

MIRIAM PILLAR GROSSI
SIMONE LIRA DA SILVA
IVI PORFIRIO
CAROLINE AMÁBILE VALE DOS SANTOS
GABRIEL DARÍO LÓPEZ ZAMORA
GABRIELA ALANO TERTULIANO
MARIA LUIZA SCHEREN
FILIPE TCHINENE CALUEIO
(Organização | Organization)

CONFERENCE PROCEEDINGS ANAIS

18TH IUAES WORLD CONGRESS
18º CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA

A - D



Florianopolis Brazil
July 16 - 20, 2018
Federal University of Santa Catarina (UFSC)

WORLD (OF) ENCOUNTERS:
the Past, Present and Future of Anthropological Knowledge

MIRIAM PILLAR GROSSI
SIMONE LIRA DA SILVA
IVI PORFIRIO
CAROLINE AMÁBILE VALE DOS SANTOS
GABRIEL DARÍO LÓPEZ ZAMORA
GABRIELA ALANO TERTULIANO
MARIA LUIZA SCHEREN
FILIPE TCHINENE CALUEIO
(Organização | Organization)

CONFERENCE PROCEEDINGS ANAIS

18TH IUAES WORLD CONGRESS
18º CONGRESSO MUNDIAL DE ANTROPOLOGIA

A - D



TRIBO
DA
ILHA
EDITORA

Florianópolis, 2018

18th IUAES World Congress – Scientific Committee/ Comitê Científico

Antonio Augusto Arantes

(Ex-presidente ABA / Universidade de Campinas – Brasil)

Antonio Carlos Souza Lima

(Ex-presidente ABA / Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil)

Bela Feldman Bianco

(Ex-presidente ABA / Universidade de Campinas – Brasil)

Faye Harrisson

(President IUAES / Universidade de Illinois – USA)

Gustavo Lins Ribeiro

(Vice-President IUAES / Universidade de Brasília – Brasil and México)

Junji Koisumi

(Secretary IUAES / Osaka University – Japan)

Lia Zanotta Machado

(Presidenta ABA / Universidade de Brasília – Brasil)

Miriam Pillar Grossi

(Vice-President IUAES / Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil)

Mugsy Spieguel

(Treasurer IUAES / Cape Town University – South Africa)

Rajko Mursic

(Vice-President IUAES/ Ljubljana University – Slovenia)

Ruben Oliven

(Ex-presidente ABA / Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil)

Subhatra Chana

(Vice-President IUAES / Delhi University – India)

Projeto Gráfico e Diagramação | *Graphic Design and Layout*

Rita Motta – <http://editoratribo.blogspot.com>

Arte da capa | *Cover design*

Yuri Brah

I92c IUAES World Congress (18.: 2018: Florianópolis, SC)

Conference Proceedings = Anais [recurso eletrônico on-line]/ 18th IUAES Word Congress = 18º Congresso Mundial de Antropologia; Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva [et al] (organização/ organization) - Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.

Inclui referências bibliográficas

ISBN: 978-85-62946-96-7

Modo de acesso: https://www.pt.iaaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766

https://www.iaaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=767

World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge

1. Antropologia – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Congressos.
2. Antropologia – História. 3. Antropologia social. I. Grossi, Miriam Pilar. II. Silva, Simone Lira da.

CDU: 391/397

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que disponibilizamos aqui os Anais Eletrônicos do 18th IUAES World Congress, com 459 artigos apresentados durante o congresso.

Os Anais do 18º Congresso Mundial de Antropologia estão divididos em 4 volumes .

Organizamos os trabalhos, tal como já havíamos feito no Caderno de Resumos do Congresso e seguindo o modelo brasileiro de autoria, em ordem alfabética do primeiro nome dos/das autores/as (e não pelos sobrenomes como é de praxe em outros contextos culturais).

O Volume 1 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras A a D. O primeiro artigo é de Adiles Savoldi e o último é de Douglas Ferreira Gadelha Campelo .

O Volume 2 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras E a J. Este volume começa com o artigo de Ednalva Maciel Neves, senso o último de Junko Iida.

O Volume 3 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras K a O. O primeiro artigo é de Kaori Amp Miyachi e o último é de Otilia del Carmen Puiggros.

O Volume 4 contempla artigos cujo primeiro nome do/da autor/a principal inicia com as letras P a Z. Este volume começa com o artigo de P.K. Choudhary e finaliza com o de Zirui Guo.

O anais eletrônicos são interativos. Para acessar um artigo basta clicar no título do artigo.

A elaboração destes Anais contou com uma dedicada equipe de bolsistas de graduação da UFSC: Ivi Porfirio, Caroline Amábile Vale dos Santos, Gabriel Dário López Zamora, Gabriela Alano Tertuliano, Maria Luiza Scheren e Filipe Tchinene Calueio (que receberam bolsas de extensão da UFSC e da ABA para as tarefas de apoio ao congresso) sob a supervisão da pós-doutoranda Simone Lira da Silva (que contou com apoio de bolsa PDJ do CNPq para o desenvolvimento de pesquisa sobre a organização do Congresso Mundial de Antropologia no Brasil) e com nossa responsabilidade acadêmica pelo resultado final.

Esperamos que nosso esforço e entusiasmo com a riqueza, qualidade e amplitude mundial destes artigos seja compartilhado por quem os está consultando.

Florianópolis, dezembro de 2018.

Miriam Pillar Grossi

Coordenadora Geral do 18th IUAES World Congress

PRESENTATION

by Professor Dr. Miriam Pillar Grossi

It is with great satisfaction that we announce the 18th IUAES World Congress electronic Proceedings where you can find 459 of the articles presented during the Congress. The 18th IUAES World Congress Congress Proceedings are divided into four volumes. We organized the papers in the same system of our Abstract Book, following the Brazilian authorship model, with the authors' first name placed in alphabetical order (and not the last name, common in other cultural contexts).

The first volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters A to D. The first article is by Adiles Savoldi, and the last one is by Douglas Ferreira Gadelha Campelo.

The second volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters E to J. This volume begins with an article by Ednalva Maciel Neves and closes with Junko Iida's article.

The third volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters K to O. The first article is by Kaori Amp Miyachi and the last one is by Otilia del Carmen Puiggros.

The fourth volume is made up of articles whose leading author's first name starts with the characters P to Z. This volume opens with an article by PK Choudhary and closes with one by Zirui Guo.

The document is interactive, to access an article simply click on its title.

The Congress Proceedings elaboration counted with the effort of a dedicated team of UFSC undergraduate scholarship holders: Ivi Porfirio, Caroline Amábile Vale dos Santos, Gabriel Dário López Zamora, Gabriela Alano Tertuliano, Maria Luiza Scheren, and Filipe Tchinene Calueio (who received scholarship grants from UFSC and ABA) and our academic responsibility towards the excellence of the final result. The team worked under the supervision of the postdoctoral scholar Simone Lira da Silva (supported by a CNPq PDJ scholarship, granted to develop her research during the 18th IUAES World Congress organization in Brazil). We expect to share our effort and enthusiasm with those consulting these abundant and vast works.

Florianópolis, December 2018.

Miriam Pillar Grossi,

General Coordinator of the 18th IUAES World Congress.

SUMÁRIO

RITUAL DE BATISMO KAINGANG E GUARANI: ADOPTAR UM NOME E INTEGRAR UMA POSIÇÃO ENTRE O CÉU E A TERRA	14
<i>Adiles Savoldi</i>	
'CERTAINTY RALLIES'? PARALLEL AND COMPETING CIRCUITS OF REPRODUCTION, MULTIPLE PATERNITIES, DNA BIOTECHNOLOGIES AND INDIGENOUS PEOPLES IN BRAZIL	29
<i>Adriana Athila</i>	
MEASURES, 'PURIFICATIONS' AND THE 'NON-PLACE': REFLECTING ON INDIGENOUS PEOPLES, THE STATE AND INSTRUMENTS FOR ASSESSING AND IMPLEMENTING PUBLIC DIETARY AND HEALTH POLICIES IN BRAZIL	41
<i>Adriana Romano Athila</i> <i>Maurício Soares Leite</i>	
DESIGNS ON THE LAND AND NOURISHING RELATIONS: THE RESISTANCE OF PEASANTS FROM EL TAMBO (CAJAMARCA, PERU) AGAINST THE SACRIFICE OF MAMACOCHA	55
<i>Adriana Paola Paredes Penafiel</i>	
TRABALHO OU ÁGUA, MINERADORES OU BENEFICIÁRIOS: CONTROVÉRSIA EM TORNO DO PROJETO DE MINERAÇÃO "CERRO CORONA" AO NORTE DO PERU	73
<i>Adriana Paola Paredes Penafiel</i>	
BETWEEN TRAILS AND PATHS: PRACTICE AND KNOWLEDGE AMONG THE LAKLĀNŌ/ XOKLENG	91
<i>Ainá Sant'Anna Fernandes</i>	
MASS DRUG ADMINISTRATION AS AN EXPERIMENT: DISTRIBUTING IVERMECTIN IN A RURAL TOWN IN SOUTHERN GHANA	108
<i>Akinori Hamada</i>	
A INTERMITÊNCIA ESCOLAR: QUESTÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE A ESCOLARIZAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS	116
<i>Alef de Oliveira Lima</i>	
"WE HUMANS" OR HOW TO TEACH ANTHROPOLOGY THROUGH AMAZEMENT AND 'UNCERTAINTY COMPETENCES'	127
<i>Alejandra Silva Ronc</i>	
INSECURITY IMAGINARIES: EVERYDAY LIFE AND NEW FORMS OF SOCIABILITY IN THE CITIES	137
<i>Alejandro Maldonado Fermín</i>	
SOME IMPLICATIONS OF THE SAUSSURE'S CONCEPT OF LINGUISTIC SIGN	157
<i>Aleksandar Bošković</i>	
(UN)FORGOTTEN BODIES. SPANISH MASS GRAVES EXHUMATIONS SIXTY YEARS AFTER THE WAR	168
<i>Alexandra Staniewska</i>	
THE ORGANIC PRODUCTION OF COFFEE IN LOS ALTOS DE CHIAPAS: INSURGENT STRUGGLES, TERRITORIALITIES AND THE RE (S) MEANINGS OF IDENTITIES	179
<i>Alicia Ferreira Gonçalves</i>	

OVERCOMING FEAR AND LONELINESS THROUGH LOVE: EXPERIENCING CHILDBIRTH IN AN INTERFERENCE ZONE SCENARIO	191
<i>Aline de Paula Regitano</i>	
“EU NÃO TERIA CORAGEM DE MANDAR AVALIAR O ANEL DO VÔ”: EMOÇÕES NARRADAS NA CIRCULAÇÃO DE JÓIAS DE FAMÍLIA	206
<i>Aline Lopes Rochedo</i>	
TRAJETÓRIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES CAMPONESAS NO SUDOESTE DO PARANÁ	220
<i>Aline Maiara Demétrio Santos</i>	
<i>Hieda Maria Pagliosa Corona</i>	
<i>Josiane Carine Wedig</i>	
FEMINISMO ACADÊMICO E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL: MAPEANDO A CONSTITUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA FEMINISTA BRASILEIRA	237
<i>Alinne de Lima Bonetti</i>	
QUANDO O DESASTRE SE TORNA O CONTEXTO: EXPERIÊNCIAS, NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO DESASTRE DA SAMARCO EM MARIANA/MG	254
<i>Ana Beatriz Nogueira Pereira</i>	
REFLEXÕES SOBRE UMA TERRITORIALIDADE XAMÂNICA TIKMÛ-ÛN/MAXAKALI	267
<i>Ana Carolina Estrela da Costa</i>	
O CIRCO NA CIDADE: AS TRANSFORMAÇÕES E NOVAS CONFIGURAÇÕES CAUSADAS POR UM CIRCO NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE	273
<i>Ana Carolyne Brasileiro Torres</i>	
CORPO-RITUAL: TRÂNSITO SUBJETIVO DO SER	283
<i>Ana Claudia Moraes de Carvalho</i>	
MODE ANI LEFANECHA: MOVIMENTO E SIGNIFICADO DE UMA DANÇA-ORAÇÃO	293
<i>Ana Cláudia Pinto da Costa</i>	
FORMACIÓN MÉDICA HUMANITARIA Y ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD: ¿REINVENCIÓN DEL PROFESIONAL MÉDICO O ESTRATEGIAS DE RETROALIMENTACIÓN DE HEGEMONÍA DEL SABER MÉDICO?	310
<i>Ana Florencia Quiroga</i>	
COMPARING TRAINING EXPERIENCES IN VISUAL ANTHROPOLOGY/COMPARANDO EXPERIÊNCIAS DE FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA VISUAL	325
<i>Ana Lúcia Ferraz</i>	
JURY TRIALS IN BRAZIL AND IN FRANCE: A COMPARATIVE STUDY ON THE ANTHROPOLOGY OF LAW	331
<i>Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer</i>	
MITOS HISTÓRICOS E LENDAS DA INSTALAÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO URBANA NOS TRISTES TRÓPICOS	342
<i>Ana Luíza Carvalho da Rocha</i>	
THE NOTION OF TIME IN A PUBLIC HEALTH SERVICE: AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE FROM PATIENT’S NARRATIVES	369
<i>Ana Paula Pimentel Jacob</i>	
AS MUDANÇAS QUE AS MULHERES TRAZEM	378
<i>Ana Paula Rainho</i>	

DANÇA BORDADA: AUTOETNOGRAFIA COMO EXPERIÊNCIA ARTESANAL	387
<i>Ana Rosangela Colares Lavand</i>	
CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS EM TORNO DO BRASIL COMO DESTINO TURÍSTICO: A TELENOVELA BRASILEIRA NO LESTE EUROPEU	399
<i>Anastasiya Golets</i>	
PESQUISANDO PROFISSIONAIS: UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOLÓGICA ENVOLVENDO MÉDICOS GENETICISTAS NA PARAÍBA, BRASIL	417
<i>Anatil Maux</i> <i>Ednalva Maciel Neves</i>	
STATE AND DEVELOPMENT IN THE JEQUITINHONHA VALLEY: CONSIDERATIONS ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE KNOWLEDGE AND PUBLIC POLICY	425
<i>André Borges de Mattos</i>	
CINEMA NASCENTE: CINEMA NO TEMPO DAS CATÁSTROFES	443
<i>André Di Franco</i>	
DRUGS AND/OR MEDICATIONS: VISIONS AND CONTROVERSIES ON BENZODIAZEPINES IN URUGUAY, BETWEEN MEDICAL AND NON-MEDICAL DISCOURSES	458
<i>Andrea Bielli</i> <i>Pilar Bacci</i> <i>Gabriela Bruno</i> <i>Nancy Calisto</i> <i>Santiago Navarro</i> <i>Lauren Predebon</i>	
THE PHARMA WAY OF LIFE: BENZODIAZEPINE USES AND EXPERIENCES IN URUGUAY	474
<i>Andrea Bielli</i> <i>Pilar Bacci</i> <i>Gabriela Bruno</i> <i>Nancy Calisto</i> <i>Santiago Navarro</i> <i>Lauren Predebon</i>	
AYAHUASCA AND INDIGENOUS KNOWLEDGE IN ACRE, BRAZIL	491
<i>Andréa Martini</i>	
CÃES E GATOS COMO ESPÉCIES EXÓTICAS INVASORAS	500
<i>Andréa Osório</i>	
QUILOMBOLAS NA ÍNDIA? SOBRE CASTAS, "RAÇAS", AFRICANIDADES E A LUTA CONTRA DISCRIMINAÇÃO E POR DIREITOS CIVIS	526
<i>Andreas Hofbauer</i>	
PROMOÇÃO DE NOÇÕES UNIVERSALISTAS DE SAÚDE E BEM ESTAR: A INVISIBILIZAÇÃO DAS MEDICINAS LOCAIS NA AGENDA 2030 E NOS OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL (ODS)	541
<i>Andréia Gimenes Amaro</i>	
KALERVO OBERG E O MODELO TRANSNACIONAL DE "COMUNIDADE"	559
<i>Andreia Vicente da Silva</i>	
NOVAS "SENSIBILIDADES MORAIS" NO DIREITO BRASILEIRO: ETNOGRAFIA DAS EXPERIÊNCIAS DE ADVOCACIA PRATICADA POR MULHERES NEGRAS NA BAHIA	569
<i>Andressa Lídicy Morais Lima</i>	

“NÓS NÃO FOMOS CONSIDERADOS PESSOAS” – O DESENVOLVIMENTO E SUAS AÇÕES NO ÂMBITO DE UM PROJETO DE COOPERAÇÃO INTERNACIONAL	583
<i>Ângela Camana</i>	
<i>João C. B. Morales</i>	
CARE, SUPPORT AND SOLIDARITY IN TIMES OF CRISES: PRECARIOUSNESS AMONG PORTUGUESE MIDDLE CLASS FAMILIES	597
<i>Antónia Pedroso de Lima</i>	
“IN THE PAST THE FUTURE USED TO BE MUCH BRIGHTER”: EMBODIED AUSTERITY IN PORTUGAL	603
<i>Antónia Pedroso de Lima</i>	
QUANDO O HOMEM RISCA: UMA ETNOGRAFIA DA DANÇA RISCADA DOS MESTRES-SALAS DO CARNAVAL DE BELÉM DO PARÁ	609
<i>Arianne Roberta Pimentel Gonçalves</i>	
IMAGEM, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO DE UM BAIRRO DA CIDADE DE SÃO PAULO E A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOGRAFIA E DA ARTE NO DIÁLOGO DOS LUGARES E CONFLITOS SILENCIADOS	623
<i>Arlete Fonseca de Andrade</i>	
FRENCH JURORS FACING THE JURY COURT: PORTRAITS AND DESCRIPTION OF A REMARKABLE EXPERIENCE	636
<i>Armelle Giglio-Jacquemot</i>	
FIGHTING WARRIORS: WOMEN WHO FIGHT FOR THE RIGHTS OF THE ELDERLY	650
<i>Beatrice Cavalcante Limoeiro</i>	
“MEDICINA MAPUCHE Y BIOMEDICINA SUS MODOS DE INTEGRACIÓN”	664
<i>Beatriz Carbonell</i>	
O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL À LUZ DO ANTROPOCENO: INVESTIGANDO ABORDAGENS DAS NAÇÕES UNIDAS	679
<i>Beatriz Judice Magalhães</i>	
POR QUE OCUPAR? UMA NARRATIVA A PARTIR DOS MORADORES DA OCUPAÇÃO DANDARA, BELO HORIZONTE	697
<i>Beatriz Ribeiro Machado</i>	
PLAYING MASCULINITIES – YOUNG ACTORS STRATEGIES TO PERFORM	712
<i>Bernardo Fonseca Machado</i>	
THE TRANSIT BETWEEN ACTOR/ACTRESS AND CHARACTER: BODY AND EMOTIONS, REALITY AND FICTION	718
<i>Bernardo Fonseca Machado</i>	
COONTOGENIA: ESCUTAR OUTROS SÓCIOS NO ESPAÇO DA LINGUAGEM	724
<i>Beto Vianna</i>	
IN SEARCH OF MERIT AND RATIONALITY: THE PROCESS OF INSTITUTIONALIZATION OF THE COMPETITIVE ENTRANCE EXAMINATION IN BRAZIL	738
<i>Bóris Maia</i>	
“QUEM AMA NÃO MATA”: MOVIMENTO FEMINISTA, GÊNERO E VIOLÊNCIA NA CRIAÇÃO DA LEI DO FEMINICÍDIO NO BRASIL	756
<i>Brena O’Dwyer</i>	
“FAZENDO TUDO CERTINHO”: GÊNERO, RELIGIOSIDADE E IMAGINÁRIO NO NOIVADO BRASILEIRO	768
<i>Breno Rodrigo de Oliveira Alencar</i>	

COMUNIDADES TRADICIONAIS DO NORTE MINEIRO: ARTICULAÇÕES POLÍTICAS E PROCESSOS TERRITORIAIS	789
<i>Breno Trindade da Silva</i>	
FEMINISM, HEALTH AND NATURE: FROM HORMONAL CONTRACEPTION TO FERTILITY AWARENESS PRACTICES	802
<i>Bruna Klöppel</i>	
QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NA REGIONAL DA BAIXADA MARANHENSE: AS NOVAS FORMAS DO FAZER POLÍTICO E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIAS	809
<i>Bruna Raissa Cruz Caldas</i>	
MIGRANTES DE LA COSTURA EN SAO PAULO: ENTRE EL TRABAJO ESCLAVO Y UNA INSERCIÓN LABORAL DIGNA	820
<i>Bruno Miranda</i>	
ANTROPOLOGIA FÍLMICA E ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA EM PESQUISA COM FANFARRAS DO NORDESTE BRASILEIRO	832
<i>Caio Nobre Lisboa</i>	
FIELD EXPERIENCE AND AUDIOVISUAL PRODUCTION IN URBAN ANTHROPOLOGY: INTERFACES, DISTANCES AND APPROXIMATIONS	842
<i>Camila Sissa Antunes</i>	
URBAN PERIPHERY AND WORK WITH WASTE: PRACTICES, TERRITORIES AND SOCIALITIES	849
<i>Camila Sissa Antunes</i>	
THE PRESERVATION OF THE SIBERIAN SHAMANIC CULTURAL HERITAGE IN THE GLOBALIZED WORLD	856
<i>Carla Corradi Musi</i>	
THE PRESERVATION OF THE SIBERIAN SHAMANIC CULTURAL HERITAGE IN THE GLOBALIZED WORLD	864
<i>Carla Corradi Musi</i>	
AS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS: O MERCADO DE ARTIGOS RELIGIOSOS E A ESTÉTICA RITUAL EM CUBA E NO BRASIL	872
<i>Carlos Eduardo Martins Costa Medawar</i>	
<i>Marco Antonio da Silva Mello</i>	
<i>Felipe Berocan Veiga</i>	
"THE THE RAW & THE COOKED" AND "FROM HONEY TO ASHES": PROBLEMS CONCERNING MATHEMATICS, INACCURACY AND SPACE	888
<i>Carlos Estellita-Lins</i>	
THE KRAHO EMPIRIC NETWORK: AN EXERCISE IN MODELLING	896
<i>Carlos Paulino</i>	
<i>Álvaro Franco</i>	
ANTROPOLOGIA DO CINEMA: AS NARRATIVAS CINEMATOGRAFÍCAS NA PESQUISA ANTROPOLÓGICA	906
<i>Carlos Pérez Reyna</i>	
ETNOGRAFANDO A "CONIVÊNCIA" ENTRE O JUDICIÁRIO E O MINISTÉRIO PÚBLICO NO RIO DE JANEIRO: UMA REFLEXÃO SOBRE INTERNAÇÃO PSQUIÁTRICA COMPULSÓRIA E MARCADORES SOCIAIS DE DIFERENÇA	927
<i>Carlos Rocha</i>	

OF THE GOVERNMENT OF CARE: BODIES, DISABILITIES, SEXUALITY AND POLIOMYELITIS IN BRAZIL	946
<i>Carolina Branco Ferreira</i>	
RELAÇÃO, CONTINGÊNCIA E MATERIALIDADE EM PRÁTICAS DE PENSAMENTO COM IMAGENS, PALAVRAS E SONS	960
<i>Carolina Cantarino Rodrigues</i>	
ANÁLISE DO ATUAL CONCEITO DE ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL EM MEDIA ONLINE PORTUGUESA	969
<i>Carolina Gheller Miguens</i>	
DESPLAZADOS Y MIGRANTES DE TENEJAPA Y CHENALHÓ: ANÁLISIS DE DOS SITUACIONES PARTICULARES EN LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, ESTADO DE CHIAPAS	989
<i>Carolina Pecker Madeo</i>	
OS GENERAIS DA BANDA: MÚSICA E DIÁSPORA NEGRA NA CENA ARTÍSTICA CARIOCA	1016
<i>Caroline Moreira Vieira Dantas</i> <i>Farlen de Jesus Nogueira</i>	
AS MULHERES EM SITUAÇÃO DE RUA E A GESTÃO ESTATAL: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO	1025
<i>Caroline Silveira Sarmento</i>	
A EXPERIÊNCIA DA IMAGEM NOS ESTUDOS ETNOGRÁFICOS: APRENDENDO PELA CAMINHADA, FOTOGRAFANDO E FAZENDO ENCONTROS	1035
<i>Caterine Reginensi</i> <i>Douglas Barros</i>	
RAÇA, CULTURA E PERTENCIMENTO: A EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE DIÁSPORA AFRICANA	1055
<i>Cauê Gomes Flor</i>	
DISLOCATED SPEECHES, CHANCE AND DENIAL OF REPRESENTATION AT STAGE: PROJETO BRASIL BY COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO	1075
<i>Cauê Krüger</i>	
POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÃO LGBT NO RECIFE: O HIATO ENTRE A DEMANDA E A EFETIVIDADE DAS POLÍTICAS	1091
<i>Cecília Barreto de Santana</i> <i>Josiglês Araújo de Oliveira Júnior</i>	
THE SPIRITUAL SEARCH OF TRAVELLERS TO INDIA: THE PHILOSOPHY AND PRACTICE OF A WAY OF LIFE	1103
<i>Cecilia Bastos</i>	
ANTROPOÉTICA DO MOVIMENTO: DESCOLONIZAÇÕES E PERFORMATIVIDADES POR UMA EMANCIPAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DOS SABERES DO CORPO	1122
<i>Ceila Portilho Maciel</i>	
APRENDIZADOS: UMA REFLEXÃO SOBRE OS LUGARES DA ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DE CIENTISTAS SOCIAIS	1139
<i>Ceres Karam Brum</i>	
THE SOCIAL EXPERIENCES OF HUSBANDS TO WIVES THAT HAVE NOT UNDERGONE FGM RITES: AFRICAN POTENTIALS INSIGHTS FROM POKOT	1164
<i>Chris C. Opesen</i>	
RECOLLECTING THE HISTORY OF ANTHROPOLOGY: NIMUENDAJU'S RAMKOKAMEKRA ETHNOLOGICAL COLLECTION	1180
<i>Christiano Key Tambascia</i>	

INDEPENDENTISM AND CATALONIA ANTHROPOLOGY	1188
<i>Christina de Rezende Rubim</i>	
HISTORICIDADE, RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA NA OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL DA COMUNIDADE REMANESCENTE DO QUILOMBO SANTA CRUZ/ TOCA (SC)	1104
<i>Cinthia Creatini da Rocha</i>	
AFRO-DESCENDENT WOMEN’S BODIES AND SELF-ESTEEM: METABOLIZING RACISM AND INGESTING ANTI-RACIST REMEDIES	1213
<i>Cintia Cruz</i>	
CONCEPTIONS ABOUT FEEDING AND FEEDING PRACTICES OF CHILDREN IN PUBLIC SCHOOLS OF OSÓRIO/ RS IN THE CONTEXT OF THE NATIONAL SCHOOL FEEDING PROGRAM (PNAE)	1224
<i>Cíntia Hoffmeister Rizzi</i>	
O “BICHO-MÃE” NO CIBERESPAÇO: GÊNERO E MATERNIDADE NO BLOG MAMÍFERAS	1243
<i>Clarissa Sousa de Carvalho</i>	
DEIXE-OS ENGORDAR COM MEU NOME: APONTAMENTOS SOBRE A NOMINAÇÃO FEMININA E A CONSTRUÇÃO DA PESSOA ENTRE OS AKWÊ-XERENTE	1261
<i>Clarisse Raposo</i>	
PARTO E SENTIDOS DA MATERNIDADE ENTRE MULHERES DE CAMADAS MÉDIAS DO RIO DE JANEIRO	1268
<i>Claudia Barcellos Rezende</i>	
A LUTA POR UMA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA: PROJETO “SOU BILÍNGUE” EM LÁBREA/AM	1281
<i>Claudina Azevedo Maximiano</i>	
CANDOMBLÊ: RELIGIOUS IDENTITY, VISIBILITY AND SOCIO-POLITICAL RECOGNITION	1293
<i>Cleyde Rodrigues Amorim</i>	
IMAGES OF CRISES IN EVERYDAY LIFE IN THE CITY: ETHNOGRAPHIES IN PORTO ALEGRE, BRAZIL	1299
<i>Cornelia Eckert</i>	
<i>Nicole Kunze Rigon</i>	
ANTHROPOLOGY WITH IMAGES: TEACHING-LEARNING EXPERIENCES AT NAVISUAL AND BIEV	1312
<i>Ana Luíza Carvalho Da Rocha</i>	
<i>Cornelia Eckert</i>	
<i>Mariana Bordin Barbosa</i>	
<i>Matheus Cervo</i>	
AS “TROCAS” E AS RELAÇÕES DE VIZINHANÇA NA PRODUÇÃO DE SOJA EM ASSENTAMENTOS RURAIS DO CENTRO-OESTE BRASILEIRO	1328
<i>Cristiano Desconsi</i>	
REFLECTIONS ON CHINESENESS AMONG UNIVERSITY STUDENTS IN CALIFORNIA	1348
<i>Cristina Patriota de Moura</i>	
UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA DO TRABALHO EXERCIDO POR FOTÓGRAFOS DE CASAMENTO: CONSTRUINDO UM OBJETO DE PESQUISA	1353
<i>Cristina Teixeira Marins</i>	
DE SILENCIADOS A “DESPATRIADOS”: LA EXCLUSIÓN SIMBÓLICA DE LOS EMIGRANTES EN VENEZUELA	1370
<i>Daisy D’Amario</i>	
<i>Alejandro Maldonado Fermin</i>	
<i>José Guillermo Pérez</i>	

A DISPUTE FOR LAND AND GOLD: THE STATE BETWEEN A CANADIAN MINING COMPANY AND A SMALL SCALE MINING COOPERATIVE IN AMAZON – BRAZIL	1390
<i>Dalila Silva Mello</i>	
<i>Januária Pereira Mello</i>	
<i>Marjo de Theije</i>	
O GARIMPO QUE EU QUASE NÃO VI: LUGAR DAS POPULAÇÕES LOCAIS NAS ÁREAS PROTEGIDAS E NOS GARIMPOS	1406
<i>Dalila Silva Mello</i>	
<i>Marjo de Theije</i>	
<i>Rosane Manhães Prado</i>	
O PROTAGONISMO JUVENIL COMO INSTRUMENTO DISCURSIVO PEDAGÓGICO: UMA DISCUSSÃO PRELIMINAR SOBRE O IMPACTO DO MODELO “ESCOLA DA ESCOLHA” NA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES JUVENIS EM UMA ESCOLA DO MARANHÃO	1419
<i>Daniel Oliveira da Silva</i>	
VIVOS, MORTOS E ENCANTADOS EM TEMPO DE RETOMADAS DE TERRAS. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CASO DOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO (BAHIA, BRASIL)	1431
<i>Daniela Fernandes Alarcon</i>	
MENSTRUAL BLOOD IN STEM CELL RESEARCH: “GENDER TROUBLE” AND GOVERNANCE	1451
<i>Daniela Tonelli Manica</i>	
DISCURSO XAMÂNICO E CONTATO LINGUÍSTICO NO ALTO RIO NEGRO	1458
<i>Danilo Paiva Ramos</i>	
PRÁTICAS DE VIAGEM CONTRACULTURAIS E TRANSFORMAÇÕES: ESPAÇO E GÊNERO EM UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA	1483
<i>Danusa Vieira</i>	
<i>Leon Kaminski</i>	
LA PRÁCTICA DEL COCINAR EN VIVIENDAS CONTEMPORÁNEAS DE LA CIUDAD DE LA PLATA, ARGENTINA	1494
<i>Dardo Arbide</i>	
<i>Marta Crivos</i>	
HAPPENSTANCE MUSEUM	1506
<i>Dayana Zdebsky de Cordova</i>	
SAMBA: MUSIC SUNG AND DANCED OR DANCE MUSICED AND SUNG?	1517
<i>Dayse Maria Pamplona Puget</i>	
SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF TOURISM IN GOA-INDIA USING GIS	1528
<i>Debasis Patnaik</i>	
<i>Sushant Kanumuri</i>	
<i>Prabir Kumar Rath</i>	
TERRITORIOS DE PAZ EN COLOMBIA: ¿PEDAGOGÍA PARA LA PAZ O DESDE LA PAZ? UN RELATO ETNOGRÁFICA DE UNA COMUNIDAD EN ÉPOCA DE POST-CONFLICTO	1554
<i>Deissy Cristina Perilla Daza</i>	
ETHNOGRAPHY OF DIFFERENT TEMPORALITIES - THE TIME DIMENSION IN CANDOMBLÉ	1567
<i>Desirée Ramos Tozi</i>	

COLECIONAR, PARTILHAR E ADMIRAR: UM ESTUDO DE CASO A RESPEITO DAS PRÁTICAS SOCIAIS POR MEIO DAS TRAJETÓRIAS DE CONSUMO DA CULTURA POP	1587
<i>Deyse de Fátima do Amarante Brandão</i>	
A CHINA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: UM ESTUDO SOCIOLÓGICO A RESPEITO DO COTIDIANO DE OPERÁRIOS CHINESES EM OBRAS DE TRANSMISSÃO DE ENERGIA NO ESTADO DO PARÁ	1604
<i>Diego Amorim Xavier</i>	
O DUPLO SENTIDO DA IMAGEM: PERMISSÃO E PROIBIÇÃO DA FOTOGRAFIA NO CANDOMBLÉ SERGIPANO	1616
<i>Dijna Torres</i>	
A ECOLOGIA DOS CONCEITOS NAS COMUNIDADES DE TERREIRO NO VALE DO ITAPEMIRIM.	1628
<i>Diogo Bonadiman Goltara</i>	
POR UMA ESTÉTICA ÉTICA DO CONSENTIMENTO: A DINÂMICA DE (RE)NEGOCIAÇÃO CONTINUADA DE SENTIDO DA IMAGEM NA PESQUISA ETNOGRÁFICA COMPARTILHADA	1633
<i>Diogo Dubiela</i>	
MULTISENSORIAL EXPERIENCES AND EMBODIED KNOWLEDGE OF PROFESSIONAL DANCERS IN BALLET PRACTICES	1641
<i>Doris Dornelles de Almeida</i>	
CULTURAL SUSTAINABILITY: MAINTAINING LOCAL ARTS AND INDUSTRIES WITH MICROFINANCE	1653
<i>Dorothy K. Billings</i>	
THE IMPREGNATION OF PLACES THROUGH THE TIKMŨ,ŨN SONGS AND BODIES	1663
<i>Douglas Ferreira Gadelha Campelo</i>	
THROUGH THE BODY: SACRIFICE, HISTORY AND SUNG-WORD IN THE TIKMŨ,ŨN PERSON	1666
<i>Douglas Ferreira Gadelha Campelo</i>	
A STATE WAR AGAINST INDIGENOUS PEOPLES: THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP AND ITS ACTIONS ON THE BODIES AND SUBJECTIVITIES OF PEOPLE TIKMU'UN_ MAXAKALI	1669
<i>Paula Berbert</i>	
<i>Douglas Ferreira Gadelha Campelo</i>	
ÍNDICE DE AUTORES	1673

RITUAL DE BATISMO KAINGANG E GUARANI: ADOPTAR UM NOME E INTEGRAR UMA POSIÇÃO ENTRE O CÉU E A TERRA

Adiles Savoldi

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
UFF - Universidade Federal Fluminense
Professora da Universidade Federal da Fronteira Sul

Resumo

A proposta do artigo é refletir sobre o ritual de Batismo Kaingang e Guarani desenvolvido durante a Semana Cultural, evento organizado por alunos e professores indígenas para celebrar o dia do índio na Terra Indígena Toldo Chimbangue, em Chapecó, SC, Brasil. As estratégias e performances Kaingang e Guarani organizam seus fluxos culturais nas mais diversas formas e possibilidades de se reinventar como coletivos para garantir direitos e dignidade. O Batismo é um ritual de integração da criança à vida social e espiritual. Seu nome localiza a criança na sociedade, bem como, situa seu elo com a natureza e o além-mundo. No presente, ritualizar o batismo para um público não indígena se constitui também numa prática política. A narrativa implícita expressa que apesar de toda a expropriação sofrida, ainda: “existimos e resistimos”.

Palavras-chave: Kaingang; Guarani; Ritual, Patrimônio Cultural.

“THE KAINGANG AND THE GUARANI BAPTISM RITUAL: ADOPTING A NAME AND INTEGRATING A POSITION BETWEEN HEAVEN AND EARTH”

Abstract

The article proposes a reflection on the Kaingang and Guarani Baptism ritual that took place during the Cultural Week, an event organized by indigenous students and indigenous teachers to celebrate Indian day in the Toldo Chimbangue Indigenous Land located in the city of Chapecó, in the State of Santa Catarina, Brazil. Both Kaingang and Guarani strategies and performances organize their culture in the most diverse forms and possibilities by reinventing themselves as a collective group in order to guarantee their rights and their dignity. Baptism is a ritual that integrates the child into the social and spiritual life. A child's name is a way to locate he or she in society, and it is also a link with nature and the beyond-world. Nowadays, ritualizing baptism for non-indigenous is also a political practice. The implicit narrative expresses that despite all the expropriation suffered, they can still say: “we exist and we resist”.

Keywords: Kaingang; Guarani; Ritual, Cultural Heritage.

INTRODUÇÃO

As Semanas Culturais protagonizadas pelos professores indígenas se constituem numa possibilidade de expressão do ponto de vista dos Kaingang e dos Guarani, num momento em que a História oficial e a mídia privilegiam narrativas que reforçam estereótipos negativos sobre eles, desqualificando-os como índios não “autênticos”.

Bruner (1986) considera que as narrativas não são apenas estruturas de significado, mas, também estruturas de poder. Nesse sentido, contar é a ação, o ato de narrar, o processo comunicativo que produz a história no discurso. O passado, o presente e o futuro não são apenas construídos, mas conectados em uma sequência linear que é definida por relações casuais, essa sequência é orientada pela visão do todo que o narrador apresenta. Bruner argumenta ainda, que a narrativa da assimilação tem sido uma máscara para a opressão em que os índios foram submetidos; e que a história de resistência é uma justificativa para reivindicações de reparação pelas formas de expropriação. Acredita que ambas apresentam implicações políticas. A retórica da narrativa da assimilação expressava a crença no desaparecimento dos índios. A narrativa do ressurgimento étnico defendeu o argumento de que “os índios estão aqui pra ficar”.

A proposta do artigo é realizar algumas reflexões sobre a realização do Batismo Kaingang e Guarani durante a Semana Cultural. Particpei e observei os rituais desde 2006, no entanto, a análise priorizou de modo mais efetivo, os últimos anos, especialmente, a observação participante que aconteceu em abril de 2018. A pesquisa faz parte da tese de doutorado em andamento.

As narrativas históricas são negociadas num contexto relacional onde as relações de poder vão legitimando umas em detrimento de outras. Em Chapecó, a organização das retomadas de terras indígenas vem acompanhada de projetos de valorização de uma distintividade cultural. As escolas indígenas, desde 2000, têm organizado Semanas Culturais alusivas ao Dia do Índio. Esse fenômeno é denominado de “resgate da cultura¹”, protagonizado pelos professores indígenas responsáveis pelo desenvolvimento da Educação indígena diferenciada. A Constituição de 1988 legitimou o direito ao desenvolvimento de processos próprios de aprendizagem, incluindo a alfabetização em língua materna. Em Santa Catarina, em 31/03/1995 foi criado o NEI - Núcleo de Educação Indígena, com o objetivo de sistematizar estudos para viabilizar o currículo diferenciado.

Nas últimas décadas houve uma mobilização indígena no sentido de “atualização e recuperação de valores e dignidades ancestrais”, conforme apontou Pacheco de Oliveira

¹ Categoria nativa adotada pelos professores indígenas para referenciar a cultura que era vivenciada pelos ancestrais e que se pretende reviver no presente.

(2016), ao abordar características da atual conjuntura indígena brasileira, inclusive de coletividades que por equívocos foram consideradas assimiladas. As Escolas Indígenas têm ocupado um lugar fundamental para a produção de distintividade cultural e a afirmação de identidades.

A identidade Kaingang e Guarani está sendo construída, dialogando com os materiais disponíveis sobre a história, as experiências vividas nas mais distintas interações sociais e históricas, a memória e, também, em relação aos olhares da alteridade. Os filtros acionados para ler a história e organizar a memória são proporcionados pelo contexto vivenciado hoje. O conflito é um fator organizador dos limites nesse contexto relacional. A reivindicação de direitos e o modo de vida específico se constituem nas referências em que os coletivos Kaingang e os Guarani organizam suas manifestações durante a Semana Cultural.

O OESTE CATARINENSE: O CENÁRIO DAS INTERAÇÕES HISTÓRICAS

Segundo Renk (2009), o Oeste catarinense engloba as fronteiras do município de Chapecó, criado em 1917. Embora tenha sofrido as consequências do Contestado², não foi território dos embates, que ocorreram mais a Leste. Seus limites geográficos iam do município de Cruzeiro [Joaçaba] a Leste, até a Argentina; com o estado do Paraná ao Norte e o Rio Grande, ao Sul, cuja área era de 14 mil quilômetros quadrados. Desse município desmembraram-se centenas de outros. Anterior à instalação do município, essa região foi motivo de disputas de terras. Primeiro houve o litígio entre Brasil e Argentina. Em 1895 foi dirimida a pendência a favor do Brasil por *uti possidetis*, um recurso jurídico que o árbitro levou em conta ao reconhecer brasileira a área em disputa, em razão da instalação de fazendas e do campesinato caboclo, voltado às atividades extrativas.

A autora chama atenção para o mapa oficial do Estado do Paraná de 1896. Na área, hoje pertencente ao Oeste catarinense, estava grafado: sertão desconhecido, e mais ao Leste, mostrava os territórios invadidos pelos catarinenses. Posteriormente, ocorreu o conflito entre o Paraná e Santa Catarina, um dos elementos desencadeadores da Guerra do Contestado (1912-1916), este marca os novos limites entre os Estados. Finda a guerra, a área foi incorporada ao novo contorno geográfico catarinense, valendo-se de fronteiras naturais, fundamentadas em cursos d'água.

O estado de Santa Catarina, com a resolução do conflito, tomou posse da área e motivou a constituição de empresas colonizadoras com empresários rio-grandenses.

² A Guerra do Contestado (1912-1916) caracterizou-se num conflito armado que ocorreu na região Sul do Brasil. O conflito marcou a disputa da divisa entre Santa Catarina e Paraná, o que implicou a reconfiguração geográfica dos mapas. Houve a expulsão da população ao longo da ferrovia SP-RS, conforme a concessão de terras (ocupadas) em troca da construção da estrada por uma empresa norte-americana, com apoio dos coronéis.

Nas primeiras décadas do século XX aconteceram os embates entre as colonizadoras e as populações autóctones. A proposta era desconstruir um imaginário de “sertão” e implementar um projeto de construção da região em consonância com o imaginário de uma nação próspera e civilizada. Para tanto, iniciou-se um novo processo de gestão do território, no qual se desconsiderou a presença dos autóctones. Os primeiros embates com os índios, no Sul do Brasil, aconteceram bem antes das reformulações das novas fronteiras entre os estados.

D’Angelis (1995), em sua pesquisa sobre a história dos índios no oeste catarinense, revela que o avanço das frentes pastoris no território Kaingang tornou-se sistemático somente no início do século XIX, “em razão da economia portuguesa e em função da geopolítica colonial” (p. 154). No final do século XIX, com a queda do Império e o estabelecimento da República por parte dos militares, foi promulgada, em 1891, a Constituição Republicana. A Constituição marcou uma mudança no modo de administração da terra: “as terras devolutas do Império são entregues ao domínio dos estados, que ficam com o direito de medi-las, doá-las, etc.” (D’ANGELIS, 1995, p. 187). Segundo o autor, inúmeros aldeamentos foram tomados dos índios no período.

Os Kaingang pertencem à família lingüística Macro-Jê, sua forma de apreensão e organização de mundo teve como orientação as características duais dos clãs ancestrais Kamé e Kairu. A organização dual que se expressa na concepção de mundo Kaingang: tudo é classificado como pertencendo à metade Kamé ou à Kairu, tanto humanos como animais, enfim, toda a natureza.

As pesquisas sobre os Kaingang localizaram sua presença nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, bem como na província argentina de Misiones. A investida seguinte no território Kaingang aconteceu, conforme Renk (2007), com a colonização das chamadas zonas coloniais (Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina), com descendentes de italianos e alemães, a partir dos anos 30 e 40 do século passado, tida como o marco zero da história oficial da região. Esse acontecimento implicou a transformação das matas, em pequenas propriedades, com trabalho familiar na lavoura. Essas mudanças aconteceram através da consolidação das companhias colonizadoras, em concorrência pela venda de terras.

A invasão do território Kaingang do Toldo Chimbanguê aconteceu na década de 1940, tendo como protagonista a empresa Luce Rosa & Cia, que comprou as terras dos herdeiros da Baronesa de Limeira e a revendeu aos colonos³. Há registros da presença Kaingang no Chimbanguê desde 1882. No final da década de 1970, os Kaingang se organizam na luta pela retomada das terras. Em 1986, foram demarcados 988 hectares,

³ Agricultores descendentes de imigrantes europeus, mais especificamente de italianos e alemães, oriundos do Rio Grande do Sul.

metade da área reivindicada pelos Kaingang do Toldo Chimbanguê. Em 2006, foram homologados mais 954 hectares.

Desde 2000, a Terra Indígena Toldo Chimbanguê abriga, de modo provisório, um coletivo Guarani que aguarda a homologação de sua própria Terra no Oeste Catarinense. A partir de então, os Guarani têm participado efetivamente da organização das Semanas Culturais.

Os Guarani pertencem ao tronco linguístico Tupi, falam o idioma guarani da família linguística Tupi-Guarani. Conforme Tommasino (2001), no Brasil, os Guarani são divididos em três parcialidades: Mbyá, Kaiowá e Chiripá (Nhandeva). Segundo a autora, as famílias que formam a comunidade de Araçáí se definem como Chiripá. A autora observa que, embora assim se definam, houve a incorporação de um homem Mbyá que casou com uma mulher Chiripá, e foi residir no grupo da esposa, pautado na regra da uxorilocalidade. Os Guarani que residem no Chimbanguê constituem parte do grupo que reivindica o retorno à Araçáí, área que foi considerada como terra tradicional. No presente, a partir das interações em campo, foi possível perceber que a identificação Mbyá é predominante na Terra Indígena Toldo Chimbanguê.

O projeto das companhias colonizadoras desenvolvido no oeste de Santa Catarina em meados da década de 1920 deu continuidade às primeiras levas migratórias europeias que se estabeleceram no Rio Grande do Sul no final do século XIX. No século XX, saíram em busca de novas terras para comportar as gerações nascidas no Brasil. O Oeste Catarinense foi o contexto dos novos embates e conflitos pela terra. Nesse momento histórico, tanto os Kaingang, quanto os Guarani foram expulsos das áreas no Oeste Catarinense.

Para Tommasino (1990, p. 124), “[...] a maioria dos grupos Guarani que vivem no interior dos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul está alojada em áreas indígenas demarcadas para os Kaingang e, em Santa Catarina, também para os Xokleng.” Isso evidencia que os Guarani aqui mencionados não receberam terra para se estabelecerem, o que se destaca no relatório de Tommasino (1990, p. 125):

Trata de um grupo que, a partir da segunda década do século XX e seguintes, foi viver na terra Kaingang de Nonoai (RS) à medida que as famílias iam sendo expulsas da Terra de Araçáí, sua terra tradicional no oeste catarinense. Na TI Nonoai formaram as aldeias Passo Feio e Mbaraca Mirim. Em 22 de março de 1998 as famílias da aldeia Passo Feio elaboraram um documento para a FUNAI-AER Chapecó onde expuseram sua intenção de retornar à sua terra tradicional no local denominado Araçáí, parte no município de Saudades e parte no de Cunha Porã. No documento expuseram a intenção de lutar para terem uma área delimitada “só para os Guarani”.

Em março de 1998, foi institucionalizada a solicitação para a criação de um grupo técnico com vistas à identificação e delimitação da terra reivindicada pelos Guarani.

Depois de dois anos sem o atendimento da reivindicação, o grupo resolveu acampar no local requisitado. Em 23 de agosto de 2000, o ministro de Estado da Justiça determinou que fosse criado, em caráter de urgência, um grupo técnico. A portaria foi emitida em setembro. Realizou-se um acordo para que o grupo acampado desocupasse a área durante a realização do trabalho. O grupo técnico constituído pela Portaria 928/2000 propôs a delimitação da Terra Indígena do Tekohá Araça'í. A área foi julgada como terra tradicional Guarani. No entanto, o grupo aguarda desde 2001 a possibilidade de voltar para a terra em questão, pois tramita na justiça uma série de processos acionados pela população que habita a área em litígio. No presente, cerca de 30 famílias Guarani aguardam há mais de uma década na Terra Indígena Toldo Chimbangue, localizada às margens dos rios Irani e Lajeado Lambedor, a uma distância de 14 km da cidade de Chapecó.

Na primeira metade do século XX, os Kaingang e Guarani, aqui em estudo, foram expropriados de seus territórios. Por volta da década de 70 iniciaram os movimentos indígenas para a recuperação das áreas que habitavam no início do século XX. A retomada dos Kaingang da área do Chimbangue caracterizou-se por ser o primeiro movimento indígena, no Sul do Brasil, que recupera uma área que fora vendida aos colonos descendentes de imigrantes europeus, camponeses oriundos do Rio Grande do Sul, na primeira metade do século XX.

Os movimentos indígenas e a luta pela retomada das terras construíram um repertório argumentativo em confronto às narrativas da história oficial e da mídia. As realizações das semanas culturais têm atualizado as narrativas em defesa dos direitos e legitimidade Kaingang e Guarani.

RITUAL DE BATISMO: "NOSSO NOME É NOSSO PATRIMÔNIO"⁴

As Semanas Culturais têm suscitado novas experiências. Os conhecimentos produzidos e transmitidos na realização das mesmas repercutem em diferentes prismas, sejam eles fruto das interações internas entre Kaingang e Guarani, quanto nas interações com os visitantes. Nesse fluxo são constantemente negociados os modos de experienciar e narrar o ser Kaingang e Guarani.

A importância atribuída às diferenças culturais tem orientado grupos que reivindicam direitos a destacar e realçar os sinais diacríticos, para que sejam reconhecidos como minorias étnicas. Já que a comunicação da diferença cultural torna-se um argumento usado para legitimar/reivindicar direitos.

⁴ Expressão referenciada para valorizar a importância do nome Kaingang e Guarani na Terra Indígena Toldo Chimbangue.

Nesse sentido, O'Dwyer (2005) ao analisar a construção de identidades étnicas por parte de grupos que reivindicam direitos constitucionais, critica a concepção antropológica que leva em consideração apenas as características que reforçam a construção de tipos ideais marcados por “diferenças que fazem toda diferença”. A autora se reporta à contribuição de Trouillot (1991) para ilustrar que a herança dessa prática reside na construção ocidental do objeto da disciplina e sua ênfase na exotização, portanto, defende ainda conforme autor, uma antropologia que conceba o mundo em mudança e suas histórias irreduzíveis.

No que diz respeito à causa indígena em Chapecó há um repertório de narrativas que desqualificam os Kaingang e Guarani por não apresentarem os estereótipos de uma cultura congelada. As narrativas Kaingang e Guarani expressam as mudanças culturais, mas também enfatizam a pesquisa sobre sua história e seus rituais que foram oprimidos no passado e, hoje ressurgem através de pesquisas e interpretações de alunos e professores, que enfatizam o valor e força do ser Kaingang e Guarani.

Para Pacheco de Oliveira (2016), não há possibilidade de compreender as estratégias e as performances indígenas sem levar em conta as interações vivenciadas nos contextos específicos. As relações interétnicas, em nível local, travam um diálogo dentro de um Estado-Nação e ainda com redes de fluxos transnacionais. As estratégias e performances Kaingang e Guarani organizam seus fluxos culturais nas mais diversas formas e possibilidades de se reinventar como coletivos para garantir direitos e dignidade.

Nessa direção é pertinente a observação de Hannerz (1997, p.15) sobre o uso da metáfora do fluxo para pensar a cultura. “Conceber a cultura como fluxo implica em problematizá-la em termos processuais”. Isso quer dizer que é necessário entender que os modos de viver e de pensar não são puros, nem estáveis e muito menos eternos.

Seguindo a discussão sobre o fluxo da cultura, reporto às contribuições de Barth (2005), ao considerar que a cultura é algo partilhado pelas pessoas nas suas experiências, portanto, ela é fluxo constante, seus materiais culturais estão continuamente sendo gerados, não se tratam de tradições fixas. A experiência vivida e suas reflexões imprimem as marcas do que será expresso durante o evento. O resultado é ritualizado como uma forma de organizar as diferenças, demarcar os limites que estão em jogo nos conflitos decorrentes não só pela disputa da terra, mas também por uma imposição de significados no mundo que os cerca.

A realização do batismo na Semana Cultural foi sugerida pelos professores e lideranças indígenas que intencionavam motivar a juventude a entender e valorizar esse ritual dos ancestrais. Para Barth (1975), o ritual é compreendido como um meio para traduzir uma tradição de conhecimento. A intenção é conhecer a visão que o grupo apresenta do cosmos e, do mesmo modo, entender o que é necessário saber para participar e comunicar este conhecimento, essa tradição de conhecimento.

Ao fazer o ritual na presença dos visitantes, o dito e o feito, tomam proporções mais impactantes para legitimar a distintividade cultural, num contexto em que o ser Kaingang e Guarani é constantemente questionado, por apresentar pouca contrastividade em relação aos grupos locais.

Para a análise do ritual de batismo procurei seguir a orientação de Peirano (2002), ao entender o ritual no “contexto da situação”, pois este revela, segundo a autora, os múltiplos sentidos dos encontros sociais. Nessa perspectiva, o dito e feito se fundem na ação e, ainda, “o ato e o processo têm uma dimensão teórico-política que nasce da temporalidade do evento, da criatividade do vivido, da perda e do ganho inevitáveis do instante histórico (PEIRANO, 2002, p.10)”.

Os Batismos Kaingang e Guarani fazem parte da agenda da Semana Cultural, geralmente são realizados no mesmo dia da semana, em períodos distintos, um pela manhã e outro pela parte da tarde. Antes do início do batismo há uma explicação para o público presente sobre os significados da realização do mesmo. O kuiã, rezador Kaingang, informa ao público presente que o batismo tem como objetivo proteger contra doenças e definir o nome verdadeiro. O Karai Guarani fala que o batismo consiste no momento, em que através das danças e cantos, é revelado pelo mundo divino ao rezador, o verdadeiro nome da criança, o nome da sua alma.

Os estudos sobre o processo ritualístico foram desenvolvidos por Van Gennep (2011), no trabalho conhecido como os ritos de passagem, o ritual implica a transformação, a mudança de uma situação social para outra. O autor decompôs os ritos de passagem em três etapas que se caracterizaram em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Para Gennep (2011), o batismo consiste num rito de agregação e nomeação. Num primeiro momento a nomeação é o processo de individualização da criança e posteriormente a partir do batismo sua agregação ao grupo. A escolha do nome varia conforme as tradições específicas. Gennep (2011) referiu-se ao fato de que num primeiro momento a criança poderia receber uma denominação vaga, posteriormente adotaria um nome pessoal conhecido, e ainda, em algumas circunstâncias receberia um nome secreto.

No caso dos Kaingang é recorrente a presença dos nomes públicos e privados (secretos), o nome português foi publicizado e o Kaingang ficou mais restrito ao ambiente doméstico. Para Veiga (2006), a nomeação Kaingang apresenta particularidades no que se refere ao uso dos nomes portugueses. Veiga constatou que era usual a criança receber o mesmo nome português de seus padrinhos ou tios, sua individualidade era caracterizada pelo nome Kaingang. Outro aspecto mencionado pela autora sobre os usos dos nomes portugueses, entre os Kaingang, se caracterizou pelo fato do primeiro nome português do pai ter sido adotado como sobrenome por seus filhos e filhas. Muitos sobrenomes de famílias Kaingang se constituíram dessa forma.

O sobrenome inscreve o novo integrante numa descendência familiar. No caso dos Kaingang há a herança da marca, da metade Kamé ou Kairu, essa é transmitida pelo pai. Essa característica é fundamental para localizar a criança nos demais rituais, em especial, no ritual do Kiki, rito de culto aos mortos. Nascimento (2001) afirma que:

[...] o nome, para o Kaingang, não só identifica a pessoa como a representa. É a alma e o espírito. Talvez por esse motivo, raramente alguém revela seu nome indígena. Ultimamente, porém, as lideranças representativas da comunidade, em ações reivindicatórias, fazem questão de externar seu nome indígena como comprovante de sua identidade étnica (p. 54).

No presente, assumir publicamente o nome Kaingang significa afirmar a identidade indígena. Em 2012 o Plenário do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) em resolução conjunta com o Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) aprovou norma que regulamentou o registro de nascimento indígena, a partir de então se tornou facultativo informações relativas à origem indígena nos documentos. É com orgulho que muitos moradores do Chimbangue revelam seus documentos com o registro do nome Kaingang. O nome Kaingang aparece como segundo nome, entre o primeiro nome e o sobrenome.

Os nomes secretos Kaingang revelavam as fragilidades físicas, e por isso eram protegidos para guardar a intimidade do sujeito, seu objetivo era proteger o portador. Para muitos Kaingang esse nome foi a referência que permaneceu na memória, já que não eram registrados nos documentos.

O ritual de Batismo, tanto Kaingang quanto Guarani, além de nominar tem o objetivo de purificar e proteger as crianças e adultos que se submetem ao ritual. Para tanto é necessário preparar o cenário para o seu desenvolvimento.

A realização do Batismo Kaingang inicia com uma fogueira realizada com mato verde, as plantas utilizadas para queimar são o cedro, manjerição e Kui⁵. A fumaça é um elemento fundamental para purificar os participantes do batismo. A queima do mato verde exala um aroma agradável, foi possível ouvir os comentários de vários visitantes sobre a sensação de bem estar proporcionado. Segundo o Kuiã, o aroma serve para acalmar. Ele explica que há um horário específico para colher cada uma das plantas adotadas, é necessário pedir autorização para retirar os ramos, pois, cada uma delas tem uma função específica para batizar e benzer. Próximo à fogueira fica um recipiente com água e várias plantas maceradas, pitangueira, jabuticabeira e Kókum⁶. A água deve ser recolhida na fonte, de preferência na nascente, para depois depositar as plantas.

O ritual inicia quando a mestre de cerimônias, que faz as apresentações da Semana Cultural, convida os visitantes para se aproximarem e assistirem ou participarem do

⁵ As informações foram obtidas com o Kuiã Armindo Pinto. Ele não conhece o nome em português para a planta Kui.

⁶ O Kuiã não conhecia o nome em português da planta.

batismo, em seguida, explica como acontecerá o batizado e o benzimento. No primeiro momento, são chamados os pais com os bebês e seus familiares, para formarem fila e se organizam ao redor da fogueira. O Kuiã realiza uma fala em Kaingang, essa fala é uma bênção para o bebê. Ele costuma traduzir algumas falas para o público. O primeiro ato do batismo consiste em passar a criança pela fumaça e, posteriormente, é a água preparada com as plantas, que é colocada delicadamente sobre a cabeça do bebê. Moradores e visitantes disputam espaços para melhor acompanhar a realização do batismo.



Fonte: Adiles Savoldi - Na foto acima é possível visualizar a criança sendo purificada na fumaça.



Fonte: Adiles Savoldi - A segunda etapa do batismo consiste na passagem pela água.

Na sequência a criança recebe o nome Kaingang do Kuiã. Após o batismo dos moradores da Terra Indígena, há o batismo dos visitantes, estes passam pelas mesmas etapas, no final recebem um nome Kaingang e são classificados em umas das metades

Kamé e Kairu. Segundo o Kuiã, a classificação para os fóg (brancos) se aplica conforme as características físicas, pois os Kaingang herdam as marcas Kamé ou Kairu pelo lado paterno. Os elementos da natureza são fundamentais para os Kaingang, plantas e animais são classificados conforme as metades clânicas e agem como tal equilibrando o ambiente. Nesse sentido, o nome pode contribuir para harmonizar a existência da criança ou adulto que se submete ao ritual.

BATISMO GUARANI

No calendário Guarani, o ano novo inicia em agosto. É o período considerado ideal para a realização do Batismo. Conforme informações obtidas em diálogo com Roseli e Katia Moreira⁷ é o momento em que se apresentam as sementes para Nhanderu⁸. As crianças são as sementes que irão germinar e se desenvolver da mesma forma que ocorre com toda a natureza.

No presente, na Terra Indígena Toldo Chimbangue, a casa de reza (Opy) está em construção, este é o cenário que abriga os rituais e celebrações mais significativas dos Guarani. Conforme o Karai (rezador) Macimino Mariano de Moraes a cerimônia do batismo se destina ao povo Guarani, sendo que o melhor lugar para realiza-la é na Opy. Já realizou batismos durante as Semanas Culturais, no ano de 2018, realizou uma bênção aos presentes, pois, assim como o batismo, esta objetiva o fortalecimento da saúde. Durante a bênção, o Karai entoava cânticos em Guarani, movimenta seu corpo de modo harmonioso e suave, a fumaça exalada pelo cachimbo desenhava a coreografia. Afirmou que nesse momento solicitava ao Nhanderu força, saúde e pedia para que nunca faltassem alimentos aos presentes. Advertiu que o ritual do batismo ficaria restrito aos Guarani.

A experiência que relatarei, aborda o batismo realizado durante a Semana Cultural de 2012. Neste ano, o batismo se destinou aos visitantes da Terra Indígena. O ritual iniciou com uma dança. A dança e os cantos foram entoados para que o Karai (rezador) pudesse ouvir o nome da alma da criança que seria batizada, ou no caso em questão, do visitante a ser batizado. A fumaça do cachimbo é o elemento que ajuda a realizar a conexão do rezador com Nhanderu. Conforme o Karai, o batismo é o momento de chamar a alma para se conectar ao corpo, pois o distanciamento da alma e do corpo gera doença e sofrimento. Os nomes são soprados pelos seres divinos, pois é necessário chamar a alma pelo seu nome para se juntar ao corpo. A saúde e o bem estar são resultado da harmonia entre a alma e o corpo.

⁷ Roseli Moreira é rezadora Guarani e mãe de Katia Moreira Professora do Centro Municipal Infantil Toldo Chimbangue.

⁸ Conforme o Karai Macimino Marciano de Moraes, Nhanderu significa a divindade, o pai do mundo de cima.

Na cerimônia do batismo de 2012, os interessados em participar formaram uma fila, e aguardavam a orientação da professora de Guarani Maria Cecília Barbosa. Foram disponibilizadas cadeiras para que os aspirantes ao batismo se sentassem em forma de arco, e então recebessem o nome Guarani, expresso na melodia do canto, entoado pelo Karai. Na sequência, o nome era grafado na língua Guarani pela professora Maria Cecília que gentilmente explicava o significado do mesmo⁹.

Em relação á cerimônia do Batismo Guarani, Schaden (1969), observa que Nimuendajú¹⁰, em sua experiência com os Apapokúva, já advertia que o batismo “tem o fim de identificar, com auxílio das divindades, a alma que encarnou num recém-nascido e de, assim, descobrir o nome que lhes cabe” (SCHADEN, 1969, p. 127). O ritual consistia, portanto, em “passar para a criança certas forças mágicas que o sacerdote recebe do além” (IDEM, p.127).



Fonte: Adiles Savoldi - Karai Macimino Mariano de Moraes com o cachimbo.

No presente, o nome indígena é considerado um patrimônio da cultura Kaingang e Guarani. Ele conecta passado, presente e futuro. Muitos nomes próprios indígenas foram transformados em sobrenomes. Para os professores da Terra Indígena Toldo Chimbangue, estudar a história dos nomes indígenas é valorizar nossa ancestralidade. O nome indígena conecta as novas gerações ao legado da ancestralidade.

⁹ Importante salientar que participei do batismo recebendo o nome Guarani.

¹⁰ Kurt Henkel recebeu o nome de Nimuendaju após receber o batismo Guarani.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O nome para os Kaingang e os Guarani marca muito mais que uma identidade, ele integra natureza e divindade. No caso dos Kaingang, os nomes classificam o sujeito em relação aos elementos da natureza, já que o repertório dos nomes foi inspirado nas plantas, animais, água, fogo e vento. Ele revela sua força e fragilidade, enfim, a sua individualidade. Para os Guarani, o batismo é uma forma de marcar a sincronia entre corpo e alma. A alma tem um nome, o desafio do Karai, ao batizar é reconhecer o nome da alma, para então atribuí-lo ao sujeito submetido ao batismo. Com o nome certo, a alma será chamada para habitar o corpo, ela precisa habitar o corpo para que haja saúde.

O Batismo é um ritual de integração da criança à vida social e espiritual. Ao receber um nome, a criança herda o legado de uma ancestralidade que a localiza na sociedade, mas também localiza seu elo com a natureza e o extra mundo. Simboliza a saúde, o bem estar, o equilíbrio e a força de viver.

O aumento do uso do nome Kaingang e Guarani em documentos de identificação são práticas que revelam a mudança de atitude na valorização do legado e ancestralidade indígena. Um dos objetivos da Semana Cultural é fazer com que os alunos valorizem sua identidade e história. Do mesmo modo, há a intenção de narrar aos visitantes uma versão positiva de sua história. Enfim, transformar o estigma negativo, naturalizado no senso comum, em emblema de positividade. Nesse contexto relacional, há distintas narrativas, a imensa maioria delas nega a dignidade da presença indígena hoje, traduzida como uma expressão não autêntica. Essa narrativa considera apenas a existência de “índio genérico” como uma lenda de um passado muito distante, algo folclórico e principalmente deslocado do tempo e do espaço.

No presente, ritualizar o batismo para um público não indígena se constitui também numa prática política. A narrativa implícita expressa que apesar de toda a expropriação sofrida, ainda: “existimos e resistimos¹¹”. A organização dos fluxos culturais acompanha a dinâmica das lutas empreendidas, seja pela conquista da terra, seja na busca por acesso à cidadania.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras (p.186-227). In: POUTIGNAT, Philippe; Jocelyne STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

_____, _____. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guine*. Oslo e New Haven, 1975.

¹¹ Lema do dia Nacional de resistência indígena dia 20 de janeiro 2018.

_____. Etnicidade e o conceito de Cultura. No 19. 2º semestre 2005 -. ISSN 1414-7378 *Antropolítica* Niterói n. 19.

BORBA, Telêmaco. 1908. *Actualidade Indígena* (Paraná, Brazil). Curitiba: Imprensa Paranaense. In: Permalink: http://biblio.etnolinguistica.org/borba_1908_actualidade

BOURDIEU, Pierre. A identidade e representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: _____, *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, p. 107-132, 1989.

BRUNER, Edward M. Ethnography as Narrative. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. *Anthropology of Experience*. Chicago: UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, 1986.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Para uma História dos Índios do Oeste Catarinense*. Cadernos do CEOM, 10 anos de CEOM. Edição englobando Cadernos do CEOM nº. 1/8. Chapecó: UNOESC, 1989. p. 141 – 219.

HANNERZ, Ulf. 1997. “Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional” In revista *Mana*, v.3, nº 1

NACKE, Anelise et al. *Os Kaingang no oeste catarinense. Tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

NASCIMENTO, Ernilda Souza do. *Há vida na história dos outros*. Chapecó: ARGOS, 2001

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Nation Building” e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação In: *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. 1ed. Brasília - DF : ABA Publicações, 2012, p. 236-254.

_____. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. No 19. 2º semestre 2005 -. ISSN 1414-7378 *Antropolítica* Niterói n. 19.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

_____. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo a à atualização do preconceito. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi, SILVA, Aracy Lopes da. *A temática Indígena na Escola*. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 2 ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC: UNESCO, 1998.

_____. (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, Daniel Aarão, et al. (Orgs). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

PEIRANO, Mariza G. S. *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no Oeste Catarinense*. Chapecó: Grifos. 1997.

SANTOS, Luciano Gersem. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

SAVOLDI, Adiles. Olhares sobre a Terra Indígena Xaçecó: municípios de Ipuacú e Entre Rios/SC. Cadernos do CEOM, ano 19 n.24, Chapecó: Argos, 2006.

SHADEN, Egon. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

TOMMASINO, Kimiye. *Relatório de Identificação e delimitação da terra indígena Guarani de Araçá'i*. Londrina, Chapecó, ago. 2001.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem (Apresentação de Roberto da Matta), Petrópolis: Vozes, 1978.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“MUTIRÕES DE CERTEZA”? CIRCUITOS PARALELOS E CONCORRENTES DE REPRODUÇÃO, MÚLTIPLAS PATERNIDADES, BIOTECNOLOGIAS DE DNA E POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Adriana Athila

IUAES member, independent researcher

Resumo

A nova genética pode, efetivamente, gerar “novas conexões” ou, do contrário, não ter qualquer efeito sobre conexões pregressas? Quando estão em questão povos indígenas brasileiros, quais as interfaces entre Estado, direito, parentesco e a disponibilização e até o estímulo do uso de novas tecnologias de paternidade? No que os estudos do parentesco, ciência e sociedade podem contribuir a uma reflexão sobre as relações entre Estados Nacionais, povos indígenas e políticas públicas que envolvem o impensado “reconhecimento de paternidade”?

Através de uma etnografia dos múltiplos circuitos de reprodução dos Rikbaktsa, povo de língua macro-jê do sudoeste amazônico, este trabalho pretende, por um lado, discutir alguns aspectos da interface entre políticas públicas que têm proposto o acesso a biotecnologias de DNA a povos indígenas brasileiros, sem que sejam considerados os modelos nativos referentes a arranjos familiares e às próprias e possíveis concepções sobre paternidades sustentadas por aqueles povos. Por outro lado, pretende adentrar nas possibilidades de incorporação e gestão daquelas tecnologias, conforme a lógica própria e “agentividade” dos povos-alvo daquelas políticas. Neste processo, os Rikbaktsa parecem capazes de incorporar a teórica “fixidez” à usual pluralidade que caracteriza suas concepções de paternidade, como (mais um) elemento de discussão sobre paternidades e como uma (nova?) forma de acesso a recursos materiais e imateriais.

Palavras-chave: Parentesco e Tecnologias Reprodutivas; Corpo e Pessoa; Etnologia dos Índios Sulamericanos; Políticas Públicas e Povos Indígenas Brasileiros

‘CERTAINTY RALLIES’? PARALLEL AND COMPETING CIRCUITS OF REPRODUCTION, MULTIPLE PATERNITIES, DNA BIOTECHNOLOGIES AND INDIGENOUS PEOPLES IN BRAZIL

Abstract

Can new genetics effectively generate “new connections” or, otherwise, have no effect on previous connections? When indigenous peoples in Brazil are in question, what are the interfaces between State, law, kinship, and the availability and even the stimulation of the use of new paternity technologies? How can studies of kinship, science and society contribute to a reflection on the relations between National States, indigenous peoples and public policies that involve the unthinking “recognition of paternity”?

Through an ethnography of the multiple reproduction circuits of the Rikbaktsa, a macro-jê people from the Amazonian southwest, this paper aims, on the one hand, to discuss some aspects of the interface between public policies that have proposed the access to DNA biotechnologies to Brazilian indigenous peoples, without being considered the native models referring to family arrangements and to the own and possible conceptions about paternities sustained by those peoples.

On the other hand, it intends to enter into the possibilities of incorporation and management of those technologies, according to the logic and 'agentivity' of the target peoples of those policies. In this process, the Rikbaktsa seem capable of incorporating the theoretical "fixity" into the usual plurality that characterizes their conceptions of fatherhood, as (a further) element of discussion of paternity, and as a (new?) form of access to material and immaterial resources.

Keywords: Kinship and Reproductive Technologies; Anthropology of Body and Person; South American Indians; Public Policies and Indigenous Peoples

1 INTRODUCTION: KINSHIP, MODELS AND SHADOWS

I have to admit to feeling somewhat embarrassed that, though virtually a neophyte on the subject of kinship, I had the audacity to be here, presenting something that is little more than an idea for a new research project. Doubly so to find myself closing a cycle of discussions between researchers who form part of the mainstream of this area, as foundational as it is persistent of the field of anthropology. A phoenix that seems to have re-emerged ablaze with huge energy, importance and originality.

In some ways, my own biography within anthropology, overlaps with these chronic re-emergences of kinship studies, although I had never had the audacity – the same, albeit embarrassed, audacity that brought me here today – to admit the fact. I was forever meeting or 'trying to meet' kinship halfway, without success, or distancing myself from it, also unsuccessfully, in order perhaps to have to encounter it, somewhere else down the line.

The theme of kinship is, for me, like a shadow from which the more I try to flee, the more it becomes imperative to approach it. As Hérítier would certainly accuse me, I could well be described as one of those people who possess a kind of 'fascination for the aleatory', as she wrote in her real and fictional kinship exercises (Hérítier 1981, p. 10).

When I was working on my doctoral research among the Rikbaktsa, a Macro-Ge people of Southwestern Amazonia (Athila, A. A. 2006), I made a point of writing a huge chapter called 'Disputing Bodies, Constructing Belonging' (cf. Idem, p. 240).

This comprised an attempt to analyse how the Rikbaktsa make, unmake and remake their connections over the course of life, within a kind of flux in which what seemed to interest them least of all was arriving at unequivocal answers concerning people's genealogical attributes and positions.

This applied to genealogies and to their belonging to so-called 'clans' and 'moieties' (in the absence of a better vocabulary to describe these sociological groups) but also to, more than 'multiple paternity' per se, the very fluctuation of 'paternities,' both synchronically and diachronically, over the life time of any one individual.

The question of ‘paternities’ especially was able to creatively inject a new reorganizational vitality to my frustrated and ambiguous attempts to ‘model’ the Rikbaktsa universe. For this reason, I began the chapter concerned with a section ironically titled ‘The model importunity.’ With this name, I wanted to suggest that genealogical models and their kind, despite possibly being constructible and applicable among the Rikbaktsa, were not exactly central to understand their cosmosociology, at least from the viewpoint that I wished to approach it.

I ask for your patience while I read some excerpts from this chapter, almost a treatise on ‘non-kinship strictu sensu,’ written back in 2006. They concern the way in which the Rikbaktsa understand the sociological attributes of persons, in apparent contrast to the fixity and certainties, at least formally promised, by DNA tests:

‘When it comes to the depth of their genealogies, the Rikbaktsa show little interest and, whenever they lack any direct knowledge about, or hesitate over someone’s position, they quickly seek to associate the person with other people better known in terms of moiety and “age group” belonging, supplanting the strict genealogical information. What I call a ‘moiety,’ I stress, is an ample segment that includes individuals with recognized narrow ‘genealogical positions,’ and also many others whose positions are – for diverse reasons – ignored or obscured. (...) People whose genealogical relations I knew, and who, in principle, had analogous positions, were considered differently, even from the viewpoint of the same individual. Belonging was open to discussion, disagreement and even evasions.’ (Athila, A. A. 2006, p. 240-1)

Precisely the opposite seemed to occur in the case of what Evans-Pritchard describes, concerning the disposition of the Nuer to perceive and discuss kinship categories without relating to them to any particular individual, treating them, as an abstract system (Evans-Pritchard, E. E. 1960, p. 152). Clearly, this contrast did not stem from the absence of a Rikbaktsa capacity for abstraction, but rather from a certain emphasis, or way of seeing the universe of social relations.

Consequently, I could not explore the theme of ‘multiple paternity’ and its potentially diabolical conjunction with DNA testing, without invoking this multiple and apparently indomitable dynamic involving the continuous and transformed production of people over the course of their lives, entirely privileged in comparison to the positions or attributes given ‘at birth’ strictu sensu.

2 “PROCREATION” AND THE MAKING OF PEOPLE AND/OR OTHER BEINGS

This same chapter on the production or dispute over the production of persons, led to an article, published in 2010, called “How people are made: Gender, Difference and

Ethnography in an Amazonian Society” (Athila, A. A. 2010). In this work, I looked to analyse homoerotic practices among Rikbaktsa women from different perspectives, exploring the combination of native knowledge and anthropological theory itself on themes like ‘kinship and social organisation,’ ‘reproduction,’ ‘paternities’ and ‘body and person.’

I set out to investigate, how the Rikbaktsa ‘made people,’ a procedure also potentially common to the way in which other beings and even sociological segments were created – or better, transformed – over a time that is not exactly linear.

I give preference to the expression ‘make people’, since, for us, the word-concept ‘procreation’ or, even, ‘reproduction’ evokes an explanation that relates to the biomedical-scientific imaginary. According to the latter, in order for ‘procreation’ to occur, one man and one woman are necessary and sufficient, conceived as donors of contributions, that are not only different, but are primarily characterized by contrasting and diametrically opposite attributes.

As I went on to argue, the Rikbaktsa needed much more than this to ‘make babies.’ Sometimes, much less was also enough, as in the case of an individual identified as a child of ‘all the women’ (“filho da mulherada” – kykyri tse).

Weiner emphasizes how the use of a biological notion of reproduction had “reduced the affairs of kinship to their most narrow manifestations” (Weiner, A 1979, p. 328). Verdon (Verdon, M. 1980) demonstrates how none of the schools studying kinship and specifically descent – even those calling themselves ‘cultural’ approaches – discussed ‘biological fact’ as the basis of kinship. These kind of explanations anticipating ethnographic would limit rather than elucidate Rikbaktsa kinship with all the multicentric richness involved in its making.

Adapting Weiner’s conclusion to her re-examination of Trobriand kinship through her foregrounding of siblinghood, the roles of women and men are both distorted (Weiner, A. 1979, p.332) when we take what is just one more form of knowledge about the world as a ‘natural given’. Trobriand men do not just exchange women or oppose women and men in crossed form. Instead both are responsible for reproducing themselves and for reproducing social relations – for Weiner in complementary form, though this is debatable in the Rikbaktsa case – in accordance with their own parameters, including through the seminal relationship between brother and sister.

Did we create ‘nature’ only to then “tell ourselves stories about how nature create us!” (Wagner, R. 1981, p. 140)?

So, the article “went on” to present an ethnography of native knowledge on conception, filiation, the production of differences and, in particular, an alleged, continuous and deliberately inconclusive dispute over the authorship of these processes on the part of men and women, sociological segments and even metaphysical beings.

3 FROM DOMAINS TO PERSONS: 'PERMEABILITY', 'INSTABILITY' AND MULTIPLE PATERNITIES

I quickly provide a more formal description of the core of what “interests us” here today, speaking a little about who the Rikbaktsa are, and how they are organised.

They number around 1.400 individuals, distributed in at least 35 villages, located in three municipalities, in the northwest of Mato Grosso state in southwest Amazonia.

Among other criteria of social organisation, the Rikbaktsa emphasize what we could call ‘moieties,’ ideally exogamic and patrilinear, each composed of an unequal number of clans. Not especially visible in the everyday life of the villages, these “moieties” appear as an important organising principle in ritual contexts.

Although these segments maintain “important relations” with notions of exogamy, as I alerted earlier, it is impossible to define them as diametrically opposite or complementary, in part for reasons to be explored above.

Something similar applies to the position of women in Rikbaktsa society. Some ethnographic analyses, describe them as hierarchically submitted to a domain identified as ‘male’ or even as establishing a docile relation of complementarity with this so-called ‘domain.’

Indeed both Rikbaktsa daily life and their rituals, while heavily punctuated by the division of tasks between the sexes, display little orthodoxy and an extreme reversibility and intercommunication. A reversibility that runs counter to the establishment of fixed or incommunicable hierarchies between peoples, things and spaces, as I have argued elsewhere (Athila, A. R. 2008).

Men can make featherwork artefacts both in the ‘men’s house’ (mykyry) and in their own houses. Rituals take place in simultaneous and coordinated fashion on the village clearing and inside the dwellings. Careful and synchronized coordination between these domains is indispensable, including intersections that involve different genders and diverse social segments. Women are not usually present in the men’s house, but there is no explicit ban on them being there or any penalty applied when this custom is breached.

Hunting itself is conceived in terms of a profoundly specialized heterogeneity, involving time and many people, different genders and degrees of proximity and kinship. Finding, killing and making an animal edible or simply preventing undesired retaliations often demands specific rites. There are foods, drinks, substances and beings with which one should have or should avoid contact, and carefully prepared arrows that take a long while to make and become effective.

Hence women take part in the rites for treating killed prey and in the regular festivals of the ritual cycle by organizing tasks and carrying out the essential work of producing

and distributing food and drink, but they also imitate animals and metaphysical beings, dance and play aerophones. Their performances occur during particular moments of the festivals and separate from the men. They wear the paint designs of their own social group, which means these will be different from those of their husbands, if the norms of exogamy are respected. Headdresses and armllets belong to the spouses or other relatives, but may also be acquired through exchanges or payments for taking part in the process of making other featherwork or eclectic artefacts.

If few men are available and the women wish to perform, the latter can dance and play the instruments alongside the former, a practice that contrasts curiously to most Amerindian women, who are prevented from seeing or playing aerophones, typically associated with men. A male and female 'owner' exist for each regular festival, but women also organize their own festivals to dance, play instruments and drink chicha (made from maize, several underground roots or tubers, or wild fruits). Men take no direct part but do help women to recondition the aerophones and artefacts, practice melodies or watch their performance in a non-prescriptive role.

Female performances, whether held during independent rituals or the regular festivals, cannot be explained androcentrically without considerable analytic friction. Nothing justifies seeing their performances as an imitation or simulation of an originally male form of behaviour, like a kind of transvestism. Likewise it would be mistaken to attribute their meaning to a ritualization of sexual antagonism.

Women participate in the political domain in various forms, especially as the principal mediators in the potentially awkward quarrels that sometimes flare up between men. At domestic level, they must look after their children, but fathers also have to take extreme care with them. During the funeral laments after a child dies, fathers are systematically held responsible as much as the mothers for any failure to look after their children properly.

From a certain perspective women also appear as protagonists or demonstrate a mastery in the 'production' of 'persons' and their 'relations,' even before 'birth' properly speaking, as well as during the course of someone's life. From the viewpoint of its importance to the Rikbaktsa system of relations or kinship, this mastery was, at the very least, a 'rival' to the 'official' knowledge on the production of persons.

Rikbaktsa bodies/soul (Seeger, A. et al. 1987) are characterized by an extreme 'permeability,' which potentially "subjects them" to intense transformations over their life time. They are the result of a tangle of both affections and substances (Viveiros de Castro. E. V. 2002, p. 380). Thoughts, dreams, body postures, aesthetic notions, social relations and transformative contacts with metaphysical beings can also contribute to the formation of a body with singular characteristics, as well as to its unsuccessful creation or

annihilation. Because of this characteristic, the status of people and their 'bodies/soul', is dynamic, in potential.

Since it is equally permeable, the person's social status is potentially dynamic, both in relation to the mechanisms determining their belonging to social groups, and in terms of native notions of reproduction, paternity and, consequently, kinship. Categories change because people marry or refrain from marrying, but not just for this reason. Above all it occurs because 'bodies/person' change their constitution substantially over time.

'Paternity' and other modes through which each body is acquired with its own properties and belonging to specific social groups, reflect a dynamic of social experience that is or may be reconstructed or reaffirmed on a quotidian basis.

The corpus of Rikbaktsa histories on the 'generation' of beings demonstrates that they result from a series of permutations. They derive from the combinatory and transformative possibilities of diverse relations, between diverse types of pre-existent beings, beyond just men and women, which may range from 'things' to 'metaphysical entities.'

This also explains the small gradient of distance between the beings that inhabit the cosmos, and even between the different sociological segments of Rikbaktsa social organisation, impelling them to engage in constant interactions.

"Multiple paternity" is, thus, another complicating factor – and one of the major ones – in this mode of creation or transformation of 'new' or 'other' beings.

At the same time as the everyday life and Rikbaktsa rites are punctuated by 'sexual' divisions and by the participation of sociological groups according to ritual tasks, they demonstrate a lack of orthodoxy or an extreme reversibility and intercommunication between these universes.

The place of women is subsidiary to this reversible condition. This matters particularly, when I propose to associate Rikbaktsa ethnography with the procedures for requesting a DNA test for paternity.

As I told you before, among many other aspects that I cannot explore here, women participate in all the festivals of the regular Rikbaktsa ritual cycle, through the acquisition, production and distribution of food and drink, but also, by imitating animals and metaphysical beings, wearing feather artefacts and playing flutes and aerophones.

In terms of female gestation, unexpected or undesired generative interbreedings can occur. Competing in these, may be men from social segments considered relatively incestuous, artefacts and even other types of beings like metaphysical entities.

This perspective, emphasizing the female role, is complemented by another, centred on native knowledge about descent and, principally, conception, both markedly patricentred.

The Rikbaktsa are categorical in asserting that the father ‘makes the child’ – indeed, the penis is called –rik-do ‘thing to [make] people.’ Hence, a child generated in this way will also pertain to the social group of his or her father.

Nevertheless, while in formal terms the semen of diverse men constructs children, the metonymic relations observed between bodies in general – of fathers, mothers and children – “end up” depriving them of any exclusive role in this formation. Many times I heard that a particular clan or sociological segment was disappearing, since there were no more ‘pure’ individuals that belonged to it and able to “perpetuate it”.

But what might this ‘investment’ in reproduction represent, aside from the construction of new bodies with such and such characteristics?

While the father, or the fathers, make the child, the power to determine paternity is categorically attributed to women. After all, they are the ones who say which ‘father’ made the child, a response that is in itself mutable over time and the state of relations between individuals and kingroups.

Hence, this issue may involve formal questions prior to the festivals. It may also be a topic involving parallel networks of informal “everyday comments” that work contrary to the ritual efforts to fix ‘paternities’ and, as a result, guarantee, among other things, that ritual tasks are performed ‘adequately’ and ‘beautifully’ (tsapyina).

So, while the Rikbaktsa man ‘makes the child,’ it is the woman who designates the man or men who “produced it”. They do this making full use of patrilineality and official knowledge about conception, like that of multiple paternity itself. Reaffirming and managing this knowledge, women can alter the course of the production of people by particular sociological segments, and also deprive them of any pretence to exclusivity in this production.

Among other things, this has an impact on important outcomes of the “native-based biological data,” such as the assumption that the mother and child will belong to different social segments. And this is a subject that the Rikbaktsa do not seem interested in resolving definitively.

Finally, feeding back into the system, the uncertainty of paternity has an impact on the possibility of “permanent and symmetric complementarity” between social segments, like the so-called ‘moieties.’ This uncertainty has important practical effects on social organisation, such as ‘where’ and with ‘whom’ to marry, with whom to live, what kind of relations to have with each person, and which ritual tasks to assume.

4 BEYOND ‘NATURE’, ‘CULTURE’ AND ‘CONTRACT’:

This tells us something about the magnitude of the disruption that Rikbaktsa women can inflict on the ‘male’ world or that of their husbands and partners, on the clans and

moieties of these men, or on their own group. However, we cannot assert that they are ambiguous or that they destabilize the collectivity by imposing their ‘natural fertility’ in contrast to ‘male procreative contractual’ power.’

It is principally because they share these patricentred Rikbaktsa notions, that they acquire a power of ‘life and death,’ ‘continuity’ and ‘extinction,’ over social segments, the ‘moieties.’ As a logical potential, this power is extended to the extinction of the Rikbaktsa as a people. Indeed, I already heard men speculate on this idea when they recounted, alarmed, that some women were having children with ‘whites.’

Rikbaktsa women resemble ‘villains’ of the effects projected by the norms, without, though, necessarily questioning them. Consequently, they can control and – depending on the perspective, on the moment in time and on the intensity – they can sabotage the production of persons by certain lines of descent, creating circuits of producing persons, as competitive as they are non-permanent. They manipulate the native-based biological fact in a patrilineal society with a emphatically patricentred notion of conception.

Accepting that my representation of them is inevitably imprecise, this description is only partially true since women seem to do ‘one and the other’ simultaneously. They both use and in this sense reaffirm official knowledge on paternity and, through the latter, generate instability and from a certain perspective hinder the smooth functioning of the collectivity, its ‘beautiful’ actualization, though they in fact produce it in their own way.

But what about now with the introduction of DNA tests?

5 CONCLUSIONS OR DOUBTS? THE RIKBAKTSA, US AND THE DNA TESTS

Also in my 2010 article, trying to draw comparisons between the ‘village’ and the ‘city,’ I came into contact with a study by Claudia Fonseca, from the Federal University of Rio Grande do Sul, Brazil. She had examined the connections and disconnections between DNA exams, and ties of paternity, brilliantly analysed in her article “The certainty that gave birth to doubt” (Fonseca, C. 2004).

The title was suggestive, notably taking into consideration that, more than ‘certainties,’ it was doubts that ‘heated up’ Rikbaktsa society.

DNA, as Fonseca shows, introduces a doubt where very often there was none given the social construction of the ties between father and children (Fonseca, C. 2004, p. 15, 16). According to her, for most of the western world biology no longer exists “outside or prior to culture,” although she notes its virile persistence in the form of conceiving kinship, “as something concrete, empirically demonstrable,” like the DNA exams (id., p. 28). On this note, she demonstrates how filial bonds will never be constructed, despite

the technological confirmation of paternity, while others, solid until then, will perhaps be broken as a result of the same process.

I concluded my own article by playfully imagining what the impact of DNA exams would be on the multiple paternities and circuits of production of persons, managed by Rikbaktsa women. There would be many exams, I prophesized. Perhaps inconclusive. Until that moment, at least, Rikbaktsa women did not appear particularly interested in responding definitively to the question of “who the father(s) of someone was or were”:

‘This ethnographic case makes me wonder whether the Rikbaktsa universe would become more homogenous and static were they to use DNA exams. Many exams, in fact, given the number of potential fathers involved. On reflection, though, this technology would only confirm the endemic doubt concerning a child’s paternity, and would quickly be discarded as useless or ineffective in stabilizing it. The Rikbaktsa would probably return to more conventional methods.’ (Athila, A. 2010, p.25)

But, indeed, what would the impact of such ‘certainty’ be? It was in this way, as a playful moment of writing, that I had my first insight into how this kind of recourse could interact with the Rikbaktsa modes of making people through multiple circuits, some of them competing.

And then, DNA emerged in the indigenous universe. And not only this: it emerged sponsored by the State, in ‘paternity rallies.’ The initiative, stirred curious thoughts, as demonstrated by a report based on the speech of a public defender in 2016:

“V. C. (The Public Defender) claimed that the Indians **believe** the DNA exam to be **the only way to prove paternity.**”

The report continues with the defender’s words:

“**But they (the indians) are wrong (!!!)**, because there are other ways of testing, such as, for example, proving by means of witnesses that the couple had sexual relations.”

Who ‘believe’ – that means something other than ‘know’ in this context - in DNA tests as an unequivocal method to prove paternity? Who is ‘wrong’? The “indians”, “us”, all or none of them?

Here I endorse Latour’s condemnation of a particular use of the term ‘belief’. In the discourse of ‘modernity,’ the so-called ‘pre-moderns’ may possess beliefs and even culture, but this is only possible precisely insofar as they are denied any form of knowledge about the world (Latour, B. 2001, p. 352). As a category of accusation, calling something a belief is, in this case, deciding that it involves something other than knowledge. Narratives about the world and thus about ‘kinship’ are thereby ordered into a hierarchy in which just one – the narrative produced by ‘modern science’ – is legitimized and authorized (ibid).

Nevertheless, the ‘DNA case’ seems to bring additional complexity – and uncertainty - to that discussion or effective dispute.

At the very least, it is intriguing to imagine the coalition between the State initiatives and Rikbaktsa practices – and, possibly, of other Brazilian indigenous peoples – relating to the ‘production of persons’ and even ‘fathers’. It is also necessary, of course, to take into consideration all those practices that, at least at a given moment, do not directly lead to such production, though they could do so.

It is interesting that a representative of the justice system claims that DNA is not the sole way to prove paternity, even though, from the formal point of view, this procedure is for us, at least in legal theory, an unquestionable source of certainty.

Surveying information on the tests held by the regional administration responsible for the Rikbaktsa Indigenous Lands, I found at least two interesting and paradigmatic cases.

In one of them, a woman had demanded DNA testing of a teacher to receive child support payments. The child was, at least his, so it seems. The ‘payment’ was subsequently regularized.

Another woman had requested DNA samples from various men, though none of them was father to the child, according to the tests. The final ‘suspect’ decided therefore to assume paternity despite the negative result of the procedure and even ended up living with the woman.

These cases suggest at least two important aspects, which the proposed research aims to investigate.

First, the exam is administrated by women as one more way of expanding relations and the access to diverse resources that, I stress, very probably go beyond financial resources. And second, less than an exam or positive result, the simple indication for someone to take one, may be sufficient to attribute ‘a’ paternity, very likely within a set of plural paternities that remains open to the event.

All the signs are that the Rikbaktsa are ‘adding’ DNA to their formal procedures of ‘multiple paternities’ rather than substituting it for them. Moreover, as a mode that, more than a ‘certainty,’ continues to perpetuate ‘doubts,’ so seminal to their diverse forms of sociality.

BIBLIOGRAPY

Athila, A. R. 2006. *“Arriscando corpos”*: Permeabilidade, alteridade e as formas da socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Ph.D thesis, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- _____. 2008. “Dentro da Casa dos Homens: Sobre Topologias Rituais e os Dilemas de uma Etnóloga em Campo”. *Caderno Espaço Feminino*, v. 20, n. 02, p. 131-153.
- _____. 2010. “How are People Made: Gender, Difference and Ethnography in an Amazonian Indigenous Society”. *Virtual Brazilian Anthropology-Vibrant* (Florianópolis), v.7, p.157-187.
- Evans-Pritchard, E. E. 1960 [1951]. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Fonseca, C. 2004. “A Certeza que Pariu a Dúvida: Paternidade e DNA”. *Revista de Estudos Feministas*, 12 (2): 13-34.
- Héritier, F. 1981. *L'Exercice de la Parenté*. Paris: Gallimard, Le Seuil.
- Latour, B. 2001. *A Esperança de Pandora: Ensaio sobre a Realidade dos Estudos Científicos*. Bauru: Edusc.
- Seeger, A., Viveiros de Castro, E. B. & Da Matta, R. 1987 [1979]. “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: J. P. OLIVEIRA FILHO (ed.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Marco Zero. pp. 1-30.
- Verdon, M. 1980. Descent: an operational view. *Man* (N. S.) 15 (1): 129-150.
- Viveiros de Castro, E. B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, R. 1981. *The Invention of Culture* (revised and expanded edition). London: University of Chicago Press.
- Weiner, A. 1979. “Trobriand kinship from Another View: The Reproductive Power of Women. *Man* (N. S.), 14 (2): 328-348.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MEASURES, 'PURIFICATIONS' AND THE 'NON-PLACE': REFLECTING ON INDIGENOUS PEOPLES, THE STATE AND INSTRUMENTS FOR ASSESSING AND IMPLEMENTING PUBLIC DIETARY AND HEALTH POLICIES IN BRAZIL

Adriana Athila

Membro da IUAES, pesquisadora independente¹

Maurício Leite

UFSC/INCT Brasil Plural

Abstract

This paper discusses the validation process and epistemology of the 'Food security measurement scale among the Guarani' (EBIA-G) and its potential for wider application by the Brazilian state to other indigenous peoples in the country. A methodology originally developed in the EUA, its central notions concern the 'permanent production of food' and even the 'production of a surplus.' By contrast, the sociocultural particularities and specific existential conditions deemed relevant by the indigenous peoples themselves in relation to their diets, modes of existence - beyond 'yes' or 'no' questions - and other such 'inconsistencies' are considered 'redundancies,' expunged from the final, purified version of the scale.

Data on indigenous health point to the coexistence of malnutrition and obesity, with illnesses and deaths related to pneumonia, tuberculosis, iron deficiency, diarrhoea and dehydration, all in a tautological relation to malnutrition. Such conditions also affect peoples who fish, hunt and still live in recognized and relatively sustainable Indigenous Lands. Part of the problem seems to lie beyond the 'production' or 'availability of (any) food', therefore, which would thus imply the need to adopt, at least concomitantly, different kinds of actions.

The refusal of the State to think about the/A place for indigenous peoples within the nation and in the elaboration of particular public policies leads to their scapegoating and stigmatization. Programs for demographic sectors in Brazil and internationally have included them in an undifferentiated mass of 'poor' and 'hungry' people, ignoring their own diverse forms of understanding. These are equivocal formulations of problems and solutions for their sufferings, taken as universal.

Keywords: Indigenous Peoples; Public Policies; Anthropology of Food and Nutrition; Anthropology of Health; Anthropology of Science and Technology

¹ Membro da equipe de pesquisa do projeto "Health of Indigenous Peoples in Brazil: Historical, Sociocultural and Political Perspectives", coordenado por Ricardo Ventura Santos (FIOCRUZ RJ/MN), financiado pela Wellcome Trust (Humanities and Social Science).

DE MEDIDAS, “PURIFICAÇÕES” E DO “NÃO LUGAR”: REFLETINDO SOBRE POVOS INDÍGENAS, ESTADO E INSTRUMENTOS DE AVALIAÇÃO E INTERVENÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS DE ALIMENTAÇÃO E NUTRIÇÃO NO BRASIL

Resumo

Este *paper* discute o processo de validação e a epistemologia da “Escala Brasileira de Insegurança Alimentar entre os Guarani” (EBIA-G) e sua possível extensão e uso do Estado para outros povos indígenas brasileiros. Tratando-se de metodologia originariamente desenvolvida no contexto norte-americano, têm como noções centrais a “produção permanente e suficiente de alimento” e, mesmo, a “produção do excedente”. Em contraste, as particularidades socioculturais e condições específicas de existência consideradas relevantes pelos indígenas no tocante à sua alimentação, modos de existência – para além de questões de “sim” ou “não” - e outras “inconsistências” são consideradas “redundâncias”, sendo abolidas da versão final e “purificadas” da escala.

Dados sobre saúde indígena apontam a coexistência entre desnutrição e obesidade, adoecimentos e mortes relacionados à pneumonia, tuberculose, deficiência de ferro, diarreia e desidratação, todas estas ocorrências, ainda, em uma relação tautológica com a desnutrição. Tais condições atingem também povos que pescam, caçam, mantém padrões regulares de atividade física em diversos graus e, ainda, que vivem em Terras Indígenas regularizadas e relativamente sustentáveis. Parte do problema parece estar além da “produção” ou da “disponibilidade de (qualquer) comida”, o que levaria à adoção, ao menos concomitante, de ações/intervenções de natureza diferente.

A recusa do Estado em pensar o/“Um” lugar específico para povos indígenas dentro da nação e na elaboração de políticas públicas particulares, leva à sua culpabilização e estigmatização. Programas dedicados a segmentos populacionais do país e do mundo os têm incluído em um bloco indiferenciado de “pobres” e “famintos”, ignorando suas próprias e diversas formas de compreensão e atuação no mundo. A formulação equivocada dos problemas que os afligem, conduzem ao equívoco das soluções para seus padecimentos, tomados enquanto universais.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Políticas Públicas; Antropologia da Saúde; Antropologia da Ciência e da Tecnologia

INTRODUÇÃO: UM ENTRELHAR ENTRE O CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO, GRUPOS HUMANOS E SUA ALIMENTAÇÃO

Este trabalho trata de algumas reflexões mais gerais sobre a possibilidade de aplicação, entre povos indígenas brasileiros, de um instrumento metodológico denominado “Escala Brasileira de Insegurança Alimentar”². Desde o ano de 2003, a EBIA vem sendo utilizada por setores da academia e/ou do Estado, como ferramenta para compreensão de aspectos nutricionais da população brasileira de uma maneira geral. A ideia de desnaturalizar uma possível trajetória da EBIA para povos indígenas, como alguns pressupostos que consideramos fundamentar esta empreitada, surgiu a partir do contato com aspectos

² Daqui por diante referida por EBIA.

jurídico-regulatórios da chamada “segurança alimentar e nutricional” no Brasil³, da leitura de alguns artigos publicados em veículos brasileiros e internacionais (Frongillo, E. A. Jr. 1999; Coates, J. et al. 2006; Segall-Corrêa, A. M. et al. 2009; Segall-Corrêa, A. M. et al. 2010, para destacar alguns); como também da análise de documentos e relatórios de instituições como a FAO sobre sistemas alimentares nativos, de maneira geral, conforme tratamos mais detidamente em outra oportunidade (Leite, M. S. & Athila, A. R. 2010, 2014).

Este exercício, assinalamos também, será realizado na medida das possíveis intersecções entre a EBIA e ideias advindas da nossa inserção em um campo mais amplo de uma etnografia e antropologia das políticas públicas e povos indígenas e, mais especificamente, dentro da antropologia da alimentação e da saúde de povos indígenas brasileiros. Não deixamos também de tangenciar a antropologia da ciência e da tecnologia, na medida em que apontamos para alguns fundamentos epistemológicos que, conforme argumentaremos aqui, consideramos abranger a concepção de alguns dos indiscutivelmente graves problemas que atingem povos indígenas brasileiros, como suas respectivas e possíveis formas de intervenção e tratamento por parte do Estado brasileiro e setores da academia.

A gravidade e a complexidade do tema fogem ao escopo deste *paper*, de modo que selecionamos alguns de seus pontos que demonstrassem convergência às propostas centrais de nosso painel. Compreendemos que uma maneira possível de entendê-las de maneira sintética é a de que sugerem o desafio e a importância do conhecimento antropológico e do entreolhar colaborativo entre a antropologia e os conhecimentos de grupos humanos específicos, no que concerne a seus sistemas alimentares. É possível admitir, também, que este frutífero cruzamento de olhares estenda-se às próprias políticas públicas que têm tais grupos enquanto alvo específico.

É dentro desta preocupação sintética que pretendemos trazer e refletir particularmente sobre o caso de povos indígenas, com ênfase na interação entre suas sociocosmologias plurais e as políticas públicas ditas de saúde, nutrição e alimentação no Brasil. E, ao fazê-lo, consideramos que esta colaboração deva ser o mais generosa e simétrica possível, em pelo menos dois sentidos.

Um deles é o de que essa troca de olhares não deve jamais perder de vista a reafirmação da soberania e do valor dos sistemas alimentares de povos nativos, enquanto sistemas em si mesmos. Isso significa assumir, conforme argumentamos especialmente em outra oportunidade (Leite, M. S. & Athila, A. R. 2015) que, enquanto tais, eles são também sistematicamente geridos por aqueles que os pensam e vivem. Significa, também,

³ Referimo-nos aqui, especialmente, à Pesquisa Suplementar de Segurança Alimentar, da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (PNAD), de 2004, à Pesquisa Nacional de Demografia em Saúde (PNDS), de 2006 e à Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN) de 2006.

admitir uma perspectiva mais complexa sobre aqueles que são usualmente referidos sob a expressão “sistemas alimentares tradicionais”, em documentos oficiais e outros veículos de publicação.

Estes, se olhados e vividos mais de perto, no que o conhecimento antropológico pode ter um papel crucial, não deixam de ser continuamente feitos e refeitos. Neste fluxo, transformam-se tanto quanto persistem, através justamente da possibilidade sistêmica da transformação (Leite, M. S. 2005; Leite, M. S. & Athila, A. R. 2015). E o fazem de uma maneira não aleatória, apontando para uma gestão reflexiva e extremamente “agentiva” de recursos vários; recursos que, inclusive, podem estar muito além ou aquém do “domínio propriamente alimentar”, a depender deste domínio ser concebido de modo mais, ou menos, ortodoxo.

Trata-se, então, de um conjunto de saberes e práticas que incluem e vão além da “comida”. Este conjunto, portanto, faz e diz coisas importantes também ao que tem sido chamado por “bem viver”, ao bom termo da existência dos “corpos/alma” e das relações que implicam o “estar” e o “bem estar” no mundo em geral, de povos indígenas brasileiros.

Um segundo sentido para aquela colaboração entre diferentes modalidades de conhecimentos, profundamente subsidiário destas ideias, é que este esforço deve permitir um olhar crítico sobre as áreas de políticas públicas diretamente envolvidas ou que têm impacto sobre a vida dos grupos que estudamos. E, para além disso, possibilitar a emergência de reflexões acerca de como o Estado – e a própria nação – concebem como é esta “vida”, qual tipo de “problemas” a afligem e, a partir daí, quais possíveis “soluções” lhes seriam “efetivas” e, mais do que efetivas, lhes seriam “adequadas” ou não.

Esta “adequação”, por sua vez, deve ser simultaneamente definida por determinações jurídicas nacionais e de pactos internacionais que formalmente regulam políticas públicas, quando aplicadas a povos indígenas. Isto implica, ao mesmo tempo, que ela deva ser avaliada no tocante às especificidades cosmosociológicas, formas de existência destes povos e parâmetros de “condições de vida” ideais sustentados por eles. E, assinalamos, nem sempre tais parâmetros coincidirão com os “indicadores” formalmente utilizados pelo Estado, no que o conhecimento antropológico também pode e deve contribuir.

É dentro desta discussão central que situamos algumas das reflexões trazidas aqui sobre as Escalas Psicométricas de Insegurança Alimentar, como instrumento de compreensão da experiência de “fome” e como balizadores de formas de intervenção para solucionar o problema, de acordo com uma determinada compreensão. As Escalas têm se universalizado no mundo e especialmente no Brasil, atingindo ou no dever de atingir também povos indígenas, a começar pelos Terena (Fávaro et al., 2007) e, mais recente e consistentemente, aos povos ou parcialidades Guarani (Segall-Corrêa et al., 2010).

Não questionamos que condições verdadeiramente desiguais atingem a vida de povos Guarani e, acrescentaríamos, não especialmente a eles, mas grande parte do conjunto de Povos Indígenas brasileiros. Contudo, a universalização da aplicação de uma Escala de Insegurança Alimentar neste contexto, justamente por sua inquestionável gravidade, suscita um conjunto de questões delicadas. Tentaremos apontar nesta ocasião algumas das quais consideramos ser as mais relevantes, justamente porque têm implicações que ultrapassam a aplicação da Escala específico das parcialidades Guarani.

Neste sentido, este trabalho não deixa de ser, então, um exercício prévio que tenta pensar tanto a aplicabilidade da Escala a povos indígenas no Brasil como um todo, quanto a adequação do tão disseminado quanto naturalizado conceito de “segurança” ou “insegurança alimentar” ao universo ameríndio.

AS ESCALAS DE (IN)SEGURANÇA ALIMENTAR: DE LÁ PARA CÁ

A Escala de (In)Segurança Alimentar foi originalmente proposta a partir de 1990, no contexto estadunidense, sob a forma de questionários que permitiriam avaliar rapidamente impactos de políticas públicas de alimentação e nutrição sobre grupos específicos da população americana. Ali, o instrumento foi desenvolvido através de pesquisas de validação ao longo de pelo menos uma década. Seu objetivo primordial era captar, leia-se mensurar, como especificamente grupos considerados “mais vulneráveis”, compreendiam e experienciavam o fenômeno da “insegurança alimentar” e da “fome”.

Com vistas à sua aplicação no contexto nacional, cerca de uma década após sua proposição, alguns autores consideravam que a Escala ainda estaria em processo de “validação”, de modo a que fosse capaz de expressar adequadamente a compreensão e a experiência da “insegurança alimentar” e da “fome” no país como um todo. Estes mesmos autores assinalam que a validação de uma Escala para sub-grupos específicos ou outros contextos socioculturais seriam, então, prescritivos para que se pudesse chegar a uma versão, digamos assim, “culturalmente sensível” do instrumento (Frongillo, E. A. Jr. 1999).

Assim, desde sua proposição original por Radimer et al. (1990), quase uma década se passaria e a Escala ainda estaria em processo de “validação”, de modo a que fosse capaz de expressar adequadamente a compreensão e experiência da “insegurança alimentar” e da “fome”, ao nível nacional.

No Brasil, entre 2003 e 2004 – em um período de cerca de um ano, portanto - , uma versão da Escala é adaptada e “validada”, através de um convênio entre diversas Universidades Brasileiras (com destaque para a UNICAMP e a UNB) e outras instituições tais quais o então Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), a

Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) e a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

De “lá” até “cá”, o objetivo era o de desenvolver um instrumento capaz de mensurar o grau de severidade da “*insegurança alimentar*”, “*vivida*” pelos moradores dos domicílios brasileiros rurais e urbanos, distinção binária tomada como representativa da diversidade regional brasileira. Desde então, a escalada deste instrumento e sua penetração no âmbito das políticas públicas de alimentação e nutrição brasileiras, em suas várias dimensões e, ainda, como forma subsidiária e de avaliação do impacto de outras políticas, têm tido uma progressão estratosférica e, aparentemente, consensual em setores da academia e do Estado.

Já em 2004, a Escala Brasileira de Insegurança Alimentar (EBIA) é aplicada na Pesquisa Suplementar de Segurança Alimentar, como parte da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do IBGE. O então Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) é o responsável por financiar este que foi descrito como “*o primeiro diagnóstico nacional sobre insegurança alimentar produzido no país*” (IBGE, 2010, p. 30). Em 2006, com financiamento do Ministério da Saúde, a EBIA é aplicada na Pesquisa Nacional de Demografia em Saúde (PNDS).

Em paralelo a esta rápida ascensão, o próprio conceito de “*segurança alimentar*” recebe destaque e se institucionaliza no Brasil, ganhando, inclusive, formas de legislação. Ele aparece em diversos documentos de políticas públicas nacionais e internacionais. Este é, respectivamente, o caso da lei que cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, em 2006, como forma de aceder à satisfação do chamado “*Direito Humano à Alimentação e Nutrição Adequada*”, e de documentos extensivamente produzidos pela Food and Agricultural Organization (FAO), em torno do problema da “*fome*” e suas possíveis soluções para aqueles que dela sofrem ao redor do mundo.

Em 2010, em uma oficina patrocinada pelo MDS, sob a análise de diversos pesquisadores nacionais e internacionais e integrantes de esferas do governo, a Escala sofre algumas alterações adicionais, no sentido de excluir o que se considerou serem “*redundâncias*”. De lá para cá, o fato da escala vir sendo adotada em diversos contextos internacionais também funciona como uma espécie de lastro que autoriza sua aplicação aqui no Brasil. O texto da PNAD, por exemplo, toma como pressuposto que a escala vem sendo usada com sucesso desde a década de 90, em diversos países, sendo capaz de captar, com rigor, a severidade da Insegurança Alimentar (IA), em diversos contextos.

Embora não tenhamos como explorar este ponto em profundidade, vale mencionar que o processo de validação da Escala, usada para determinados grupos populacionais nos EUA, contrasta em muitos pontos, formas e critérios, com o que aconteceu no caso brasileiro.

Autores como Frongillo (Frongillo, E. A. Jr. 1999) consideram que a validação de um instrumento visa determinar, em termos gerais, se ele é ou não capaz de fornecer uma medida analítica que seja útil a um dado objetivo e contexto. Foi assim que os cerca de 10 anos de discussão para validação da Escala nos EUA abarcaram diversos critérios, com destaque para o rigoroso fundamento em pesquisa de campo e estudos exaustivos de grupos populacionais, inclusive de caráter longitudinal. Estas considerações metodológicas têm implicações ainda mais importantes quando povos indígenas são o grupo alvo, na medida de que se tratam, no Brasil contemporâneo, de um segmento que totaliza 305 povos oficialmente reconhecidos pelo Estado, falantes de mais de 200 línguas distintas. A sociodiversidade deste conjunto não se limita a estes números, multiplicando-se ainda através das diversas realidades enfrentadas por comunidades pertencentes a uma mesma etnia.

“SEGURANÇA ALIMENTAR” E “FOME”: DO “DIVERSO” AO “UNIVERSAL”

Há também algo que nos parece central e prévio a tudo isso. A ideia de que, uma vez que a Escala foi criada baseada na “nossa” compreensão sobre “insegurança alimentar” e “fome”, sua efetividade não deixa de ser também relativa a esta compreensão.

Assim, tanto no contexto brasileiro como no estadunidense, o reconhecimento da importância da diversidade humana de povos e culturas contrasta com o fato de que a experiência de “(in)segurança alimentar” destas coletividades é tratada como algo de existência universal e, portanto, indiscutível.

Há um consenso de que a aplicação da Escala a grupos específicos requer um processo rigoroso de validação. Nele se destacam estudos etnográficos e pesquisas com alguma profundidade temporal. Ao mesmo tempo e em um aparente paradoxo, lembramos que a Escala visaria expressar, justamente, o que haveria de universal na experiência de “insegurança alimentar” e da “fome”.

Este paradoxo não é, contudo, de fácil resolução.

As Escalas psicométricas fazem sentido, contanto que se assuma este pressuposto, o de uma epistemologia universal sobre a humanidade, sobre as relações entre pessoas, em determinadas posições consideradas também universalmente privilegiadas - um “chefe”, de “domicílio” (usualmente algo bastante próximo da família nuclear) - e o “acesso” - direto, perene - ou não, à sua “comida”.

No processo de validação, diferenças são chamadas ao diálogo em algum momento do desenvolvimento do instrumento, para depois serem extraídas, por diversas razões. Ora por serem consideradas “redundantes”, ora por conduzirem à “ambiguidades” (o que não se deseja a um instrumento rigoroso), ora, ainda, porque não poderiam ser

facilmente comparáveis em outros contextos. Especialmente esta última motivação aponta diretamente ao paradoxo anteriormente apontado.

SOBRE A “PRODUÇÃO” E O “EXCEDENTE”

Tudo aponta para uma “natural” – porque considerada legítima, “validada” e “fortemente consistente” - universalização da aplicação do instrumento entre povos indígenas brasileiros, considerado privilegiado à governança de uma série de ações de políticas públicas que envolvem diversos setores do Governo. Mas é plausível questionar que uma tal Escala possa conduzir a conclusões representativas do ponto de vista das experiências vividas daqueles que são considerados pelos autores como “domicílios” Guarani, no sentido da chamada “insegurança alimentar” e da “fome”.

Não se trata, em absoluto, de ignorar a gravidade do problema e nem a importância que seu reconhecimento pode ter, do ponto de vista do Estado. A sugestão acontece, antes, no sentido de uma compreensão adequada do mesmo, de modo a que as soluções derivadas desta compreensão possam vir a ter a efetividade necessária e aconteçam respeitando a diversidade dos modos de vida de povos indígenas, constitucionalmente prevista.

A sugestão acontece, antes, no sentido de uma compreensão adequada do mesmo, de modo a que as soluções derivadas desta compreensão possam vir a ter a efetividade necessária e aconteçam respeitando a diversidade dos modos de vida de povos indígenas, constitucionalmente prevista.

Alguns aspectos da situação de saúde vividos pela multiplicidade de Povos Indígenas do país estão consistentemente expressos nos resultados do Primeiro Inquérito de Saúde e Nutrição de Povos Indígenas, conduzido pela ABRASCO, no ano de 2009 (ABRASCO 2010).

Como o Inquérito demonstra, do ponto de vista de praticamente qualquer componente de saúde, a situação de indígenas que vivem dentro de Terras Indígenas é crônica e significativamente pior do que aquela enfrentada por não indígenas que vivem nestas mesmas regiões. Para Terras Indígenas localizadas na região norte do país, a situação é particularmente grave, mesmo quando contrastada com aquela existente nas demais regiões do país, inclusive em estados do Sudeste e Centro-Oeste.

Há uma coexistência entre desnutrição e obesidade, a permanência de adoecimentos e mortes relacionadas à pneumonia, tuberculose, deficiência de ferro, diarreia, desidratação, todas estas ocorrências, em uma relação tautológica com a desnutrição.

Isto acontece, assinalamos, mesmo quando estão em questão povos que, em diversos graus, ainda pescam, caçam e mantêm padrões regulares de atividade física e,

em acréscimo, vivem em Terras Indígenas regularizadas e relativamente sustentáveis. Este é um indicativo de que parte do problema pode estar além da “produção” ou “disponibilidade” de comida propriamente dita ou mesmo de “hábitos” ou “práticas” alimentares, digamos assim, “corrompidos”.

Este é um quadro complexo, composto por muitas causalidades com implicações mútuas e que, em nossa avaliação, escapam enormemente a uma concepção que toma como orientador e critério de decisão e gestão de políticas públicas para Povos Indígenas um conceito datado e com determinado contexto de emergência e objetivos, como é o caso da “segurança alimentar”.

Assim, a “segurança alimentar e nutricional”, apesar de direito humano na forma da lei brasileira, é algo que não necessariamente – isto deveria ser alvo de uma ampla discussão participativa - tem um automático sentido ou valor de gestão pública, digamos assim, para populações ameríndias. Preocupam-nos notadamente as formas de intervenção imediatamente geradas a partir de uma compreensão do problema, exclusivamente centrada nas ideias de “produção” e “disponibilidade”.

Este arranjo permite algo que consideramos um espécie de inversão de “responsabilidades”, como o silenciamento de determinantes do que os poucos estudos de políticas públicas específicos sobre saúde e nutrição de povos indígenas têm apontado de maneira consistente.

Conceber tudo isto, nos termos de “insegurança alimentar”, acaba por responsabilizar povos indígenas, suas formas de vida ou sua incapacidade de gerarem “produção” e “excedente”, no lugar de destacarem as condições desiguais de saúde, de saneamento ambiental e suficiência de seus territórios, mesmo daqueles regularizados, como outros fatores que são, não de sua responsabilidade, mas do próprio Estado brasileiro.

Na medida em que o fenômeno da “(in)segurança alimentar” é amplo e multifacetado, autores como Webb et al. (Webb, P. et al. 2006) mencionam o quanto a associação da “fome”, com a falta de disponibilidade de comida, e a falta de disponibilidade de comida com a produção de mais comida, conduziu a uma hiperconfiança em soluções de agricultura doméstica, para problemas que possivelmente tinham outras origens” (Webb, P. et al. 2006, p. 1404).

Muitas iniciativas de intervenções do Estado entre Povos Indígenas, que atuaram neste sentido, quando não culturalmente sensíveis, foram historicamente fadadas ao insucesso. a validação deste tipo de instrumento para sua aplicação a contextos indígenas não pode, sob qualquer hipótese, prescindir destes estudos e pesquisas dos estudos e pesquisas sobre os aspectos epidemiológicos que se aproximam da problemática descrita, nos termos ocidentais, como fome ou insegurança alimentar, como também etnográficos, que envolvam a saúde e as condições de existência específicas dos povos indígenas do país, segundo suas próprias concepções

Talvez isto colocasse em evidência outros saberes e compreensões com os quais um tal instrumento, se adequado a povos indígenas, devesse obrigatoriamente dialogar também. Compreensões que, se evidentemente não excluem mais que a percepção, a noção de “insuficiência” e, em muitos casos, a própria impossibilidade prática de “**produção**” do que Povos Indígenas considerem não apenas como “comestível”, mas como “comida de verdade”, aquela que consideram capaz de construir seus corpos/pessoa de maneira adequada, pelas várias fases da vida, não se limitam à dimensão da “**produção**”, conforme ela é formalmente compreendida.

É importante destacar também que esta “**produção**”, quando se trata de Povos Indígenas, desenrola-se de acordo com fluxos e procedimentos que podem ser bastante diferenciados. Nem sempre a “produção” é, ao longo do tempo, constituída de mesmos itens e em mesmas quantidades, de modo que seu estado nem sempre é contínuo e perene. Ou seja, ela pode e usualmente é relativa a fatores sazonais, ao mesmo tempo em que não é diretamente determinada, por estes mesmos fatores, com os quais os sistemas alimentares nativos desenvolveram uma tão delicada quanto diferencial interação.

Da mesma forma, esta “produção” necessária dificilmente visa a acumulação, no sentido de durar de um dia a outro ou de um mês a outro. Pode também, ser mais ou menos dependente ou, ainda, mais ou menos comprometida pela necessidade maior ou menor de geração de “renda”, em sentido que pode também ser o inverso daquilo que acontece a “domicílios” não indígenas, onde usualmente uma maior renda, leva a uma maior “disponibilidade” de “comida”, sempre colocada entre aspas.

Todas estas condições particulares, e muitas outras mais de cunho etnográfico – as noções e o funcionamento de “domicílios”, o consumo diferencial por idades e fases da vida, para citar pequenos exemplos - quando estão em questão povos indígenas, teriam impacto importante sobre o processo de validação, como sobre a justificativa da aplicação da Escala, em detrimento de outros instrumentos de avaliação.

No contexto estadunidense, o “acesso” à comida, antes de mais nada, é considerado o conceito fundamental. A questão da renda também tem destaque fundamental, na medida em que se trata de acesso “físico” e “econômico” ao alimento.

Mas o quê significaria “acesso” no universo múltiplo de povos indígenas brasileiros? E o acesso à renda?

Pensando sobre os Guarani, o que seria igualmente válido para outros possíveis povos-alvo da aplicação do instrumento, como viveriam as aldeias-alvo dos estudos de validação? Onde viveriam? São territórios regularizados? Quais suas características? São considerados Tekohá, lugares de bem-viver guarani, em seu sentido pleno? Contam com roças familiares e roças coletivas, como acontece idealmente aos Guarani? Prestam serviços eventuais ou permanentes a não indígenas?

Todas estas perguntas, como sugerimos que requer a estudos qualitativos entre povos indígenas, devem ser postas a dialogar na formulação e validação de qualquer instrumento que pretenda, acuradamente e com capacidade de universalização, medir e expressar a experiência de um ou diversos coletivos, diante de sua alimentação.

A Escala traz uma ênfase na univocidade, na linearidade e na compreensão binária – de “sim” e de “não” - de um fenômeno que pode ser tão complexo e culturalmente específico, como a “fome”. Acaba-se por delimitá-lo a aspectos comuns, atuando no sentido da evitação de ambiguidades, e operando a partir da extração de “redundâncias” sintáticas, como própria condição operativa do modelo escalar. A diversidade dos sistemas alimentares acaba sendo, por este procedimento, “purificada”, no que ela tem talvez de mais importantes para aqueles povos dos quais se pretende, mais de denunciar, captar a experiência com sua comida e com a “fome”. Cabe avaliar criticamente até que ponto este processo não resulta em uma descaracterização prévia e irreduzível do universo a ser pesquisado, delimitando o universo de investigação. O que fica de fora e poderia ser fundamental para a compreensão daquela experiência, do ponto de vista destes povos?

Tudo se passa como se a “fome” atuasse no sentido da indistinção. A severidade da “insegurança alimentar” e da “fome” são tão grandes que se come ou pode comer até o que é socialmente inaceitável ou aquilo que é adquirido por meios socialmente condenáveis. Portanto, para aqueles que estão classificados neste domínio, da insegurança alimentar extrema, da “fome”, soluções gerais, universais e exógenas podem ser adequadas, pois “necessitam” extremamente delas.

Muitas iniciativas norteadas por esta compreensão da ocidental da “produção”, da “acumulação” e disponibilidade perene, seja de “alimentos” seja de renda projetada para ser “convertida” em alimentos, quando completamente distanciadas dos sistemas alimentares e modos singulares de vida de povos indígenas, jamais alcançaram resultado ao longo da história de suas relações com o Estado.

Parece-nos que a questão central não é apenas o acesso à comida, mas qual comida, em termos particularmente qualificados.

Porque alguém pode qualificar o “passar fome” (no questionário o que se mede é a distância que o acesso à comida está daquele que responde “sim” ou “não”), com episódios “severos”, enquanto dá às galinhas farinha feita por não indígenas, considerada como “não alimento”. Isto acontece, por exemplo, a Povos Indígenas no Alto Rio Negro, com relação à sua merenda escolar.

ALGUMAS CONCLUSÕES: DA “INVISIBILIZAÇÃO” À “INCLUSÃO ADULTERADA”

É lícito considerar se, ao mesmo tempo em que o Estado reconhece formalmente sua diversidade, incluindo-os entre suas ações de políticas públicas, em nome da

vulnerabilidade ou de um certo modo de concebê-la, ele não acaba por promover mecanismos de apagamento daquelas mesmas diferenças. Desta maneira, de uma patente “exclusão” e “invisibilização” de povos indígenas, diante de uma série de dados oficiais e políticas públicas no país (Coimbra Jr., C. E. A. & Santos, R. V. 2000, p. 131), passaríamos a uma “inclusão adulterada”, porque tem como pré-condição a abdicação a suas diferenças.

Políticas públicas parecem teimar em “universalizar” para “incluir”, um modo de proceder que denuncia e não deixa de ser harmônico com a recusa da adoção de um “lugar” específico, de fato, para povos indígenas no imaginário da nação brasileira. Há uma espécie de diplopia, que enxerga e reduz a diversidade de povos indígenas – propositalmente, alguns argumentarão – a um modelo dual. De um lado estão os “índios isolados” – aqueles exóticos, diferenciados e relativamente preserváveis, mas apenas enquanto distantes das cada vez mais englobantes fronteiras desenvolvimentistas – e aqueles no devir do “apagamento” da diferença.

Isto tem sido especialmente verdadeiro para uma série de políticas públicas e Povos Indígenas no país, diante de apelos, exigências, condições burocráticas e desenhos de ação que têm pouca relação com os fluxos plurais da vida de povos indígena brasileiros (Athila, A. R. 2017). Elas não têm levado seriamente em consideração o respeito pela integridade e pelas epistemologias que fundam seus sistemas alimentares e, em última estância, sua própria existência, paradoxalmente resguardadas pela Constituição Federal.

Com relação à especificidade de Povos Indígenas no país, têm destaque desde os já citados e alarmantes indicadores de saúde, notadamente de mulheres e crianças indígenas, a completa ausência de saneamento nos quase sempre limitados territórios oficial e não reconhecidamente ocupados por indígenas. Isto acontece dentro de um quadro mais geral de ameaça iminente de revogação de direitos relativos à obrigação constitucional que o Estado tem de fazer aquele reconhecimento, como, conforme alegamos, a extensão e sua inclusão em uma série de iniciativas de políticas públicas que não têm sido formuladas ou (re)formuladas com vistas às sua rica diversidade.

Um diálogo não apenas no termos de uma tradução, mas de compreensão mútua, pautado pelo respeito a outras epistemologias e conceitos que não aqueles adotados pelos Estado-nação tem sido pouco praticado efetivamente. Apelos comuns a segmentos populacionais do país ou mesmo do mundo, cada vez mais incluem Povos Indígenas em um bloco indiferenciado de grupos vulneráveis ou mesmo de “pobres” (cf. *idem*). Ao fazê-lo, passam ao largo de suas próprias e diversas formas de concepção, compreensão e atuação no mundo que eles possam ter.

Sobretudo, sugerem que as soluções para seus padecimentos não podem ser outra coisa que universais. Um estudo pautado em etnografia e com alguma profundidade temporal – como acontece em casos que se pode contar nos dedos a estudos semelhantes

de validação de Escalas de Segurança Alimentar mundo em desenvolvimento afora – poderia sugerir caminhos e percepções outras sobre estes povos e sua comida, sob o crivo de outras epistemologias e conceitos que não aqueles adotados pelos Estado-nação.

A participação efetiva de povos indígenas neste processo envolveria, obrigatoriamente, uma reflexão sobre que sentido a própria noção de “segurança alimentar” pudesse ter para suas epistemologias de mundo, o modo pelo qual, diferencialmente, compreendem e projetam suas formas ideais de existência. Antes de mais nada, seria recomendável pensar a quais tipos de ações e intervenções estatais poderia conduzir a aplicação universalizada das Escalas de Insegurança Alimentar a povos indígenas. A consensual gravidade do problema e a urgência de seu enfrentamento não poderiam, silenciosamente, justificar a não observação destes cuidados.

Esta observação é válida tanto para o desenvolvimento de instrumentos de governança que sejam potencialmente capazes de atingir diretamente a vida destes povos, como para a (re)formulação de políticas públicas que lhes sejam oferecidas, ainda que com promulgadas intenções positivas.

REFERÊNCIAS

ABRASCO/FUNASA. *Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. Relatório Final*. Rio de Janeiro: ABRASCO/FUNASA, 2009.

Athila, A. R. A “Gente que Anda” e os Percursos da “Cidadania”. In: Ricardo, B. & Ricardo, F. (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil: 2011/2016*, pp.236-239. São Paulo: Instituto Socioambiental.

Coates, J., Frongillo, E. A., Rogers, B. L., Webb, P., Wilde, P. E. & Houser, R., 2006. Commonalities in the experience of household food insecurity across cultures: what are measures missing? *The Journal of Nutrition* (Supplement):1438S-1444S.

Coimbra Jr, C. E. A. & Santos, Ricardo V. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, 5: 125-132, 2000.

Fávaro, T., Ribas, D. L. B., Zorzatto, J. R., Segall-Corrêa, A. M. & Panigassi, G., 2007. Segurança alimentar em famílias indígenas Teréna, Mato Grosso do Sul, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 23: 785-795.

Frongillo, E. A. Jr., 1999. Validation of Measures of Food Insecurity and Hunger. *The Journal of Nutrition*, (Supplement): 506s-509s.

IBGE, 2010. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Segurança Alimentar 2004/2009*. Rio de Janeiro: IBGE.

Leite, M. S. *Transformação e Persistência: Antropologia da Alimentação e Nutrição em uma Sociedade Indígena Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Leite, M. S., Athila, A. R., 2015. A comida do futuro? ‘Cosmologias’, ‘abominações’ e outras reflexões etnográficas sobre ‘comer insetos’ entre os índios Wari’ (Amazônia Brasileira) e nas

proposições da Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *Otras Maneras de Comer: elecciones, convicciones, restricciones*, 2015, Barcelona. In: *IV Congreso Internacional del Observatorio de la Alimentación e Fundación Alicia/ Otras Maneras de Comer. Barcelona: Eivissa & Associats*, 2015. v.1. (ISBN:978-84-606-6842-8).

Leite, M. S., Athila, A. R., 2014. 'De paradoxos e intervenções': alimentação, cultura e políticas públicas no Brasil. XIII Congreso de Antropología Periferias, Fronteras y Diálogos, 2014, Tarragona. In: *Actas del XIII Congreso de Antropología de la FAAEE, Tarragona*, 2 al 5 de septiembre de 2014, pp.2011-2034. (ISBN: 978-84-697-0505-6).

Radimer, K. L., Olson, C. M. & Campbell, C. C., 1990. Development of indicators to assess hunger. *Journal of Nutrition*, 120: 1544-1548.

Segall-Corrêa A. M., Perez-Escamilla R., Marin-Leon L., Yuyama L., Vianna R. P. T., Coitinho D., Sampaio, M. F. A., Panigassi, G., Maranhã, L. K., Gubert, M., Leão, M. M., Guimarães, L. V., Bergamasco, S. M. P. P., Oliveira, J. A. & Corrêa, M. L. M., 2009. *Evaluation of household food insecurity in Brazil: validity assessment in diverse sociocultural settings*. Concurso RedSan 2007. Brasília: MDS. Disponível em: <http://www.rlc.fao.org>

Segall-Corrêa, A. M., Perez-Escamilla, R., Marin-Leon, L., Yuyama, L., Vianna, R. P. T., Coitinho, D., Sampaio, M. F. A., Panigassi, G., Maranhã, L. K., Gubert, M., Leão, M. M., Guimarães, L. V., Bergamasco, S. M. P. P., Oliveira, J. A. & Corrêa, M. L. M., 2009. *Evaluation of household food insecurity in Brazil: validity assessment in diverse sociocultural settings*. Concurso RedSan 2007. Brasília: MDS. Disponível em: <http://www.rlc.fao.org>.

Segall-Correa, A. M., Azevedo, M. M., Ferreira, B., Kepple, A. W., León-Marin, L., 2010. Perception of food insecurity among indigenous Guarani communities in the state of São Paulo, Brasil. *The FASEC Journal*, 24(1 Supplement):104.6.

Swindale, A. & Bilinsky, P., 2006. Development of a Universally Applicable Household Food Insecurity Measurement Tool: Process, Current Status, and Outstanding Issues. *The Journal of Nutrition (Supplement)*:1449S-1452S.

Webb, P., Coates, J., Frongilo, E. A., Rogers, B. L., Swindale, A. & Bilinsky, P. 2006 Measuring Household Food Insecurity: Why it's so important and yet so difficult to do. *The Journal of Nutrition (Supplement)*: 1404S-1408S.

DESIGNS ON THE LAND AND NOURISHING RELATIONS: THE RESISTANCE OF PEASANTS FROM EL TAMBO (CAJAMARCA, PERU) AGAINST THE SACRIFICE OF MAMACOCHA

*Adriana Paola Paredes Penafiel*¹

Universidade Federal do Rio Grande

Resumo

Esta apresentação trata sobre como um desenho de uma mina na terra de camponeses ameaça com a destruição dos seus desenhos. Camponeses do *centro poblado* El Tambo, norte do Peru têm se organizado para vigiar as lagoas da instalação do projeto de mineração Conga. Peru. Observa-se que os desenhos na terra com Mamacocha revelam relações complexas entre os humanos e os elementos da natureza que são recriados e transformados em situações de conflito. Uma das principais protagonistas é uma lagoa denominada Mamacocha que surgiu como águas que alimentam a terra, as batatas, os corpos, os visitantes. Na primeira parte, descrevo como Mamacocha se tornou visível pelos camponeses que tinham perdido a experiência e conhecimento das lagoas. A falta de água, as primeiras inspeções a Conga, e os relatos dos *mayores* apareceram com ideias e narrativas trazidas pelos ambientalistas e a Igreja. Na segunda parte, proporciono algumas reflexões sobre o “alimentar” mediante o diálogo com as famílias que estão comprometidas no desenho das suas terras. Na parte final, enfatizo a conexão entre práticas passadas e eventos recentes, reconhecendo as relações e compromissos de longa data com a terra sem ignorar a criatividade política que faz que as lagoas sejam fonte de vida que deve ser defendida.

Palavras-chave: Água, mineração, resistência, relacionalidade.

DESENHOS NA TERRA E “RELAÇÕES DO ALIMENTAR”: A RESISTÊNCIA DOS CAMPONESES DEL TAMBO (CAJAMARCA, PERU) CONTRA O SACRIFÍCIO DE MAMACOCHA

Abstract

This paper is about how the design of the mine encroached on the land of peasants threatened to destroy their own designs. Peasant farmers from El Tambo, Cajamarca, north of Peru, organized themselves to protect the lagoons in the Conga project area. Competing ‘designs on the land’ reveal complex relations among humans and elements of the environment, which are re-created and transformed in situations of conflict. One of the main protagonist, a lagoon

¹ Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande (FURG).

named Mamacocha, was enacted as waters that nourish the land, the potatoes, the bodies, the visitors. In the first part, I describe how Mamacocha was brought into view by peasants who had lost their knowledge and experience of the lagoons. The lack of water, the first inspections to the Conga area, and the stories of the elders came together with some ideas and narratives brought by environmentalists and the Church. In the second part, we offer some reflections about nourishment through dialogues with families while they are engaged in designing their lands. In these encounters, nourishment seems to not have fixed meaning, but is activated as reflections about the Conga conflicts are shared and questioned. In the final part, I emphasize the connection between past practices and recent events, recognizing people's longstanding relationships and commitments to the land without ignoring their political creativity that made the lagoons into a source of life to be defended.

Keywords: Water, Mining, Resistance, Relationality.

1 INTRODUÇÃO

Esta apresentação trata das dinâmicas da mineração a céu aberto e seus efeitos na água da região andina de Cajamarca, ao norte do Peru. O objetivo consiste em analisar “desenhos locais” que entram em conflito com os desenhos propostos – e alguns já instalados – pela mineração moderna, que começam a proliferar no Peru a partir de 1990 como um caminho inquestionável de desenvolvimento. Neste caso, o desenho repudiado pelos camponeses é o projeto de mineração Minas Conga que consiste em um projeto de mineração (ainda não operacional) de ouro e cobre a céu aberto na região de Cajamarca (norte do Peru), com previsão de 19 anos de vida útil. Diariamente, tem prevista uma remoção diária de 184 mil toneladas de material, o que explica o porquê da perfuração de dois tajos (cavas) denominados El Perol e Chailhuagón (KNIGHT PIESOLD, 2010). Este projeto é uma ampliação do projeto de mineração Yanacocha, dado que a maior jazida da América do Sul está ficando sem reservas de ouro (MANRIQUE, 2012).

O Estudo de Impacto Ambiental (EIA) elaborado pela empresa de consultoria ambiental Knight Piesold (2010), cuja matriz se localiza na África do Sul, apresenta que, na região de Conga, existem dois depósitos de minério, denominados El Perol e Chailhuagón. O primeiro contém 344 Mt (megatonelada) de mineral, que se pretendem explorar pelos 19 anos de duração do projeto. O segundo, o depósito Chailhuagón, de 160 Mt de mineral, seria explorado durante o primeiro ano de operações e teria uma duração de 14 anos. O total de ouro a ser extraído, de acordo com o proposto pelo estudo, é de 11,6 milhões de onças, e de cobre, 3,1 bilhões de libras, que seriam extraídas pelo período de vida útil do projeto. A empresa responsável pelo empreendimento, a maior da América Latina neste setor, é Yanacocha (lagoa negra), consórcio integrado pelas empresas Newmont Mining Corporation, norte-americana, a peruana Buenaventura, e a Corporação Financeira Internacional, organismo dependente do Banco Mundial. Esse projeto, ainda não operacional, está localizado nos distritos de Encañada, Huasmín e Sorochuco, nas províncias de Cajamarca e Celendín, região de Cajamarca.

Atualmente, o projeto “Conga” está suspenso (ainda não inviabilizado), consequência de uma greve regional, em novembro de 2011, que articulou camponeses, moradores urbanos, comerciantes e ativistas que denunciaram a inviabilidade do projeto. No dia 29 de novembro de 2011, a empresa anunciou a suspensão do projeto mineiro Conga após o sexto dia de greve indefinida na região de Cajamarca, com protesto nas cidades e nas áreas próximas a onde o projeto seria instalado. Elmer Campos², que estava participando das manifestações desde o dia 24 de novembro, foi atingido por duas balas disparadas pela polícia nas proximidades da lagoa Azul, deixando-o paraplégico. Logo após a suspensão do projeto, em poucos dias, o presidente Humala anunciou o estado de emergência por 60 dias em três províncias, Cajamarca, Celendín, Hualgayoc e Contumazá (região de Cajamarca).

Por meio de pesquisa de abordagem etnográfica, realizada entre 2013 e 2014, examinam-se as diferenças ontológicas mobilizadas pelas pessoas como resultado de ações causadas pelo projeto de mineração Conga, que “sacrificará” importantes lagoas na região de Cajamarca, Peru. Nesse contexto, camponeses do centro poblado³ El Tambo têm se organizado para vigiar a lagoa Mamacocha. Observa-se que a relacionalidade dos camponeses com Mamacocha é ativada pela realidade da experiência vivida com a água, que começou a desaparecer a partir dos projetos de mineração, mas que é coproduzida em “encontros” com outras concepções ontológicas (ambientalistas padres da teologia da libertação). Tais encontros dinamizam histórias orais da memória local. Para além de uma representação essencialista do conhecimento indígena versus o científico, são os diferentes regimes de relação com a água que intensificam colaborações entre os coletivos. A noção de “alimentar” aparece em diálogos com camponeses que enfatizam relações entre as colheitas, os canais de irrigação e os puquios (nascentes de água) salientando que as lagoas não podem ser substituídas por reservatórios artificiais que a empresa propõe construir. Esta apresentação está distribuída em três partes além da Introdução.

2 CENTRO POBLADO EL TAMBO E A LAGOA MAMACOCHA: OS DESENHOS E O ALIMENTAR

Mamacocha é uma lagoa localizada no caserío⁴ Namococha, caserío que está dentro dos 12 caseríos da área de influência direta (AID) do projeto de mineração no distrito de Bambamarca, província de Hualgayoc, próxima à fronteira entre Hualgayoc e a província de Celendín (KNIGHT PIESOLD, 2010).

² Conheci Elmer Campos no Congresso dos Guardiões das Lagoas de agosto de 2014.

³ Centro poblado: Compreende um ou mais centros poblados menores. É sede das autoridades do governo, locais e comunais. O centro poblado El Tambo conta com 26 caseríos.

⁴ Assentamento reconhecido legalmente. Não dispõe de títulos coletivos de terra, mas é reconhecido como uma unidade organizativa para efeitos dos serviços governamentais. Equivalente ao centro poblado menor.

Mamacocha não está incluída entre as quatro lagoas (El Perol, Azul, Chica, Mala) que irão ser diretamente afetadas pela infraestrutura da mina. Contudo, a empresa Yanacocha está construindo uma estrada moderna desde a lagoa El Perol (província de Celendín), onde se planeja umas das cavas aprofundadas do projeto, que passaria contornando a lagoa Mamacocha para aproveitar outra estrada já construída, cujo trajeto conduz até a cidade de Cajamarca.

Nas diversas assembleias ou quando houve a oportunidade de pernoitar na Mamacocha, era perceptível que os camponeses que vigiavam Mamacocha, hoje também denominados os “guardiões das lagoas”, não eram bem vistos pela vizinhança do caserío Namococha, estes por estarem comprometidos com a mina. Mais de uma vez, foi chamada a atenção dos guardiões das lagoas por ultrapassarem os linderos (as fronteiras entre propriedades) sem autorização, e sempre observados pelos seus vizinhos. Os Guardiões das Lagoas recentemente tinham adquirido um pequeno terreno em frente da lagoa Mamacocha em 2014 para poder armar o acampamento. Eles estavam acampando desde outubro de 2012.

Não foi fácil, eles começaram alugando um pequeno lote de um camponês em frente à lagoa, no entanto, havia a suspeita de que ele poderia vender a qualquer momento, inclusive à própria mina, ou quebrar o contrato por medo de represália dos vizinhos que esperavam trabalho da mina. Negociaram assim com outro camponês que ofereceu um preço não tão alto, e se organizaram para arrecadar dinheiro para a compra do terreno. ONGs internacionais, nacionais, simpatizantes e as próprias famílias apoiaram para a aquisição do lote de terra. Contudo, após a compra, em março de 2014, a polícia não hesitou em entrar na propriedade privada e incendiar o acampamento dentro do terreno que era legalmente dos Guardiões (SERVINDI, 2014). Na estrada que conduz do caserío El Tambo até o caserío Namococha, onde está o acampamento em frente da Mamacocha, existe uma guarita de segurança onde a polícia nacional do Peru (PNP) oferece serviços de segurança à empresa Yanacocha, de maneira que ninguém desautorizado passe pela estrada que percorre até a lagoa El Perol (Celendín) e que hoje se diz ser propriedade da empresa Yanacocha.

Mariela é uma das mulheres que subia a Conga e não se importava de permanecer lá por dias, semanas. Em novembro de 2011, Mariela tinha acampado 21 dias vigiando as lagoas junto com outras pessoas. Ela e sua família são usuárias do canal de irrigação de nome “Chorro Blanco” dentro do centro poblado⁵ El Tambo. O Chorro Blanco é uma nascente de onde se canaliza a água para vários caseríos. Pela história oral que relatarei posteriormente, esta água vem das lagoas da região de Conga.

⁵ Compreende um ou mais centros poblados menores. É sede das autoridades do governo, locais e comunais. O centro poblado El Tambo conta com 26 caseríos.

Segundo relata Mariela, quando alguém percebe que sua terra precisa de água, a permissão deve ser dada pelo administrador principal, e o usuário deve irrigar até terminar seu lote plantado para que outro camponês tenha acesso ao canal. Se um usuário “detém” muito a água por capricho, há sanção, porque é uma falta grave reter a água e deixar outro sem irrigar sua terra. Este tipo de “policiamento” da água é cumprido rigorosamente para que todos possam “alimentar” suas terras.

Antes de irrigar, Mariela tem que se certificar de que nada esteja obstruindo a acéquia (folhas secas, pedras) para que a água possa fluir pelo canal e ser guiada pelas fileiras de batatas. Do canal até a propriedade, por exemplo, Mariela me contou que ela permaneceu das 3h às 10h da manhã vigiando. Sempre pedia à sua cunhada a companhia de uma das suas filhas, para não ficar sozinha à noite. Mariela tinha visto mais de uma vez a Duenda (ser que reside em alguns puquios), uma mulher loira, que não mostra o seu rosto: uma vez pelo Chorro Blanco e outra na esquina da praça, mas ela disse que não tinha acontecido nada com ela porque Mariela tinha conseguido identificá-la antes e, portanto, sabia que não era para responder aos seus apelos.

Quando a água entra por uma fileira de batatas, as demais fileiras são obstruídas com uma pedra para que, por uns minutos, as águas alimentem os sulcos de uma fileira, para que depois seja liberada para alimentar o canal seguinte e assim sucessivamente. A localização do lote é influenciada pela direção que a água toma depois de terminada a irrigação. Como a direção é sempre águas abaixo, estas águas que fluem pelo lote continuam o seu caminho até se encontrar com o rio, assim alimentando mais famílias águas abaixo.

Ao que parece, existe um controle para que todos possam irrigar seu lote de terra, mas acompanhando Mariela e seu irmão Víctor no preparo para irrigar seus lotes e observando a forma como pequenos caminhos são desenhados no mesmo lote para que a água escorra, entendi que essa ordem não é para ter domínio sobre a água, mas para que ela “continue o seu caminho”, para que flua e não seja retida. O desenho da acéquia permite “guiar” as águas até o lote de batatas. Por anos, os camponeses têm-se tornado mais conhecedores do canal, mudando as regras, desenhando-o, reinventando sanções para evitar que um prejudique o outro e tentando encontrar soluções para como a água pode ser mais bem guiada para alimentar suas terras. No entanto, no contexto do conflito e pelas perguntas que eu fazia a Mariela e sua família, o conflito contra a empresa mineira era explicado pela experiência vivida com os puquios (nascente de água) e os canais. Um puquio ou “ojito de agua” (olho d’água) diz muito sobre o que ocorre na jalca (altura). Como me explicava uma pessoa, se ele está vertendo água (o nascer da água), as pessoas que residem águas abaixo sabem que está chovendo nas jalcas, se está com pouca água é porque é tempo de seca (ausência de chuvas). Entretanto, se o puquio “seca”

permanentemente é porque alguém alterou o olho d'água ou algum outro manancial que alimenta o puquio, e a água vai para outro lugar (retira-se) e pode ir para outro puquio desconhecido. O sogro de Mariela relatou-me uma história. Uma vez, dois camponeses iriam “puxar” aguita do mesmo puquio que estava entre os limites. Para puxar água, uma pessoa faz uma acéquia e raspa superficialmente o puquio para tirar água. Mas um deles manipulou o puquio para que a água fosse para o seu lado e não para o do vizinho, e a água foi embora. Essa, na verdade, foi a primeira lição que recebi dos moradores do centro poblado El Tambo, e que também foi reforçada por outras pessoas de outros lugares de Cajamarca.

Embora parecesse que o regime de controle da água aqui sugeria uma racionalização da água, esta organização é justamente para que ela continue fluindo e alimentando e não seja retida, como a mina pretende ao construir os reservatórios. Soube assim, aos poucos, que a “centralidade” para o centro poblado El Tambo é a circulação da água que não se manifesta somente nos seus desenhos nas terras, mas que é uma circulação manifestada dentro do “corpo” do cerro, pelas suas veias de água e pela forma como o cerro “come” água, em que as lagoas são o canal. Os camponeses de El Tambo não querem uma água que seja do reservatório, eles querem que “nasça” dessa circulação.

Esta ênfase de guiar as águas foi minha primeira impressão de um “desenho ontológico” (ESCOBAR 2012; WINOGRAD; FLORES, 1989). As premissas sobre o que existe estão materializadas em práticas, como é destacado por Blaser (2013) e Escobar (2012). Se fosse retomar a proposta por Winograd e Flores (1989, p. 161), “nós encontramos que no desenho de ferramentas, estamos desenhando modos de ser”, o desenho que Mariela e seu irmão que traçam na terra, os canais, os sulcos, a administração de quem pode irrigar, as sanções, e que se estende hoje até o cuidado de Mamacocha, El Perol, Azul, Mala e Chica, mostram modos de ser que diferem da lógica da metáfora de agricultura tradicional, aquela que é imposta a todos os povos andinos, e que implica propriedade, produtividade e controle e que é a ideia que a mina tem sobre os coletivos em Cajamarca – como se eles produzissem batatas a qualquer custo.

Esses lotes de batatas não são situados em qualquer lugar, mas desenhados de acordo com a noção de onde a família quer que sua terra seja nutrida pelas águas. Uma noite encontrei Víctor, irmão de Mariela e Bianca, muito cansado. Ele tinha permanecido toda a noite regando seu lote semeado com batatas. No entanto, insistiu para conversar um pouco ao lado do rio. Víctor relatou que, ao regar sua propriedade, também estava regando as terras dos seus vizinhos, porque a água corria por debaixo da terra e, em algum momento, chegaria ao rio para alimentar os demais caseríos mais abaixo. Ele contou que, se o vizinho regar em um determinado mês, ele, Víctor, espera até o outro mês para regar porque sua terra, de certa forma, já estaria alimentada. Inclusive, o lugar

onde a família decide desenhar o lote depende de sua conexão com o canal de irrigação, assim como das terras onde Víctor queria que a água continuasse fluindo.

Ao mesmo tempo, Bianca apontava que a riqueza do camponês era ter batatas para alimentar a família e os visitantes (como eu). Isto é consistente com o que os estudos andinos (MAYER, 2004; FONSECA, 1972) têm descrito, ou seja, a economia camponesa dada por três esferas: o alimento para comer, o alimento para vender e comprar fósforos e sal, e os alimentos para as obrigações sociais. Bianca explica que as pessoas não têm dinheiro nos bolsos; se precisam de dinheiro, vendem um animalito no mercado. De acordo com o seu depoimento, o dinheiro aparece como importante para produtos que eles não produzem, mas são necessários. No caso de Mariela, ela paga os estudos universitários dos seus filhos na cidade de Cajamarca. Ela compra um touro pequeno por 500 soles (500 reais), alimenta-o na sua chácara por um ano e meio e o vende quando está grande e forte por 1.500 soles (1.500 reais). Para a educação de seus filhos, ela gasta 5500 soles anualmente, os quais são divididos em duas partes, então, dependendo desse calendário, ela compra e engorda animais. Para as mesadas dos filhos, sendo ela a responsável (não o esposo), Mariela vende 20 cuys⁶ na Feira de El Tambo e pode ganhar 400 soles. Além disso, manda as famosas encomendas aos filhos para que eles se alimentem da chácara da família.

Apesar de que Maria usa dinheiro, isso não tem alterado sua vida como camponesa em uma forma que desloque a centralidade do alimento: “El Tambo não é um lugar onde a água se vende como em Hualgayoc”⁷, ela sempre me dizia. Ao mesmo tempo, Mariela mandava pela van as famosas encomendas, que era a comida da sua propriedade para alimentar seus filhos na cidade. Seguindo a linha dos desenhos ontológicos, Mariela é uma “desenhista” do seu mundo, sempre comprometida com o “alimentar” de sua família e manipular o dinheiro de forma que este não venha a deslocar o processo de alimentar.

Não obstante, em 2011, houve algumas interrupções nos planos de Mariela. Foi assim que eu soube que Mariela não conhecia a lagoa Mamacocha até novembro de 2011, ano em que permaneceu acampada por vários dias seguidos nas alturas, vigiando-a junto com outros camponeses. Para Mariela e para muitas outras pessoas do centro poblado, até a frustração com as colheitas de batatas Mamacocha não era um assunto a ser pensado. Ou seja, mesmo com o problema da alimentação sendo crucial nas comunidades andinas, ainda assim não havia por que se preocupar já que os desenhos da natureza sempre favoreciam as águas circulantes e as plantações. Lá por volta dos meses de julho e setembro de 2011, ela tinha percebido que não havia água. Para a festa de agosto de 2011, a Festa das Rondas, ela e outras pessoas lavaram os poços de água, mas ficaram quatro dias sem água, e tiveram que juntar água. Houve vigílias pelas águas e choveu antes da festa, mesmo assim, as batatas por aquele mês estavam secando.

⁶ Espécie nativa dos Andes e comestível no Peru.

⁷ O distrito mineiro ao lado do distrito de Bambamarca onde também realizei pesquisa de campo.

Assustada, informou os demais usuários do canal, mas poucos mostraram interesse por suas reclamações, com exceção de seus irmãos. Víctor, seu irmão mais novo, tinha conversado com uma pessoa de El Tambo que estava trabalhando na construção da estrada (projeto da mina) entre a lagoa Seca⁸ e a lagoa Negra e que havia sido demitida. De acordo com o relato de Víctor, essa pessoa lhe chamou a atenção em um encontro que tiveram e lhe disse: “Vocês não vão fazer nada pelas suas aguitas? A mina vai deixá-los sem água.” Embora o comentário do ex-trabalhador da mina possa parecer tendencioso, pois indica que sua preocupação a respeito da água surgiu justamente após ser demitido e não antes, ele foi pertinente para Víctor, porque veio num momento de interrupção (WINOGRAD; FLORES, 1989), interrupção do curso da vida como antes era, e assim também para Mariela. Um momento de interrupção do calendário dos camponês do centro poblado El Tambo porque os poços estavam secos, a colheita estava morrendo e a água tinha outra cor. Winograd e Flores (1989) explicam que uma interrupção dos protocolos também pode ser entendida como encontros com novas situações. Se Mariela sempre fazia plantação e colheita renovando protocolos com a terra, etc., ao se encontrar com uma situação em que as batatas estavam se perdendo, este é um contexto novo que precisa ser refletido⁹.

Em uma conversa com Víctor, ele me disse que já estava percebendo que havia mais doenças que o normal, e que, por isso, as pessoas estavam aplicando agrotóxicos. Porém, ele já tinha percebido alguns efeitos antes, os sapitos tinham deixado de cantar. Após três anos de luta, e vigiando permanentemente as lagoas, Víctor me contava, e ter conseguido que a empresa retirasse as máquinas da região do Conga, o ambiente voltou a ser como antes, ou seja, sem doenças; no entanto, os sapitos não voltaram. A frustração com a colheita de batatas e o conhecimento de que havia maquinaria instalada em uma das lagoas no topo das montanhas, em Conga, levou os camponeses a tornar visível a relacionalidade entre os caseiros e as lagoas. O interessante aqui é que, a partir desse evento e do consequente processo de interpretação, os camponeses de El Tambo não somente vão questionar sobre suas batatas que secaram, mas também sobre todas as conexões afetadas até chegar às lagoas na região do Conga. Enquanto eles dinamizam o espaço e as conexões entre o centro poblado e a lagoa, a empresa de mineração e seus porta-vozes vão justamente realizar o contrário: cortar toda conexão, alegando que o fundo da lagoa Mamacocha é quase impermeável, não existindo filtração subterrânea e, portanto, não existindo relação alguma entre as quatro lagoas que iriam ser diretamente

⁸ Estas lagoas estão localizadas a uma altura mais elevada que Mamacocha.

⁹ E por isso a insistência de Winograd e Flores (1989) de que a separação sujeito e objeto aparece unicamente em uma situação de rompimento ou desintegração, sendo que esse rompimento representa uma ruptura no mundo. Nesse sentido, careceria de significado expor a existência de objetos na ausência de uma atividade/prática que é concernente com o seu potencial de rompimento/desintegração.

afetadas, nem delas com Mamacocho, nem de Mamacocho com o centro poblado El Tambo. Para os engenheiros, a lagoa Mamacocho “não alimenta” os caseríos abaixo, eles somente são alimentados quando existe excesso de água (ALTHAUS, 2011; 2012).

Mariela me recomendou falar com o professor Manolito Ruíz, um dos líderes da Frente de Defesa de El Tambo. Ele também é usuário de irrigação, como Mariela e seus irmãos. Ele enfatizou que, quando começaram a chegar os boatos de que a mina estava na região de Conga, eles tinham que saber de onde vinham as águas de El Tambo. Quando perguntei se eles não sabiam, ele me respondeu que as pessoas não sabiam, e que precisavam saber. No entanto, ele acrescentou que o que perceberam ao subir a Conga já “estava comprovado” porque os mayores (os antigos) já tinham provado aquilo pela história da lagoa El Tosmo, que fica na região de Conga.

2.1 El Tosmo e as relações estendidas

El Tosmo é uma lagoa muito profunda, como descrito por Mariela, localizada nas proximidades da lagoa El Perol. Antes de falar com Manolito, em um almoço na casa de Mariela, seu sogro, uma pessoa de mais idade, relatou que as pessoas sabiam que as águas vinham de Conga porque os mayores colocaram flores na “El Tosmo” (lagoa perto da lagoa El Perol). Essas flores apareceram no manancial Chorro Blanco (Bambamarca), que, com o canal de irrigação, alimenta a propriedade de Mariela e o Cornélio (província de Celendín), uma queda d’água que vem da lagoa Azul, onde seria o depósito de rejeitos do projeto. Encontrei este relato no site das Bibliotecas Rurais como o relato de outras lagoas de várias outros distritos de Bambamarca. A história da lagoa El Tosmo é a seguinte:

No lugar chamado Jadibamba existe uma lagoa chamada El Tosmo. Contam que antes ela era muito má, havia um touro [...] que andava por aí, a água da lagoa aparecia em outro lugar, chamado Cornélio, na nascente de água Chorro Blanco. Dizem que aquele touro se juntava com todas as vacas e estas apareciam prenhas [...]. Esse touro tinha um *jaquimón* de ouro. Na nascente de água havia uma pampa muito bonita onde ele ia para dormir e uma vez um bruxo foi vê-lo, o fez dormir mais e lhe roubou o *jaquimón*. Mas quando ele estava indo embora, se assustou, o lugar se encheu de névoa e o bruxo olhou para trás e viu um cachorro grande que o seguia. Ele continuou andando, escondeu o *jaquimón* em uma caverna e foi para sua casa. O cachorro chegou e tirou o *jaquimón* com boca, o levou arrastando ao rio a uma poça chamada El Muyoc. Desde então o touro saía sem *jaquimón*. O touro se ausentou desse local e não saiu mais. Contado por Gabriel Palma Guayac, de Chicolón. Recolhido por Cristóbal Palma, de El Enterador, Bambamarca. (Bibliotecas Rurales, 2012, tradução nossa)¹⁰.

Assim como outros relatos, a lagoa sempre é apresentada como mala em um tempo anterior. Mas aqui queria chamar a atenção para outro detalhe. A história da lagoa El

¹⁰ Do original em Espanhol.

Tosmo que é narrada em El Tambo apresentava “profundas qualidades performativas” (BLASER, 2013) porque não se refere a uma natureza lá fora, separada; ao contrário, ela é parte de um desenho que torna visível a relacionalidade entre o centro poblado El Tambo e Mamacocha: estas são “narrativas que incorporam certas ideias sobre o mundo e o seu dinamismo.” (BLASER, 2013, p. 548).

Veja-se bem que voltar à “experiência” é importante, onde a história é revivida, e apagando as “separações” que são colocadas pelo Estudo de Impacto Ambiental (EIA) ao desativar o aparelho de poder que devolve ao uso comum o que foi tomado pelo poder institucional. Aqui é diferente da proposta feita pelos ambientalistas sobre os cerros que são “reservas” de água. Ao mesmo tempo, assim como Manolito relata, eles precisavam ver aquilo por eles mesmos, de modo que algumas delegações foram enviadas para a região de Conga com esse propósito ainda em 2011. Numa pesquisa na qual se podem ver paralelos a este de Conga, Nadasty (2003¹¹ apud CRUIKSHANK, 2005) relata que, para muitos jovens da Primeira Nação Kluane, no Canadá, as histórias podem ser somente estórias porque estes já não estão na terra dos antepassados. Por isso, existe uma importância desses coletivos em fazerem viagens até a terra da qual foram separados e viverem as narrativas. No centro poblado El Tambo, as pessoas me contavam que, com a chegada das estradas, elas deixariam de andar pelos caminhos ancestrais – que eram localizados justamente no espaço que atravessa as lagoas de Conga, como é relatado por Bianca. Hoje, é diferente; de El Tambo, todos os dias, saía uma van que passava pela Mamacocha, por Combayo, até a cidade de Cajamarca. No entanto, muitos começaram a relatar algumas memórias que permaneceram por causa dos mayores que lembravam passar pelas lagoas para ir até Celendín; e alguns até se lembram da lagoa Yanacocha, que desapareceu em 1992 ao se tornar a maior jazida de ouro da América Latina, considerada um ato de destruição (e não criação) de Yanacocha.

Pela experiência vivida e pelas histórias orais, as pessoas sabem muito bem que as aguitas que alimentam estão na jalca, porém tiveram que reviver a experiência. Mas, ao mesmo tempo, o que me intrigava é que Mariela, Bianca, Víctor e Manolito não deixavam de mencionar igualmente a palavra “aquífero”.

No centro poblado El Tambo, Mariela relatou que, no meio do conflito de Conga, tinha chegado um grupo de ambientalistas da ONG Grufides para discutir que a região de Conga era repleta de “veios de água”. Quando os ambientalistas chegaram ao centro poblado El Tambo alegando que a região de Conga era um aquífero, Mariela me disse que ela foi para a internet e procurou por três horas para saber o que era este vocábulo. O seu irmão, Víctor, contou que ele conversava com os ambientalistas e o termo fazia

¹¹ NADASTY, P. Hunters and bureaucrats: power, knowledge, and aboriginal-state relations in the Southwest Yukon. Vancouver: University of British Columbia Press, 2003

sentido porque o solo parecia como uma “esponja de água” que ele chamava de cienego. Certamente, para Mariela e sua família, o termo aquífero e as explicações científicas sobre o ciclo da água eram importantes. No entanto, minhas dúvidas eram se elas (as falas em torno da palavra aquífero) tinham mais autoridade que a história oral.

De la Cadena (2015) me proporcionou alguns suportes quando mostra como as suas profundas conversas com camponeses na região de Cusco estendiam as suas próprias explicações do termo ayllu, um grupo de pessoas e “outros não humanos” relacionados que habitam coletivamente em um território. Inspirada pela noção de “equivocação controlada” de Viveiros de Castro (2004), ela argumenta que não se trata de adaptar os termos do outro ao seu próprio repertório de conceitos, mas é sobre “estender” o termo pelo conhecimento do outro. Nesse sentido, entendo que o termo “aquífero” aparece como um novo elemento para as pessoas de El Tambo e era politicamente usada para explicar a relacionalidade entre Mamacocha e El Tambo. O que se torna visível aqui emerge de diferentes regimes de relação por resultado de encontros. Essa coemergência é referida ao uso do termo “estendido”, um termo que tomo emprestado de De la Cadena (2015), que é diferente de inclusão uma vez que mantém as suas disputas cosmopolíticas¹²; no entanto, por relações parciais, existem espaços de compatibilidade que não são compartilhados com a empresa Yanacocha. Li (2015) pontua que o que resulta dessas colaborações entre conhecimentos díspares não é premeditado. No seu estudo, ela analisa como o cerro Quilish emerge no conflito como Apu (montanha sagrada) e como aquífero, que é resultado, como antes já mencionado, de colaborações entre os ambientalistas conectados com a Igreja Católica, a Teologia da Libertação e os camponeses.

Antes do conflito, Li argumenta que os camponeses de Cajamarca não se referiam ao Quilish como Apu. Por outro lado, é nos encontros com os ambientalistas, quando novos elementos começam a ser colocados e refletidos, que o Quilish emerge de práticas divergentes.

3 O ALIMENTAR, A AUTONOMIA E O “NASCER AÍ”

O “alimentar” é uma palavra que apareceu durante a fase de pesquisa etnográfica e é articulada por grupos opostos (engenheiros, camponeses, ambientalistas) em disputa, mas as diferenças foram encontradas nas pessoas do El Tambo em seu desenho dos canais de irrigação, como explicadas acima.

Durante os primeiros momentos da pesquisa de campo, em 2013, os guardiões das lagoas usavam a palavra “alimentar” para me explicar como as lagoas Seca, Negra e

¹² Para Blaser (2015) a cosmopolítica é o espaço onde mundos múltiplos e divergentes se encontram com a possibilidade de que emergam relações que sejam mutuamente revitalizantes em vez de mutuamente destrutivas.

Mamacocha Chica alimentam a lagoa Mamacocha (a maior da região). Ramón apontava para os pequenos rios que conectavam uma lagoa com a outra. Quando questionei como sabiam que havia uma conexão entre Mamacocha e o centro poblado El Tambo, ele disse que as lagoas alimentavam El Tambo porque eram “aquíferos”. Como tinha expressado linhas acima com Ramón, o uso do termo “aquífero”, inicialmente, foi inesperado, já que era um termo técnico, e devo confessar que em um primeiro momento fiz uma imediata tradução do alimentar à palavra “desembocar”. Não posso negar que eu, como pesquisadora, estava esperando uma explicação que idealizava como “conhecimento tradicional”.

Assim, a palavra “alimentar” apareceu nos meus vários encontros com Mariela, Víctor e Bianca. Contudo, diferentemente dos engenheiros e dos ambientalistas, o “alimentar” era sempre estendido, parecia não ter finitude porque em cada encontro com eles aparecia uma nova entidade (Mamacocha, El Tosmo, a Duenda, o canal, entre outros) que estendiam o meu conhecimento. No entanto, há outro detalhe no alimentar: as histórias que foram expostas neste capítulo foram reveladas sempre compartilhando um prato farto de batatas. Senti-me uma vez na confiança de perguntar sobre o que ocorreria se as pessoas rejeitassem a comida oferecida. Mariela me respondeu: “Fomos ensinados a nunca rejeitar a comida. Se você a rejeita, a comida não volta mais para você”. Na fase de pesquisa de campo, eu estava preocupada com não ocasionar gastos a

Mariela e sua família, mas, com o tempo, comecei a perceber que os nossos diálogos mais intensos – quando as histórias foram narradas – foram compartilhando batatas. A pesquisa de Caballero (2013, p. 135), no povoado de Andamarca (centro sul do Peru), aborda o fenômeno de compartilhar comida como “atos criadores de sociabilidade e reciprocidade entre diversos seres, humanos e não humanos (...)”. A autora destaca que recusar a comida implica excluir-se, pois seria um movimento contrário ao que os anfitriões estão propondo. Esse movimento contrário é traduzido pela autora como não dar, reter, acumular, guardar para si, que é negativo e associado à avareza. O que a pesquisadora destaca aqui é que o reter ou cortar a circulação do alimento é um ato de ver ao outro como de fora. Entre o alimentar das águas e o alimento das pessoas há paralelos e conexões impressionantes.

Com o tempo, comecei a perceber que, ao aceitar as refeições com os meus anfitriões, eles queriam estender a mim aquela sensibilidade de viver em um mundo que se alimenta de batatas principalmente, e que, hoje em dia, sentia-se ameaçado pelo projeto de mineração Conga¹³. Uma sensibilidade que as pessoas da costa do Peru, como

¹³ Nos meus últimos dias em El Tambo, uma vez estava procurando Mariela, e ela estava preparando um porco para fazer uma festa com outras mulheres, porque tinham feito um mutirão para a construção da casa. A dona da casa nova perguntou para a cunhada de Mariela se eu comia “de tudo”. Ela respondeu: “A Adriana, sim, come de tudo”. Aí a dona se aproximou e conversou comigo. Entendi, por fim, que “comer de tudo” era compartilhar as

eu, haviam perdido; como uma professora cajamarquina me disse uma vez: “os costeños pensavam que as batatas sempre iriam estar no mercado, quando os camponeses estavam lutando corpo a corpo pelas águas da região de Conga”.

Com relação ao movimento das águas, o “alimentar” é um processo em que a água continuamente “nasce aí” e flui, e muitos participam nesse desenho. Assim como o alimentar, o “nascer” é uma palavra muito articulada e que aos poucos comecei a entender como realidades emergentes a partir de protocolos específicos.

E o que fazem os camponeses é justamente desenhar as suas terras para que o alimentar delas ocorra, para alimentar os seus corpos, a sua família e os seus convidados, como eu.

Escobar (2012) também fala em seu trabalho sobre como os desenhos resistem por serem autônomos, e a autonomia, para ele, está ligada ao que Maturana e Varela (1974) chamam de autopoieses. Para esses autores, as entidades vivas, dinâmicas, que estão sempre se autocriando e mantendo suas premissas originais do que existe, são entidades autônomas. Nesse sentido, se a circulação, o nascer das coisas, é uma premissa sobre o que existe, a maneira como as pessoas mudam suas práticas pode ser vista como uma forma de desenho autônomo. E isso fica claro quando questionam se teriam de depender de Yanacocha para a circulação da água, quando a premissa do que existe para Yanacocha é a forma de extrair o ouro. Quando o ouro acabar, a empresa vai embora. Uma premissa que é exposta já há séculos por Guamán Poma (THOMSON, 2002¹⁴ apud RIVERA CUSICANQUI, 2010) sobre o colonizador, que descreve que comer todo o ouro, todos os dias, quebrando qualquer protocolo de relações com a terra e com o céu, e concluindo que, como somente quer ouro, quando o ouro acabar vai procurar outro lugar onde comer.

Enquanto eles me indicavam onde estava Conga da praça central do caserío, entendia que as coisas aqui ocorriam diagonalmente (e, de certa forma, até rizomaticamente) pelo alimentar do cerro das lagoas que vai fluindo por dentro do cerro e aparecendo nos puquios e por fora pelos rios. As águas alimentam, mas a intervenção no topo das montanhas pela empresa mineira poderia desviar ou bloquear o curso das águas que, pelo fundo (dentro do cerro), fluíam como veias, e rebentavam em puquios ou nascentes. No entanto, a ênfase na diagonalidade reside em que existe uma vital preocupação pelo topo da montanha, como nascem as águas, da complexa amálgama de relações que faz a água “nascer” e alimentar. Guiar as águas é desenhar com a natureza sob uma lógica do

refeições preparadas na comunidade, e aceitar a comida era entendido como estar disposto a me incluir, o que me permitiria ser convidada para a festa.

¹⁴ THOMSON, S. *We alone will rule. Native andean politics in the age of insurgency*. Madison: Wisconsin Press, 2002.

desenho da própria natureza. A construção dos reservatórios impediria os camponeses de El Tambo de participar como desenhistas dessa relacionalidade.

Enquanto esse mundo relacional começa a se tornar visível pelas referências à memória coletiva local e a reinterpretação das histórias, os engenheiros sugeriam cortar todas as conexões para argumentar que Mamacocha pertence a uma bacia diferente das outras lagoas. Mamacocha não sofreria intervenção como as lagoas El Perol, Azul, Mala e Chica, visto que El Tambo está fora da área do projeto. Essa reconexão de El Tambo com Conga pode ser vista como a criação de um espaço dinâmico onde toda a rede começa a tornar-se visível e onde os camponeses começam a reinterpretar o seu lugar.

3.1 Por que abaixo?

Na cidade de Lima, quando entrevistei a advogada dos camponeses de Cajamarca, ela comentou que a história da lagoa “El Perol” tinha sido contada à Corte Interamericana de Direitos Humanos pelo dirigente da Plataforma Interinstitucional Celendina, que é a organização dos protestos sociais na província de Celendín. Recuperando o relato:

Conta uma velha lenda celendina que há muitos séculos e sabendo sobre o assassinato e execução do Inca Atahualpa, na Praça de Armas de Cajamarca, um grande número dos súditos do monarca que traziam tesouros desde diferentes pontos do Tahuantinsuyo jogaram na lagoa El Perol todos esses carregamentos de ouro para que não caíssem na mão dos gananciosos espanhóis. E os celendinos juram que em um dia claro e com sol é possível ver ainda no fundo da lagoa o brilho de toda essa riqueza aurífera. Nesse caso, o que brilha é sim o ouro. (PEREYRA TERRONES, 2011, tradução nossa)¹⁵.

As lagoas guardam o ouro no lugar apropriado, debaixo da terra, que é algo interessante de se comparar com a leitura que Rivera Cusicanqui (2010) faz sobre a obra de Guamán Poma de Ayala sobre a “centralidade” na alimentação exposta nos desenhos da crônica. O estudo de Albert (1995) é também interessante de ser resgatado aqui porque revela a criatividade política de que Davi, um xamã yanomami, faz uso para defender-se dos efeitos dos garimpeiros nas suas terras. A postura de Davi de defender a floresta contra garimpeiros que “comem a floresta” apresenta algumas conexões com o que os Guardiões das Lagoas têm para com Mamacocha. Antes, como Davi relata a Bruce Albert (1995), os espíritos da floresta cuidavam dos yanomami, hoje, com os garimpeiros extraíndo o ouro que deveria permanecer debaixo da terra, o contexto é outro porque estão próximos à queda do céu, que seria o fim do mundo. Para Davi, o ouro é visto como uma coisa escondida no interior da terra, e que lá deve permanecer, debaixo da água dos rios, qualificando-o como um “antialimento”, algo que não se come. Tal menção está

¹⁵ Do original em espanhol.

relacionada com uma referência mitológica sobre Omamë, o demiurgo yanomami que escondeu os metais embaixo da terra a fim de proteger os humanos das doenças que eles produziam na terra.

Então, existe uma relação entre o ouro e as águas, o ouro fez a bacia na história de Davi, e foi colocada no subsolo pelo seu poder de matar. O ouro, no caso de Conga, sustenta as águas, ajuda a fluir, mas também pode matar ao subir à superfície. Esta realidade se torna visível e se corporaliza pelas práticas. Existe uma relacionalidade entre a água, o ouro e a vida, se o ouro é retirado de onde foi escondido, a água desaparecerá, como ocorre na cidade de Hualgayoc, que descreverei no capítulo seguinte.

CONCLUSÕES

Durante a pesquisa etnográfica no centro poblado El Tambo, aprendi com as mulheres, principalmente com Mariela e Bianca que, no quinto dia após a morte de um ser querido, a família lava os pertences do defunto no rio para que a alma possa continuar seu caminho, para que nada o prenda ao mundo dos vivos. Essa água “nasce” na chuva, com a mão de Deus e a nuvem, entra pelas lagoas com ajuda do ichu, e essa água flui pelas veias do seu corpo do cerro e da lagoa, veias que são feitas de “ouro”, e aparecem nos puquios (nascentes). Essa água é guiada pelas pessoas para “alimentar” o lote de batatas, e, portanto, também as famílias e os visitantes. O nascer das águas é importante para os camponeses do centro poblado El Tambo. Estas diferentes práticas materializam um mundo próprio, uma água diferente da proposta pela empresa mineira. Ao final, as pessoas do centro poblado El Tambo se “alimentam” com a água que carrega a vitalidade do nascer no alto das lagoas. Mariela sempre referia que a lagoa é como um “coração” porque a água circula, não está detida; e sua irmã Bianca diz que é como um “seio”, porque daí as pessoas se alimentam.

A relacionalidade não é inventada, é parte dos depoimentos dos campesinos. No entanto, os eventos sobre falta de água, mudança de cor no centro poblado El Tambo, frustração com a colheita de batatas, histórias das mulheres que foram para o centro mineiro Hualgayoc (município vizinho) e foram informadas de que a água se compra e se vende abrem um espaço para a reflexão, para repensar a história oral dos mayores, de como eles visitam as lagoas, de que ela alimentava águas abaixo. Estas reflexões partem de diversos “encontros” com o desaparecimento das águas, ou com uma água de pouca vitalidade, de outra cor, que é associada com distintas mudanças na paisagem.

Falar a partir da experiência vivida sempre teve os seus desafios. Se, por um lado, embora as estradas permitam um deslocamento muito menos sofrido por parte das

populações, podendo se deslocar à cidade de Cajamarca em poucas horas e também melhorar o comércio de sua produção, por outro, o desenho da estrada também afeta os caminhos das pessoas para chegar até a cidade ao se perderem os laços com as lagoas. Foi interessante ouvir o depoimento do professor Manolito, que me explicava que muitos não sabiam que as águas vinham de Conga, no entanto, tinham conhecido esta conexão por meio da história oral local. Após estes vários acontecimentos, eles tinham que ver com os próprios olhos, “reviver” a história oral, ou, como alega Cruikshank (2005), refletir sobre a (e a partir da) história oral diante de contextos contemporâneos. Reviver a história oral é uma experiência de querer ter o controle dos seus projetos de vida.

O repúdio ao Projeto Conga por parte dos camponeses do centro poblado El Tambo – em colaboração com professores, com a Igreja e com os ambientalistas – não pode ser explicado considerando a água como um ente separado (uma natureza lá fora), o qual cada grupo interpreta de forma diferente. O que demonstra esta pesquisa é que as águas nascem de relações do “alimentar”. Por esse motivo, as águas da lagoa Mamacocha aparecem como outras águas diferentes das águas propostas pelo Estudo de Impacto Ambiental (EIA) da empresa Yanacocha. A nuvem, a mão de Deus, o ichu e a lagoa se alimentam da vida destes seres, e esta vida flui pelos rios, aparece nos puquios, depois nos mesmos rios, nas várias lagoas. Desenhar a acéquia (o canal de irrigação artesanal conectado ao canal feito de cimento) e alimentar a terra sem reter o fluir das águas pode ser visto como uma forma de “mimese” em relação ao desenho da natureza, ou seja, de como os cerros se alimentam das águas e as fazem fluir pelo ambiente. E, ao mesmo tempo, ato contínuo, testemunhamos porque os do centro poblado El Tambo vivem “águas abaixo”, alimentam suas terras com as águas que vêm das partes altas e deixam a água fluir águas abaixo para que elas cheguem aos níveis inferiores e o ciclo se mantenha.

Ao observar como Mariela e sua família desenham na e com a terra, pode-se pensar em um desenho ontológico, autônomo e também político, porque os camponeses refutam serem dominados pelas práticas que implicam o controle, a manipulação de suas terras e de suas águas; são práticas em que a centralidade reside no alimentar. O repúdio à Yanacocha pode ser interpretado, por um lado, porque a empresa procura reter águas, o que vai contra a lógica da circulação de fluxos que permite alimentar os rios, a terra, as famílias, os corpos. Por outro lado, existe um repúdio de que a Yanacocha seja uma entidade desenhista do mundo, porque o seu desenho não contempla relações. Isso implicaria em que o centro poblado El Tambo fique à mercê da Yanacocha, e quando acabe o ouro que tanto almeja Yanacocha, a empresa irá embora também deixando um rastro de problemas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*. Brasília: UNB, 1995. (Série Antropológica, 174).
- ALTHAUS, J. de. *Entrevista a Dario Zegarra* (Gerente de responsabilidad social de Conga). 11 nov. 2011. (9min43s). 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cmH7dVtoRQM>>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- ALTHAUS, J. de. *Entrevista a Dario Zegarra* (Gerente de responsabilidad social de Conga). 2 fev. de 2012. (25min18s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=olfaJ1tf03g>>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- BLASER, M. *Los conflictos ontológicos y el problema de la política racional*. Conferência pronunciada no Seminário Internacional de Pensamento Contemporâneo, Universidad del Cauca, 2015.
- BLASER, M. Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe. *Current Anthropology*, Chicago, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.
- CABALLERO, I. V. Alimentos, reciprocidade e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. *Ilha. Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 15, n. 1,2, p.123-148, 2013.
- CRUIKSHANK, J. *Do glaciers listen? Local knowledge, colonial encounters and social imagination*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- DE LA CADENA, M. *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.
- ESCOBAR, A. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*, [S.l.], v. 2, p. 8-29, 2012.
- FONSECA, C. La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades campesinas del Perú. In: MURRA, J.V (Ed.) *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Huanuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizan, 1972, p. 315-338.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F. *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Ebisa, 2011.
- KNIGHT PIESOLD CONSULTORES. *Minera Yanacocha S.R.L. Proyecto Conga: estudio de impacto ambiental. Resumen Ejecutivo*. Lima: Knight Piesold, 2010.
- LI, F. *Unearthing conflict: corporate mining, activism, and expertise in Peru*. Durham: Duke University Press, 2015.
- MANRIQUE, R. Entrevista. Roque Benavides: “Apuntamos a Conga porque Yanacocha no tiene reservas”. *Gestión*, Lima, 29 mar. 2012. Disponível em: <<http://gestion.pe/noticia/1394255/entrevista-roque-benavides-apuntamos-conga-porque-yanacocha-no-tiene-reservas>>. Acesso em: 15 mar. 2015.
- MAYER, E. *Casa, chacara y dinero. Economías domésticas y ecología en los andes*. Lima: IEP, 2004.
- NADASTY, P. *Hunters and bureaucrats: power, knowledge, and aboriginal-state relations in the Southwest Yukon*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2003.

RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SERVICIOS EN COMUNICACIÓN INTERCULTURAL - SERVINDI. *Policía hostiliza a los guardianes de las lagunas*. Lima, 8 abr. 2014. Disponível em: < <http://www.servindi.org/actualidad/104021>>. Acesso em: 15 de maio. 2016.

THOMSON, S. *We alone will rule*. Native andean politics in the age of insurgency. Madison: Wisconsin Press, 2002.

VARELA, F.; MATURANA, H., URIBE, R. Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems*, Amsterdam, v.5, p.187-196, 1974.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití*, Santo Antonio, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.

WINOGRAD, T.; FLORES, F. *Hacia la comprensión de la informática y la cognición: ordenadores y conocimiento, fundamentos para el diseño del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1989.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TRABALHO OU ÁGUA, MINERADORES OU BENEFICIÁRIOS: CONTROVÉRSIA EM TORNO DO PROJETO DE MINERAÇÃO “CERRO CORONA” AO NORTE DO PERU

*Adriana Paola Paredes Penafiel*¹

Universidade Federal do Rio Grande

Resumo

Este *paper* trata das dinâmicas da mineração a céu aberto e suas controvérsias na região andina de Cajamarca, ao norte do Peru. Por meio de pesquisa de abordagem etnográfica, realizada entre 2013 e 2014, analisa-se como uma mina a céu aberto de nome Cerro Corona influencia aos mineradores de socavão. Embora os mineiros articulem a história de um passado mineiro, o seu esforço por negociar suas relações com a empresa mineira oscilam entre antagonismo e expectativas por uma ocupação neste mercado de trabalho. Muitos deles são ignorados pelas grandes empresas por não serem os “mineiros modernos” que hoje manipulam maquinarias sofisticadas, apesar de terem trabalhado por muito tempo no socavão. Quando o centro urbano de Hualgayoc se tornou uma AID (Área de Influência Direta) da mineração a céu aberto, os seus habitantes foram categorizados em classificações específicas que os reprimem. Além disso, o que mostra o caso de Hualgayoc é que o projeto mineiro somente oferece trabalho pelas falhas que ele mesmo causa ao ser implementado. Esta perda é vista como uma oportunidade de trabalho para contratar pessoas que possam trazer água de outros lugares. Os efeitos na natureza e nas pessoas são reais, e, principalmente, os efeitos nas águas andam em paralelo com os projetos de vida de muitas pessoas que resistem ao projeto mineiro. Estes dois casos na região emblemática de Cajamarca ilustram os conflitos em torno de desenhos, relações e desenvolvimento.

Palavras-chave: Pactos; Água; Mineração; Desenvolvimento.

JOBS OR WATER, MINERS OR BENEFICIARIES: CONTROVERSY OVER THE “CERRO CORONA” MINING PROJECT IN NORTHERN PERU

Abstract

This paper is about the dynamics of open-pit mining activity and related controversies in the Andean region of Cajamarca, Peru. Based on ethnographic research conducted between 2013 and 2014 in the region of Cajamarca (Peru), this work analyses how the design of an open-

¹ Professora e pesquisadora da Universidade Federal do Rio Grande – FURG (campus São Lourenço do Sul).

pit mine in the city of Hualgayoc, named Cerro Corona, influences people who used to be underground miners. Even though, miners articulate a narrative that Hualgayoc is a “mining region”, their efforts to negotiate with the mining company oscillate between antagonism and expectations for jobs. Some of them are ignored for not being modern miners that manipulate sophisticated machines, even though they have worked as underground miners for decades. When the urban center of Hualgayoc became an ADI (area of direct influence), their residents were also categorized in specific classification that repress them. Besides, the case shows that the Project offers jobs because of their own failures during its implementation. This loss is seen as an opportunity for hiring people that could bring water from other places. The effects on the environment and people are real, they travel through parallel worlds. This case in the emblematic region of Cajamarca illustrates conflicts around designs, relations and development.

Keywords: Pacts; Water; Mining; Development.

1 HUALGAYOC

Diferentemente de outras jazidas localizadas na região de Cajamarca, como Yanacocha, a maior jazida de ouro da América do Sul e que começou as suas operações em 1992, o centro mineiro no distrito de Hualgayoc existe desde a época da colônia, quando o metal do cerro Hualgayoc foi “descoberto”, em 1771, por Don Rodrigo de Torres Ocaña e Don Juan José de Casanova, ambos de origem espanhola, a 70 km de Cajamarca (O´PHELAN GODOY, 1991). Pequenas cidades foram se configurando nas proximidades do cerro, como Micuypampa, Purgatorio e, posteriormente, a cidade de Hualgayoc. Não foi preciso esperar muito para que, no ano de 1779, houvesse 882 operários mineiros trabalhando em Hualgayoc, e 86 empresários mineiros que a operavam na localidade, sendo a terceira em termos de população mineira após as jazidas de Cerro de Pasco (Serra Central do Peru) e Huarochiri (parte central da região de Lima) naquela década (CONTRERAS et al. 2010). A exploração das minas de Hualgayoc trouxe a presença de numerosos peninsulares que procediam do país Vasco, Catalunha, Canárias, Pamplona, Jaén, Toledo, Galícia, que se consolidaram como “possuidores” das minas, e a mão de obra tinha presença de mestiços, zambos, mulatos, índios procedentes de Cajamarca, Huamachuco, Pataz e Conchucos (O´PHELAN GODOY, 1991).

Após a Independência, a procura por minas no centro mineiro de Hualgayoc foi incessante, e Hualgayoc foi sendo aperfeiçoado como um centro de extração de recurso mineral, destacado na pintura de 1799 sobre a riqueza mineral do Reino do Peru, e visitado posteriormente por naturalistas, tais como Humboldt e Raimondi. Assim, o desenho de socavão (túnel subterrâneo), lentamente formando o desenho de mundo (ESCOBAR, 2012; WINOGRAD, FLORES, 1989) naquele espaço, permaneceu como forma de domesticação da natureza, dos cerros e de configurações de formas de mobilidade social para os nativos que foram forçados a trabalhar nas fazendas do entorno de Hualgayoc, principalmente as do distrito de Bambamarca.

A esse respeito, o conceito de “colonialidade” de Aníbal Quijano (2007) é pertinente porque esta forma de relação com a natureza, dualista, definiu uma única competência aos cerros de Hualgayoc: como recursos minerais e como depósitos de minas, que perduram até os dias de hoje. Uma característica central dessa colonialidade é a classificação hierárquica das diferenças, que leva à supressão, desvalorização, subordinação, e inclusive destruição de formas de conhecimentos (ESCOBAR, 2002).

As pequenas minas tinham fechado no final da década de 1980 pela implementação da política ambiental no governo de Fujimori. Os donos de minas declararam falência e deixaram em torno de 1.200 passivos ambientais. Somente a mina San Nicolás era operada, pela empresa Goldfields e pela empresa Coymolache, que operava no distrito ao lado, Chugur. Encontrar uma mina com capital econômico oriundo da África do Sul foi uma surpresa, a partir do suposto de que a maioria de empresas mineiras é do Canadá. No entanto, ao pesquisar este fato, vi que havia capitais do México e do Brasil investidos no Peru. Na cidade de Celendín, conheci um padre que tinha participado na greve interprovincial na província de San Marcos quando da instalação do projeto mineiro La Morada da empresa mineira Miski Mayo, subsidiária da empresa brasileira Vale do Rio Doce.

Cesarino (2012) tinha chamado a atenção para este problema, pois representava um desafio à teoria foucaultiana aplicada ao desenvolvimento e às análises das situações de cooperação Sul-Sul, tomando como exemplo Brasil – África. Esta abordagem, por exemplo, em Ferguson (1994) e Escobar (2008), concentra-se no exercício do poder Norte-Sul, tanto para cooperação, como para ajuda internacional. No entanto, analisando os casos de empresas mineradoras do Sul que hoje trabalham no Peru (outro Sul), parecem entrar no esquema de reforçar o aparato burocrático especializado que teria se tornado, principalmente desde 1990, largamente disseminado. Na etnografia, eu tive maior contato com a Gerência de Relações Comunitárias e com a Gerência de Desenvolvimento Sustentável que, gentilmente, permitiram que eu participasse de reuniões e não tiveram dúvidas em comentar as percepções do seu trabalho. Entre os projetos de desenvolvimento da empresa sustentável, estava o projeto Micavir, “Mejoramiento de los indicadores de calidad de vida de la Población en Riesgo del Distrito de Hualgayoc”, que tinha contratado agentes de desenvolvimento, principalmente dos distritos de Bambamarca e Cajamarca, para combater os índices de desnutrição infantil no distrito. Eram esses mesmos agentes de desenvolvimento que subiam comigo todos os dias na van desde Bambamarca para trabalhar no projeto, e era, também, a reclamação de muitos hualgayoquinos, porque diziam que os bambamarquinos ganhavam ou eram incluídos, e eles não. Portanto, há uma relação curiosa, haja vista que muitos culpam as características do lugar pelo “caminho único” (sem alternativas) da mineração ao mesmo tempo em que desejam trabalho (emprego) oriundo das minas. Cabe aqui descrever brevemente o projeto.

O Projeto Cerro Corona operada pela empresa Goldfields é uma jazida de ouro e de cobre operado mediante métodos convencionais de exploração a céu aberto e tratamento de minerais sulfurosos mediante a extração por flotação de concentrado. Este concentrado é diariamente transportado em caminhões, por aproximadamente 380 km até o porto de Salaverry (região La Libertad) para posteriormente ser enviado, por via marítima, até as fundações localizadas na Ásia e na Europa. O Projeto está localizado no distrito de Hualgayoc, a 10 km ao noroeste da cidade de Hualgayoc, e a 3.500 metros acima do nível do mar.

A área do projeto compreende as partes altas das bacias dos rios Tingo/Maygasbamba e Hualgayoc/Arascorgue, as quais drenam ao oceano Atlântico pelo rio Llaucano, Maranhão e Amazonas. As obras e instalações da mina ocupam as duas bacias hidrográficas, a do rio Hualgayoc e a do rio Tingo. Na primeira bacia, está localizado o tajo (a cava), dois depósitos de material orgânico, duas poças de sedimentação, um atelier de manutenção de caminhões mineiros e um escritório. Na outra bacia, está localizado o depósito de relaves, o botadero de desmonte, a pilha de óxido mineralizado e a planta concentradora, chancadora, e quatro botaderos de solo orgânico inadequado. A área total do projeto foi estimada em 570 hectares.

A operação mineira se estende desde o pico original do cerro Corona, um pico de 3.964 metros sobre o nível do mar até uma profundidade de aproximadamente 3.660 metros (GOLDFIELDS, 2014). Diariamente, o Projeto chega a processar até 17 mil toneladas, situando-a como um projeto de “mineração mediana”, comparada com a mina Yanacocha que está localizada a uma hora e quinze minutos de distância de estrada e que processa até 150 mil toneladas por dia. O desenho em destaque é o tajo final, que varia de 71 a 76,24 hectares, estando a área de extensão ao lado norte da cava (GOLDFIELDS LA Cima ampliará operaciones en Cerro Corona, 2014).

Da van que se desloca da cidade de Cajamarca, as pessoas que viajavam comigo me indicavam que, antes, ao dirigir o olhar para onde estava atualmente a jazida, estava “tapado” (havia um cerro lá), e que, hoje, podia-se enxergar até o outro lado do horizonte sem obstáculos. E, sobre estas reflexões, que consegui aos poucos entender, observei como um desenho tão imponente podia afetar na vida das pessoas. Influenciada pelos textos de Winograd e Flores (1989) e Escobar (2012), as inquietudes se tornavam: como estes desenhos podiam alterar as formas de ser das pessoas de Hualgayoc que se autodenominavam mineiras?

O desenho da cava é associado ao boom do desenvolvimento mineiro que começou na década de 1990. A premissa de extração continua a mesma desde 1771 como é salientado por Alimonda (2014), mas o desenho difere muito e parece trazer mudanças adicionais. Hoje, o caminho de alguns caseríos até a cidade foi interceptado pela cava, e

as pessoas devem se mobilizar pelos caminhos alternativos propostos pela mina; é preciso rodear as instalações e chegar à estrada Cajamarca – Hualgayoc, de carro. Sendo que as pessoas residentes em Pílancones, elas parte do AID e tendo demonstrado preferência para trabalhar na mina, com o dinheiro obtido tiveram as condições para adquirir uma camionete e contornar a mina. Muitos outros, por exemplo, os professores que viajam até o caserío para lecionar, mobilizam-se pelo sistema de vans que hoje é considerado uma proposta de emprego pela mina. Ou seja, a própria mineração, que destrói aspectos da paisagem, supõe uma reordenação que inclui “novos empregos” (motoristas de vans) e isto geraria desenvolvimento na região. Contudo, estes novos empregos só existem porque o desenho da mineração a céu aberto criou problemas (destruição dos caminhos, da paisagem existente, inveja daqueles que não podem comprar carros) e substituiu desenhos anteriores. Aos poucos, comecei a entender que, enquanto caminhos eram apagados pela instalação da mina, a compensação, tal como os reservatórios da região de Conga, por exemplo, aparecia como proposta de trabalho local, no caso de Hualgayoc. E, portanto, o caso vinha sendo considerado “bem-sucedido” por parte da Responsabilidade Social da empresa e apresentado nos relatórios de prestação de contas. No entanto, pelos relatos dos seus moradores, existe uma ambiguidade entre uma oportunidade por trabalho e a indignação de ver as a sua paisagem mudada.

2 O MUQUI E A NOVA MINERAÇÃO

Curiosa a respeito desta entidade, o Muqui, analisei algumas publicações e encontrei a de Salazar-Soler (2006,1997), que traz depoimentos recolhidos dos trabalhadores de um centro mineiro da região de Huancavelica, no Peru central no final de década de 1970. Quando a autora realizou sua pesquisa, a população trabalhadora no centro mineiro era de 936 homens, dos quais 60% trabalhavam como operários dentro da mina subterrânea e eram pessoas que tinham trabalhado em média 10 anos na atividade. Apesar de terem trabalhado por tantos anos na mina, a autora narra que estes trabalhadores não tinham perdido o laço com sua comunidade de origem, e suas terras eram trabalhadas por um familiar ou até um peão. Todos estes trabalhadores eram de planta, ou seja, eram contratados diretamente pela empresa, similar ao caso de Hualgayoc durante as décadas de 1970 e 1980. Ao serem contratados diretamente pela empresa, os mineiros, além de ganharem um salário, ganhavam um bônus coletivo pelo rendimento do trabalho na mina. De acordo com a autora, o Muqui é o guardião e o dono da mina e não está associado com a gênese da mina, mas com o seu poder de fazer aparecer e desaparecer o mineral aos trabalhadores que dela vivem:

São interessantes as relações entre o mineiro e o Muqui porque expõem que, para o mineiro, o interior de uma montanha não é inerte ou sem vida e que a relação seja de

todo instrumental; ocorrem “pactos” para poder ter acesso ao mineral, nos quais a vida do próprio trabalhador também é negociada. Entretanto, seus estudos ficam ainda mais interessantes quando, posteriormente, a autora (SALAZAR-SOLER, 2006) visita seu local de pesquisa de campo passados 20 anos, que, calculando, deve ser na década de 2000. Nessa época, a mina estava em processo de cierre (fechamento) e, dos 900 trabalhadores, permaneciam somente em torno de 300, dos quais 200, a maioria, trabalhavam pelo sistema denominado *contrata*, similar ao sistema de terceirização. O que foi observado pela autora é que as pessoas já não faziam os “pactos” com o Muqui porque, segundo depoimentos, o Muqui tinha abandonado a mina e viajado para a mina Yanacocha, na região de Cajamarca. Salazar-Soler (2006) alega que não seguiu o Muqui porque, a partir de 1990, os estudos na Antropologia sobre mineração, e principalmente em Cajamarca, concentram-se nas relações entre a mina e suas áreas de influência direta, e não tanto nos seus trabalhadores. Porém, a pesquisadora continua suas pesquisas em outros centros mineiros artesanais onde outros seres não humanos aparecem, tais como a Gringa e o Chinchiliko, para negociar com os mineiros.

Quero chamar a atenção para o trabalho de Salazar-Soler (2006) pela forma como os seus informantes falam de uma série de pactos que devem ser perpetuados para serem “positivos”. Cavalcanti-Schiel (2007) alega que o calendário ritual nos Andes é uma renovação cíclica de protocolos específicos ou pactos para a continuidade da vida. Nesse sentido, os constantes “pactos” com o Muqui permitiam fazer contribuições ao dono da jazida, o Muqui, com coca, álcool ou alguma “alma jovem”, para eles poderem extrair o mineral que lhe permitiria ganhar o seu salário. Essa discussão já tinha sido realizada a partir do depoimento de dona Vila (Capítulo 5), que narrava da história sobre as lagoas que tentavam com ouro aos que passavam por perto delas e ela tomava para si alguma coisa em troca. A minha inquietude após ler esta pesquisa residia na possibilidade de pensar se o Muqui tinha “partido” porque os mineiros tinham perdido a “experiência” de estar na mina, desenhando o túnel. A nova tecnologia da mineração moderna tinha alterado a forma de extração, e o mineiro não estava tendo a experiência de ele mesmo perfurar o socavão (a mina subterrânea), mas hoje era a máquina que, por assim dizer, tinha a experiência no lugar do mineiro.

Esta inquietude também partia de um encontro com um mineiro que ainda trabalhava na única mina pequena do entorno. De volta a Hualgayoc, uma vez, andando a pé por “Mesa de Plata”, caminhando para o “Cerro Corona, apareceu um senhor montado em seu cavalo usando um capacete de minerador. A pessoa vinha da mina São Nicolás. Ele (o mineiro) insistiu que já me tinha visto rondando por aí, e, diante da insistência, embora não fosse verdade apresentei-me como sobrinha de Dona Joana.

Não ande sozinha nem fique por perto das “bocas de mina”. O *Muqui* pode aparecer por aí, às vezes pode aparecer em forma de uma pessoa familiar para te enganar e te levar para um lugar de onde você nunca poderá sair. Depois

fica lá, encerrada por toda a vida. (Depoimento de um mineiro de San Nicolás, encontro em abril de 2014, tradução nossa)².

A fala do mineiro, que por fim terminei sabendo que conhecia bem Dona Joana, explicava que o Muqui podia aparecer em forma de uma pessoa “simpática” para mim, de corpo diferente, para me puxar para o seu mundo, de onde eu não poderia sair. Ele me explicava que eu estaria como em um “quarto sem porta de saída”. Um texto de Cavalcanti (2014) destaca, a partir da sua pesquisa em uma comunidade quéchua na Bolívia, que, nos Andes, certos seres podem se apresentar de forma humana para que possam interpelar os humanos e lhe subtrair alguma vitalidade, parcialmente similar com o perspectivismo ameríndio (de Eduardo Viveiros de Castro e outros autores). Encontrei este mineiro em outras ocasiões nos espaços da Mesa de Diálogo que ocorria na cidade de Hualgayoc, e ele me disse que ter bom ânimo³ é a melhor proteção contra o Muqui, para ser forte e não apelar aos desejos deste ser. Chamou minha atenção que, para este mineiro, o Muqui não parecia ser generoso; ao contrário, parecia um ser faminto, como as lagoas da região de Conga. Em uma conversa com dona Joana, ela me contou que o seu pai tinha morrido em um desmoronamento da mina, assim como um de seus filhos aos 25 anos de idade. Antes da morte do primeiro, Dona Joana me revelou que seu pai tinha conversado com sua mãe e comentado sobre a aparição do Muqui e seu pedido por algumas almas jovens em troca do mineral. Seu pai contou para o capataz sobre o ocorrido e, poucos dias depois, ele morreu em um desmoronamento. Dona Joana sempre ficou com a dúvida de que o próprio capataz ofereceu seu pai ao Muqui como oferenda para ter acesso a tais metais preciosos. A pesquisa de Kato (2004) sobre o norte do Peru explica que as pessoas que desejam acumular dinheiro são acusadas de terem feito um pacto com o Diabo no qual elas desfrutam em vida as riquezas que o Diabo transforma (o carvão em ouro) e, quando morrem, seus corpos são demandados por ele. Diferindo de Taussig (2010), o autor explica que o sistema na sociedade camponesa é relativamente fechado, e que existe um limite na soma das coisas boas. Por isso, se alguém obtém muitos bens, acaba por reter as oportunidades de outras pessoas. Nesse contexto, aparece o “compactado” como uma pessoa que pode desfrutar as riquezas durante a vida, mas na morte será escrava do Diabo. Com base nesta pesquisa e no sugerido por Cavalcanti, pode-se pensar que a atividade da mineração, que pode tornar as pessoas ricas, não é de graça, e estes donos são acusados de entregar as almas dos seus empregados em troca de salvar a sua.

Mas este mineiro trabalhava de uma forma artesanal, e as outras pessoas de Hualgayoc me falavam do Muqui como uma estória (do passado). E, ao observar o

² Do original em Espanhol.

³ O ânimo pode se separar do corpo quando é “agarrado”.

desenho a céu aberto, realizado por máquinas gigantescas e não por pessoas, ou seja, os mineiros, compreendi que havia mudanças sérias. Hoje, com a empresa de mineração moderna, Goldfields – La Cima, o desenho do tajo da jazida de Goldfields, chamado de Cerro Corona, é realizado por meio da perfuração, explosões e carregamentos (KNIGHT PIESOLD, 2005). Esse trabalho somente pode ser feito por maquinaria pesada (perfuradora, escavadora, caminhão basculante), em que, para cada tonelada de terra, é possível extrair um grama de ouro e de 0,7 a 0,9 gramas de cobre. Fry (2012) chama a atenção para como nossas habilidades (referindo-se ao mundo ocidental) foram expropriadas e externalizadas por tecnologia criada por nós mesmos e que tem a capacidade de fazer a mesma tarefa. No entanto, de acordo com o mesmo autor, estas máquinas também trazem novas habilidades ao nosso mundo, moldam-nos, exigindo que os novos mineiros devam aprender tais habilidades. Durante a pesquisa de campo, os mineiros que trabalharam na mina subterrânea até a década de 1980 informaram que, ao solicitar trabalho à empresa Goldfields – La Cima, os representantes da empresa diziam que eles não eram mais “mineiros” dentro do contexto atual da mineração moderna no Peru. Não sabiam fazer os novos procedimentos que o trabalho exigia apesar de que muitos tinham décadas de experiência trabalhando no fundo de uma mina.

Para mim, era difícil acreditar que os velhos mineiros manifestassem a nostalgia de uma Hualgayoc com histórico de frequentes mortes que ocorriam no trabalho dentro das minas. No entanto, as pessoas com as quais conversei na cidade queixavam-se de que Hualgayoc, sendo Área de Influência Direta (AID) das operações do Cerro Corona, aquela que sente os impactos de ter uma jazida por perto, não usufruíam das ofertas de trabalho geradas pela mina. Eram principalmente pessoas de fora (de Hualgayoc) que podiam aproveitar os trabalhos oferecidos pela mina, pois requeriam qualificações, discriminando quem era hualgayoquino (do lugar). Muitos me contavam que essas pessoas apresentavam os seus currículos para trabalhar e eram contratadas, quando os hualgayoquinos, pelo fato de serem do lugar, deveriam ter preferência na contratação.

Eles agregavam que, para negociar algum tipo de benefício para os hualgayoquinos, isso deveria ser feito em reunião, nas mesas de diálogo, e com os Gerentes do setor de Relações Comunitárias e o Setor de Desenvolvimento Sustentável. Porém, o protocolo para lidar com os Gerentes é burocrático e tortuoso: “eles nunca estão em Hualgayoc”, como me dizia uma mulher da comunidade El Tingo que queria resolver uma questão da escola. De tanto insistir com a Goldfields e o gerente não estar, foi até a mina de San Nicolás, falou com o engenheiro e, em 24 horas, resolveram o problema. O acampamento dos funcionários de Hualgayoc era a 15 minutos de van da cidade, e trasladavam-se em camionetes até a cidade de Hualgayoc quando havia reunião. Eles estavam estritamente proibidos de oferecer carona aos residentes porque, caso houvesse um acidente, a empresa teria que se responsabilizar.

Na cidade, havia um escritório da empresa, onde trabalhavam principalmente os membros do setor de Relações Comunitárias, mas que careciam de poder de decisão. Assim, chamou minha atenção que a categoria AID, para o caso de Hualgayoc, aparecia para “incluir” a todos aqueles que sentem os impactos do Projeto Corona, mas também parecia que “domesticava” a forma como seus residentes se relacionavam com o cerro, com a cidade, com os engenheiros, entre outros. Eram “outros protocolos”, porque, a partir do momento em que alguém é parte do AID, torna-se beneficiário do Projeto, e, portanto, simplesmente “ouvidor” (cliente) de propostas de projetos de desenvolvimento.

3 ÁGUA, DESENHOS E TRABALHO

Encontrei este pilar, a água em Hualgayoc, em depoimentos bastante diversos e retomo ainda a conversa com Fabiola, a professora. Fabiola lembrava que, primeiro, nas partes altas dos cerros, podiam-se encontrar fontes de água cristalina, que os engenheiros usavam como água destilada. E, segundo, porque os hualgayoquinos eram da cidade, precisavam de emprego na mina para ganhar um salário; não viviam da agricultura como as pessoas do campo, como os de Bambamarca. Fabiola lembra quando chegou a empresa de consultoria ambiental Knight Piesold, que realizou o Estudo de Impacto Ambiental (EIA). Esta fez enquetes a cada família sobre vários assuntos, particularmente perguntando quais eram os meses em que havia “deficiência” de água, quantas pessoas residem na casa, qual a ocupação, a renda, expectativas, quantos animais cada um tinha em tal ano e quantos têm hoje. De acordo com as palavras de Fabiola: “chegaram ao fundo de cada família”. Em outros artigos, já se tinha discutido como um EIA é um instrumento que reconhece o terreno para poder prever os impactos, caso o projeto de grande escala venha a ocorrer. A linha base é um inventário de todos os recursos naturais e das comunidades rurais na Área de Influência Direta, com as suas características socioeconômicas (LI, 2009, 2015). Uma vez realizada a identificação, a outra parte do EIA é identificar os impactos. Li (2009, 2015) tem observado que, no caso de Yanacocha, nas apresentações públicas e nos materiais educacionais sobre o meio ambiente, os especialistas ambientais da mina diferenciam entre a palavra “contaminação” e “impactos”, aspecto que também é observado no meu estudo. De acordo com o observado por Li (2015), os especialistas alegam que toda atividade humana gera um “impacto”, em contraste, definem “contaminação” como um efeito crítico, irreversível. Este dado que nos proporciona Li é interessante porque, no caso de Hualgayoc, os engenheiros com os quais conversei também estabelecem claramente tal diferença.

Os engenheiros da empresa Goldfields contaram que a “contaminação” foi efeito das atividades das empresas de mineração de 1970 e 1980, as de mineração subterrânea,

inclusive a mina São Nicolás, que contaminam até os dias de hoje os rios Tingo e Hualgayoc porque as chuvas ainda levam parte da terra extraída com substâncias tóxicas. Essas minas contaminaram e continuam contaminando. A empresa moderna é diferente. De acordo com os documentos da empresa (GOLFIELDS, 2014), o projeto do Cerro Corona foi desenhado para consumir duas fontes de água. A primeira é vinda das chuvas, que são armazenadas no depósito de relaves. Mediante um sistema de bombeamento, a água de chuva é enviada à planta de processos para ser usada nas diversas etapas do mineral até obter o concentrado do mineral. A água residual é derivada continuamente do depósito de relaves, repetindo o ciclo, ou seja, a mesma água é ciclicamente usada. A segunda são os poços subterrâneos que estão localizados no mesmo tajo (cava). As pessoas que residem dentro do AID alegam que esses poços subterrâneos são os responsáveis por “secar” os puquios e mananciais da área por sucção de água do subsolo. O gerente de operações me explicava que a falta de água ocorreu justamente porque houve um aumento da população urbana que se instalou na cidade à procura de trabalho na mina. O sistema arcaico de tubulação de água era insuficiente para poder abastecer toda a população e entrou em colapso. Assim, eles assumiram o abastecimento de água para a população por meio do deslocamento de água de outras fontes por carros-pipa, que é parte da sua política de responsabilidade social. Mas o que me surpreendeu é que as pessoas que faziam este serviço, de deslocar a água em carros, podiam ser pessoas do AID que quisessem se tornar empresários e receber apoio da empresa. Nesse sentido, o desaparecimento das águas, seja pelas causas que fossem, surge como uma oportunidade de projeto de desenvolvimento que contempla promover a geração de trabalho na área de influência. Aqui comecei uma indagação minha aos textos de Ferguson (1994) porque, se o autor se referia a projetos de desenvolvimento sendo construídos a partir das faltas e excessos do público alvo, ao parecer, essas faltas e excessos eram produzidos pela própria mina, neste caso. Comparado com o caso do desenho dos reservatórios na região de Conga analisado no capítulo anterior, não é diferente.

Porém, apareciam mais problemas. Nas minhas últimas semanas em Hualgayoc, ainda no ano 2014, a Gringa, dona do manancial que estava sendo alugado pela empresa para poder fornecer água à cidade, não permitiu a passagem dos caminhões-pipa para recolher a água para distribuir na cidade de Hualgayoc. Por quatro dias consecutivos Hualgayoc estava sem água: nem da chuva, por ser verão, nem por carro-pipa. Quando questionei o Diretor da escola, chefe de Fabiola, sobre o problema, ele me disse que a Gringa era uma campesina que está dentro da Área de Influência Direta (AID) da mina e que tinha se tornado “empresária comunal” e alugava máquinas à empresa. Ser “empresário comunal” era uma opção de trabalho proposta em negociações entre o AID e Goldfields, para poder ter acesso às oportunidades de trabalho pela demanda

de construção do projeto Cerro Corona. Aqueles que adquiriram maquinaria pesada, o investimento maior, foram justamente aqueles que venderam as terras à Goldfields, aqueles que tinham no subsolo o tão demandado mineral do caserío Coymolache. Estes podiam dispor do dinheiro da venda para investir na compra de maquinaria e alugar para a empresa. Mas, aqueles que não foram contemplados para compra de terras, e sendo da Área de Influência Direta (AID), não tinham as mesmas facilidades para conseguir trabalho na empresa Goldfields, sendo 2014 uma situação muito mais crítica, porque era etapa de operações e não de construção. Para poder voltar àquele pico de demanda por trabalho, a estratégia parecia ser ampliar as operações da mina, expandir o tajo, aniquilar mais puquios, para contratar mais empresários comunais com seus carros-pipa, articulando a história linear de Hualgayoc, de que é mineiro, quando muitos não podiam ser mineiros por não terem habilidades para serem empregados em uma mina moderna. Quantos buracos mais eram precisos para criar postos de trabalho? O desenho não possui sustentabilidade e está sempre na possibilidade de expansão significativa da área de mineração para poder resolver problemas que ela própria criou.

A Goldfields não tinha renovado o contrato de aluguel das máquinas da Gringa, assim como de muitos outros, porque era etapa de operações, e não se requeriam os serviços. Na exigência de renovar o contrato, a Gringa não permitiu a entrada dos carros-pipa e deixou Hualgayoc quatro dias sem água. Sem um manancial onde buscar água, as famílias ficaram quatro dias sem a fonte usual de água. Ao ser perguntada sobre isto, Fabiola me explica que a empresa Goldfields – La Cima veio com uma série de classificações para poder ter acesso aos benefícios.

Antes da Goldfields, as pessoas trabalhavam, mas eram menos egoístas. Com a chegada da Goldfields, esta empresa os maneja de outro modo. Não sei se é pela sua política ou pelos seus interesses. Mas antes, claro, Hualgayoc tem sido mineiro por natureza porque assim se criou Hualgayoc, pela mineração. Mas as empresas mineiras que vieram naqueles tempos, ou seja, o trabalho era livre, por exemplo, eu dizia “quero trabalhar na empresa Emilio Montoya Zambranos”, uma das empresas daqui, e a pessoa ia, pedia trabalho e lhe davam. A maior parte dos trabalhadores era do local. Mas, hoje o que está ocorrendo, é que eles (a GF) vem com uma outra forma de trabalho. Criou-se uma associação de homens e outra de mulheres. Estas associações são trabalhadas a partir de juntas diretivas. Aquele que não está associado, a mina não recebe. Mas é hualgayoquino e tem direito a esse trabalho? Antes, as pessoas trabalhavam com os seus armazéns, e vendiam um pouco menos aos trabalhadores. Agora, para vender, tem que ser da associação. Criaram-se conflitos entre trabalhadores. O povoado se dividiu em associações. O resto trabalha em *contratas*. Não lhes convém ter gente diretamente. Para mim, essas empresas não operam igual que as anteriores, o trabalho não lhes interessa. (Dona Fabiola, depoimento de abril 2014, tradução nossa)⁴.

⁴ Do original em Espanhol.

De acordo com o depoimento de Fabiola, a forma de a empresa se relacionar com o hualgayoquino exigia entrar nas “categorias” da empresa, diferentemente da época de 1970 e 1980, quando bastava ser hualgayoquino para trabalhar. Tal como um grande programa de desenvolvimento (ESCOBAR, 2008; FERGUSON, 1994), há um processo de organização hierárquico, classificatório, que burocratiza as relações. Além de Fabiola, outras pessoas relatavam que, antes, bastava procurar o engenheiro na mina para conversar e resolver algum assunto, hoje, tem que ligar por telefone, mas ele nunca está na linha. Blaser (2013) chama a atenção para o fato de que muitos projetos de desenvolvimento que supõem participação inclusiva funcionam para domesticar e disciplinar os “outros” através de formas cada vez mais sutis de coerção. Pelo relato de Fabiola, e a partir do que observei na minha pesquisa de campo, a empresa Goldfields tinha classificado a forma como “se relacionar” com os povoadores de Hualgayoc: Área de Influência Direta, Área de Influência Indireta, os que venderam as terras na AID, os empresários, a Associação de Homens e de Mulheres, associação de comerciantes. Se fôssemos olhar pela lógica de Rancièrè (1996), esta nova série de técnicas de lidar com as comunidades, despoja-se deste público que pode demandar um direito de igualdade, e, ao contrário, o que emerge é um ódio profundo pelo outro que, além da hierarquia e classificação da empresa, gera divisões internas.

4 DESENHANDO O AID, DESFAZENDO RELAÇÕES

Para poder escavar uma cava de tal dimensão e instalar a infraestrutura já descrita acima, a empresa teve que negociar com os donos da terra superficial dos caseríos Coymolache, Pilancones anexados à comunidade El Tingo. No entanto, a empresa somente requeria parte da terra, não toda, e somente algumas pessoas fizeram o contrato de compra e venda de terra. Assim, o que trouxe a nova mineração de 1990, que é onde se encaixa a Goldfields, foi uma nova terminologia que implicava a divisão citada linhas acima: a divisão da população entre a Área de Influência Direta (AID) e a Área de Influência Indireta (AII) e, dentro da AID, aqueles que vendem a terra e aqueles que permaneceram com as suas terras. Seguindo o que explicava Fabiola e o mineiro de San Nicolás, muitos dos hualgayoquinos trabalhavam nas minas do cerro Jesus. O desenho consiste nas numerosas galerias interconectadas, que seguem o veio do mineral. Um geólogo me explicava que a prata é depositada em formas de veios justamente porque emergiu na terra, nos Andes, pela explosão do magma, e se depositou a uma temperatura de menos de 300 graus. No topo do cerro Jesus, por exemplo, existe ouro disperso, que o desenho de galeria não poderia alcançar, então, desde a época da colônia, o desenho existia em função de seguir o veio de prata. O ouro segue lá, depositado. Desse modo, o

desenho dos antigos modos de trabalhar na mineração – socavão ou mina subterrânea – segue o desenho criado há milhões de anos pela atividade geológica do planeta. Numa outra parte da montanha, o mineral se dispersa e geralmente era difícil obtê-lo. Assim, no outro caso, há o cerro Corona que aparece como uma jazida a céu aberto, cujo desenho foi aplicado para capturar o ouro e o cobre dispersos, que se depositaram dessa forma a uma temperatura maior que 600 graus. Para retirar o ouro e o cobre dispersos, a forma de extração a céu aberto é a forma como se pode extrair o metal, sendo que, para tal, precisa-se de outra instalação, a planta de relaves, para realizar a separação.

Em 2007 e em parte de 2009, a empresa Goldfields – La Cima estava majoritariamente na etapa da construção da infraestrutura da mina. E, por esse motivo, a demanda de mão de obra é maior com relação aos anos após 2009, quando a etapa de operações e de infraestrutura estão finalizadas. Havia trabalho tanto para os empresários, como para a população local do AID, que podia ser contratada por estas mesmas empresas como trabalhadores. No entanto, muitos trabalham pelo sistema de “contrata”. Trabalhar “por contrata” significa que a empresa Goldfields contrata empresas, empresas comunais e outras empresas fora do distrito, e estas empresas contratam as pessoas do AID. O quadro abaixo expõe os tipos de empresas que se formaram entre maquinaria “pesada”, “leve” e “serviços gerais”. No ano de 2011, 60 empresas aparecem como operativas, uma diminuição em comparação às 76 que operavam em anos anteriores, justamente porque a partir de 2011 é a fase de operações e não de construção. Em certa ocasião, consegui participar de uma reunião na cidade de Cajamarca onde estavam os empresários de maquinaria pesada que queriam renovar os Convênios com a Goldfields. No dia anterior, eles assistiram à reunião sobre questões laborais na cidade de Hualgayoc, caso que descreverei posteriormente. Quando perguntei a um deles porque estavam na reunião quando sua reunião seria no dia seguinte, eles afirmaram que queriam garantir que a Goldfields não oferecesse trabalhos se eles já tinham um Convênio e havia a demanda. Compreendi que este grupo, seletivo, procurava perpetuar a sua relação com a Goldfields ao máximo, inclusive vigiando para que não houvesse “acordos” com outras comunidades que também eram legítimas, como eles, do AID.

Em uma das reuniões da Mesa de Diálogo e Concertação, em agosto de 2014, o Gerente de Relações Comunitárias explicou que, desde 2012, 528 pessoas do AID trabalham na Goldfields, esclarecendo mais uma vez que o pessoal da Goldfields contratado diretamente é mínimo: gerentes, profissionais, plantas, e que o pessoal AID é contratado por terceirização. No total, eles têm contratadas 1.484 pessoas, 529 desse número são AID, 294 são diretamente contratados e o restante fora do AID e contratados por terceiros, o que provoca a fúria dos hualgayoquinos que esperam por uma vaga de emprego.

A professora Fabiola me explicava que a empresa prefere contratar por esse sistema para não ter relação com o trabalhador, inclusive, preferem que sejam pessoas “de fora” justamente para não ter que saber de suas relações familiares ou se o trabalhador era pai de família. Kirsh (2001) explica justamente algo muito parecido ao analisar a demanda de compensações por parte de coletivos nativos na Melanésia: como as empresas ocidentais agem por meio do regime de propriedade que limita demandas alternativas à propriedade. Isto é, enquanto as empresas ocidentais na Melanésia querem fazer contratos limitando o quanto “devem” às comunidades locais, estas desejam manter o vínculo com as empresas, pois, neste caso, opera a lógica da dádiva e da reciprocidade. Essa era a queixa de Fabiola, e a nostalgia com os donos de minas de 1980 e 1990 que conheciam as famílias dos seus trabalhadores. “¡Que nos enseñen!” (Por favor, nos ensinem!) é uma das frases de muitas mulheres que tinham os seus esposos desempregados. Eu não tinha entendido a dimensão das tensões na cidade até quando Don Roberto, com 30 anos de experiência em minas e que não é nem de Pilancones, Coymolache nem El Tingo, relatou que o seu conhecimento no ramo era insuficiente para a Goldfields. Ainda assim, Don Roberto tem 25 anos de experiência só na mineração subterrânea:

Sempre trabalhei com mineração. Desde os anos 1970 Hualgayoc estava em apogeu mineiro. Antes de trabalhar na Goldfields, trabalhei com a família Emilio Montoya, Carolina. Logo, saí para trabalhar em Sipan, no sul do país, em Apurímac. Tenho 25 anos de mineração. Sou o Presidente da associação Mineiros de Hualgayoc. Pensávamos que assim poderíamos cobrar os direitos do trabalhador. A associação é somente para ter as pessoas para quando a empresa precisa. Quando queríamos fazer uma queixa, o ministério não nos reconhecia. Onde deixar a minha queixa. Busquei assessoramento, formamos um Sindicato. 300 pessoas no Sindicato. [...]. Sempre nos dizem que não estamos preparados para trabalhar. Por quê? Trabalhamos tantos anos na mineração. É uma discriminação. Eu comecei a trabalhar em 1979. A mineração, antes, era muito diferente. Em 1979 tínhamos seis empresas mineiras, Colquirumi, Banco Minero, Emilio Montoya, San Nicolás, Los Mantos, o Banco Minero. Em 1982 chega Carolina. Em 1990, os sindicatos são destruídos, as empresas vendidas, muitos ficaram sem trabalho. Sofreu este *pueblito*, todos ficaram sem trabalho. Desde 1990, veio o desemprego. Carolina continuava até 2002. As pessoas começaram a migrar. Quando a Goldfields chega em 2004 chegam muitos e começaram a trabalhar. Mas não há trabalho. (Depoimento de Don Roberto, 2014, tradução nossa)⁵.

O que expõe Don Roberto é interessante. Ele, como muitos outros, aceitaram que a empresa operasse em Hualgayoc justamente pela esperança de poder trabalhar como mineiro em sua terra. No ano 2014, Don Roberto estava desempregado, sendo mineiro e havendo uma mina. No entanto, estava participando das reuniões da “ampliação” de operações da Goldfields, que justamente afetaria o seu caserío, Quadratura, onde tinha uma pequena propriedade de terra, que tinha se tornado recentemente AID. Em uma

⁵ Do original em Espanhol.

reunião que permitiram que eu assistisse, apareceu o Gerente de Relações Comunitárias com sua equipe para fazer o “Convênio” com o caserío de Roberto. A reunião consistia em desenhar um convênio entre o caserío e a mina, justamente porque tinha se tornado AID. A proposta pela mesa de Quadratura consistia na demanda de bolsas acadêmicas, vacas por família, estrada moderna entre Quadratura-Hualgayoc, galpões para os cuys, capacitação em maquinaria pesada, assessoria para fazer empresa comunal e empreendimento de plantação de quinoa. Ao final, o caserío acabou obtendo bolsas para capacitação de MS Office, a opção de uma única empresa comunal para fazer serviço de van e novilhas. No caso das vacas, solicitavam uma vaca por família, e um funcionário da mina alegou que vacas não seria possível porque eles não saberiam como tratá-las, teria que ser uma novilha (de 19 a 30 meses) ou terneira (menor de 8 meses) porque assim aprenderiam e, além disso, a novilha se acostuma ao solo de altura. Quando as pessoas começaram a se alterar, o Presidente de Rondas de Quadratura fala: “que seja novilha ou terneira, o importante é que nos deem”. Demonstro este exemplo justamente para mostrar que o importante, e o que ficou marcado pelo Presidente de Rondas, é fazer o “pacto”, um pacto que hoje se faz com o Gerente de Relações Comunitárias ou do Desenvolvimento Sustentável.

O que quero enfatizar nesta parte é que estas classificações, por um lado, domesticam as relações entre as populações que são diretamente afetadas pela mina. Classificações já descritas em parágrafos acima. Mas estas classificações que podem reprimir alguns podem criar relações de dependência que são efeitos reais. As mulheres da associação, e outras pessoas, dinamizam a ideia de que a empresa tem o dever de “comprar tudo” o que for produzido pelo empreendimento. É um efeito inesperado por Selene, que tinha a expectativa de que as pessoas carentes querem realmente “progredir” na vida e precisam daquela ajuda inicial para depois seguirem sozinhas. No entanto, Kirsh (2001) já tinha explicado, a partir de seu trabalho etnográfico, que comunidades afetadas pela mineração mobilizam a sua rede relações que inclui também responsabilidades com a mina. No entanto, no caso exposto das mulheres, aquilo está a custas de que outras pessoas não entrem no jogo. Fabiola me explicava que era muito difícil entrar na associação, era como uma panelinha de pessoas que queriam realmente dinamizar essa relação com a Goldfields.

A nova mineração, o desenho desta, requer novas habilidades, e estas habilidades são oferecidas por pessoas que não são os nativos. No entanto, não é apenas o desenho do tajo que modifica relações, a mina vem com uma serie de classificações de que desempodera politicamente as pessoas. Para a mina, muitos não são mineiros de hoje, apesar de que eles sempre lembram o passado mineiro. A nostalgia do velho mineiro é que a mineração antiga não era burocrática da forma como é hoje, sendo que se podia trabalhar nas minas e mudar de trabalho quando quisesse. As classificações não te permitem agir como mineiro

senão ser ouvidor e receptor de projetos de desenvolvimento. As pessoas articulam estas categorias para poder criar relações de dependência que não deixam de ser pactos com a mina. No entanto, aquilo pode ser à custa de muitos outros que, ao não poder negociar, sentem os efeitos. São os de fora que roubam seus empregos, são os de El Tingo e Pilancones que detêm os benefícios porque tiveram ouro. A lógica de oportunidades roubadas é vista aqui como algo que cria tensões fortes entre as pessoas. Por último, Hualgayoc também é um bom exemplo de poder analisar como o desenvolvimento ocorre na questão laboral. O trabalho é inquestionável quando vêm projetos de desenvolvimento, mas o que revela este caso é que o trabalho é produto da destruição do lugar. E, por essa razão, que concordo com Bebbington quando afirma que grandes riquezas estão associadas a grandes catástrofes, e o que Ferguson assinala com respeito à máquina antipolítica porque o desenvolvimento é gerado pelas falhas do próprio desenho. Olhar para o desenho foi importante neste local de profundas transformações, e, embora o desenho tenha partido da lógica extrativa, “comer ouro”, os novos desenhos implicam outros pactos, novas habilidades, novos conflitos e, principalmente, a preocupação mais importante: a ausência das águas.

5 CONCLUSÕES

A pesquisa em Hualgayoc mostrou como um desenho imponente – uma jazida a céu aberto – altera, seguindo Winograd e Flores, as práticas dos mineiros, e que toda esta mudança gera uma relação ambivalente entre contestação (antagonismo) e expectativa laboral. O mineiro da Hualgayoc contemporânea necessita de maquinaria pesada, é profissional, tem experiência em minas grandes. Ele não se encontra mais com o Muqui, agora não se tem experiência na mina subterrânea (socavão), assim como os pactos antes feitos de maneira disseminada e podendo contemplar um número expressivo de trabalhadores. Agora, a experiência do mineiro neste lugar é realizada com as máquinas.

Efetivamente, de “mineiros” os hualgayoquinos passaram a ser uma Área de Influência Direta (AID), isto é, receptores de projetos de desenvolvimento pela política de responsabilidade social empresarial. Evidentemente, pela magnitude do projeto, eles não podem participar do desenho, e, assim, a autonomia é pelo menos parcialmente perdida. Agora, por serem área de influência do projeto, as pessoas de Hualgayoc se veem na necessidade de fazer convênios, criar novas ocupações, sempre na dependência da própria empresa. Por sua vez, a empresa não deseja permanecer sempre responsável pelos empregos na região. Essa é a ambivalência do “desenvolvimento” por meio da mineração: ela força o caminho único (só a mineração pode resolver os problemas econômicos), mas efetivamente as pessoas criticam isso; a mineração cria problemas ambientais e sociais, e

isso não passa despercebido pelos habitantes que, no máximo, conseguem negociar postos de trabalho ou contratos. Voltando para a “máquina antipolítica” de Ferguson (1994), existe um processo de organização hierárquico, classificatório, que burocratiza as relações e produz “efeitos reais”. A domesticação da região de Cajamarca para empreendimentos de mineração a céu aberto tem conduzido a uma domesticação dos caminhos das águas, e elas têm perdido sua vitalidade. O efeito mais importante é que a vitalidade das águas possui paralelo com a vitalidade das relações das pessoas com as entidades que vivem com elas. As mulheres de Hualgayoc reclamam pelas águas, contudo, sua postura ainda é ambivalente porque também existem outras relações fundamentais, “ser mineiro” é importante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIMONDA, H. Colonialidad y minería en América Latina. In: QUINTERO, P. (Ed.). *Crisis civilizatoria y Buen Vivir*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- BLASER, M. *Un relato sobre la globalización desde El Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Las muchas naturalezas en los Andes. *Periferia* (Bellaterra), Rio de Janeiro, v.7, p. 1-11, 2007.
- CAVALCANTI-SCHIEL, R. Para além das terras altas e baixas: modelos e tipologías na etnología sul-americana. *Revista de Antropología*, São Paulo, v.57, n.2, p.251-290, 2014.
- CESARINO, L.M.C. da N. Anthropology of development and the challenge of South-South cooperation. *Vibrant*, Brasília, v.9, n.1, p. 507-537, 2012.
- CONTRERAS, C. et Al. (ed.). *Economía del período colonial tardío*. Lima: BCRP/IEP, 2010. (Serie Historia Económica, 7).
- ESCOBAR, A. Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru. Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*, [S.l.], v. 2, p. 8-29, 2012.
- ESCOBAR, A. *Territories of difference: place, movements, life, Redes*. Durham: Duke Universty Press, 2008.
- ESCOBAR, A. Globalización, desarrollo y modernidad. In: ESCOBAR, A. et al. *Planeación, participación y desarrollo*. Medellín: Corporación Región, 2002. p. 9-32.
- FERGUSON, J. *The anti-politics machine: development and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1994.
- KATO, Takahiro. El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. In: TOMOEDA, H. et al. (Ed.). *Entre dios y el diablo*. Magia y poder en la costa norte del Perú. Lima: IFEA/FEPUCP, 2004. p. 129-154.
- GOLDFIELDS LA Cima ampliará operaciones en Cerro Corona. *Gestión*, Lima, 9 out. 2014. Disponível em: <<http://gestion.pe/imprensa/gold-fields-cima-ampliara-operaciones-cerro-corona-2110679>>. Acesso em: 26 jun. 2015.

- GOLDFIELDS LA CIMA. *Responsabilidad social 2013*. Lima: Goldfields – La Cima, 2014.
- KIRSCH, S. Property Effects. Social networks and compensation claims in Melanesia. *Social Anthropology*, Cambridge, v. 9, n. 2, p. 147-163, 2001.
- LI, F. *Unearthing conflict: corporate mining, activism, and expertise in Peru*. Durham: Duke University Press, 2015.
- LI, F. Documenting accountability: environmental impact assessment in a Peruvian mining project. *Political and Legal Anthropology*, [S.l.], v. 32, n. 2, p. 218-236, 2009.
- O’GORMAN, E. de. *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México (DF): Fondo de Cultura Económica, 1986.
- O’PHELAN GODOY, S. *Vivir y Morir en el mineral de Hualgayoc a fines de la colonia*. Durham: Duke University, 1991.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SALAZAR-SOLER, C. *Supay Muqui, dios del socavón*. Vida y mentalidades mineras. Lima: Congreso de la República, 2006.
- SALAZAR-SOLER, C. La divinidad de las tinieblas. *Bulletin de L ’isntitute français déstudes andines*, Arequipa, v.26, n.3, p. 421-455, 1997
- WINOGRAD, T.; FLORES, F. *Hacia la comprensión de la informática y la cognición: ordenadores y conocimiento, fundamentos para el diseño del siglo XXI*. Barcelona: Editorial Hispano Europea, 1989.
- ZÚÑIGA GÁLVEZ, N. *El socavón compactado*. Lima: Artes y Letras, 1996.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

BETWEEN TRAILS AND PATHS: PRACTICE AND KNOWLEDGE AMONG THE LAKLÃNÕ/ XOKLENG

Ainá Sant'Anna Fernandes

PPGAS-UFSC

Abstract

In this article I intend to discuss some aspects of the reflection that I am undertaking for my dissertation, from the experiences in the field. The main focus of the research is to understand the relations established between people, environment, memory and knowledge, arising from the practices, interactions and perceptions that surround the Trilha da Sapopema, located in the Aldeia Bugio, in the Ibirama/Laklãnõ Indigenous Land. The trail represents a source of income for young Xokleng, who guide visitors so that they not only 'walk' and 'listen', but also interact with the forest, providing empirical experiences that relate to the topics covered (ecological and traditional knowledge) during his speeches, overlapping a characteristic discourse of environmental education to ethnoknowledge. More than just understanding the context of the trail, research has given clues about Xokleng's strategies of showing his culture to the other, and on what to move through different paths and environments tells about how Xokleng lives and about his way of knowing the world (giving necessary attention to the native categories involved in this process). I argue here that knowledge is based on skill, emerging from the field of practice itself, and engagement with the environment is an important factor in accessing and transmitting knowledge.

Keywords: Trail, Laklãnõ-Xokleng, ethno knowledge

O POVO LAKLÃNÕ/XOKLENG

O povo Laklãnõ/Xokleng tem terra conhecida como Terra Indígena Laklãnõ Ibirama, sendo distribuída por quatro municípios catarinenses, sendo que cerca de 70% da Terra Indígena está dentro dos limites dos municípios de José Boiteux (sudeste da Reserva) e Doutor Pedrinho (norte da Reserva) (GAKRAN, 2005, p. 15). A criação desta Reserva Indígena se deu em 1926, alguns anos após a chamada "pacificação", em 1914, momento em que Eduardo Hoerhann estabeleceu contato com os índios. O período pré-pacificação é conhecido como tempo do mato.

Historicamente o povo Laklãnõ/Xokleng não ocupou apenas um ambiente, mas sim múltiplos ambientes. De acordo com Santos (1987, p. 37), nem sempre eles foram habitantes da floresta. Outrora, ocupavam o planalto, onde predominavam campos naturais, entremeados de pinheirais. Ali praticavam alguma agricultura, e tinham no pinhão a base de seu regime alimentar. No entanto, devido às pressões da colonização tiveram de alterar seu habitat, mas foram incapazes de desenvolver uma agricultura de subsistência na floresta. Tornaram-se nômades e fizeram da caça e da coleta a base de seu regime de vida, passando a dominar um enorme território. Urban (1978 apud LOCH, 20114), classificou-os como trekkings no período pré-pacificação, como subgrupos separados que estavam quase sempre em movimento, somente vivendo em aldeias coletivas por um curto período no ano, durante as sessões cerimoniais de verão.

No entanto, hoje, como consequência de eventos como o aldeamento, extração de madeira e surgimento da Barragem Norte, construída para evitar as enchentes nas cidades da região do Vale do Itajaí, tanto sua organização espacial quanto a área de habitação e trânsito foram alteradas. Atualmente, como resultante das modificações na paisagem ocasionadas pela construção da barragem, o povo Laklãnõ/Xokleng, que antes vivia concentrado em uma única aldeia (após a “pacificação”), vive distribuído em oito aldeias na terra indígena (Bugio, Sede, Toldo, Plipatol, Palmeira, Figueira, Pavão e Coqueiro), o que implicou inclusive, em uma nova forma de organização política. Com a construção da Barragem Norte houve o alagamento da maior parte do solo cultivável e famílias acabaram se separando. De acordo com Dagnoni et al (2016), se a população da Mesorregião do Vale do Itajaí ganhou segurança em termos de gestão de desastres ambientais, por outro lado o Povo Laklãnõ Xokleng obteve grandes perdas. As terras agriculturáveis, rios com muitos peixes, moradias, estradas e, com a dispersão do grupo em diversas pequenas aldeias, a desagregação social.

Ocorrem também transformações na paisagem que se dão de forma sazonal quando chega a época das cheias. Tais transformações são sentidas principalmente pelas aldeias Sede e Palmeira, com áreas alagadas e a estrada interrompida pela água, deixando muitas pessoas em situação de isolamento. Assim, nesta época, os deslocamentos realizados pelas pessoas durante o ano acabam ganhando uma outra configuração. Não apenas as pessoas alteram a paisagem, mas as transformações da própria paisagem também alteram as práticas das pessoas.

A forma de organização espacial e política foi reelaborada. O mesmo ocorreu com seu modo de vida e alguns aspectos culturais. Outros fatores que contribuíram para esta modificação foram a introdução do cristianismo e da escola. Além disso, existe uma série de atividades que transpõem os limites da aldeia, como os trabalhos remunerados; idas aos municípios próximos seja para atendimentos médicos, ir ao mercado, participar de

torneios de futebol ou visitar pessoas; cursar uma graduação; participar de reuniões; buscar materiais para artesanato etc.

Deslocar-se é algo que sempre fez parte da vida do povo Laklânõ/Xokleng, sobretudo no tempo do mato, época anterior à pacificação, quando eles percorriam grandes distâncias caminhando. Após o aldeamento, esta dinâmica de trânsito através de diversas paisagens e distâncias tão amplas acabou sendo alterada e novas formas de deslocamento foram incorporadas. Novas motivações surgiram para estes deslocamentos, paisagens foram alteradas, áreas deixaram de ser ocupadas, outras passaram a fazer parte do seu repertório de caminhos (seja uma trilha, uma picada ou uma estrada por exemplo). Alguns caminhos surgiram e outros entraram em desuso ou ganharam novos usos e significados.

A TRILHA DA SAPOPEMA

Neste contexto podemos pensar na Trilha da Sapopema, uma trilha criada na Aldeia Bugio, TI Ibirama-Laklânõ, preparada para receber visitantes, com uma proposta híbrida que mescla educação ambiental e apresentação da cultura Xokleng. Possui 1,8km de extensão, cortando um fragmento florestal. Inaugurada em 2013, surgiu com o objetivo de iniciar uma atividade de geração de renda relacionada à cultura Xokleng, sem a necessidade dos jovens saírem da aldeia. Atualmente é gerida em parceria com uma empresa de ecoturismo Ativa Rafting e Aventuras, a qual fornece treinamento aos trilheiros (guias), realiza divulgação e trata das questões burocráticas. Recebe um público variado (principalmente estudantes), através de visitas previamente agendadas. Conta com uma quantidade variável de trilheiros, jovens Xokleng, que além de guiarem os visitantes, também participam da manutenção da trilha.

UM DIA NA TRILHA DA SAPOPEMA

Um ônibus lotado de crianças estaciona em frente à Casa de Cultura, espaço destinado, entre outras funções à recepção de visitantes. Ali as crianças entram, se sentam e os trilheiros se apresentam. Dos seis trilheiros apenas dois davam as instruções e realizavam as explicações durante a caminhada. Eram os que estavam envolvidos a mais tempo com as atividades da trilha, e que as coordenavam. Os demais trilheiros ficariam encarregados por oferecer suporte e pela segurança dos visitantes.

As crianças são direcionadas para fora da casa de cultura e se encaminham para a entrada da trilha. Aos poucos o grupo vai adentrando a trilha, com o trilheiro explicador

à frente e sempre um deles acompanhando a última pessoa da fila. Logo no início nos deparamos com uma descida. Nas partes mais difíceis, o caminho conta com dispositivos que facilitam o deslocamento a fim de evitar acidentes. Assim, esta primeira descida já possui cordas amarradas entre as árvores para que as crianças possam contar com a ajuda das mãos evitando tombos e escorregões. Além disso, nesta parte o solo foi preparado de maneira que tomasse forma de uma escadinha, muitas vezes com os “degraus” amparados com auxílio de pequenas toras de madeira.

A primeira parada é a nascente. Saindo da trilha e dando apenas alguns passos à sua esquerda, em uma pequena descida, o trilheiro se posiciona ao lado de um ponto do solo onde verte uma água cristalina que torna-se mais evidente por acumular-se entre o agrupamento de pedras que a envolve. As crianças, enfileiradas na trilha e de frente para o trilheiro, prestam atenção na explicação. “Essa água não precisa de tratamento, ela já vem limpa”. Explica que aquela área já fora degradada, mas passou por um processo de recuperação que possibilitou a regeneração da mata nativa, responsável pela qualidade do ar e da água. Fala sobre a importância da chuva para a mata atlântica e pede para as crianças inspirarem para sentirem a diferença entre o ar puro da floresta e o ar poluído da cidade, que diz ser mais pesado. “Nascente significa vida pra gente. Quando encontra uma nascente de água é um novo ser Laklãnõ Xokleng que tá nascendo”, relata também. Complementa dizendo que aquela nascente se trata de uma das cabeceiras do Rio Benedito, e que o local é privilegiado em nascentes de água, que quando encontradas pelos Xokleng, são sempre preservadas.

Quando passávamos pelas regiões de maior depressão do terreno, frequentemente nos deparávamos com pequenos córregos de água aos quais tínhamos que atravessar, seja pulando de um lado a outro no próprio solo ou dando pequenos saltos entre uma pedra e outra evitando molhar os pés. Em diversos pontos os trilheiros ajudavam as crianças, oferecendo apoio com as mãos para que não escorregassem. O mesmo ocorria quando se tratava de um lugar alto ou muito escorregadio.

Os pontos da trilha que oferecem riscos (sejam de quedas, escorregões, ou até mesmo de molhar os pés), já são previstos, e durante a caminhada, quando já próximos deles, mas antes mesmo que as crianças se deparem com as situações, os trilheiros ultrapassam-nas e se posicionam estrategicamente nestes lugares para oferecerem ajuda. Neste caso, a prevenção de riscos colocada em prática pelos trilheiros envolve não apenas o conhecimento do trajeto e do ambiente, mas sim uma equação que associa estes dois aspectos à percepção do ritmo do caminhar dos visitantes, que por sua vez altera o ritmo de caminhar dos trilheiros.

A preocupação com a segurança dos visitantes faz com que a trilha, em certa medida, se torne um espaço controlado. O caminho é marcado pela ausência de vegetação no

solo, indicando por onde se deve andar. É uma ausência que propõe presença dos pés e a ação de caminhar. As cordas também auxiliam a função de orientar a direção, mas mais do que isso, indicam não apenas por onde, mas como se deve caminhar, com as mãos auxiliando este processo. No entanto, o controle se restringe ao que é possível, uma vez que fatores como a própria geografia do terreno e seus cursos de água muito mais nos obrigam a entender este ambiente e nos adaptarmos a ele do que adaptá-lo a nós mesmos. As chuvas, frequentes na Aldeia Bugio também são um fator que tornam este espaço suscetível a transformações. Não importa o quão frequente seja a manutenção da trilha, pois após uma sequência de dias de chuvas fortes, caminhar neste espaço torna-se inevitavelmente mais difícil, o que pode acarretar no cancelamento de uma visita que já havia sido agendada. As próprias estradas que dão acesso à Terra Indígena se tornam mais perigosas.

Caminhando mais adiante, após uma leve subida, encontramos um mirante. Trata-se de uma grande plataforma de madeira com parapeito, construída à margem do morro, em um ponto alto e voltada para um vale que se forma logo a frente, de onde é possível ouvir o barulho de um rio. O trilheiro prossegue “Façam uma janelinha com as mãos. Quantas árvores vocês conseguem ver?”. Assim, todos uniram a mão esquerda à direita com seus respectivos polegares e indicadores em frente ao rosto, por onde podiam obter um recorte da mata que se via de longe à sua frente, imaginando quantas árvores estariam ali enquadradas. O trilheiro fala do contraste entre a diversidade da floresta negra da Alemanha, com 62 espécies de árvores, e no Brasil, com 10 mil espécies de árvores. Em seguida, fala sobre duas espécies importantes da região: a canela Sassafrás e o Xaxim Bugio. “Com a canela Sassafrás a gente faz chá. É bom pra gripe ou pra se recuperar quando tá muito cansado”. Os trilheiros que fazem o suporte entregam para as crianças pedaços de casca de tronco de Sassafrás e suas folhas, que elas tateiam, apertam, rasgam e cheiram. Neste caso não é apenas a visão como um dispositivo totalizador que participaria da atribuição de sentido à Sassafrás. Ao contrário, é a conjugação dos sentidos - tato, olfato, visão e até mesmo paladar (duas crianças chegaram a mastigar as folhas), ativados através da interação com os fragmentos da árvore que ajudam os visitantes a compreenderem - ou elaborarem - o sentido de Sassafrás.

Após, o trilheiro explica que a Aldeia Bugio foi a penúltima da Terra Indígena a ser criada, possui 37 anos, e se localiza em uma área onde nos anos 80 houve muita extração de madeira. “Durante a era militar foi feita a barragem do Rio Hercílio, sem pedir pra gente. Agora tem 900ha debaixo d’água, onde tinha a comunidade e lavoura. O governo liberou que explorasse madeira como indenização, mas ficou extraindo por 10 anos e degradou a área”. Explica ainda que o Sassafrás foi muito explorado na região para a extração de seu óleo que já esteve presente na fórmula da coca-cola e também

na composição de óleos de foguetes da NASA, por não ter seu aspecto modificado com grandes variações de temperatura.

Ainda no mirante, os visitantes são convidados a fazer “orelhinha de elefante”, posicionando as mãos em formato de concha atrás das orelhas. Mantendo-se nesta posição, todos permanecem em silêncio por alguns segundos de costas para a parte aberta do mirante (a qual pode-se ter a vista), e lentamente começam a girar em torno do próprio eixo até estarem de frente para esta parte aberta. Permanecem mais alguns segundos ali parados, em silêncio, apenas ouvindo. O trilheiro pergunta: “o que vocês ouviram?”. As crianças respondem: “passarinho”, “vento”, “água”, “rio”. O trilheiro explica que as crianças estão corretas, e que ali embaixo passa um rio. Complementa explicando que antigamente os índios do mato utilizavam a técnica da “orelhinha de elefante” para se localizar em meio à mata, orientando-se a partir do barulho do rio. Localizando o rio era possível saber onde estavam e para onde deveriam caminhar.

Prosseguimos a caminhada. Adiante há um desvio na trilha que se amplia em torno de uma grande árvore. Ali as crianças todas se agrupam, voltadas para o trilheiro, ao lado da árvore. A explicação se inicia: “Essa aqui é a Sapopema, e essa é a Sapopema Júnior”, fala apontando para uma Sapopema ainda jovem. Muitas árvores, assim como esta, contém uma etiqueta de identificação, proveniente de um projeto, implantado a alguns anos, que monitora o desenvolvimento de algumas espécies arbóreas na região. “Essa árvore era usada como meio de comunicação nas caçadas. Por isso a gente apelidou essa árvore de wi-fi”. Com um pedaço de pau, demonstra como os índios do mato faziam, golpeando a grande Sapopema, que por ser oca reverbera um som bastante alto que pode ser ouvido de longe. Explica que dessa forma os parceiros de caça poderiam localizar uns aos outros em meio à mata. Outro tema abordado nesta parada, relacionado à Sapopema, é o mel. Produzido pelas abelhas no oco desta árvore, era utilizado para o feitiço do Mõg, bebida fermentada produzida principalmente a partir do mel e do xaxim. O trilheiro contou também que o mel era utilizado em rituais de batismo, sendo colocado nos olhos da criança para aguçar sua visão. Além da sua importância para a comunicação em caçadas e para a obtenção do mel, conta ainda que muitas vezes para conquistar uma mulher interessante o índio arriscava a própria vida subindo em uma Sapopema para coletar uma flor que iria entregar-lhe. A parada é finalizada com uma explicação ecológica: “Daqui alguns anos vai ter briga por território porque a Sapopema júnior vai derrubar a maior”.

Seguimos em frente. Após alguns minutos de caminhada encontramos um acesso por onde é possível realizar um leve desvio da trilha. Caminhando aproximadamente uns 3 metros vimos à nossa frente alguns Xaxins. Na realidade é possível ver inúmeros Xaxins durante toda a caminhada, mas de forma espaçada. A presença dos Xaxins é algo que chama bastante atenção no ambiente da trilha, sobretudo por se tratar de uma espécie

ameaçada de extinção. Neste local de parada há um agrupamento de Xaxins, e é ali que o trilheiro se posiciona para realizar a explicação: “Este aqui é o Xaxim Bugio. Tem esse nome por causa da cor, e com isso aqui antigamente faziam xampu. Ele deixa o cabelo muito macio e brilhante”. Retira um punhado de uma secreção que se forma junto ao agrupamento de folhas do Xaxim, e esfregando entre os dedos mostra do que se trata. Algumas crianças e uma professora também pegam um pouco e passam nos próprios cabelos. O trilheiro fala também sobre a importância do Xaxim Bugio para a produção do Mõg, e explica que possuem raízes inativas ao longo do seu tronco, assim seu replantio é possível enterrando uma fatia deste tronco.

Retornando pelo mesmo acesso voltamos à trilha por onde continuamos caminhando. Seguindo em frente logo nos deparamos com uma descida inicialmente sutil, tornando-se acentuada e sinuosa antes de chegarmos na nossa última parada. Este trecho conta com o amparo de cordas e os trilheiros são posicionados estrategicamente nos locais de maior desnível, onde um simples passo não é suficiente. É necessário que se dê um pequeno salto para se locomover. Assim, permanecem parados auxiliando as crianças. Como o terreno exige movimentos lentos, sobretudo com o solo úmido, um pequeno congestionamento é ocasionado, com as crianças enfileiradas aguardando sua vez para realizar o pequeno salto com a ajuda do trilheiro. Passando este obstáculo, há uma área aberta, com superfície rochosa e plana onde as crianças vão se concentrando. Ao adentrarmos nesta área, vemos uma pequena cachoeira ao lado esquerdo. A sua frente um acúmulo de água que sem demora cria seu caminho sobre a superfície rochosa, onde produz um sulco por onde corre. Este curso d’água acentua a descontinuidade provocada pela superfície rochosa em meio à mata. Devido à cachoeira, a área é, obviamente, úmida e cheia de poças. Para ouvir a explicação do trilheiro as crianças se acomodam na parte mais alta - e conseqüentemente mais seca - desta área aberta. Ele explica que antigamente os índios não possuíam copos e se deslocavam muito, eram semi-nômades. Por isso não era possível carregar muitas coisas e precisavam se virar com os recursos disponíveis no mato. Assim, dobravam a folha de Caeté e a utilizavam como copo para beber água. Enfatiza mais uma vez a qualidade da água no local, e mostra a forma de se dobrar a folha para produzir o copo. Neste momento os outros dois trilheiros já estão posicionados um em cada lado da queda d’água, com as folhas dobradas tal qual foi explicado, oferecendo água às crianças, que ao aproximarem-se para experimentar a tal ‘água pura’ e ‘sem gosto de garrafa’, muitas vezes molham os próprios pés pisando nas poças. “Humm, essa água é boa mesmo, mas é gelada!” exclama um menino após tomar um gole da água no copo de Caeté que o trilheiro segurava. Algumas crianças aproveitam e enchem suas próprias garrafas. Outras pedem folhas aos trilheiros para que elas mesmas façam os copos, e repetem os movimentos ensinados por eles até conseguirem dobrar a folha da forma

correta e conseguirem beber água no próprio “copo”. Há ainda aquelas que tentam criar dobraduras alternativas.

Os trilheiros voltam às posições para auxiliar as crianças e aos poucos elas vão deixando o local da pequena cachoeira. Quando todas já estão na trilha novamente, o trilheiro que ficou por último dá um sinal ao que está à frente do grupo, dizendo “fechou!” o que significa que todas já superaram aquela passagem e encontram-se à sua frente. Ou seja, todos os visitantes estarão caminhando entre os trilheiros, sempre com um na frente e outro “fechando”. Agora na volta há uma subida um pouco íngreme, mas nada muito pesado. Caminhando um pouco mais, acessamos a parte da trilha onde iniciamos a caminhada, e continuamos (agora na direção contrária à do início da visita), até sairmos pela mesma parte onde entramos.

Não apenas a caminhada com as explicações fazem parte do passeio. Paramos agora na cabana típica, cujas paredes são feitas com finas e compridas toras de madeira e seu telhado com palha de Guaricana. No centro há uma fogueira. Ao lado do fogo uma anciã, tia de um dos trilheiros, encarregada por cuidar do fogo, preparar o kapug e explicar sobre o prato na língua nativa. Nas paredes da cabana encontram-se encostados bancos de madeira que logo começam a ser ocupados pelos visitantes, que ali se sentam prestando atenção na anciã. Por vezes as crianças desviam sua atenção para os cachorros que ali transitam - astutamente, diga-se de passagem -, já aguardando algum afago ou pedaço de comida. Por entre as frestas da parede, algumas crianças espiam curiosas, se escondendo e rindo, e permanecem um tempo ali por perto brincando. Outra anciã também permanece sentada na cabana, embora não tenha nenhum envolvimento com as atividades da trilha. A anciã responsável pelo fogo, cuida do preparo do kapug, e avisa ao trilheiro quando o alimento está pronto. Mexendo no fogo começa a realizar uma explicação em xokleng.

Os trilheiros buscam as taquaras recheadas e que agora já estão com seus conteúdos devidamente assados (algumas com carne de porco e outras com uma mistura de farinha, fermento, sal, açúcar e água), levam-nas até uma carteira escolar localizada em um dos cantos da cabana, e preparam o que será servido para os visitantes. Partem as taquaras, retiram seus conteúdos e os colocam sobre pratos cobertos com folhas da caeté. Os trilheiros caminham pela cabana oferecendo o kapug, que é degustado pelos visitantes. Enquanto eles apreciam o prato, a anciã realiza sua fala em xokleng, com o trilheiro explicador traduzindo. Segundo o trilheiro, a Taquara é recheada e tem sua extremidade fechada com a folha de caeté amassada, o que constitui uma “panela de pressão xokleng”.

Finalizada a degustação, todos se encaminham até o memorial, localizado em uma pequena construção de madeira ao lado da casa de cultura. Algumas crianças já dispersam durante o caminho. Outras permanecem ouvindo as explicações do trilheiro. O memorial

conta com uma série de objetos, especialmente artesanatos, e fotografias. No memorial não existe um roteiro fixo como na trilha. O trilheiro atrai a atenção das crianças para alguns objetos e fotografias os quais escolhe explicar, mas de uma forma geral, não existe uma sequência pré estabelecida sobre os temas explicados como existe na trilha. O caminhar condiciona a ordem dos temas a serem tratados, uma vez que estes emergem de dispositivos que se encontram no ambiente, no decorrer do próprio caminho. A sequência está ali, pronta. Somos nós que nos deslocamos até estes dispositivos ao invés de colocá-los, organizá-los de acordo nossa vontade. Não o contrário. Ou seja, uma vez que os temas emergem de elementos do ambiente, estes acabam se localizando de forma linear durante todas as visitas. Neste caso o trilheiro não escolherá guiar o grupo até a cachoeira e depois voltar até o Xaxim. A ordem dos temas já está dada.

No memorial a dinâmica é um pouco diferente. Os trilheiros podem escolher a ordem dos temas que serão tratados. Por outro lado, os assuntos vão emergindo na medida em que os próprios visitantes sentem sua atenção atraída para determinados objetos, e assim realizam perguntas ao trilheiro. Isso é possível pois os dispositivos encontram-se todos ali, disponíveis e passíveis de serem olhados, analisados, despertando a atenção das pessoas. A partir dos balaios o trilheiro explica que ali eram colocadas as pedras quentes utilizadas para o feitio do Mõg, bebida ingerida pelas crianças no ritual de perfuração de lábios onde as próprias mães perfuravam o lábio das crianças. Mostrando o kalã, um tipo de lança de madeira, conta que antigamente os kuiãs, chamados em outras línguas por pajé, a utilizavam, e que os kuiãs conheciam todas as espécies de plantas, chás, e eram capazes de fazer previsões sobre as caçadas, dizendo se o caçador teria ou não sucesso na empreitada. Uma das crianças logo se interessa pelo arco, e outra pelas panelas de argila. Assim, o trilheiro coloca o arco ao lado da criança e explica que os arcos devem ser feitos de acordo com o tamanho da pessoa, e que para aquele menino o ideal talvez fosse um menor do que o que estava ali diante deles. Sobre as panelas de argila explica que demoram muito tempo para ficarem prontas, sendo que a maior delas leva em torno de quarenta e dois dias para ficar pronta. As fotografias, é claro, são muito utilizadas nas explicações. Uma em especial chama atenção. Se trata de uma foto em preto e branco, com um grupo de pessoas agrupadas uma ao lado da outra. O trilheiro conta que aqueles foram os índios Xokleng que sobreviveram e foram aldeados, e que os Xokleng que existem hoje são descendentes daquelas pessoas. Passa então a falar um pouco sobre a “pacificação”, e afirma: “Dizem que o Eduardo fez contato com a gente, mas foi o nosso povo que quis fazer contato com o branco”.

Já era próximo do meio dia, e as crianças estavam com fome. Após se alimentarem com o lanche que haviam trazido, agora era o momento de conhecer o artesanato Xokleng. Enquanto realizavam a visita o salão principal da casa de cultura foi ocupado por

anciãs, que organizaram seus artesanatos expondo-os sobre uma grande mesa existente neste espaço. Havia colares, brincos, prendedores de cabelo, arco e flecha, miniaturas de objetos como kalã, arco, entre outros. As crianças negociavam diretamente com as anciãs, perguntavam sobre os modos de usar os objetos, os materiais utilizados para a sua confecção e os valores.

O INÍCIO DE UM DEBATE SOBRE A TRILHA DA SAPOPEMA, CONHECIMENTO E CULTURA

Durante a caminhada pela trilha, os trilheiros abordam questões ecológicas da floresta e expõem aspectos da cultura Xokleng, muitas vezes associando os dois temas. Os trilheiros conduzem a visita de forma que os visitantes não apenas ‘caminhem’ e ‘escutem’, mas também interajam com a mata, proporcionando experiências empíricas que se relacionam aos temas abordados (conhecimentos ecológicos e tradicionais) durante suas falas. A trilha representa, através do engajamento com o ambiente, um espaço de convergência entre memória, conhecimento, etnicidade, presente, passado e os universos dos sujeitos envolvidos (visitantes e trilheiros). O caminhar na trilha provoca experiências, percepções e evoca conhecimentos, narrativas e práticas que relacionam-se ora à cultura Xokleng, ora ao contexto do ecoturismo.

O que é conhecimento? Como é transmitido? Poderíamos supor que conhecimento é um agregado de informações que “preenchem” os seres humanos, que já nascem com mecanismos prontos para as processarem, e seriam transmitidos e reproduzidos através de representações. Discordando desta suposição, Ingold (2010) vai contra a concepção de que o conhecimento é adquirido através de operações que envolvem estes dois campos (o inato e o adquirido), e contra os determinismos da teoria evolucionária e da ciência cognitiva. Afirma que o conhecimento surge dentro de um processo de desenvolvimento. Neste sentido ambiente desempenha uma importante função, e está intimamente relacionado à habilidade, que se desenvolve a partir da inserção do indivíduo no ambiente e das experiências que nele se dão.

Neste caso o conhecimento não é transmitido em um processo onde o indivíduo é um sujeito passivo o qual absorve e representa. O conhecimento emerge do próprio campo da prática, onde se manifesta a agência do indivíduo e do ambiente. É baseado na habilidade.

Se ‘conhecimento’ relaciona-se à prática e ao ambiente, podemos pensar também na prática em ambientes e conhecimento do ambiente como esferas que se permeiam mutuamente. Assim, uma habilidade simples como caminhar pode representar uma forma de se conhecer um determinado ambiente. Quando caminhamos não estamos

apenas realizando uma atividade mecânica de movimentar os pés para se deslocar, mas sim percebendo e interagindo com o ambiente a nossa volta. Assim, caminhar em um ambiente específico, com características e histórias próprias pode ser uma forma de conhecer este ambiente e o contexto que fez ser o que ele é, acessando suas memórias a partir de uma experiência sensível, que extrapola o âmbito racionalizado de transmissão de informações teóricas e explicativas que seriam (em teoria) apenas absorvidas pelos indivíduos.

Um dos trilheiros afirmou uma vez para mim que guiar visitas na Trilha da Sapopema é algo que gostam de fazer e que um dos objetivos principais é mostrar às pessoas “o que é um índio de verdade”. Ou seja, proporcionar um contato interétnico que desmistifique uma imagem idealizada do indígena, incutida no senso comum. A partir do objetivo apontado pelo trilheiro, surge a questão sobre o que é este índio de verdade que se pretende mostrar. Podemos supor de antemão que a necessidade de mostrar algo de verdade, surge como contraste ou negação de uma outra visão – elaborada por não indígenas – sobre o que é um índio. O que se busca negar ou afirmar e como esta imagem é elaborada e mostrada aos visitantes da trilha?

Cunha (2009) propõe uma distinção entre cultura e “cultura”, sendo “cultura” fruto de uma relação interétnica, surgida a partir de uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma. Ou seja, é a “reelaboração” da própria cultura quando em contato com um contexto externo à cultura a qual faz parte. De acordo com a autora, traços cujo significado deriva de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contrastes interétnicos. Portanto, o questionamento inicial sobre como o Xokleng constrói a ‘imagem’ de sua cultura para os visitantes da trilha (e para si mesmo), pode ser inserido no questionamento mais abrangente proposto por Cunha (2009): como é que indígenas usam a performance cultural e a própria categoria de “cultura”? Esta é uma questão impossível de ser respondida de forma genérica para todos os povos ou para diferentes situações em um determinado povo.

Um exemplo de como o indígena pode ‘reformular’ sua cultura, atribuindo um novo significado em um contexto interétnico é o discurso de Kopenawa (2015) em “A queda do céu”. Um aspecto a ser ressaltado no discurso de Kopenawa é a conexão que existe entre a cosmologia Yanomami e a relação que se constrói com a floresta, sobretudo a indissociabilidade deste espaço-território com sua forma de viver. Este aspecto se traduz no discurso ecológico (no que diz respeito às relações e interações dos integrantes da floresta) e conservacionista de Kopenawa, onde enfatiza a necessidade em proteger o meio ambiente. Este discurso surge a partir da necessidade em inserir-se no contexto do branco para defender os interesses dos Yanomami, uma vez que Kopenawa percebe que é preciso utilizar novos instrumentos para defender seu território e sobretudo o modo de vida de

seu povo que a muito tempo sofre com pressões oriundas do contato com o branco, como conflitos com garimpeiros. Dessa forma, surge uma nova instrumentalização discursiva para falar aos brancos. Assim, Kopenawa incorpora em seu discurso novos termos jurídicos e ambientalistas, e coloca os Yanomami como povo da floresta. Por mais que a consciência da necessidade de proteção da floresta já faça parte do seu conhecimento, vê a necessidade de projetar este saber ao outro, usando-o como sustentação na sua fala em prol dos direitos territoriais indígenas.

Albert (1995) traz uma reflexão sobre a elaboração do discurso Yanomami (a partir da defesa de interesses territoriais) através da associação do saber cosmológico e as relações interétnicas. De acordo com Albert (1995), a perspectiva yanomami de pensar sobre o contato interétnico conta com uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre alteridade a um discurso político sobre a etnicidade; das categorias de “seres humanos” e “habitantes da terra-floresta” às de “índios Yanomami”, “povo da terra”, “povo da floresta”.

A “cultura”, como reflexão sobre o modo de falar sobre si mesmo (CUNHA, 2009), no caso dos Yanomami, se manifesta de forma discursiva, e é elaborada como estratégia para a reivindicação de direitos. E no caso dos Xokleng? Como esta “cultura” é mostrada? A que ela é associada e o que impulsiona e orienta sua elaboração?

No que concerne especificamente à Trilha da Sapopema, é evidente que houve uma escolha em associar a cultura Xokleng ao mato. A estratégia se configura através da própria proposta da trilha, que envolve conhecer a cultura Xokleng através do mato, ou melhor, ‘puxando’ aspectos do tempo do mato na medida em que se caminha através da trilha.

A área habitada pelos Xokleng no passado e no presente, compreende regiões florestais. No entanto, o termo floresta, definido a partir de uma perspectiva ocidental, que leva em conta aspectos fitofisionômicos de uma região, não apresenta tanta ressonância quando se quer falar de uma área habitada pelos Xokleng. Neste sentido, utilizar a categoria nativa ‘mato’ torna-se mais coerente. De acordo com Loch (2004, p. 31), eles

Utilizam a expressão índios do ‘mato’ para denotar o tempo da cultura originária, o modo de vida que caracteriza o grupo desde o seu surgimento, o ponto zero do tempo, inaugural. No mato – dizem as narrativas – não havia aldeias, tal como hoje existem. Os índios do mato não teriam local fixo de moradia, pois caminhavam sempre atrás do alimento: a caça. A caça anda e os índios também, atrás dela, sempre em movimento. Caminhavam para todo lado. Iam ao lugar onde hoje está Florianópolis, no litoral, e voltavam, passando por lugares que já conheciam *tudo era terra do índio nesse tempo do mato*. Tempo dos índios “espiritistas”, aqueles que podiam se comunicar com os animais e com as forças da natureza. O evento que, segundo eles, interrompe esse modo de vida e marca definitivamente sua transfiguração é a *pacificação*.

O mato, portanto, possui uma grande importância histórica para os xokleng. Não é sinônimo de floresta e também não refere-se simplesmente a um local. O termo carrega consigo um marco de transição entre o passado e o presente, entre o antes e o depois. Traz impresso em si um modo de vida e a memória de um tempo onde ‘espaço’ e ‘movimento’ se configuravam de forma distinta do que ocorre hoje. De acordo com Conceição (2015), o que eles dizem por cultura parece estar localizado num campo semântico amplo que abrange o “antes” e o “agora”, cujo marco é a saída do mato (ou a “pacificação” de 22 de setembro de 1914).

Movimentar-se caminhando é uma prática que faz parte do modo de vida Xokleng, sobretudo no tempo do mato. Ao que me parece, o ‘caminhar’, neste caso, está intimamente conectado à uma forma de se conhecer o mundo. Para Ingold (2015, p. 228), o movimento é ele mesmo a maneira do habitante conhecer. Estes conhecem conforme prosseguem, conforme atravessam o mundo ao longo de trajetos de viagem. Quando um indivíduo sai para uma longa caminhada, volta com histórias que são passadas adiante. Através do contato com estas narrativas, as pessoas são capazes de transportar seus pensamentos para além das fronteiras estabelecidas pelas suas próprias experiências empíricas, ampliando seu conhecimento sobre o mundo.

Em contraposição ao termo “(de dentro) do mato”, há o termo “de fora”:

Os índios “de fora” do mato são os que vivem um processo de mudança e de perda das formas tradicionais de moradia, religião; um processo que se inicia em 1914 e que continua em movimento progressivo até hoje, segundo eles. Os xoklengs atuais se auto-intitulam índios “de fora”, saudosos dos modos e costumes do mato, mas conscientes de sua *transformação*. São *diferentes* de seus antepassados e, portanto, distantes de sua ordenação inicial, “natural”, pré-pacificação. Falam sempre com muito pesar que tudo mudou, e mudou muito (LOCH, 2004, p. 32).

‘Movimento’ é algo importante no que se refere aos Xokleng. Existe o movimento físico, no sentido de deslocamento, apontado anteriormente, mas podemos pensar também em um movimento conceitual: deixar de ser “de dentro” e passar a ser “de fora” (do mato) envolve categorias nativas que denotam também algum movimento, que está mais na forma de pensar do que em estar dentro ou fora de alguma coisa.

Durante a caminhada na Trilha da Sapopema os trilheiros abordam questões ecológicas da floresta e expõem aspectos da cultura Xokleng, muitas vezes associando os dois temas. Os trilheiros conduzem a visita de forma que os visitantes não apenas ‘caminhem’ e ‘escutem’, mas também interajam com a mata, proporcionando experiências empíricas que se relacionam aos temas abordados (conhecimentos ecológicos e tradicionais) durante suas falas.

A forma como a caminhada pela trilha é conduzida proporciona uma interação entre as pessoas e o ambiente, percebido através dos sentidos, que por sua vez conectam-se

ao conhecimento transmitido através da oralidade. A trilha representa, através do engajamento com o ambiente, um espaço de convergência entre memória, conhecimento, etnicidade, presente, passado e os universos dos sujeitos envolvidos (visitantes e trilheiros). O caminhar na trilha provoca experiências, percepções e evoca conhecimentos, narrativas e práticas que relacionam-se ora à cultura Xokleng, ora ao contexto do ecoturismo.

A história do povo Xokleng conta com uma série de episódios que alteraram seu modo de vida. Dentre eles destacam-se o contato com imigrantes europeus que se deu a partir da colonização do Vale do Itajaí em 1850 (WITTMANN, 2007), o aldeamento e a construção da Barragem Norte. O termo “do mato” refere-se ao modo de vida antigo do povo Xokleng (CRUZ, 2014), e ao guiar as visitas, os jovens trilheiros inscrevem às sua atividade, práticas deste “tempo do mato”, que muitas vezes não estão mais presentes em seu cotidiano. Levando em conta o objetivo de “mostrar o que é um índio”, proposto para a trilha, transmitir aspectos culturais dos Xoklengs aos visitantes pode representar uma estratégia de afirmação e valorização étnica.

Utilizo o termo trilha pois esta é a denominação empregada para referir-se a este percurso que atravessa o fragmento de floresta. No entanto é importante ter em mente que trata-se de um caminho por onde pessoas se movem, e não de um lugar estanque. De acordo com Ingold (2011, p. 219) a existência humana desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Assim, a noção de trilha aqui pode ser expandida, compreendida não apenas como um local de passagem, mas como um caminho onde trilhas (agora no sentido de linhas ou rastros) são impressas pelos movimentos e relações dos sujeitos. A trilha da Sapopema pode ser encarada portanto como um caminho por onde as linhas destes sujeitos se encontram, como um nó de relações, que se estabelecem de forma interpessoal e ecológica (a partir de uma perspectiva da relação homem-ambiente).

Tendo em vista as práticas abarcadas nas atividades associadas à Trilha da Sapopema e sua estreita conexão com o ambiente, torna-se imprescindível buscar entender as percepções ambientais que são produzidas neste contexto. De acordo com Ingold (2011, p. 37) a percepção concerne fundamentalmente ao movimento, e a locomoção, não a cognição, deve ser o ponto de partida para a atividade perceptiva (INGOLD, 2011, p. 88). Tendo em vista a proposta de Ingold, o “caminhar pela trilha”, e podemos ter em mente aqui a Trilha da Sapopema, pode produzir uma forma de se perceber o ambiente. Esta percepção é portanto estimulada pelo movimento e associada ao engajamento que se estabelece com o ambiente.

Os conceitos de Tim Ingold configuram não um fim, mas sim um ponto de partida para pensar o ambiente e os sujeitos dentro de um campo relacional. De acordo com Ingold (2000), o conhecimento é transmitido através de objetos, que funcionam como veículos onde a visão de mundo de uma cultura está inscrita, podendo ser acessada através de uma percepção engajada com o ambiente. A forma como o trilheiro conduz as visitas induz o contato dos visitantes com objetos, proporcionando experiências empíricas e sensoriais.

O processo de aprendizagem, ou seja, a forma como o conhecimento se materializa e é 'transferido' na trilha, pode ser compreendido apoiado nos conceitos de redescobrimto dirigido e educação da atenção propostos por Ingold (2010):

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim 'pegar o jeito' da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma 'educação da atenção'.

Portanto, a função desempenhada pelo trilheiro assemelha-se mais a de um tutor, que mostrando objetos e direcionando os sentidos dos visitantes, induz que eles conheçam o ambiente através de suas próprias experiências, do que a de um professor (no sentido mais tradicional do termo), que apenas transmitiria verbalmente uma série de informações, que ficariam condicionadas à ação posterior dos sujeitos que as receberiam de conectá-las (ou não) ao mundo concreto. Em um processo de redescobrimto dirigido, orientado por este tutor, ao contrário, o conhecer algo não está fragmentado nestas duas etapas - ser absorvido de forma abstrata e depois conectado ao mundo real. Ele já se dá a partir de uma interação com o mundo concreto, no caso o ambiente.

Quanto à nossa percepção do ambiente como um todo, o que pode ser isso se não o resultado de toda uma vida de observação ao longo de todas as trilhas que percorremos? (INGOLD, 2005). Tendo em vista esta perspectiva, a percepção é construída não a partir de experiências isoladas, mas envolve também experiências prévias, de outros caminhos já percorridos. É a partir da somatória destas múltiplas percepções, associadas às experiências de um novo ambiente que é configurada a percepção de um ambiente específico. Assim, o ambiente não é dado, não é como algo concreto o qual olhamos em volta e apreendemos suas características, mas sim uma elaboração e resultado de múltiplas percepções. Dessa forma, refletindo acerca desta trilha/caminho que é o foco da pesquisa, podemos pensar em um ambiente que é percebido de diversas formas por diversos agentes (principalmente trilheiros e visitantes), que ao percorrê-lo, ou ao peregrinar através deste

caminho, trazem consigo uma bagagem prévia e incorporarão também as experiências geradas neste processo na forma de se perceber e conhecer outros ambientes.

Por outro lado, perceber e conhecer um ambiente não é resultado de uma observação passiva. Ao contrário, o conhecimento do ambiente pelas pessoas sofre formação contínua durante o movimento delas neste mesmo ambiente. Conhecemos enquanto caminhamos, e não antes de caminhar (INGOLD, 2005) e descobrir-caminho e mapear se tornam uma coisa só: seguir uma trilha é também retrair seus passos, ou os passos de seus ancestrais (INGOLD, 2005). Portanto, o processo de conhecer um ambiente envolve memórias e narrativas de movimentos passados.

Mas como o conhecimento se transporta do passado até o presente? Na verdade “transportar” não seria um bom termo a ser empregado aqui. Ao invés de nos perguntarmos em como é transportado, poderíamos nos perguntar em como ele é mantido vivo, ou simplesmente em como ele não “se perde” no caminho entre o passado e o presente. Ele é passado de uma geração à outra não como algo pronto, mas sim na medida em que existem vinculados à prática em determinado ambiente. Ingold (2010) relaciona a transmissão de conhecimento às habilidades e à agência dos indivíduos e do ambiente neste processo:

Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto- independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser- no-mundo.

Descobrir-caminho está relacionado também à movimentar-se no tempo. Caminhar através da Trilha da Sapopema pode, portanto, funcionar como um dispositivo que leva o sujeito a conhecer o ambiente e acessar memórias. E o que é qualquer coisa senão constituída por memórias?

Para os habitantes as coisas não tanto existem quanto ocorrem. Repousando na confluência de ações e respostas, elas são identificadas não pelos seus atributos intrínsecos, mas pelas memórias que evocam. Assim, as coisas não são classificadas como fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como histórias. E todos os lugares, como um conjunto de coisas, é um nó de histórias (INGOLD, 2015 p. 227)

Assim, o que faz uma ‘coisa’ ser o que é, não está impresso na própria ‘coisa’, mas sim no que é projetado a partir dela e para ela. Ou seja, as memórias conectadas à ela e às experiências dos sujeitos.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALBERT, Bruce – 2002. *O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)*. In: B. Albert & A. Ramos (eds.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, IMESP/IRD/ Ed. UNESP

CONCEIÇÃO, Lays Cruz. *Vivências de escritas entre os Laklãnô/Xokleng*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Florianópolis, 2015

CRUZ, Takumã Machado Scarponi. *Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnô, Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ecologia. UFSC, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro. “*Cultura*” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac Naify, 2009

DAGNONI, Catia. *O povo Laklãnô/Xokleng e a Barragem Norte: Entre a contenção de cheias e a desagregação social*. Seminário

GAKRAN, Nanbla. *Aspectos morfossintáticos da Língua Laklãnô (Xokleng) “Jê”*. Dissertação de mestrado. Unicamp. Campinas. 2005.

INGOLD, Tim. *Culture, nature, environment: steps to an ecology of life*. In: *The Perception of the Environment: essays to a livelihood, dwelling and skill*. London and New York, 2000.

INGOLD, Tim. *A antropologia ganha vida*. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. *A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés*. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. *Contra o espaço: lugar, movimento e conhecimento*. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. *Da transmissão de representações à educação da atenção*. *Educação*, porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan/abr. 2010

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Companhia das Letras, 2015

LOCH, Silvia. *Arquiteturas Xokleng contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, 2004

SANTOS, Silvio Coelho dos. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O vapor e o botoque*. Ed Letras Contemporâneas, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MASS DRUG ADMINISTRATION AS AN EXPERIMENT: DISTRIBUTING IVERMECTIN IN A RURAL TOWN IN SOUTHERN GHANA

Akinori Hamada

Kansai University

Abstract

The development of the ivermectin won their creators the 2015 Nobel Prize in Physiology or Medicine. However, in spite of the development of the pharmaceutical made a great contribution to global health, it does not lead directly to the eradication of the infectious disease. In Ghana, ivermectin has been distributed through the mass drug administration program. This program prescribes the drug for the entire population, regardless of individuals' infection status. At the community level, volunteers conduct actual tasks such as walking around communities, explaining the drug and onchocerciasis to people and administering ivermectin. Recordkeeping is another important task. They have a book with printed forms to write down particular information of each household and its members such as address, names, ages, heights, and clinical states. The clinical states column may be filled with elephantiasis, hydrocele, blindness, dermatosis, and side reactions. Some of these conditions show the symptoms of onchocerciasis. Therefore, the mass ivermectin administration program is not only a curative and preventive technology but also a diagnostic and experimental technology. Describing how health workers engage in the mass ivermectin administration program in Southern Ghana, this paper explores experimental aspects of dispensing pharmaceuticals.

Keywords: pharmaceuticals, infectious disease, onchocerciasis, global health, Ghana

KNOWLEDGE REQUIRED AFTER PHARMACEUTICAL DEVELOPMENT

In 2015, the Nobel Prize in Physiology and Medicine was awarded for the development of two types of medicines, artemisinin and ivermectin. The subject of this paper, ivermectin, is known to prevent infection by the tropical disease onchocerciasis if a person takes it at least once a year. The pharmaceutical company that developed this product offered it free of charge and said two hundred million people have taken it every year (MECTIZAN, n.d. a, b).

When people in developed countries imagine life threatening diseases, they might first think of cancer, cardiac disease, or cerebral infarction. In such a context, the Nobel Foundation explained the reasoning for its award; as a contribution towards global health¹. On a global basis, transmitted diseases such as malaria, tuberculosis, and HIV infection are still some of the greatest threats to human life. Therefore, the same level of appreciation should be given to contributions to the treatment of infectious diseases. Seen in this light, the development of ivermectin is of immense significance. Onchocerciasis, or river blindness, is counted as a “neglected tropical disease (NTD)”, which is a transmitted disease that has been ignored despite its high risk (Hotez, 2013). Awarding the Nobel Prize for developing a treatment against an NTD showed a hidden political statement — that we should no longer ignore NTDs.

The development of new pharmaceuticals, however, does not directly lead to the eradication of infectious diseases. There are many difficulties in producing, distributing and administering pharmaceuticals and a diverse amount of knowledge is required after pharmaceutical development, even if such knowledge is rarely noticed or rewarded. For example, Osseo-Asare persuasively argues in her narrative about the histories of periwinkle and pennywort that the pharmaceutical company depended on farmers who had experience and knowledge of cultivating and harvesting the plants (Osseo-Asare, 2014, pp. 60–66).

In the same way, even though ivermectin is a wonderful medicine, its mere development did not automatically eradicate onchocerciasis. The medicine still had to be given to at least 200 million people every year. This process entailed a massive amount of work that relied on knowledge and experiments in everyday life, rather than in the laboratory. Therefore, in this paper I explore what types of knowledge and experiments were mobilized in a mass drug administration program by describing how ivermectin was distributed in a small cacao farming town in Southern Ghana.

BACKGROUND INFORMATION ABOUT THE FIELD

This paper is based on field research that was undertaken in various years from 2005 to 2017. A total three years were spent in the field over this period. The study took place in a town located in a cacao farming area in the south of the Republic of Ghana. This town is 1.5 square kilometers in area and the Ghana Health Service (GHS) estimated the population of the town to be approximately 5,300 in 2013.

¹ Research on the importance, reality, critical issues, and dissimilarities in global health is also being performed in the field of medical anthropology (Farmer et al. 2013; Biehl and Petryna 2013; Adams 2016). However, the details of these studies are not referred to in this paper.

DISTRIBUTING IVERMECTIN USING LOCAL KNOWLEDGE

Once a course of implementation is decided, community health nurses from hospitals and health centers convene at a district center to attend an approximately three-hour briefing session².

At each meeting, the disease control officer first gives a general explanation of onchocerciasis and ivermectin. Next, the disease control officer presents the implementation ratio of the past three administrations for each sub-district and sets a target for the current administration. For the administration conducted in January 2016, the goal was 80% of the whole population or more, if possible.

Following target setting, the procedure of ivermectin administration is explained. Attendees are shown the system of recording administration. A printed form within a special notebook is used, with one spread page allocated to each household. Community health nurses are instructed to write the house number and the name of the head of the household at the top of the page. This is important because some houses do not have a house number or house numbers may be duplicated. (It should be noted that in southern Ghana, in most cases more than one household will live in different rooms of the same house.) Next on the form there is a place to write down the names of people living in the household. Men and women are listed separately. People's sex, age, height and clinical conditions are also noted. A special wooden stick is used to measure height, which is divided into four bands: A) 90–120 cm; B) 120–140 cm; C) 140–158 cm; D) 158 cm and taller. One to four doses of ivermectin are administered according to the above bands. It is not administered to anyone shorter than 90 cm. Other reasons for not giving the medicine are if a person is seriously ill, pregnant, less than one week after childbirth, or simply not at home. A person can also choose to reject the medicine. Clinical states such as elephantiasis, hydrocoele, blindness, skin disorders, or side-reactions to ivermectin must be noted.

On returning to the community of which they are in charge, community health nurses give the same lecture to volunteers implementing the collective administration and provide them with ivermectin and notebooks. Volunteers usually spend around 90 minutes a day, for anywhere between five days and two weeks, visiting households in the evening when people are expected to be at home. Volunteers are expected to not just distribute ivermectin, but to witness every household member take it. However, they sometimes just leave an arbitrary amount with a family member, estimated from past dosage.

² The description of an explanatory meeting is based on one held in Kade on January 18, 2016. This meeting was in principle conducted in Twi, the common language of the target region.

Some households are previously registered while others are not, and such people also need to have their information recorded in the notebook. This is not as easy as it sounds. Subsequent volunteers must match each person against any data previously recorded by other volunteers. Records are supposed to be kept in a numerical order that corresponds to house numbers, but as many people tend change their residency within the town or even leave the town altogether while others enter it, the system is rather chaotic. To distribute ivermectin to as many residents as possible, they have to mobilize their knowledge acquired in daily life and be familiar with the ever-changing situation of the town.

The collective administration of ivermectin is implemented by targeting all the residents in the area and creating a list during the process of administration. There are people who do not take the medicine, but their number is aimed at being less than 20 percent of the whole population. This is a mass drug administration program.

This type of widespread administration of medicine must meet a few important conditions. Firstly, the medicine given must not have severe side effects. Additionally, the effect of the drug has to last for an adequate amount of time. Ivermectin meets the two necessary characteristics: it has no side effects and a long-lasting impact³.

The mass administration of ivermectin requires allocation of the medicine spatially as well as temporally. The collective administration is implemented twice a year, and the medicine is not available at other times. This is not coincidental. The schedule is based on the linear temporality had by the life of *Onchocerca* and the effects of ivermectin, i.e., the temporal features of the pathogenic agent, medicine and human body, as confirmed by scientific research.

Meanwhile, corrective administration of ivermectin is highly dependent on local knowledge too. This becomes clear when the interval of mass administration is examined more precisely. Note that mass administration does not have to maintain a strict schedule of occurring every six months. For example, administrations of ivermectin were held in the town in April and July 2014, and again in May 2015 and January 2016. The intervals between these were 3 months, 10 months, and 8 months, respectively. The last administration was scheduled to take place in November 2015, however, preparation took longer than was expected so it was pushed back to after the second week of December. It was subsequently considered unrealistic to implement administering medicine around Christmas time, so the mass administration was postponed yet further. The end of the

³ In addition to these, it should be pointed out that the disease agent does not develop resistance easily. There is research that argues a strain of *Onchocerca volvulus* has been discovered in Ghana that is resistant to ivermectin (Osei-Atweneboana et al. 2007). However, Dr. Odami Asiedu questions the reliability of this study. He claims that the reason ivermectin did not work as expected was not because of *Onchocerca volvulus* becoming resistant, but rather due to omissions in providing ivermectin.

year is a busy time for people living in southern Ghana. Students staying in dormitories or migrant workers in Accra return to their hometowns. Furthermore, there are a number of weddings and sports events held during this time so that people returning to their hometowns can participate. Parties and events often continue late into the night. All of this would make it difficult to administer ivermectin to every resident as the population increase and people is busy socializing.

The final decision to delay administration was partially based on the fact that ivermectin is considered effective even when it is administered once a year. Indeed, ivermectin has been shown to work adequately without strict time management⁴. Nevertheless, it should be pointed out that both the analysis of human activity and the situation behind the decision making were based on local knowledge.

It must be emphasized that implementation of mass administration relies on local knowledge in the fact that mass administration is best conducted in the evening when people are at home and that both the house number and the name of the head of the household need to be registered. These concrete procedures are based on local knowledge about the natural and social conditions of people's lives, which in a strict sense is neither scientific nor universal. This knowledge is local and trivial, but is essential for mass drug administration.

Summing up, the temporal and spatial arrangements of ivermectin distribution are performed while adjusting two different types of temporal factors: the relationship between the medicine and the pathogens based on scientific knowledge; and the lives of the people based on local knowledge.

EXPERIMENT IN MASS DRUG ADMINISTRATION

There is another feature of the relationship between ivermectin and knowledge after its development. The mass administration of ivermectin not only depends on scientific and local knowledge, but also produces new knowledge, both scientific and local. In other words, mass drug administration is a kind of experiment in daily life.

⁴ Not all medicines have long term effectiveness as ivermectin does, nor do they allow temporal space for allocation. In this regard, ivermectin can be contrasted with anti-tuberculosis drugs. These are only given to those who are diagnosed with tuberculosis using a smear test or X-ray. As in the case of mass administration of ivermectin, anti-tuberculosis drug intake is managed with a record format. However, records must be kept on an individual basis because the medicine has to be taken daily at the same time. Thus, it is cannot be affected by seasonal human activities like ivermectin allocation can. Hence the lives of people must be organized around the medicine. With tuberculosis treatment, there is no space for local knowledge to step in. The strict demands for the implementation of anti-tuberculosis treatment are due to the characteristics of the tuberculosis agent and the more precise relationship between the agent and the medicine. These create a tendency for the agent to become resistant to the medicine (Hamada 2017).

In this regard, it is useful to note that in the collective administration of ivermectin, recording and intake of medicine happen at the same time. This record keeping plays three roles.

Firstly, records do not just indicate that the pharmaceutical was taken, but also serve as a way to deliver the drug. Without records, ivermectin could not be distributed to the entire population of an area. Volunteers must take no more than two weeks to finish but are not able to distribute completely every day. If all household members are absent, a volunteer has to visit the household another day. Humans could not possibly remember nor process all this information.

Secondly, records offer the project a base for evaluation. After administration, community health nurses calculate the number of people who took the medicine, based on the records from volunteers, and write a summary report on the implementation achievement. Summaries are sent to the district center and the disease control officer calculates the coverage rate of the administration in the district. The same calculations are performed at regional and national levels. According to the estimation of WHO, it is possible to wipe out onchocerciasis from a target region by implementing mass administration to 65% of the whole population for 16 to 18 consecutive years (WHO n.d). However, if volunteers didn't make records and community health nurses didn't make calculations, no-one could evaluate whether the previous administration had been effective or not at sub-district, district, regional, or national levels.

Thirdly, records allow people to grasp the situation before the next mass administration of ivermectin. The collective administration of ivermectin is premised by the presence of *Onchocerca volvulus* in an area. If there were no *Onchocerca volvulus*, there would be no need to provide ivermectin at all. But the detection of the presence of *Onchocerca volvulus* and the estimation of the risk of onchocerciasis developing still remain vague and the actual morbidity ratio of onchocerciasis is not calculated before the administration.

In view of the above, it is useful to note that the existence of blindness and side reactions are also recorded during the mass administration of ivermectin. Blindness is the main symptom of onchocerciasis. The side reaction of ivermectin in this context is itchy skin, which occurs when ivermectin kills the early stage of *Onchocerca volvulus*. We can therefore determine if a person is infected with onchocerciasis by this reaction. Consequently, the columns of clinical states and side reactions are used to record and calculate the number of people who are already infected by onchocerciasis. The total number of patients, which itself is the result of the mass administration of ivermectin, can reveal a need for further administration. It could also be used for the evaluation of projects when administrations are considered as panel research.

It is well known that medicine can be used for not only treatment but also for experimentation (e.g. Mohacsi, 2017; Ushiyama, 2017). In the case of mass administration of ivermectin, medication simultaneously offers four results; symptomatic treatment and prevention, and also individual diagnosis and epidemiological research. However, it must be understood that such individual diagnosis and epidemiological research is conducted by volunteers who usually haven't received any education in scientific thinking or experimental procedure. As a direct result of this, volunteers seem to underestimate the importance of accurate record keeping for the project.

In the course of the mass administration, volunteers also acquire new local knowledge. In the process of the mass drug administration, some volunteers had learned who would take the medicine and who wouldn't. Sometimes, volunteers avoided visiting people who had refused medication in the past. More seriously, they even tended to skip registration of people.

Here, scientific research and local knowledge did not work in concert with each other. It was said that ivermectin covered more than 80% of the target region, but this did not mean that more than 80% of all the residents took the medicine. I noticed that the number of registrants in the town indicated at the explanatory meeting was only about half of the population counted in the census. Volunteers usually didn't care about the actual number. As a result, the mass administration, when taking into account the entire population and not just the registered population, covered only approximately 40% of the whole population. It therefore fell below the 65% coverage necessary to eliminate the disease. Even though this administration needs further investigation to determine its consequences, that the implementation of the mass administration relied on local knowledge may possibly have had the effect of undermining the foundation of scientific research and the effectiveness of the public health project.

This sheds light on what type of an experiment that mass drug administration is. As I discussed in the previous section, a collective administration targeted at an entire population cannot be conducted without the help of volunteers. In this light the project depends on the local knowledge. However, the local knowledge also undermines a project that entails experimentation in a scientific manner through the making of accurate records and calculations. Hence the experimental aspect of this project is destined to fail, even if practically it slows the course of some patients and prevents the spread of the disease. The main reason for this failure is that the project underestimates the difficulties in the very practice of the distribution. It could also be said that the importance is not sufficiently emphasized of carefully directing the actions and efforts of staff at all levels in performing their instruction. This is a matter of a series of government of others in their daily life, not a matter of making rational calculations in an office. Mass drug administration is not only an experiment in epidemiology but also in governmental practices.

I have no intention of suggesting that the biopolitical aspects of the project and control over nurses and volunteers should be enhanced. Rather, I would like to emphasize that the project should recognize the difficulties in the distributing practice itself, and to take this into account in both the planning and evaluation. Put simply, mass drug administration projects should always be considered as an experiment in how to govern human action.

REFERENCES

- Adams, Vincanne (ed.) 2016. *Metrics: What Counts in Global Health*. Duke University Press.
- Biehl, João and Adriana Petryna (eds.) 2013. *When People Come First: Critical Studies in Global Health*. Princeton University Press.
- Farmer, Paul, Arthur Kleinman, Jim Kim, Matthew Basilio (eds.) 2013. *Reimagining Global Health: An Introduction*. University of California Press.
- Hamada, Akinori. 2017. Restyling the Milieu: On Milieu Making Practices around Tuberculosis Treatment Projects in Southern Ghana' In Akinori Hamada and Mikako Toda (eds.) *How Do Biomedicines Shape People's Lives, Socialities and Landscapes? Senri Ethnological Report 143*. pp. 141-161. National Museum of Ethnology, Japan.
- Hotez, Peter J. 2013. *Forgotten People, Forgotten Diseases: the Neglected Tropical Diseases and their Impact on Global Health and Development*. ASM Press.
- MECTIZAN. n.d.a. Onchocerciasis Treatments Approved. (<http://www.mectizan.org/achievements/onchocerciasis-treatments-apapprov>) accessed on January 13, 2016.
- n.d.b Lymphatic Filariasis Treatments Approved. (<http://www.mectizan.org/achievements/lymphatic-filariasis-treatments-apapprov>) accessed on January 13, 2016.
- Mohácsi, Gergely. 2017. Embodying Difference: The Pharmaceutical Mediation of Human and Scientific Values in Diabetes Care (薬物効果のループ: 西ハンガリーにおける臨床試験の現場から). *Japanese Journal of Cultural Anthropology* (文化人類学) 81(4), 614-631.
- Osei-Atweneboana MY, JK Eng, DA Boakye, JO Gyapong, RK Prichard. 2007. Prevalence and Intensity of *Onchocerca Volvulus* Infection and Efficacy of Ivermectin in Endemic Community in Ghana: A Two-Phase Epidemiological Study. *Lancet* 369: 2021-2019.
- Osseo-Asare, Abena Dove. 2014. *Bitter Roots: The Search for Healing Plants in Africa*. The University of Chicago Press.
- Ushiyama, Miho. 2017. De-pharmaceuticalization and 'An Emergent Form of Life' : Cases of Patients with Atopic Dermatitis in Tokyo (脱-薬剤化と「現れつつある生のかたち」: 東京のアトピー性皮膚炎患者の事例から). *Japanese Journal of Cultural Anthropology* (文化人類学) 81(4), 670-689.
- WHO (World Health Organization). n.d. Ivermectin. (<http://www.who.int/apoc/cdti/ivermectin/en/>) accessed on January 13, 2016.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A INTERMITÊNCIA ESCOLAR: QUESTÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE A ESCOLARIZAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

Alef de Oliveira Lima

Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS)

Resumo

Este artigo baseia-se nos dados etnográficos coletados em minha dissertação de mestrado e visa problematizar o tema da intermitência escolar. Trata-se de descrever uma pesquisa etnográfica realizada no contexto da Educação de Jovens e Adultos (EJA) do Colégio de Aplicação da UFRGS. Também pretendo considerar as dimensões pessoais e morais que a escolaridade “tardia” apresenta. Em geral, as escolhas metodológicas giraram em torno do trabalho de campo em conjunto com as técnicas de entrevistas não-diretivas e a construção do diário de campo como ferramenta reflexiva. O desenvolvimento da pesquisa teve duas questões distintas: a primeira relacionada à reflexão sobre as formas de aprender na escola e “apesar dela”. A segunda parte é dedicada a pensar sobre os vários aspectos sociais presentes no tema da evasão escolar e “tardia”. Os resultados da pesquisa apresentam um quadro heterogêneo de motivações para a retomada dos estudos, mas com elementos estruturais comuns, como suporte afetivo e familiar. No caso do abandono escolar, os resultados apontam para a relação entre a evasão escolar e a escolaridade “tardia” como instâncias coprodutoras da intermitência escolar. Finalmente, a etnografia também buscou compreender o lugar da instituição escolar na vida pessoal dos sujeitos da EJA e quanto esse espaço representa e sintetiza questões mais amplas sobre a aprendizagem e a escolarização na forma de objetos antropológicos que se cruzam.

Palavras-chave: Antropologia da Educação; Intermitência escolar; evasão; Etnografia na escola.

THE SCHOOL INTERMITTENCE: ETHNOGRAPHIC ISSUES ON THE SCHOOLING OF YOUTH AND ADULTS

Abstract

This paper is based on the ethnographic data collected in my Master's degree thesis, and aims to problematize the theme of school intermittency. It is a question of describing an ethnographic research carried out in the context of the Educação de Jovens e Adultos (EJA) of the Colégio de Aplicação da UFRGS. I also intend to consider the personal and moral dimensions that “late” schooling presents. In general, the methodological choices revolved around the field work together with the techniques of non-directive interviews and the construction of the field diary as a reflective tool. The development of the research had two different questions: the first one related to reflecting on the ways of learning from school and “despite” it. The second part is devoted to thinking about the various social aspects present in the topic of evasion and

“late” schooling. The results of the research present a heterogeneous picture of motivations for the resumption of studies, but with common structural elements such as affective and family support. In the case of school dropout, the results point to the relationship between dropout and “late” schooling as coproducing instances of school intermittency. Finally, ethnography also sought to understand the place of the school institution in the personal life of the subjects of the EJA and how much this space represents and synthesizes broader questions about learning and schooling in the form of anthropological objects that intersecting.

Keywords: Anthropology of Education; School intermittence; School dropout; Ethnography at school.

INTRODUÇÃO

A escolarização, enquanto fenômeno cultural dentro das sociedades “ocidentais” é permeado por uma série de questões éticas e políticas: tanto em relação a qualidade das escolas em ensejar um processo de ensino-aprendizagem condizente com o mundo contemporâneo a todos, e a qualquer um; quanto, no quesito de sua infraestrutura burocrática de funcionamento tendo em vista: o campo das políticas educacionais; as condições materiais da escola, a valorização docente, etc. Nesse sentido, pensar a escolarização antropológicamente envolve uma questionamento mais amplo que coloca a educação e as alteridades em encontro (GUSMÃO, 1997). Partindo desse pressuposto, trago nesse texto, algumas reflexões sobre a escolarização “tardia” de alguns discentes da Educação de Jovens e Adultos, do Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Os dados utilizados aqui foram recolhidos durante o trabalho de campo e, constam na minha dissertação de mestrado¹, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da mesma universidade.

O intento da minha abordagem pode ser resumido na compreensão antropológica daquilo que estou chamando de “intermitência escolar”: o fato de existir um percurso de idas e vindas, evasões e retornos à escola, por parte de sujeitos que por alguma razão fragmentam sua trajetória escolar. No repuxo dessa temática, também me interessei em tratar dos processos de aprendizagem que insurgem a partir da escola e “apesar” dela. Principalmente quando se está dentro de um contexto social em que os sujeitos se vêem, por vezes, “traumatizados” em relação às escolarizações anteriores. Acontecimento que caracteriza negativamente suas trajetórias, implicando na estigmatização de sua aprendizagem em “médio prazo”. Sobre esse aspecto ainda pesa, com algum grau de particularidade, as dimensões sociais e morais que a evasão e a retomada simbolizam na vida desses indivíduos.

¹ LIMA, Alef de Oliveira. “Onde há uma vontade, há um caminho”: uma etnografia da escolarização tardia na EJA do Colégio de Aplicação/UFRGS. 143 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

No quadro metodológico do trabalho optei, como já descrito, em realizar trabalho de campo, intercalado entre dois anos: 2016 e 2017. Os períodos requeriam a constante negociação das relações, não com os/as estudantes que se mostraram solícitos, e sim, com os docentes fato que é incorporado nos imponderáveis da ética na pesquisa etnográfica. Para coletar as narrativas me utilizei das entrevistas não-diretivas, e construir um roteiro de tópicos centrais sem perguntas demasiadamente fechadas. Foram feitas dez entrevistas: seis mulheres entre 27 e 50 anos; e quatro homens, de 19 a 60 anos de idade. Nelas deparei os principais resultados da dissertação, com especial atenção, aos diferentes momentos em que a “intermitência escolar” como um fenômeno de “desvio” de normatização aparece em suas falas e depoimentos. Contudo, a pesquisa não esgota o material empírico, reexaminando os dados, existiria um intenso debate a ser colocado a respeito da necessidade de uma reflexão antropológica sobre as diferentes interfaces que a escolarização “tardia” apresenta na vida desses “alunos-nômades”.

O INÍCIO DE UMA ETNOGRAFIA: A EJA DO COLÉGIO DE APLICAÇÃO

Para contextualizar o presente artigo, recuo um pouco no tempo a fim de analisar o modo como a etnografia foi pensada e elaborada. Em primeiro lugar a atividade de observação participante ocorreu mediante minha entrada no Colégio de Aplicação da UFRGS. Dotados de uma estrutura considerável, que nos lembra a lógica departamental típica das universidades, esse modelo de escola é tributário da Pedagogia Nova². Especialmente, falando do ideário e do movimento social entorno da qualificação da escola pública, surgido nos anos trinta. Tal fato confere algumas características particulares aos colégios de aplicação espalhados Brasil afora, e tido como “ilhas de excelência”³. Um desses caracteres especiais é a estrutura curricular dessas escolas que se mostra tanto “experimentalista” do ponto de vista das inovações pedagógicas que se colocam em seus cotidianos, quanto mais flexível na construção das dinâmicas de sala de aula. Outro ponto, talvez reforçado apenas por uma exigência formal, são os níveis de qualificação do corpo docente que conta com professores mestres e doutores e uma política constante de estímulo a qualificação.

Dentro desse contexto, junto com outros colégios de aplicação, o da UFRGS emerge como uma demanda para a atuação prática das licenciaturas nos anos de 1950. Assim,

² De modo geral a Escola Nova (também denominada Escola Progressiva, Pedagogia Nova ou Escola Ativa) tem uma considerável miríade de representantes internacionais que compartilham de um interesse modernizador para os atos educativos dentro da Escola, bem como, o papel dessa instituição nos quadros de mudança social. Esses novos posicionamentos pedagógicos ocorrem no contexto dos anos 1930, com o manifesto dos Pioneiros da Educação, entretanto a difusão de seus ideais data ainda da década de 1920.

³ Os Colégios de Aplicação são ilhas de excelência no Brasil. (março de 2012). Revista Nova Escola. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/1471/colegios-de-aplicacao-sao-ilhas-de-excelencia-no-brasil>. Acesso em 12 de dezembro de 2016.

inicialmente seu papel enquanto espaço de profissionalização é conformando com vistas a formação docente, é com o passar do tempo, e a inclusão desse colégio dentro da agenda da educação básica, seu currículo e lógica de atuação se assentam. No caso da Educação de Jovens e Adultos, a agenda e a inclusão da modalidade é relativamente recente, isto é, a oferta e a conjuntura da EJA dentro do Aplicação surgem de uma série de ações, resquícios de programas de qualificação para os servidores da universidade que, aos poucos, foram formando um pequeno currículo, institucionalizado e instituído por um grupo de professores que encabeçam o projeto. Esse processo ocorreu entre os anos de 2000 a 2008⁴, portanto, a EJA tem dez anos de existência e o modo encontrado para que ela resistisse dentro da escola foi produzir uma flexibilidade de exigência e uma concentração de ações com vistas os melhoramento didático dos professores, utilizando recursos audiovisuais, interdisciplinaridades, ações de iniciação científica no intuito de modalizar, o mais rapidamente o acesso desses sujeitos ao diploma e as grandes avaliações, como o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) .

O que também marca da EJA do Colégio de Aplicação⁵ é o tempo. Os alunos majoritariamente de classes populares e da região metropolitana de Porto Alegre fazem em três semestres os conteúdos do currículo regular do ensino básico para o nível médio. Os estudantes, portanto, cursam disciplinas comuns a esse nível: sociologia, filosofia, etc., mas, também, pela carga de constante renovação de atividades e experiências didáticas eles usufruem de matérias como teatro, dança e música dentro da escola. A divisão das áreas de conhecimento é feita a partir do departamento de ensino: ciências humanas, movimento e expressão, ciências naturais e matemática, linguagens. Os alunos e alunas, seguem um cronograma semanal de aulas que leva em conta a aglutinação das matérias em um dia específico. Fora a sua participação em dois tipos de atividades extraclasse: o Projeto de Investigação, atividade prática e interdisciplinar que visa iniciar os/as discentes na pesquisa cientificamente orientada, e que tem como estreitar os laços desses estudantes com sua própria aprendizagem; e as Oficinas, atividades que fogem a dinâmica estrita das aulas e se destina a melhorar o entendimento dos/as estudantes em um assunto particular, ou conteúdo já visto em sala.

Por esses aspectos expostos até o presente momento espero que seja visível o quanto a aprendizagem se tornou uma questão de proa dentro da pesquisa, pois, através dela se encontra a discussão sobre os efeitos da “intermitência escolar”. Todavia, não se trata de isolar ambas as problemáticas do artigo, antes, descrevê-las como objetos cruzados que a etnografia provocou ao situar a importância de considerar que o retorno a vida

⁴ Para maiores informações conferir: BENVENUTI, Juçara (Org.). A chave para o futuro (E-book). Porto Alegre: SEAD/UFRGS, 2016.

⁵ Além da EJA voltada para as etapas do ensino médio, o colégio conta com turmas de ensino fundamental e alfabetização.

estudantil representa um fenômeno moral que mobiliza os sujeitos em diferentes frentes existenciais. Me ocorre, nessa perspectiva, duas hipóteses de ordem conceitual: 1) entender as aprendizagens como práticas constituintes de sujeitos (a partir das teorizações da antropóloga estadunidense Jean Lave (2015)), portanto, pensar a aprendizagem enquanto uma forma de práxis ontológica; e, 2) compreender a evasão (e conseqüentemente a escolarização “tardia”) em seus sentidos sociais e éticos, propondo assim um pressuposto analítico que reveja a saída e a volta à escola no trajeto de uma história emocional da escolarização.

Um ponto inicial do debate é feito considerando o material etnográfico produzido na incursão do cotidiano desses sujeitos juntos as diferentes instâncias do seu colégio: refeitório, intervalo, aula, oficinas, pós-aula, pré-aula, todos esses espaços em que a escola também se faz presença são refletidos com o uso da observação participante. O segundo passo de minha análise é feito junto as entrevistas e serve antes de tudo para modalizar e filtrar os aspectos que chamaram a minha atenção, principalmente no momento de transcrição. A transcrição é ela própria uma técnica de pesquisa, ao transcrever a exposição oral dos/das estudantes vou revendo e avaliando seus posicionamentos a partir de cada pergunta, fazendo com que se perceba, não apenas as modulações de voz, ritmo ou intensidade da fala; e sim, a complexa cadeia de significados que alguns dos tópicos do roteiro aplicado têm para as experiências idiossincráticas. Mas, que contém elementos organizativos comuns: um ou duas retóricas recorrentes.

APRENDIZAGEM SITUADA

Do ponto de vista da aprendizagem trago, enquanto suporte teórico, as abordagens da aprendizagem prática e situada da antropóloga Jean Lave (1988), que argumenta em prol do entendimento que os modos de aprender possuem dimensões processuais, engajadas e cotidianas. Não apenas “adquirirmos uma competência”, mas somos uma “habilidade aprendida”, e vamos nos tornando cada vez mais participantes habilidosos (INGOLD, 2015). Ao trabalhar com a aprendizagem escolar, que tem por característica, objetificar e disciplinar, um conjunto de conteúdos previamente selecionados; bem como, unidirecionar as atenções dos discentes, encontrei, no contexto da EJA, um aspecto pouco analisado desse tipo de processo.

Em primeiro lugar trata-se de compreender que mesmo com essas características a escola é um contexto de prática, e por mais que se esforce em pensar a aprendizagem como algo intrinsecamente cognitivo – acaba por exercer seus efeitos, prioritariamente, a partir de técnicas corporais da escolarização: sentar, ouvir, falar, utilizar o lápis e a caneta, a mochila e a borracha, tudo isso exemplifica o modo como a escola se faz corpo

no aluno. Não é o contrário com a Educação de Jovens e Adultos. A ideia aqui é menos entender a escola como um lugar de censura à aprendizagem “informal”, mas possibilitar a apreensão de que essa instituição cultural (WAGNER, 2012), possui outros aspectos que a fazem complexa. Um ponto necessário nessa reflexão é a perspectiva de que os modos de aprender têm dimensões e propriedades que envolvem algo mais que apenas o desenvolvimento cognitivo: corpo, subjetividade, tempo, percepção; contexto, fluxo e espessura caracterizam os processos de aprendizagem.

Para exemplificar o que pretendo descrever, utilizo-me de meu diário afim de narrar um importante caso sobre o ato de colar:

A atividade consistia na leitura de um diálogo em Língua Espanhola. A docente nos repassa uma folha de papel, contendo os textos para a leitura. Fomos então, organizados em duplas, carteira com carteira, direcionados para frente. Como existia um número ímpar, me ofereço para formar dupla com Ricardo⁶. A dificuldade do espanhol parecia estar contida na pronúncia. Como a dinâmica consistia na “encenação falada de um diálogo”, faço pequenos rabiscos nas palavras na tentativa de escrever o modo como elas são pronunciadas. Por exemplo, trocando “j” pelo “r”. Assim, melhorava a minha pronúncia. Ricardo percebe minha técnica e a cópia. Somos elogiados. Em outras ocasiões, ele repete a técnica, imaginando o som dos vocábulos, uma espécie de transcrição fonética “rudimentar”. Na escola, essa ação de copiar, é designada de *cola*. (**Diário de campo**, segunda-feira, 16 de outubro de 2016)

Nesse dia em específico a questão que passava pela minha cabeça era de compreender a cola também como um ato de percepção produtor de aprendizagem e no limite, uma forma de aprender incrustada de relações sociais implicadas em um processo de engajamento com outro. Trata-se de entender que os processos de aprendizagem vazam nas aulas, e por assim dizer, passam despercebidos de uma perspectiva “normalizadora”. É evidente que a cola, quando descoberta por professores ou diretores é tratada como um problema moral, e um modo de “roubar a aprendizagem alheia” em um proveito egoísta. Entretanto, a perspectiva adotada na pesquisa permitia entrever que colar dos “mais inteligentes e/ou esforçados” para os alunos e alunas da EJA daquela turma (EM3)⁷, era uma forma de se implicar na aprendizagem, isto é, ao “roubaram” as aprendizagens alheias, roubando sempre entre si, eles constituíam uma comunidade de trocas que potencializavam as aprendizagens individuais.

A teorização da Jean Lave permite que a aprendizagem seja entendida como uma dimensão difusa da experiência, e assim voltada necessariamente ao plano de fundo social

⁶ Esclareço: trata-se da escrita correta do nome (fictício), era preciso manter o erro do nome próprio real do sujeito para que algumas de suas falas dentro da entrevista, posteriormente feita, tivessem sentido.

⁷ O tempo para a conclusão do Ensino Médio via Educação de Jovens e Adultos no Colégio de Aplicação é de 18 meses, na prática apenas três turmas funcionam, cada uma correspondendo a um ano da seriação no ensino regular: EM1, EM2 e EM3. Assim, durante três semestres os alunos e alunas viabilizam a conclusão do ensino regular.

em que ela acontece. No caso da aprendizagem escolar esse processo pode ser verificado no além da sala de aula e no ensino institucionalizado, se aprende no refeitório, antes e depois da aula. Essa modalidade de interpretação dos modos de aprender demanda que o antropólogo deixe de considerar que a aprendizagem é um fenômeno isolado das formas de interação cotidiana, e passe a reconhecer a ubiquidade das relações que transformam os sujeitos, tudo isso, em termos de uma prática – que ao fundo – presta-se a uma ontologia social da aprendizagem (LAVE, 2011).

OS SENTIDOS SOCIAIS DA EVASÃO E A ESCOLARIZAÇÃO DE JOVENS E ADULTOS

Ao considerar a evasão como um fenômeno emocional, em que se pesa, não apenas o status da desistência à escola, mas também um efeito ético e subjetivo que perfaz a escolha de abandonar os estudos; somos levados a imaginar seus possíveis motivos. Dentro do campo de educacional o conjunto dessas motivações já foi, em demasia, assumido em grandes prerrogativas: gravidez, questões de ordem socioeconômica, baixa oferta de “serviços educacionais” (NERI, 2009). Enfim, uma retórica já afirmada, que perfila e condiciona o evadido em sua decisão sem refletir sobre: esse traço político (porque ético) da evasão, a dimensão de personalidade e moralidade que se coliga ao ato do abandono e também a corporeidade, juntamente, com uma ou várias “histórias emocionais” da escolarização (passadas e retomadas quando se volta a estudar).

Depreendo que essa triangulação, já apresentada como uma hipótese operatória sobre as “origens emocionais da evasão” pode ser desdobrada em questões “pequenas”, percebidas no trato do trabalho etnográfico. Durante as idas ao campo, as falas dos estudantes sinalizavam sempre a reminiscência dos colegas que desistiram. Ora existe no cotidiano compartilhado que a evasão ressoa em quem deixa a escola (mais uma vez) e em quem fica – partilhada de uma percepção intersubjetiva, os/as discentes ao relembrar os que se foram refletem sobre a validade de permanecer. As ausências questionam as presenças, pois em alguma medida, quebram a sociabilidade ordinária de uma turma. Entretanto, ao esmiuçar esse repuxo do abandono escolar que atravessa o contexto da EJA, sou levado pelos meus interlocutores a pensar a própria decisão do evadido. Através dos depoimentos daqueles que ficaram, conforma-se uma noção sobre como o corpo é implicado na desistência escolar.

Dores, cansaço, reclamações e queixumes, preguiça e desânimo toda a receita de pequenos descontentamentos com a rotina escolar servia para que a evasão fosse cogitada como uma alternativa viável. O corpo entra em cena como o lugar em que a escolarização retomada pesa – no orçamento, na disposição, nas relações intrafamiliares. Uma de minhas colegas da EJA, Carol (43 anos e porto-alegrense), coloca a questão nesses termos:

– Ah, Alef. Uma pessoa deixa de frequentar as aulas por *desânimo*. Digo porque muitas vezes senti vontade de desistir. Tu passas o dia trabalhando e quando chega à noite tem que trabalhar mais. Nosso corpo cansa sabe? Fico com *preguiça* e vou desanimando. Chega a hora de ir para aula e você sente uma *moleza* e um cansaço e pronto você não vai à aula. (**Diário de campo**, quinta-feira 10 de novembro de 2017)

Não é o caso de supor apenas que a corporeidade, como nos lembra Csordas (2008) é um aspecto existencial da cultura, mas em complementariedade pensar que a decisão do abandono escolar não se resume a um ato isolado e decidido de última hora; antes, se baseia em um constante embate subjetivo e corporalmente distribuído sobre as razões de continuar. Na entrevista que Carol me forneceu outro elemento salta à vista:

[...] Quando eu fiz uma pergunta para a professora, não lembro, não recorro se era uma professora ou um professor, não lembro. Eu disse assim – *Ai que matérias difíceis. Que matéria difícil*. Ela falou (a professora) assim: – *Ah... (com ar de desprezo). Isso é matéria de quarta série*. Eu fiquei com uma vergonha. *Não fui mais*. E ao mesmo tempo eu estava trabalhando. Eu chegava em casa estressada. Eu ia e vinha de bicicleta. Como tu sabes (fala olhando para mim e confirmo entre um o movimento com a cabeça e um gole de café). Para tudo que é lado. Eu chegava em casa muito estressada. No dia que ela (a professora) falou isso, meu filho... (hesitação e correção). Tenho um filho menor, na época ele era menor ainda (referência à altura), quatro anos atrás ele estava com doze anos. Ele fez uma arte, coisa boba (balança os ombros). Mais o que eu ouvi no colégio e o cansaço. Eu dei uma surra nele. Nem era para tanto. Eu sou muito braba. Só que nesse dia eu mesmo vi que não era para tanto. Eu vi que eu estava no meu limite. Eu fiquei essas duas ou três semanas (não se lembra do período muito bem). Acho que não chegou a três. Eu parei de estudar novamente, não fui mais. Chegava em casa estressada com dor de cabeça, me sentindo mais burra impossível. Chegava em casa quase chorando, assim. Fico meio emocionada quando eu lembro (Seus olhos marejam de lágrimas, uma lembrança dolorosa é remetida a essa primeira tentativa de retomar a escolarização). (**Entrevista realizada em 09 de dezembro de 2016**, Carol tem 43 anos, porto-alegrense, mãe de dois filhos)

Em todo caso, visto por um prisma ético a evasão é também uma forma de deserção, complementada a um sentido político, particularmente, a um compromisso pessoal. Quando perguntados sobre as motivações de desistir muitos optam por narrar uma retórica dos obstáculos encontrados: o percurso problemático pelo transporte público, tendo que pegar de dois a quatro ônibus diariamente. As mulheres, em suas duplas ou triplas jornadas de estafa, atinam para a ausência de alguém que cuide de seus filhos para conseguir frequentar as aulas. Em suma, pensar o abandono escolar, requer considerar variáveis que não apenas momentâneas, e sim questões palpáveis e pragmáticas – filtradas por “afetos” que se encarnam nas histórias, como no exemplo de Carol que ao sentir-se envergonhada, opta, mais uma vez, pela deserção. Muitos, ao serem questionados sobre a “utilidade ou mudança” que a escolarização pode acarretar em suas vidas, parecem ter uma “fina” consciência de que a mobilidade socioeconômica, apregoada nos discursos das oportunidades educacionais não faz tanto sentido “nessa altura da vida”.

No mais, eles e elas reconhecem que terminar os estudos depende largamente de cumprir um compromisso moral e pessoal com eles mesmos, e com seus entes queridos: amigos e familiares. Logo, pensar a evasão é também, em certos aspectos, entender o campo da escolarização “tardia”, assim como, acompanhar o modo que a decisão de retornar surge e é mantida por uma série de fontes de apoio, provida desses entes queridos. Esses suportes afetivos coadunam-se na motivação pela retomada: filhos, maridos, amigos todos se tornam ao passo do tempo, fontes de uma força moral que persiste e ajuda a persistir na escolarização. Isso se traduz em palavras de incentivo, carinhos, ajuda financeira, questões de “dar o exemplo” ou de “representatividade”. De fato, a evasão e a retomada, são instâncias coprodutoras da intermitência escolar, pois, retroalimentam uma dinâmica social específica e uma demanda as políticas educacionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo tentei recompor minimamente os traços mais importantes da análise feita a partir da pesquisa com os/as discentes da Educação de Jovens e Adultos, atendo-se as particularidades desses sujeitos. Em especial, procurei demonstrar duas principais interfaces resultantes do meu trabalho de campo: a aprendizagem escolar, vista pelo prisma de uma abordagem sobre os modos de aprender difusos, “com a escola e apesar dela”; depois, voltando-me para a discussão e caracterização da intermitência escolar. Apresentei resumidamente as principais hipóteses sustentadas na etnografia realizada com uma turma da EJA do Colégio de Aplicação.

A primeira hipótese trabalhada, visou insistir com a ideia proveniente das teorizações de Jean Lave e Tim Ingold, aos quais, relacionam as formas de aprendizagem com um fenômeno complexo que emerge em relações prática, ontológicos e cotidiana. Portanto, relacionado com uma dimensão difusa ampla e contextualizada em comunidades de prática (LAVE, 2015), assim, aprender se dá por um engajar-se com o outro e para o outro, resultando em uma constante renovação e recriação das práticas e dos indivíduos. Como reparei, os modos de aprendizagem dos estudantes da EJA, mesmo a escola sendo um espaço de disciplina, faz emergir experiências de engajamento que sim, potencializam as aprendizagens individuais e ainda permitem demonstrar o quanto o papel da aprendizagem não está restrito a esquemas cognitivos.

A segunda relacionada com a decisão pelo abandono escolar, optei por compreender que o movimento de saída da escola, intui, não de maneira geral, a potencialidade de um retorno; já que a evasão pode ser percebida como uma parada e não, necessariamente, uma decisão final. Além do que, evadir-se é propriamente um fenômeno complexo que merece ser analisado por outros aspectos que estão fora do espectro das normativas

escolares. E sim, mais relacionados a uma dimensão subjetiva, social e corporalmente situada. O resultado desse ponto é que a evasão escolar institui em uma relação de retroalimentação o surgimento de uma contínua demanda por escolarização. Entendida como um jogo de idas e vindas, o abandono é coprodutor dos movimentos de retorno à vida estudantil.

A fragmentação das trajetórias escolares resultado em um processo difícil de se reconhecer mais uma vez fazendo parte de uma turma, e de um corpo coletivo organizado em torno de regras e formas de disciplinamento. Essas intermitências podem gerar efeitos de estigmatização nos modos de aprender. Nas entrevistas realizadas a maioria dos relatos ressaltavam a ideia de que existia um suposto atraso. Tal fato ressoa negativamente no modo que os alunos e alunas compreendem suas condições contemporâneas de se escolarizar, inviabilizado, a princípio, que os/as estudantes se vejam como indivíduos capacitados aos conhecimentos que a instituição escolar visa ensinar. Pode-se dizer que ao pensar sobre uma escolarização “tardia” vista pelo campo das políticas educacionais é um modo de “negar a coetaneidade” dos processos de aprendizagem desses sujeitos.

No mais, o presente artigo também se viu relacionado ao modo de proceder com objetos de investigação que não estão conectados com os cânones da ciência antropológicas. Se filiando por assim considerar, dentro uma abordagem da antropologia da educação e da aprendizagem que visa escrutinar analítica e etnograficamente os processos educacionais e a escola enquanto instituição complexa, com aspectos e características particulares. Além de refletir sobre os fenômenos do aprendizado situados corporal e culturalmente; sejam eles relacionados a uma suposta diferenciação qualitativa entre uma educação formal e informal; ou mesmo, o aprendizado das práticas sociais.

REFERÊNCIAS

CSORDAS, Thomas. *Os modos somáticos da atenção*. In: _____. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008, p.367-393.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Antropologia e educação: Origens de um diálogo*. **Cadernos CEDES**, Campinas, v. 18, n. 43, Dez. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0101. Acesso em 28 de maio de 2016.

INGOLD, Tim. *O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção*. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 44, 2015, p. 21-36.

LAVE, Jean. *Aprendizagem como/na prática*. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 44, 2015, p. 37-47.

LAVE, Jean. **Cognition in practice: mind, mathematics and culture in everyday life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LAVE, Jean; PACKER, Martin. *Hacia una ontología social del aprendizaje*. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 40, 2011, p, 12-22.

NERI, Marcelo Cortês (Cor.). **O tempo de permanência na Escola e as motivações do Sem-escola**. Rio de Janeiro: FVG/IBRE, CPS, 2009. Disponível em: file:///C:/Users/pc%20DS/Downloads/Étapa3Pesq_MotivacoesEscolares_sumario_principal_anexo-Andre_FIM.pdf. Acesso em 28 de abril de 2017

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“WE HUMANS” OR HOW TO TEACH ANTHROPOLOGY THROUGH AMAZEMENT AND ‘UNCERTAINTY COMPETENCES’

Alejandra Silva Ronc

Portas Foundation

Abstract

During the summers of 2017 and 2018, more than a hundred teenagers participated in “We Humans”, an anthropology course hosted by the Summer Academy in Santiago, Chile. The premise of the class was to create a space where students could develop a genuine and curious approach to certain “mysteries” of the field, rather than a dry study of the historical concept of humanity. By stimulating a sense of wonder and the students’ hypothesis testing in the classroom, this course attempted to provide a meaningful and engaging anthropological mindset. As such, the learning process prioritized the search for answers to unveil the mysteries, rather than the answers themselves. This encouraged students to navigate open-ended possibilities, instead of dwelling on the few certainties of the process. Thus, the challenge was twofold: to re-engage students with their capacity for amazement as part of their natural ‘propensity to learn’ (Feuerstein, R. et al. 1988; Calvo, C. 2017) which is systematically neglected in most schools, and to equip them with ‘uncertainty competences’ (Tauritz, R. 2016) to help them endure and sort through the codes of a highly complex and interconnected world. This paper will discuss some of the teaching experiences in light of these challenges, hoping to spur a grounded debate for new methods, materials, and strategies for a 21st century anthropology classroom.

Keywords: Teaching anthropology, youth education, amazement, humanity, uncertainty competences.

INTRODUCTION

While teaching anthropology for high school students at a summer school in Chile, it was common to hear them say that going to school was generally a boring and disappointing experience. Instead, the Summer Academy was considered to be fun, challenging and exceeded their expectations. With a classroom technique to encourage youth to undertake new subjects that captured their interest, teachers introduced course material through various experimental methodologies. As an educational project, the Summer Academy was thus conceived to capture the students’ attention by drawing on their innate curiosity and motivation to learn, and was developed to generate high

levels of cognitive and socio-emotional skills (Cooper, H. et. al. 2000; Borman, G. 2000; Seligman, M. 2011).

During the summers of 2017 and 2018, the course “We Humans” attempted to provide a meaningful and engaging anthropological mindset by orienting a non-linear learning process with the questions “What does it mean to be human?” and “What is humanity?” The curriculum fostered a sense of wonder by introducing challenging schemata that deconstructed the tacitly assumed status quo to promote a new type of learning. Further, students continuously tested their hypotheses in the classroom as part of the process. To this end, they explored diverse “mysteries” of the field by exploring topics related to the central questioning. The search, instead of the answers themselves, was the main focus of this technique, stimulating curiosity as a pivotal learning point. Students were stimulated to navigate open-ended possibilities, instead of dwelling on the few restrictive certainties of the process.

The challenge then was twofold: to re-engage students with their capacity for amazement as part of their natural ‘propensity to learn’ (Feuerstein, R. et al. 1988; Calvo, C. 2017) which is systematically neglected in most schools, and to equip them with ‘uncertainty competences’ (Tauritz, R. 2016) to help them endure and sort through the codes of a highly complex and interconnected world. This paper will discuss some of the teaching experiences in light of these challenges, hoping to spur a grounded debate for new methods, materials, and strategies for a 21st century anthropology classroom.

CULTIVATING A SENSE OF WONDER AS AN EDUCATIONAL STEPPING STONE

When we assess effective methods for anthropological thinking, inevitably we question how human beings learn and which teaching techniques are most replicable in the classroom. According to cognitive psychologist Reuven Feuerstein (1988), every human being has a ‘propensity to learn,’ in that everybody can learn how to learn. Furthermore, everybody can be modified by learning events, because intelligence is dynamic and modifiable (Feuerstein, R. et al. 1988, pp. 211-218). For Casali (2017), the history of human evolution proves this neural plasticity, given human adaptability to their environment and cognitive structures. Learning comes naturally, but is further facilitated by the immersion in a rich, sensory-stimulating environment that propels us to seek out new ways of thinking to solve vital interests. To put plainly, “necessity is the mother of invention.” As Casali contends, we ask for the solutions for our own problems, learning in the process. However, for the past 200 years, schools have continued to impose content and methodologies that follow an abstract sequential logical linearity, detached from our natural predisposition (Casali, A. 2017, pp. 95-96). As a consequence, the questions

allowed in the classroom rarely address vital concerns but instead focus on ‘cognitive questions within abstract disciplines.’ These provide little support for our reconnection with the ‘primordial structural mode of the specie’ so as to elaborate it, process it and surpass its limits (Casali, A. 2017, p. 96).

If we take seriously this natural ‘propensity to learn’, then we should explore cases that may shed light on its current educational implications. For example, children’s epistemological approach to daily life showcases the practicality of our inherited learning modes. Stimulated by a barely known environment, children feel the allure of a veiled reality that triggers a wondrous and magical approach. They learn about it through an endless quest for knowledge, leading to more or less appropriate answers, in constant flux and susceptible of change in light of new information (López de Maturana, S. 2017). Errors are welcomed in this arrangement. Scientists and philosophers follow this same path (Calvo, C. 2017). In their search for knowledge, they follow lines of questioning that lead to varying data and categories of reasoning to discriminate the incoming information by assessing its veracity and weight. Hypothesis testing is vital to the process of discovery and invention. Wonder elicits questions that generate the search for answers to primarily solve our problems or vital needs, whether to know how babies are made or how to cure cancer.

Successful learning techniques that address vital concerns should be incorporated in our traditional curriculum. A pedagogy of wonder is not a recent idea, yet it is still awaiting its full appreciation. Among the Humanities, wonder is considered the starting point for philosophical inquiries for the advancement of knowledge (Kearns, L. 2015). For Kearns, wonder could even be defined as a virtue, in the sense that it navigates the tension between light and dark, good and bad. Thus, she considers wonder to be constitutive of us being-in-the-world in the Heideggerian sense, and calls for a pedagogy of wonder that further develops our ‘ethical and aesthetic selves’ through the arts (Kearns, L. 2015, p. 113). In studying the field of alternative or holistic education, the Italian Reggio Emilia schools have successfully developed a pedagogy that focuses on observation, reflexivity, and the child’s central role (Moss, T. 2010; New, R. S. 2009). Here, a child’s curiosity leads to projects and learning experiences guided by the teacher and supported by the classroom community, drawing on real life experiences inside and outside of school.

Given the appropriate setting, students are eager to learn and explore their own theoretical insights empirically, moved by their capacity for amazement. Welcoming errors and the emergence of new questions out of an apparent chaos in the classroom, thereby allowing space for subjectivity, opens the door for students to release their inner wondrous approach as human beings. Thus it is starkly different to present students a template of an unknown geometric figure where they have to figure out how to construct

it – such as a merkabah or star tetrahedron, as we did in the course–, than to give a template with instructions and the expected outcome. In the first scenario, students may hear information of the significance of this figure and be tempted to decipher its construction, as well as challenged to come up with questions that can further help them to do so. It might take longer than the proven traditional option and a better handling of the classroom from the teacher, yet it offers a wider field for a true long lasting learning. When students start to ponder, pause, and reflect on something bewildering or awe-inspiring, their teacher has reached a pivotal trigger for meaningful learning. For this moment to be capitalized into lasting knowledge, the teacher needs to purposefully mediate the process, with transcendence and reciprocity, so as to add complexity to an emergent idea, signalling that a mere possibility could turn into a probability (Calvo, C. 2017). As Calvo puts it, ‘everything can be possible, but not everything is probable’ – a principle that students learn by gathering and testing information for probability (Calvo, C. 2017, p. 17).

For example, as part of the “We Humans” programme, students delved into varying ideas regarding humanity, from classical Enlightenment philosophy to the concept as outlined in the Universal Declaration of Human Rights; from hard objective science to contemporary mystic visions. All of these lenses were addressed differently through dynamic and challenging activities. Invariably, the study of Amerindian Perspectivism was one of their favourites since it has a radical assertion of humanity. According to this vision, animals and other living beings view themselves as persons and behave socially; their external non-human appearance signals particular points of view and their animality (Viveiros de Castro, E. 1998). Humanity is thus associated with the experience of culture.

To address the complexity and honour the importance of the body in Amerindian societies, we introduced the subject with a theatrical ritual. Students went through the classroom blindfolded and were invited to interact with various stations that stimulated the senses with an accompanying classmate while listening to Amazonian music, transporting them to a different imaginary space. Then, lying on the ground, they listened to the Trumai myth ‘A bloodthirsty and magical jaguar’ (Merleau-Ponty, C. & Monod, A. 2009). Being starkly different from the other approaches, this unexpected activity took them by surprise and stimulated their senses to enliven a different corporeality. They were challenged to recreate the myth and play with paint and surrounding objects. Afterwards, they learned about conviviality in the Amerindian world and the highly transformative quality of the Amazon (Overing, J. & Passes, A. 2000). Finally, students discussed passages of the myth and reflected with amusement on the progressive ‘humanization’ of the magical jaguar. Thus we began our wondrous journey.

The next day, questions overflowed the classroom: why was the jaguar smoking a cigar like a person? Why were the Trumai analysing their dreams before they went

hunting the magical jaguar? Wasn't it suspicious when the stone jaguar started to roar, eat, and grow? Because they were previously taught a 10-minute class when they had to choose the courses they wanted to take at the Summer Academy, they knew a little about Amerindian Perspectivism and tried to remember what was said then, because they distinguished a connection between topics. Students took the jaguar's characteristics as a hint that led them to this particular notion of humanity, where social behaviour determines the difference between humans and animals. After introducing more details about Amerindian Perspectivism, it was hard for them to assure – as they did on their first day – that humanity belongs only to the human species.

A new type of empathy had flourished, which was strengthened with a ritual circle to reflect upon our own 'humanity.' We played a card game called "The Power Animals' Game" (Malpica, K. 2011), where everyone chose a seat and a mystery card in the circle. A message was read for every animal chosen, illustrating its powers and wisdom. Students therefore had the opportunity to explore another way of learning about what kind of 'humanity' resides in animals and other natural phenomena. This exercise further led them towards a feeling of 'unitive empathy', where we consider that 'all living things are our teacher, [and] we can learn from their wisdom, judgement, and sensibilities' (Miller, L. 2015, p. 341). Overall, it was an exercise of reconciliation between cognition and emotion, objectivity and intuition, as the 'human uni-duality' proposed by Edgar Morin (2016) that allows the development of complex thinking.

Unfortunately, this unorthodox methodology remains exceptional because Chilean schools generally do not encourage curiosity as pivotal for students' learning, instead focusing on the exposition and rote memorization of curricula in a more controlled environment. Against this pedagogical background, recurring to wonder as a stepping stone for new questions and mysteries to be solved, students recover what was always their inner drive. Learning becomes a process-oriented strategy instead of a results-oriented programme (Calvo, C. 2017). Furthermore, the burgeoning questioning that accompanies adolescence as a period of crisis and individuation calls for a community and an environment that can help students deal with the psychological challenges of these processes (Miller, L. 2015). As Miller puts it, adolescents feel like suddenly they have awakened in the middle of Times Square, wishing they could have a compass and tools to guide them through a jungle of people, new sensations and cement (Miller, L. 2015, p. 240). By developing activities that align with this search for direction, we honour these natural, biological processes and strengthen the students' healthy development. As teachers, we should welcome their curious questions as 'a call to engage, rather than to answer back with right words', thus encouraging a true conversation, openness, and exploration (Miller, L. 2015, p. 339).

TESTING NOTIONS OF HUMANITY TO ACQUIRE UNCERTAINTY COMPETENCES

The advancement of ‘uncertainty competences’ (Tauritz, R. 2016) in the classroom further develops this spirit of openness and exploration described above. Working with children on environmental education, Tauritz realized that a biology lesson was not enough to get students actively involved to take care of their surroundings. For students to become skilful in handling uncertain knowledge in a world that deals with complex sustainability issues, they need to develop ‘uncertainty competences’, namely a ‘specific set of skills, knowledge, attitudes and capabilities needed to deal with uncertainty, ambiguity and complexity in diverse contexts’ (Tauritz, R. 2016, p. 91). Likewise, for anthropology lessons to become meaningful, it is crucial that we welcome uncertainty in the classroom. Previously I have addressed the importance of uncertainty competences among high school learners as fundamental to their social and personal growth (Silva Ronc, A. 2017). Introducing the teaching of ‘uncertainty competences’ in an anthropology class addresses the need for a knowledge and skills that will help newer generations endure and sort through the codes of an increasingly complex and interconnected world.

Alongside Tauritz’s concerns on dealing with uncertainty, others have equally addressed this issue within the field of education (Kreber, C. 2009; Barnett, R. 2000; Morin, E. 2016). Barnett (2000), contends that the modern world has become ‘supercomplex’, where differing frameworks to understand the world proliferate and often compete with each other. Thus, university education should prepare us not only to accumulate knowledge per se but also to handle this supercomplexity. Kreber (2009) adds that students should be confronted by conflicting frames of reference to challenge the underlying assumptions of their disciplines, in order to handle uncertainty and supercomplexity. Morin (2016), on the other hand, acknowledges this complexity as the ‘union between unity and multiplicity’ (Morin, E. 2016, p. 51). He affirms that the modern world no longer has faith in historical determinisms, but rather has given birth to a much unpredictable and uncertain world. He offers a series of ‘uncertainty principles’ to deal with the confusion brought about by this new scenario, stressing how we should consider the limitations in translating knowledge and the need for rationality to constantly self-critique itself (Morin, E. 2016, pp. 113-116). Further, he remains hopeful that a new enlightening consciousness will emerge in a tumultuous and disorganized process that will open the opportunity for humanity to live an unknown adventure (Morin, E. 2016, p. 115).

The premise of “We Humans”, is that high school learners should benefit from these considerations on uncertainty in the classroom, since they already face uncertainty in their lives (Silva Ronc, A. 2017). In Chile and around the world, students are bombarded with news on climate change and the devastating consequences of earthquakes, wildfires,

and other natural disasters. We even experienced the disturbing scenario of a whole month of wildfires in 2017. Particularly in Chile, high school students also face a changing and unsettling environment due to recent immigration in a society that prides itself for its homogeneity and provincialism. The traditional schooling system does not acknowledge these issues appropriately, by continuing to uphold simplistic contents and outdated learning methodologies, where curricula can be better measured quantitatively and standardised (Calvo, C. 2017). It thus fails to teach students how to deal with diversity, uncertainty, and change. Granted, as a core learning premise, uncertainty brings disruption and destabilizes the foundations of measurable knowledge, hierarchy, and clear disciplinary boundaries. However, if we are to handle complexity by apprehending the relations between parts and wholes as interdependent and in constant flux, we should aspire to incorporate uncertainty in the classroom to emulate real life challenges. As Morin puts it, 'in the same way that oxygen destroyed primitive living beings until life began to use this corrupter as detox, so too the uncertainty that destroys simplistic knowledge detoxifies complex knowledge' (Morin, E. 2016, p. 44).

In this way, "We Humans" embraced the challenge of allowing chaos and uncertainty where varying learning paths could emerge. Students had to constantly test different notions of humanity, allowing an open-ended search through the central questions, "What is humanity?" and "What makes us human?" As we have seen, they were encouraged to generate their own questions to guide the search. They constructed solid arguments to base their opinions on criteria developed throughout the classes and constantly speculated what a certain vision of humanity entailed. This required the participation of curious students willing to 'recognize, pursue and become absorbed in novel and challenging experiences' (Kashan, T., Rose, P. and Fincham, F. 2004, p. 292). For this to be successful, students must feel safe and secure to explore and express their possibly unconventional ideas, as well as be challenged by the introduction of context and information that would instil disruptive doubt for a true transformative learning process (English, A. 2013). If wonder opens a new approach to the acquisition of knowledge, then uncertainty helps students understand how provisional knowledge can be, and – in particular—discover an appropriate answer to a complex question.

Throughout the course, students understandably felt anxiety and discomfort adapting to the non-traditional methodology. Some had difficulties developing empathy during exercises in active listening; others resisted being blindfolded, fearing a loss of control. Beyond initial misgivings, it was ultimately the process of searching for distant and unclear answers that unsettled many students. Two weeks into the course, Matías, a 16-year old student from a renowned public school, asked demandingly: "When are you going to give us the 'real' answer?" For this particularly high-achieving student,

certainty was the key to success and there seemed to be far too many uncertain answers for him to handle. Others voiced similar apprehensions from time to time, expecting the “correct” answer at the end of the lesson rather than letting themselves be guided toward appropriate questions and data. With no graded final test – only a collaborative blog to create –, sometimes students felt disoriented without prefabricated answers to consume and memorize. Rather than mimicking an authority figure, students had to integrate information and create something new out of their own recollections. Thus they began to grasp what it was like ‘to learn how to navigate in an ocean of uncertainty through archipelagos of certainty’ (Morin, E. 2016, p. 23), developing self-directed strategies instead of following a predetermined course of action.

Ultimately, most students valued this novel learning approach because they felt they acquired new insights on themselves and others by pushing outside of their comfort zone. Anthropology made questions that they asked themselves too with a holistic approach that allowed subjectivity to emerge. Some of their answers may not have been acceptable in a regular classroom. Matías, for instance, discovered his low self-esteem while reflecting on his animal’s message, while 16-year old Aksa shared her sister’s attempted suicide while sharing her ‘human’ story in one of our activities. Another student felt that the course allowed him to demonstrate his true capabilities and to really ponder about the meaning of his life. They thus began a journey of self-growth through the study of key anthropological issues, gaining skills that will also allow them to better grapple with uncertainty and complexity.

CONCLUSION

This paper addressed the foundational premises of the course “We Humans” and explored the theoretical and empirical contributions of the programme. Two fundamental concerns were how to engage adolescents with anthropological teachings outside of school and what kind of anthropology is needed in light of the current societal challenges. By exploring curiosity as a basis for learning, the course introduced high school learners to anthropology by questioning what makes us human and what is humanity as a concept. It explored different viewpoints using wonder to discover “mysteries” of the field. With a non-linear learning process, this encouraged an avid quest for answers by focusing on the search itself. This was stimulated by introducing contexts that helped students develop ‘uncertainty competences’ (Tauritz, R. 2016), coinciding with core anthropological skills, namely: empathy, acceptance of the unknown, openness to otherness, the cultivation of an inquisitive mind, the use of complex thinking, and intuition in face of supercomplexity and uncertainty. In this way, the course nurtured an anthropological mindset by encouraging

students' capacity for amazement and fostering critical enquiry to navigate an uncertain and complex world.

Given that so few schools prepare their students for our increasingly changing and complex society, the introduction of anthropological tools at a pre-university level would greatly benefit us for our forthcoming challenges. These tools help develop cognitive and empirical skills to reclaim our natural predisposition to learn and grow, and the ability to adapt ourselves in uncertain circumstances. An anthropological classroom cannot shy from this challenge by holding to traditional lectures. As Tauritz (2016) discovered with her students, teaching subject content in a nonmeaningful way simply is not enough.

REFERENCES

Barnett, R. (2000), 'University knowledge in an age of supercomplexity', *Higher Education*, 40 (4), pp. 409-422.

Borman, G. (2000), 'The Effects of Summer School: Questions Answered, Questions Raised', *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 65, pp. 119-27.

Calvo, C. (2017), *Ingenuos, Ignorantes, Inocentes. De la Educación informal a la Escuela Autoorganizada*. La Serena: Editorial Universidad de La Serena

Casali, A. (2017), "La escuela y la capacidad del niño para preguntar...y aprender". In López de Maturana, S. (ed.) *¿Por qué ladran los perros? Epistemología infantil. La magia de las preguntas y respuestas de los niños*. La Serena: Editorial Universidad de La Serena, pp. 94-97.

Cooper, H., Charlton, K., Valentine, J. C., and Muhlenbruk, L. (2000), 'Making the most of summer school: A meta-analytic and narrative review', *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 65(1), pp. 1-127.

English, A. (2013), *Discontinuity in Learning: Dewey, Herbart and Education as Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Feuerstein, R. et al. (1988), *Don't accept me as I am: helping retarded performers to excel*, New York: Plenum.

Kashan, T., Rose, P. and Fincham, F. (2004), 'Curiosity and exploration: facilitating positive subjective experiences and personal growth opportunities', *Journal of Personality Assessment*, 82 (3), pp. 291-305.

Kearns, L. (2015), "Subjects of Wonder: Toward an Aesthetics, Ethics, and Pedagogy of Wonder". *The Journal of Aesthetic Education*, 49 (1), pp. 98-119.

Kreber, C. (2009), 'Supporting Student Learning in the Context of Diversity, Complexity and Uncertainty', in Kreber, C. (ed.) *The University and its Disciplines: Teaching and Learning Within and Beyond Disciplinary Boundaries*. New York: Routledge, pp. 3-18.

Malpica, K. (2011), *El juego de los animales de poder*, Spain: Ediciones Obelisco.

Merleau-Ponty, C. and Monod, A. (2009), *Cuentos y leyendas de los Trumai, un pueblo del Amazonas*, Madrid: Kókinos.

- Miller, Lisa (2015), *The Spiritual Child. The New Science on Parenting for Health and Lifelong Thriving*. New York: St. Martin's Press
- Moss, T. (2010), '¿Cuál es la imagen de niño que tenemos?', *Notas de la UNESCO sobre las Políticas de la Primera Infancia*, 47.
- New, R. S. (2009), 'Reggio Emilia As Cultural Activity Theory in Practice', *Theory Into Practice*, 46 (1), pp. 5-13.
- Overing, J. and Passes, A. (2000), 'Introduction. Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology', in Overing, J. and Passes, A. (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Bristol: Routledge.
- Seligman, M. (2011), *Flourish. A new understanding to happiness and well-being – and how to achieve them*, London: Nicholas Brealy Publishing.
- Silva Ronc, A. (2017), "'I believe in humanity": teaching anthropology and 'uncertainty competences' at a Chilean summer school", *Teaching Anthropology*, 7 (1), pp. 45-53.
- Tauritz, R. (2016), 'A pedagogy for Uncertain Times', in Lambrechts, W., and Hindson, J. (eds.), *Research and Innovation in Education for Sustainable Development. Exploring collaborative networks, critical characteristics and evaluation practices*, Vienna: Environment and School Initiatives, pp. 90-105.
- Viveiros de Castro, E. (1998), 'Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism', *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

INSECURITY IMAGINARIES: EVERYDAY LIFE AND NEW FORMS OF SOCIABILITY IN THE CITIES¹

Alejandro Maldonado Fermín

Universidad Central de Venezuela
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Abstract

This paper aims to analyze the relationship between insecurity imaginaries and transformations of everyday life and the urban landscape in the cities of Pelotas and Rio Grande - RS. Using a qualitative approach that fits the so-called case study design, combining several ethnographic perspective's strategies and techniques of data collection, i.e. systematic observation, questionnaire and unstructured interviews, this research focuses on the re-significances of social imaginaries that come from the culture of fear and surveillance to account, on the one hand, the changes in daily life and, consequently, in the sociability in those cities; and, on the other hand, of the incorporation of securitization dispositives into the urban landscape. These transformations take place within the scope of private security that reflects, at the same time as it structures the meanings that make up the imaginaries, based on the valuations and moralities that accompany the consumption dynamics of these dispositives, as a strategy that individuals use to protect them and take care. Finally, it offers considerations on how about the insecurity imaginaries' symbolic and material expressions observed in the cities of Pelotas and Rio Grande, serve to theorize and leave open questions about the issue of insecurity and contemporary society.

Keywords: social imaginaries; insecurity; everyday life; sociability.

INTRODUÇÃO

Ao longo destas páginas, partindo da premissa de que a insegurança é uma noção de múltiplas significações, ofereço respostas à pergunta de quais as mudanças que estão acontecendo na nossa sociedade, especialmente no que diz respeito à vida cotidiana. Isso supõe que os indivíduos estão valendo-se dessa noção para ressignificar as relações sociais: família, trabalho, estudo, vizinhança, amizades, lazer. Nas partes subsequentes,

¹ Este texto tem como base a minha dissertação de mestrado intitulada: *Imaginários da insegurança: segurança privada e vida cotidiana nas cidades de Pelotas e Rio Grande – RS*, defendida em fevereiro de 2018 ao PPG em Sociologia da UFPel, sob a orientação da Profa. Maria Thereza Rosa Ribeiro. Para a realização da pesquisa contei com bolsa de estudo do Programa de Demanda Social da CAPES.

argumento que a insegurança é uma construção intersubjetiva que permite explicar atitudes e comportamentos nas cidades de Pelotas e Rio Grande – cidades nas quais realizei o trabalho de campo que alimenta esta análise. Mesmo que dita construção não seja exclusiva dessas localidades, isto é, que sua configuração obedeça a elementos particulares dessas cidades, ela adquire características definidas devido ao seu atrelamento aos imaginários da insegurança, produzindo, assim, culturas locais da segurança, como diz Kessler (2014) ou zonas de conforto (BALLARD, 2014), como estratégias para conter a insegurança e que passam a serem expressadas e ressignificadas nas práticas cotidianas e na paisagem urbana.

Nesta análise, Pelotas e Rio Grande são apenas as cidades que operam como os cenários nos quais podem observar-se as mudanças e ressignificações dos imaginários da insegurança; e que foram escolhidas para concentrar o trabalho de campo, não com o intuito de fazer generalizações – na medida em que esta pesquisa não é do tipo quantitativo, nem se encaixa no paradigma positivista hipotético-dedutivo – mas de “fazê-las nos falar” sobre a questão da insegurança através, tanto das suas paisagens urbanas e seus objetos nelas incorporados quanto das significações manifestadas por alguns indivíduos que nessas cidades vivem o seu dia a dia.

1 A INSEGURANÇA E OS IMAGINÁRIOS SOCIAIS

É difícil pensar a insegurança sem pensar na segurança, isto é, ambos os termos são um par analítico, na medida em que cada um deles representa o limite do outro. Contudo, existem outros problemas nessa relação, pois, ao pensarmos na segurança, é possível identificar elementos “objetivos” para defini-la e que expressam magnitudes vinculadas, por exemplo, à ação dos órgãos encarregados de garanti-la – polícia, brigada militar, guarda municipal. Mas também, remete a um conjunto de instituições e corpos legais que, nas ciências sociais, vê-se como um âmbito que é – deve seguir sendo – monopolizado pelo Estado, portanto, trata-se da segurança pública, geralmente sob o amparo constitucional e a administração dos governos.

Por outro lado, no entanto, no que tange à insegurança, nos deparamos mais com uma questão de percepção, de sensação, ou seja, mais relativa ao mundo do “subjetivo”, que passa a ter uma objetivação no mundo, e que é difícil de medir, de dizer quando exatamente começa ou termina esse limiar entre o seguro e o inseguro. Giddens (1991) aborda essas questões partindo da noção de confiança, que é chave para caracterizar a Modernidade, colocando a busca incessante dos indivíduos pela segurança ontológica, como expressão de um “sentimento de continuidade das coisas e pessoas”, daí que a “segurança ontológica e a rotina estão intimamente vinculadas, através da influência

difusa do hábito” (p. 89). Destarte, a insegurança torna-se, difusa, mas estreitamente vinculada à perda – mesmo que remota – do bem-estar individual e coletivo.

Pode pensar-se a ideia de insegurança como um conjunto de sentimentos, emoções, percepções, regido pelo medo e advindo, ou não, de experiências próprias, que podem ou não ter acontecido naqueles locais onde transcorre a vida cotidiana de uma pessoa, mas que, em conjunto, fornecem ao indivíduo um marco de referência para avaliar, para valorar situações, para calcular riscos potenciais tanto para a sua própria integridade pessoal e familiar quanto para seu patrimônio: “As ações e representações dos grupos sociais inscrevem-se, assim, cada vez mais em uma experiência do mundo na qual a insegurança ocupa um lugar central” (LORENC VALCARCE, 2014, p. 20, tradução nossa). Destarte, a insegurança, por ser uma construção intersubjetiva cuja fonte é a realidade, encontra-se em permanente ressignificação graças à ocorrência de fatos que geram novos conteúdos, mesmo se eles aconteceram noutros contextos e/ou foram vivenciados por outras pessoas.

A insegurança é, também, um senso comum, reproduzido pelos indivíduos, que é dificilmente contestado, no sentido de sofrer questionamentos que levem à reflexão sobre os seus conteúdos, mas que também estabelece os limites para a ação. Gramsci (1980) afirmava que o senso comum era uma espécie de “filosofia dos não filósofos” para indicar que os indivíduos, na sua cotidianidade, cumpriam a “função de intelectuais” reproduzindo ideias que impregnavam as práticas concretas de um modo acrítico, pois essas ideias constituíam a visão de mundo dominante.

Talvez o mais significativo de pensar a questão da insegurança nestes termos é que podemos analisar “[...] como se constroem certas formas e elementos específicos de sentido comum que orientam as práticas de atores sociais”, dado que “[a]s formas de se representar as experiências sociais que têm os diferentes atores sociais constituem seu sentido comum ao respeito de assuntos específicos” (MATO, 2007, p. 75-76, grifos do autor, tradução nossa).

Os indivíduos agirão conforme as pautas que o senso comum lhes indique. Isto é, o senso comum enquadra as práticas: as pessoas deixam de sair à noite, deixam de frequentar determinados lugares, começam a se “recolher” nas suas moradias, preocupam-se com os caminhos escolhidos para se deslocar, adquirem dispositivos de securitização, que são objetos que cumprem a função de ser a materialidade dos imaginários na paisagem. Essas práticas não são necessariamente produto de reflexões que problematizem aquilo que dita o senso comum. Tampouco são necessariamente novas, pois aceitando que estamos diante uma ressignificação dos imaginários, damos por descontado que eles têm estado presentes noutros momentos fornecendo outros conteúdos para enquadrar as práticas.

Destarte, quando é aceito que as expressões contemporâneas da vigilância, do medo e do risco atuam como os quadros que configuram a cotidianidade dos indivíduos,

também se concorda com o fato de que esses elementos têm manifestações objetivas que “carimbam” o espaço, geram marcas na paisagem urbana. Essas marcas são objetos, ou, seguindo Steiner (2012, p. 111), cada uma dela é um dispositivo na medida em que se comportam como um “[...] agenciamento de elementos heterogêneos”, que, por sua vez, é “um dispositivo político no sentido de que ele define um modo de ser dos indivíduos em uma sociedade, um modo geral e generalizável de interações, de hierarquia e de legitimidade”.

Por sua vez para Santos (2002), os objetos conformam um sistema que traz consigo o passado incorporado, o que é aplicável também para a ideia de dispositivo de securitização, pois eles são objetos. Todo objeto é passado incorporado que assume uma forma e cumpre uma função no presente. Daí que nenhum objeto no espaço está isolado, pois sempre vai ter alguma ligação com outros objetos para cumprir sua função no momento presente; seja como rugosidade, seja como objeto novo.

Porém, torna-se difícil pensar que nas escolhas dos objetos e das técnicas pelos indivíduos, apenas haja reprodução acrítica de discursos e práticas associadas à ideia da insegurança, mesmo aceitando que na construção do senso comum empregam-se a mídia e outras “arenas públicas”. Os indivíduos não apenas estão cientes do problema na hora de agir, também constroem toda uma racionalidade – advinda do seu mundo da vida – que se traduz em exigências aos prestadores de serviços de segurança privada.

Daí que a procura dos indivíduos seja por “uma vida tranquila”, “sentir-se protegido”, e que corrobora o explicado por Lorenc Valcarce (2014, p. 233), quando refere que insegurança e segurança privada são elementos de um mesmo problema.

Da mesma forma que a insegurança converteu-se em poucos anos num símbolo capaz de organizar toda uma série de representações, sentimentos, disposições e práticas, a segurança privada transformou-se num elemento onipresente da paisagem urbana. Para ninguém resulta hoje estranho que esse tipo de serviço possa ser adquirido facilmente no mercado (tradução nossa).

Por outro lado, desde a ótica dos prestadores de serviços de segurança privada, visto que suas atividades estão inseridas numa lógica de mercado, essa – como denomina Lorenc Valcarce – “cultura da insegurança” (2014, p. 20), corresponde a um apoio fundamental para o desenvolvimento das práticas de oferta e demanda de dispositivos de securitização que serão consumidos pelos indivíduos como forma de “amenizar” o problema da insegurança. Isso daria conta de um uso instrumental da insegurança, por parte dos prestadores de serviços, para conseguir lucro, e não, para a resolução ou, pelo menos, a contenção dos problemas de segurança pública. Porém, é também um uso instrumental por parte dos consumidores, na medida em que eles são cientes que ter esses dispositivos apenas é uma saída individual para tentar conter um problema maior.

Além disso, o âmbito da segurança privada admite a coexistência de diversas práticas que, nos casos trabalhados, conseguem ter uma expressão particular: a placa. Assim, conforme proponho, ela é o dispositivo de securitização que evoca não apenas a prestação de um serviço de segurança privada, mas também é expressão material dos sentidos socialmente construídos que se sintetizam nos imaginários da insegurança; e que, ao mesmo tempo, é a expressão mais “objetiva” – no sentido de mais visível e verificável – que se incorpora na paisagem urbana, transformando-a.

Desta maneira, a noção de insegurança engloba ideias, práticas e memórias que compõem significações do mundo, tornando-o mais ou menos habitável, na medida em que a insegurança passa a ser um elemento definidor da sociabilidade contemporânea. Assim, resulta de suma importância para esta pesquisa o trabalho de Castoriadis (1982, p. 118-119) sobre a questão dos imaginários sociais para a compreensão da sociedade. Para ele, é o imaginário aquilo que vai suportar os valores da sociedade, os quais, por sua vez, são constitutivos desta.

Então, pensarmos a questão da insegurança implica, necessariamente, reconhecer que ela tem uma esfera material que se expressa a partir de “atos reais”, por exemplo, os crimes, mas que tem, igualmente, uma manifestação simbólica que – como argumento – é o medo. O medo é, antes de tudo, o pano de fundo de uma rede simbólica a partir da qual os atos criminais chegam a ter uma significação.

No entanto, a dimensão simbólica tem limites que permitem problematizá-la. A sociedade não tem liberdade plena para a construção do seu mundo simbólico, pois este mundo bebe da fonte do instituído, do passado, e, nesse sentido, o mundo simbólico é histórico e, segundo Castoriadis (1982, p. 152), forma parte da constituição do mundo racional. Para além disso, o imaginário tem uma dupla dimensão que se exprime no simbólico, mas, também, que é a partir do simbólico, que o imaginário existe e faz com que ele exista de uma determinada maneira (p. 154). Esse ponto é fundamental para entendermos como a dimensão simbólica a partir da qual o imaginário se exprime, fornece, também, uma ordem. Assim, a resposta à seguinte pergunta é fundamental: “Por que é no imaginário que uma sociedade deve procurar o complemento necessário para sua ordem?” (p. 156). Ele tenta nos mostrar que essa complementação da ordem, via imaginário, é possível enquanto ele adquire uma centralidade explicativa, por um lado; e por outro, porque dele vão se desprendendo imaginários secundários. “Um ícone é um objeto simbólico de um imaginário – mas é investido de uma outra significação imaginária quando os fiéis raspam a pintura e a tomam como medicamento” (p. 158). A partir disso, o ícone correspondente ao imaginário da insegurança pode ser a placa, enfim, quaisquer dos dispositivos de securitização.

Os imaginários sociais são como recipientes de significações, sendo que elas podem corresponder a uma das três ordens seguintes: do percebido, do racional e do imaginário,

o que se expressa claramente na linguagem, pois o sentido das significações pode ser percebido, pensado ou imaginado (CASTORIADIS, 1982, p. 169). Destarte, pensar na chave dos imaginários da insegurança é colocar em pauta o problema das significações que estão sendo institucionalizadas na sociedade, nos espaços de sociabilidade, nas cidades. Daí o interesse na análise de como isso é acenado em Pelotas e Rio Grande.

Contudo, a ligação entre imaginário e racional faz pensar que, na hora de analisarmos uma sociedade determinada, mesmo considerando que é a categoria do imaginário a que nos permite dar conta dela, esse processo é por si mesmo racional. Então, no mundo moderno, parece que o racional colonizou o imaginário: “Este imaginário não desempenha somente a função do racional, ele já é uma forma sua, ele o contém” (CASTORIADIS, 1982, p. 195). Eis uma preocupação semelhante à que Habermas (2012) coloca para o caso do mundo da vida, pois ele também foi colonizado pelo racional. Isso diz respeito, também, a como, então, o imaginário opera como condição de realização do racional; e, para o caso que me ocupa, como esse substrato simbólico, esse encadeamento de significações que explicaria o medo, a angústia, o temor ao crime, à violência que se expressa na insegurança, é, ao mesmo tempo, uma racionalização do mundo que impregna as práticas dos indivíduos.

O problema da insegurança tem outras dimensões, não apenas aquelas advindas dos sentimentos e representações das pessoas. Nesta pesquisa procurei fazer uma sociologia que prestasse atenção nos imaginários sociais da insegurança, especialmente em como eles são produzidos e mobilizados, convertidos em representações do senso comum, capazes de sustentar mudanças na cotidianidade e na paisagem urbana, visando à compreensão de essa cultura do medo e da vigilância, que para alguns autores está profundamente instalada na sociedade brasileira², mas que não deve ser entendida como exclusiva do Brasil. Daí que essa compreensão passe pela análise de manifestações concretas, como maneira de “validar” a existência de padrões e traços culturais gerais.

Assim, ao falar dos imaginários da insegurança, estou referindo-me ao conjunto de ideias, imagens, lembranças e sentimentos vinculados às questões associadas ao medo, à vigilância e ao risco que, consciente ou inconscientemente, proporcionam aos sujeitos chaves simbólicas para organizar e ler, tanto suas práticas cotidianas quanto as de outrem.

Esses três elementos – medo, vigilância e risco – conformam uma cultura, uma lógica que outorga sentido às práticas sociais. Esse sentido não é uma construção meramente subjetiva, pseudointimista, mas intersubjetiva; ou seja, que vai se gerando a partir do

² Certo é que existe um conjunto variado e extenso de trabalhos que abordam essa questão, mas também que boa parte deles está pensando a partir das cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, especialmente na década de 1990. Assim, por exemplo, no número de julho-dezembro de 1995, da revista *Sociedade e Estado*, podemos encontrar importantes reflexões sobre a questão da violência, que inclui às do medo e da insegurança, quase todas elas partindo de vivências naquelas cidades.

partilhar experiências, vivências, angústias, temores, desejos e vontades, que, dito com Habermas (2012), conformam a procura por consensos que dão continuidade ao mundo da vida. Essa lógica é o substrato que outorga as justificativas das práticas dos indivíduos, na medida em que esse substrato imaginado, cheio de significações, opera como uma racionalidade – é o imaginário racionalizado e convertido em materialidade.

2 SOCIABILIDADES DO MEDO: MUDANÇAS NA VIDA COTIDIANA

Lefebvre nos fornece uma possibilidade analítica para a análise da vida cotidiana na medida em que é nela, nas suas atividades, onde vamos encontrar as chaves para traduzir os signos, simples e complexos ao mesmo tempo, que a conformam.

Meu apartamento está cheio de objetos funcionais que ao mesmo tempo são signos, colocados em certa ordem que estuda a ‘logística’ da cotidianidade. As panelas e tigelas na cozinha significam meus gostos alimentícios. A rua está também repleta de signos; o vestido desta mulher significa que está indo a passear e o desta outra que está indo a trabalhar. Na vida cotidiana sabemos (melhor ou pior) traduzir à linguagem comum estes sistemas complexos de signos. Se não sabemos traduzi-los, se ignoramos algo, nos considerarão estranhos, forasteiros, ou fora da História (LEFEBVRE, 1978, p. 89, tradução nossa).

E nós, como indivíduos que vivemos essa cotidianidade, continua Lefebvre (1978), dificilmente deixamos de participar dos “retículos” e dos “filamentos” da vida cotidiana. Eis, aí, a coincidência com Heller (1994, p. 29), quando argumenta que a vida cotidiana deve ser entendida como aquele momento em que os indivíduos formam o seu mundo enquanto, ao mesmo tempo, se formam a si mesmos. Ou seja, a vida cotidiana é essencialmente prática, daí que para Heller ela se manifesta nas “formas de atividade da vida cotidiana”, no plural, pois são heterogêneas por antonomásia e respondem ao concreto de cada sociedade. Porém, essas formas de atividade estão necessariamente ancoradas na moralidade, ela mesma também atrelada à concretude do mundo social (p. 132-133), mas tomando conta daquilo que para Castoriadis (1982) é o instituído do social.

Seguindo essa linha argumentativa, a sociabilidade é uma moralidade que expressa e sustenta percepções, sentimentos e pensamentos (HELLER, 1994, p. 329, p. 337), que, em conjunto, conformarão “a verdade cotidiana” e, nesse sentido, informarão e darão sentido às práticas dos indivíduos. Passo, agora, a analisar os desdobramentos disto.

2.1 O medo como justificativa e valoração

O medo, como aponta Reguillo (2000, 2008), se vivencia individualmente, se constrói socialmente e se compartilha culturalmente; isto é, as dimensões do medo são

múltiplas e respondem tanto às experiências dos indivíduos no que diz respeito a como eles têm se relacionado com os medos, quanto a como uma sociedade tem lidado com eles. O que quero apontar é que o medo pode ser uma mera abstração se não for analisado nas dimensões que se desdobram a partir da conceitualização de Reguillo. Nesse sentido, aqueles posicionamentos que relativizam ou detectam que o medo é apenas um reflexo da condição de classe, e, portanto, encontra-se amplificado nas classes médias e altas, pecam por reduzir o problema ao ponto de como individualmente o medo é vivido, deixando fora a dimensão sociocultural. Daí que as análises feitas por Furedi (2002) e Glassner (1999, 2004), que coincidem na identificação de uma “cultura do medo”, fornecem maiores pistas para se debruçar sobre essa questão. Isto é, porque o medo é um componente dos imaginários sociais que dizem respeito à insegurança que, como venho asseverando no decorrer deste texto, são construções intersubjetivas. Velho (2014), por sua vez, afirma que, no caso brasileiro, o medo na cidade pode entender-se da seguinte maneira:

As pessoas de classes sociais e áreas diferentes da cidade passam a partilhar certas experiências comuns de mudanças de hábitos no seu cotidiano e nas suas atividades mais elementares. O ir e vir, basicamente, torna-se problemático a tal ponto que a sociabilidade propriamente dita é gravemente afetada, forçando as pessoas a se limitarem nos seus programas, rotinas, lazer e trabalho (VELHO, 2014, p. 20).

Mesmo os indivíduos mudando suas rotinas por conta da insegurança, parece que não é suficiente ser precavido ou cauteloso, pois o estado da situação – como é experienciado pelos indivíduos – está fora de nosso domínio, de nosso controle. Daí que a ideia de estarmos diante uma guerra, como colocaram Bento e Guilherme, pelotenses os dois, 25 e 40 anos, respectivamente, esteja presente nos imaginários da insegurança.

Esse quadro não é muito diferente daquilo expressado pelos entrevistados quando comentavam como a insegurança – e o medo que a circunda – os fizeram mudar as suas rotinas e, conseqüentemente, a sociabilidade. Assim, por exemplo, Andressa, 35 anos que vive em Rio Grande, se lamenta:

Antes eu fazia academia, eu ia pra academia a pé e voltava a pé, não tinha problema, agora não me animo mais ir pra academia a pé. Fazia no SESC e tinha que atravessar a [Praça] Tamandaré. Eu não consigo atravessar a praça. Meus colegas, vários foram assaltados ali. É tipo assim, aí não sei, me parece que mulher sozinha na rua não consegue andar, entendesse! Minha rotina mudou bastante. Se eu saio de manhã cedo, eu não levo nada, não levo bolsa para trabalhar [...]

Eu não dirijo, né?, então, eu parei de fazer academia à noite, porque eu só posso a noite, porque tenho que estar dependendo de meu esposo me buscar. Ele é advogado e ele não consegue chegar no tempo. Eu queria fazer uma atividade, só que vou ter que ver de fazer uma atividade no horário do almoço, eu tenho duas horas de almoço, vai ficar corrido, mas pelo menos é de dia e não tem perigo (ANDRESSA CARDOSO, 23/11/2017).

No que, em termos gerais, associa diretamente ao medo: “O medo muda tudo! Ah, está bem diferente, mudou tudo! Hoje em dia ninguém para pra ninguém. Isso aí mudou muito. Ninguém para pra dar uma informação, ninguém para pra nada! É bem complicado assim!” (ANDRESSA CARDOSO, 23/11/2017).

O caso de Andressa permite ver como essa sociabilidade do medo que se forja paulatinamente, justifica mudanças, mesmo elas que possam ir contra aquelas coisas consideradas saudáveis, por exemplo, como é o caso de tirar o tempo de atividade física da sua cotidianidade, ou se fazer dependente de outra pessoa para ir se divertir e dividir momentos de lazer com os amigos – se o seu esposo ou alguma das suas amigas não for pegá-la e, logo, levá-la para casa, ela se abstém do desfrute, do lazer.

Por outro lado, o medo é uma medida de valoração, segundo a qual não interessa se há de se pagar mais caro por um bem ou serviço se aquilo permitir minimizar o medo e o perigo, mesmo gerando-lhes uma situação “ridícula”. Isso é claro quando Andressa conta que:

Agora morando aqui no centro, bah!, a gente mudou bastante, assim, porque quando a gente deixa o carro, a gente paga mais caro por essa garagem porque é na frente de casa – as outras aí estão a metade do preço, mas a gente bota aqui porque está na frente. E assim mesmo, quando a gente chega tarde, eu fico com a cachorra lá [na garagem], o meu esposo vem, vê se não tem ninguém, abre... eu fico dentro da garagem, ele vem abre... parece ridículo, mas é! Ele vem abre a porta e eu veio e atravesso correndo. Meu deus, o que é que é isso, sabe?! (ANDRESSA CARDOSO, 23/11/2017).

Isto é um dos elementos que se destaca dentre a cultura do medo, que com o seu advento, há uma queda na confiança, fazendo mais complexo que as pessoas sintam essa “segurança ontológica”, que Giddens (1991) colocou como fundamental na Modernidade, na medida em que os riscos crescem e saem do nosso controle.

Bento, natural de Pelotas, o mais jovem dos meus entrevistados – 25 anos – fornece uma perspectiva peculiar das mudanças na sua sociabilidade, que é diferente dos outros entrevistados, não a expressa com saudade ou com tristeza, mas com um grau de normalidade tal, que parece dar conta do caminho certo para enfrentar o medo e a insegurança. Ele comenta o seguinte:

Às vezes a gente ia na [avenida] Dom Joaquim, né?, que é aquela avenida, a tomar um chimarrão... só que aí o troço tá meio bagunçado, assim, em relação... até no shopping também a gente ia e já ando dando tiroteio! A gente tá... a gente mudou, têm ficado mais em casa e até porque a gente passa muito tempo fora também, não só pela questão de segurança. E... a gente vai mais à família, a gente vai ver meus pais e de lazer a gente vai sempre em casas de conhecidos. Por exemplo, a gente tem cavalo, a gente vai na casa do... e aí realmente agora te falando eu percebi que a gente mudou, né?... pelo fato de procurar além de, claro, né?, a segurança e em relação a tudo, não só acesso ao dado, mas pelo ambiente, tá meio bagunçado o troço – o pessoal já meio que pode tirar ou meter a mão com a tua esposa, pode... contigo mesmo, pode... eu já convivi com vários casos

assim. E a gente mudou, acho que é mais tranquilidade desse mundo louco aí, de assalto... então, tamos procurando lugar mais fechado... a gente vai no Capão do Leão, lá, que é um lugar fechado, não entra, não é público, né? Filme, a gente não vai no cinema mais, a gente aluga... Acho que o pessoal tá optando por isso mesmo, né?, por que tu trabalhas a semana inteira e as vezes quer fazer alguma coisa no domingo, só tens o domingo... tu não queres tá te incomodando ou correndo o risco de ir no shopping, comer um Mc [uma hambúrguer] e sair com uma bala na cabeça. E hoje não tem lugar, nem hora, nem... antes, na minha época a gente sempre se cuidava mais de noite... hoje tu tás correndo risco 24 horas, no momento que tu tás dormindo, tu tás sendo assaltado ou em casa ou aqui no comércio (BENTO MARTINS, 25/03/2017).

Bento acaba fazendo uma valoração muito importante: a tranquilidade tem um valor maior – visto que o risco é iminente, então estar tranquilo é ficar em casa ou ir às casas de familiares e conhecidos, o que muda a noção do público que já nem sequer é representado pelos espaços semiprivados do tipo shoppings, por exemplo.

Guilherme, também pelotense, 40 anos, em tom mais cético, fala das mudanças que, no seu círculo de amigos e família, têm acontecido nos últimos tempos e que têm sido feitas tendo o medo como determinante. Assim, ele diz,

A maioria das pessoas já quer mudar tudo. Tem muito medo, muito receio. Hoje em dia a gente faz festas, muito em casas de amigos até para não ter que estar saindo pra rua ou gastar menos... [imitando a fala de alguém numa dessas festas] “Olha! Nós temos que cuidar no portão porque daqui a pouco alguém invade lá e nos pega de surpresa aqui!”. Olha, que absurdo! Estamos falando de trinta pessoas dentro de uma casa e as pessoas estão... não é um nem dois, é metade... “ô, vamos cuidar do portão!”. Então, a gente sabe que isso acontece (GUILHERME VERÍSSIMO, 10/10/2017).

O clube, a rua, o parque, a praça, a academia, o shopping, outrora espaços de relacionamento, de sociabilidade, agora têm um lastre – a insegurança e o medo os invadiram, tirando deles o privilégio na construção do público, do comum, enfim, da sociedade. É novamente Guilherme quem introduz um elemento interessante para a análise dessas mudanças:

Qual é a minha percepção dos últimos quatro anos? Diminuiu o fluxo de pessoas ao anoitecer na rua... cara, diminuiu drasticamente! Quando eu ando na rua [à noite] percebo que basicamente quem está caminhando na rua é estudante, porque tem que se deslocar naquele horário. Então, eu percebo exatamente isso: a maneira como a sociedade está indo pra rua, isso para mim é o que mais me chama a atenção, essa mudança aí. Quando está escurecendo as pessoas estão desaparecendo ou querendo andar dentro do carro, que acreditam estão mais seguros, o que não é verdade. Não vai estar mais seguro quem está no carro. Bom, nós estamos numa cidade que sempre foi uma cidade com características noturnas... boates, de bares, até bons restaurantes... Há poucos dias nós estávamos [na casa] com amigos e dizem assim: “vamos mandar pedir a comida, vai que eles estão lá dentro [do restaurante] e aí vão nos assaltar”. A gente falou brincando, mas é uma verdade. O comércio... podendo ter mais opções aí, acaba se restringindo porque não existe mais consumidor; porque o bandido está na rua. Acho que nós estamos numa guerra civil, é o que eu acho, só que ela não é declarada (GUILHERME VERÍSSIMO, 10/10/2017).

A rua e a noite, que sempre têm sido vistas com suspeita, agora adquirem elementos que as colocam como sinônimo de perigo e as rotulam como o lugar e momento de residência do medo, da violência e, enfim, da insegurança. Isto é, não se trata de um medo abstrato, pois ele pode se localizar espaço-temporalmente. Não é à toa que alguns dos serviços oferecidos no âmbito da segurança privada estejam pensados para proteger as pessoas que os contratam dos problemas da rua e da noite, como explicarei na próxima parte. No entanto, para ajudar a selar essa questão, considero que é Velho quem toma o pulso dela, ao refletir sobre o papel do medo nestes termos:

O que parece mais singular e grave é a consolidação de um modo de vida em que a possibilidade de agressão, roubo, sequestro e assassinato passam a fazer parte da rotina da vida de boa parte da população. O medo é consequência e, ao mesmo tempo, dimensão constitutiva do fenômeno. A tensão social é permanente e pessoas de quase todos os meios sentem-se ameaçadas e cientes dos riscos que correm (VELHO, 2014, p. 20-21).

O medo tem outra dimensão que não fica apenas no sentimento de ameaça e na ciência dos riscos. É mais do que isso, é uma valoração dessas ameaças e riscos cujo resultado passa a informar as ações dos indivíduos. Trata-se disso que, na parte 3, nomeei de estratégias contra insegurança, as quais não ficam restritas apenas às mudanças nas rotinas, mas que começam a transformar a cidade, a sua paisagem, ou seja, têm uma materialidade, como identifico na seção seguinte. O que desejo destacar é que, boa parte dessas mudanças está conforme o que Caldeira identificava para o caso de São Paulo:

Segurança e controle são as condições para manter os outros de fora, para assegurar não só exclusão mas também “felicidade”, “harmonia” e até mesmo “liberdade”. Relacionar a segurança exclusivamente ao crime é ignorar todos seus outros significados (CALDEIRA, 2000, p. 267).

Isso é central para destacar que não é apenas “medo”, é também “vigilância”, que, no meu entender, no que diz respeito aos imaginários da insegurança, formam um par indissociável. A vigilância é uma lógica que passa a ser incorporada pelos indivíduos como uma forma de agir – pelo menos primária e instintivamente – diante o medo. É esse “ficar de olho” com quem está na rua, com quem ocupa a rua, pois parece que esses espaços agora contestados: a praça, o parque, o calçadão, a rua, estão tomados pelos outros, aqueles que, por exemplo, no caso de Rio Grande, são os “forasteiros” do Polo Naval, aqueles que vieram na época dos grandes projetos do Polo e que foram ficando na região logo da quebra desse mega empreendimento. Então, tem que “ficar de olho” no catador de lixo, no usuário de drogas, nas crianças que vagueiam nas ruas, daí a importância da criação dos “bodes expiatórios”.

Além disso, a vigilância requer, também, ser eficaz, tem que se colocar como um elemento que iniba, que faça a esse outro pensar muito bem antes de agir contra o

patrimônio e contra as pessoas. Para isso, os dispositivos de securitização devem ser expostos para indicar que nesse local há vigilância. E não me refiro apenas às câmeras de vigilância ou aos CFTV, também ao “segurança”, ao vigilante que fica na parte de fora das lojas, ou aquele que deve ser responsável por uma quadra inteira, pois os comerciantes, bem como os moradores, estão pagando para que ele faça isso: vigiar e proteger. E, por outro lado, essa vigilância também está presente nas mensagens compartilhadas entre as pessoas – em ocasiões deliberadamente organizadas, em outras, de modo menos racionalizado – via os grupos de WhatsApp ou Facebook que os condôminos criam para se informar e proteger, e por onde são veiculadas expressões que ressignificam essa cultura da vigilância. Então, a vigilância é sobre qualquer pessoa que “invade” esse espaço, residencial ou comercial.

2.2 Paisagens transformadas pelo medo e pela vigilância

Assim como acontecem transformações na vida cotidiana das pessoas que repercutem na sociabilidade, também ocorrem mudanças cujas expressões se condensam na paisagem das cidades e que, por sua vez, também afetam a cotidianidade, pois estamos diante de um processo de mão dupla. Desta maneira, placas, grades, concertinas, cercas elétricas, câmeras, sensores de movimento, carros e vigilantes passam a estar incorporados na paisagem, mostrando os rasgos característicos de uma profundamente enraizada cultura do medo e da vigilância. Nas imagens, na continuação (figuras 1 a 6), é possível identificar a incorporação desses dispositivos de securitização, que parecem se colocar como objetos normais no espaço, quando eles estão sendo a materialidade do medo e da vigilância na paisagem. É essa normalidade que faz pensar que esses dispositivos têm estado aí desde sempre, como as rugosidades das quais Santos (2002) fala. Guilherme nos ajuda a compreender o sentido destas mudanças quando comenta o seguinte:

Isso é gradativo, cara. É que tu não vês, porque um dia alguém botou uma grade, outra aqui, outra ali, tranca isso e fecha... não, sem dúvida, mas... se gasta uma fortuna para se proteger, mas a gente não tem necessidade disso... eu tenho casas que já fui, de clientes, que eu tenho a sensação de que aqui [na casa do cliente] é uma prisão, com tudo o que eu quero, né?, mas eu vivo numa prisão. Porque, cara, é absurdo, as pessoas estão botando grades, assim tipo... fazer uma caixa fechada (GUILHERME VERÍSSIMO, 10/10/2017).



Figura 1 – Fotografia da fachada de uma casa na rua Barroso, Centro, Pelotas - RS. Fonte: Fotografia própria, abril, 2017.



Figura 2 – Fotografia da sacada de apartamento num 1º andar, rua Santa Cruz, Centro, Pelotas - RS. Fonte: Fotografia própria, março, 2017.



Figura 3 – Fotografia da fachada de casa no Fragata, Pelotas - RS. Fonte: Fotografia própria, outubro, 2017.



Figura 4 – Fotografia da fachada de uma casa no Centro, Rio Grande - RS. Fonte: Fotografia própria, outubro, 2017.



Figura 5 – Fotografia da fachada de uma casa, Cidade Nova, Rio Grande - RS. Fonte: Fotografia própria, novembro, 2017.



Figura 6 – Fotografia da fachada de uma casa no Centro, perto da Rodoviária, Rio Grande - RS. Fonte: Fotografia própria, outubro, 2017.

Então, uma primeira questão é que estamos diante de um processo gradativo de incorporação desses objetos, às vezes por haver alguma experiência com a criminalidade, às vezes porque é o *correto*, como comenta Heller (1994) acerca da moralidade que percorre a vida cotidiana. Nesse sentido, Bento observa o seguinte:

Meu tio tinha comércio e chegava a ser assaltado duas vezes por semana, né?, então, tu acabas tomando atitude – botar câmeras. Quando eu vim da colônia pra cidade, a primeira coisa que eu fiz – depois de um tempo eu comprei uma casa – a primeira coisa que eu investi foi cerca elétrica, concertina, câmera e uma empresa de segurança (BENTO MARTINS, 25/03/2017).

O importante não é tanto a necessidade de colocar esses dispositivos, mas a ideia de que eles irão conter, inibir a ocorrência de atividades delitivas contra o patrimônio. Isso dá conta de uma moralidade bastante racionalizada que se encontra ancorada nos imaginários da insegurança. Lucas se mostra um pouco cético diante dessa forma de agir das pessoas que – como ilustrou Bento – tentam se antecipar e controlar a situação. Lucas critica seus conhecidos da cidade de Rio Grande, que têm feito essas escolhas:

Toda aquela parafernália de coisas, tchê! Bah! Eu vou te dizer que a percepção que me traz aquilo – e eu conheço algumas pessoas que... De novo, vou te trazer um exemplo do Cassino porque é uma coisa que marca muito. Há dez anos atrás isso não existia. Hoje... meus pais, os dois trabalham na área da saúde, então a gente conhece vários médicos, que são pessoas que tem poder aquisitivo bem alto, e os caras sempre moraram em umas casas gigantescas com jardim super bonito, um monte de cerca de planta na frente. Hoje tu vais ver para essas casas e parecem uns fortes! É isso: é concertina, é cerca elétrica, é monitoramento por câmera, é não sei que... os caras estão colocando chips nos filhos, por medo de um sequestro relâmpago... As pessoas perderam a liberdade! Acabou! Conheço vários deles que estão cogitando sair de Rio Grande e morar ainda mais no interior para ver se conseguem fugir um pouco disso (LUCAS RODRIGUES, 28/11/2017).

O caso de Lucas é particular, pois sua família incorporou alguns desses dispositivos na sua casa de veraneio, no Cassino, depois de ela ter sido arrombada inúmeras vezes. Esse é o caso de dar o salto devido às experiências próprias de insegurança. Embora ele esteja ciente das mudanças na sociabilidade que a incorporação de dispositivos de securitização acarretou, deixa entender que não houve escolha, pois tinha que ser protegido o seu patrimônio, além do mais, porque também, para ele, o Cassino já não era mais aquele recanto de felicidade e tranquilidade da sua juventude, devido ao aumento exponencial do turismo naquele lugar, nos últimos anos, o que “movimenta dinheiro, movimenta comércio e infelizmente movimenta criminalidade também. E hoje é um lugar onde tu tens que ter os mesmos cuidados que tu tens aqui em Rio Grande” (LUCAS RODRIGUES, 28/11/2017). Ou seja, o que Lucas e sua família fizeram, o que Bento, em Pelotas, na sua casa e no seu comércio, tem feito também, é apenas agir certo, agir corretamente fazendo uma tradução dos signos da cotidianidade, precisamente para ter uma vida cotidiana “bem sucedida”.

No entanto, essas transformações não são tão recentes como parecem expressar os meus entrevistados. As cidades de Rio Grande (figuras 7 a 9) e Pelotas (figuras 10 a 12) mostram marcas que permitem afirmar que o uso de dispositivos de securitização é antigo. A observação sistemática de algumas áreas dessas cidades me permitiu identificar algumas placas que indicam a prestação – e, portanto, o consumo – de serviços vinculados a dispositivos de securitização.



Figura 7 – Fotografia de louça de assinante da antiga Guarda Noturna, casa no Centro, Rio Grande - RS. Fonte: fotografia própria, outubro, 2017.



Figura 8 – Fotografia de adesivos de prestação de serviços de segurança privada, colados na fachada de uma casa, Centro, Rio Grande - RS. Fonte: fotografia própria, outubro, 2017.



Figura 9 – Fotografia de placa de antigo prestador de serviço de segurança privada em casa na Cidade Nova, Rio Grande - RS. Fonte: fotografia própria, novembro, 2017.

Coloquei primeiramente o caso de Rio Grande pois, nessa cidade, é possível identificar com maior clareza que a preocupação pela vigilância está presente desde há muito tempo. Em Pelotas, também são identificáveis serviços semelhantes que foram e, alguns deles, ainda são consumidos. Como mostro nas imagens a seguir (figuras 10 a 12), na área mais próxima ao Porto, há marcas na paisagem que dão conta da existência desses serviços.

O que me interessa apontar aqui, no entanto, é precisamente como já as cidades têm tido vestígios de uma profunda cultura do medo e da vigilância, que, por sua vez, tem incidido diretamente na cotidianidade, mudando a sociabilidade, identificando os “outros perigosos”, estabelecendo pautas para traduzir os signos desse cotidiano que permitam ter uma vida “bem-sucedida”. No entanto, o que, sim, fica claro é que, nos últimos anos, tem acontecido uma mudança substantiva ao interior dessa cultura, a partir da qual os imaginários da insegurança tem tido uma forte ressignificação.



Figura 10 – Fotografia de adesivo em portão da garagem de casa no Centro, próxima ao Porto, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, abril, 2017.



Figura 11 – Fotografia de adesivo de guarda noturna e vigilância em garagem de casa no Centro, próxima ao Porto, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, novembro, 2017.



Figura 12 – Fotografia de placa e adesivo de prestadores de serviços em casa próxima ao Porto, Centro, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, novembro, 2017.

Em Pelotas, que é a cidade na qual essa ressignificação se mostra mais evidente, esse processo torna-se ainda mais nítido na paisagem pelas formas empregadas e, enfim, pelas características que as placas passam a ter. Nas figuras a seguir, apresento três adesivos (figuras 13 a 15), notadamente antigos, de empresas de segurança privada, para logo mostrar as imagens mais recentes das placas (figuras 16 a 18) de algumas das empresas daquele âmbito.

São muitas as diferenças que podem ser analisadas. Talvez as mais ressaltantes digam respeito ao tamanho, à disposição nos locais e à composição imagética.



Figura 13 – Fotografia de adesivo em janela de casa no Centro, próxima à avenida Bento Gonçalves, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, janeiro, 2018.



Figura 14 – Fotografia de adesivo em janela de local comercial no Centro, próximo à Santa Casa, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, novembro, 2017.



Figura 15 – Fotografia de adesivo em janela de local comercial abandonado no Centro, próximo à Estação Férrea, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, maio, 2017.

Como se segue nas figuras 16 a 18, já não são necessariamente adesivos de dimensões reduzidas que se colocam, com certa discrição, nas janelas ou portas, mas placas de dimensões maiores, com imagens chamativas e que tentam difundir uma mensagem visual, que é uma *materialidade* dos imaginários da insegurança e que são sustentadas pelas significações da cultura do medo e da vigilância, no caso, presente na cidade de Pelotas.



Figura 16 – Fotografia de placa em fachada de loja localizada no Calçadão, Centro, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, agosto, 2016.



Figura 17 – Fotografia de placa em fachada de restaurante no Centro, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, abril, 2017.



Figura 18 – Fotografia de placa em fachada de pet shop, Centro, Pelotas - RS. Fonte: fotografia própria, abril, 2017.

Os consensos intersubjetivos que dão o corpo de significações aos imaginários sociais têm passado por mudanças que dizem respeito à necessidade de estabelecer limites, um adentro e um afora, que justamente são regidos e definidos pela placa, como acabamos de ver nas figuras precedentes. Isto, ademais, indica que, de certa forma, esses imaginários colocam e valoram a proteção de si e do patrimônio, de modo especial, derivando da conformação de um âmbito da segurança privada que, em Pelotas e Rio Grande, vai adquirindo características peculiares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os imaginários da insegurança estão cheios de significações sociais que dizem respeito ao medo como “motor” que liga as “desventuras” de viver em cidades que têm tido que se ajustar às novas lógicas que trouxeram a insegurança. Ou seja, os imaginários da insegurança se alimentam – e alimentam – um pessimismo generalizado segundo o qual se vive uma “guerra”, ou quanto menos, uma mudança societal de grandes magnitudes que dificultam enxergar um futuro “tranquilo” e com “liberdade”.

Esses processos geram uma narrativa de senso comum, às vezes um pouco exagerada ou com imprecisões, cujos efeitos mais destacáveis são as delimitações das significações sociais e dos sujeitos que se assumem como “bodes expiatórios”, como aquilo que é estranho, “o outro”. Essa narrativa não fica apenas como ideias que se compartilham e se socializam, mas como a justificativa das mudanças nas práticas do dia a dia; que se convertem em exigências morais que instituem as bases que simultaneamente ajudam a configurar os imaginários da insegurança. Os indivíduos não ficam no desabafo, sofrendo a “insegurança”, eles agem, eles geram estratégias para refreá-la, nas quais aqueles imaginários adquirem materialidade. Nem sempre essas estratégias tendem à ação coletiva.

Observei que, para os moradores e comerciantes, há formas de organização para garantir a proteção e o cuidado de uma quadra ou de um condomínio. Portanto, as estratégias ficam na esfera privada, e atingem as relações de intimidade. Isso gera três transformações sociais: (1) na vida cotidiana, especialmente no que diz respeito às formas de atividade cotidiana: trabalho, estudo, lazer; (2) na sociabilidade, estreitamente vinculada à vida cotidiana, incide na família, nas amizades, na vizinhança e, portanto, na possibilidade convivência no espaço público; e, (3) na paisagem urbana que “absorve” a materialidade das transformações na cotidianidade e na sociabilidade, que se expressará com muita força a partir dos dispositivos de securitização (placas, grades, câmeras, seguranças, etc.).

Destaque especial merece a sociabilidade. Como a rua, o parque, a praça, o calçadão, a avenida, o ônibus, o shopping são lugares suspeitos, inseguros, o que resta? A casa, o espaço íntimo composto por familiares e amigos mais próximas. Dessa forma, a sociabilidade é menos expansiva, no sentido de inclusiva, de heterogênea, de plural. Está virando uma sociabilidade entre iguais, mas que é excludente, que está fundada na suspeita e na afirmação de que aquele que seja diferente é perigoso.

É também uma sociabilidade fundada na angústia, pois mesmo estando em lugar íntimo – a casa –, em companhia de familiares e amigos, deve-se manter a “guarda alta”, “cuidando o portão”, no caso de que alguém possa entrar e cometer algum delito, tal como o expressava Guilherme. Essa angústia é, também, displicência e desconfiança para com os outros, pois na medida em que estes são “estranhos”, “diferentes”, “ninguém se detém diante do pedido de informação de outra pessoa”, como comentava Andressa. O resultado é uma sociabilidade na qual se torna difícil lidar com aquilo que não é igual, ou pelo menos que possa ser controlado. Daí que vigiar os outros seja uma resposta, pois, colocando uma câmera, um porteiro, um segurança, ou mantendo uma viatura fazendo rondas no dia e na noite, sejam a novas pautas na sociabilidade que se normalizam.

Essas restrições da sociabilidade criam limites para a ação naqueles lugares outrora centrais para o desenvolvimento de identidades e para ressignificar os sentidos que conformam a vida das pessoas que, logo, nos permitirá alcançar os consensos necessários para suportar a sociedade. Nesse ponto, se a praça, o parque, a academia, o restaurante, o shopping já não podem ser mais visitados – ou quanto menos, com muitas restrições – pela insegurança que os circunda, não resta mais do que as alternativas de ir às casas de amigos, depender de alguém de confiança para se deslocar. Enfim, um conjunto de novas pautas que informam nossas práticas, geralmente na forma de restrições: não usar mais bolsa, não ir mais de ônibus, não sair depois de determinados horários, ou assistir apenas àquelas atividades que garantam proteção.

De acordo com o analisado, é plausível dizer que as cidades de Pelotas e Rio Grande têm mudado sua paisagem urbana, passando a ter nela incorporados um conjunto de dispositivos de securitização. Esses dispositivos são também as materialidades dos imaginários da insegurança, na medida em que eles expressam e geram efeitos associados ao medo, à vigilância, até à violência.

Se concordarmos que esses imaginários são tanto criação intersubjetiva de significações sociais sobre o que gira em torno à questão da insegurança, quanto os suportes simbólicos que dão sentido às práticas cotidianas dos indivíduos, então será possível compreendermos como a insegurança, mesmo na ambiguidade da sua própria definição, é o que justifica as transformações na vida cotidiana, na sociabilidade e na própria cidade. No entanto, isso não é uma operação que fazem somente os indivíduos,

pois os prestadores de serviços também “exploram” os imaginários da insegurança para se manter “no jogo” e conseguir interpretar e canalizar da melhor maneira possível essa busca quase incessante de tranquilidade. Como analisado acima, os prestadores de serviços de segurança privada têm sabido se movimentar no meio das expectativas dos consumidores. Isso explica, por exemplo, a centralidade que as placas têm, pois elas não apenas marcam o local, elas são uma expressão da materialidade dos imaginários da segurança. Nesse sentido, as placas são um dispositivo de securitização considerado eficaz, dado o fato de que tê-las nas fachadas, nas janelas, na frente da casa ou local, já é considerado uma proteção.

REFERENCIAS

- BALLARD, Richard. *Bunkers para a psique: como comunidades cercadas têm permitido a privatização do apartheid na África do Sul democrática*. In: MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia; PATRIOTA DE MOURA, Cristina (orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, 2014, p. 69-84.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34 / EDUSP, 2000.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- FUREDI, Frank. *Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation*. London/New York: Continuum, 2002[1997].
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GLASSNER, Barry. *The culture of fear*. New York: Basic Books, 1999.
- GLASSNER, Barry. Narrative techniques of fear mongering. *Social Research*, vol. 71, nº 74, 2004, p. 819-826.
- GRAMSCI, Antonio. *Antologia: selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. México: Siglo XXI, 1980[1970].
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Martin Fontes, 2012.
- HELLER, Ágnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1994.
- KESSLER, Gabriel. O sentimento de insegurança e o medo na Argentina. In: MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia; PATRIOTA DE MOURA, Cristina (orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, 2014, p. 55-67.
- LEFEBVRE, Henri. *Lo rural y lo urbano*. Madrid: Península, 1978.
- LORENC VALCARCE, Federico. *Seguridad privada: la mercantilización de la vigilancia y la protección en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.

MATO, Daniel. Cultura, comunicación y transformaciones sociales en tiempos de globalización. In: MATO, Daniel; MALDONADO FERMÍN, Alejandro. (orgs.). *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007, p. 13-84.

REGUILLO, Rossana. Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo. *Revista Estudios Sociales*, nº 6, 2000, p. 63-72.

REGUILLO, Rossana. Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea. *Alteridades*, Iztapalapa, vol. 18, nº 36, 2008, p. 63-74.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: EDUSP, 2002.

STEINER, Phillipe. Mercado, transação e laços sociais: a abordagem da sociologia econômica. *Revista Sociologia Política*, Curitiba, vol. 20, n. 42, 2012, p. 111-120.

VELHO, Gilberto. Medo, insegurança e violência. In: MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia; PATRIOTA DE MOURA, Cristina (orgs.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena/Francis, 2014, p. 17-21.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SOME IMPLICATIONS OF THE SAUSSURE'S CONCEPT OF LINGUISTIC SIGN¹

Aleksandar Bošković

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

Abstract

The paper explores the meaning that the Saussure's concept of the linguistic sign has for the theoretical development of contemporary ethnological and anthropological theories, as well as some of its practical implications. It is argued that the quest for *meaning* and the role of *interpretation* are much better understood, and much more productively applied and better appreciated, with the distinctions made by the Swiss linguist more than a century ago.

Keywords: anthropology and semiology; interpretative anthropology; anthropological theory; structural linguistics.

INTRODUCTION

(...) dans la langue il n'y a que des différences.

(Saussure 1972: 166)

The preceding phrase seems to me to be the most important one for the understanding of the nature and scope (as well as the influences) of the lectures outlined in the Course in General Linguistics. Immediately after its publication in 1916, these lectures have influenced and established the structural concept of language that still dominates a significant part of contemporary linguistics (Ricœur 1990a: 435), and is very influential in

¹ **Acknowledgements.** The first impetus for studying structuralism arose as a consequence of my attending of the course in "Contemporary Continental Philosophy," taught by Professor John Glenn in the Department of Philosophy, Tulane University, New Orleans (USA), back in 1992/93. However, more serious research was inspired by a wonderful man, great scholar, and a brilliant teacher, S. G. J. Hervey, whose course in semiotics I had the honor to sit in, during 1993/94 (at the Department of Social Anthropology, University of St. Andrews, St. Andrews, Scotland, UK). I am very grateful to my friend and colleague, Professor Marcin Brocki (Jagiellonian University, Krakow), for inviting me to co-convene the panel "Semiotics in Contemporary Anthropology – Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats" (OP 154), which gave me the opportunity to re-visit this topic.

anthropology, literary theory, philosophy and the social sciences. Ferdinand de Saussure (1857-1913) is widely recognized as one of the founders of semiotics or semiology² (Nöth 1990, Bouissac 1998, Hervey 1982, Krampen 1987, Barthes 1987), and it is the aspect of his work in which I am particularly interested. Different social implications of his theory have come into the focus several years ago through a study by Thibault (1996), and it has been repeatedly observed that works of very diverse and quite influential 20th century figures such as Jacques Lacan (1901-1980), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Michel Foucault (1926-1984), Jacques Derrida (1930-2004), and Julia Kristeva (b. 1941) cannot be properly understood without understanding Saussure.

His influence in anthropology was also recognized, primarily through the work of Lévi-Strauss (Kronenfeld and Decker 1979; Mertz 2007), as well as for the “deconstruction” movement so popular a couple of decades ago, before the advent of the “ontological turn” (Holbraad and Pedersen 2017). Saussure’s influence also provided important inspiration for different anthropologists, as could be seen from an interesting exchange in *Man* some three decades ago (Rumsey and Layton 1986).

The implications for understanding these “movements” are extremely important – primarily in dealing with anthropological perspectives outside the major centres, as well as with the interpretation of native understanding of the world (“local knowledge”). Although historians of the discipline like Clifford (1988, 2003) have already pointed to the wider implications of de-centering and relativist perspectives about the production of knowledge, many scholars in the so-called “developing world” (including Africa) still regarded some of the “deconstructive” developments as some sort of an imperial trick or diversion (from the “real” social and developmental issues),³ failing to see how understanding the consequences of the arbitrariness of knowledge can actually make their voices more present and more relevant. On the other hand, and following up on the authors that were either directly influenced by structuralism (Descola 2005), or debated with it (Latour 2014), “Third world” (or “non-central”) anthropologists like Viveiros de Castro (2002) successfully seized on the concept of relativism in order to problematize the place and the relevance of our discipline in the contemporary world.

In this paper, my emphasis is primarily on what I see to be the set of questions relevant to contemporary social and cultural anthropology, so I exclude detailed linguistic discussions or considerations of other great figures of semiotics – such as Peirce (Deledalle-

² French *sémiologie*, from the Greek σημειον, “sign.”

³ Derrida was very active in a variety of very “real” political battles – opposing the apartheid in South Africa, fighting against racism, publicly speaking out against wars and destruction, struggling for the rights of the immigrants in France. Therefore, describing him as someone who did not make distinction between “reality” and “fiction” (as claimed by the Cambridge University staff members in 1992, when they protested against giving him an honorary degree) is simply nonsense.

Rhodes 1996). Of course, I recognize as very important and timely Mertz's emphasis on Pierce, especially in Anglo-American anthropology after 1980s, in her excellent overview (Mertz 2007). On the other hand, my main interest here is in establishing the directions in which critical anthropology⁴ is moving as a result of the development of some of the ideas set forth by Saussure. Of course, the very concept of interpretation that I am interested in has another dimension in the fact that these ideas are presented here in an English translation (by a non-native speaker), which is in itself a kind of interpretation. Strictly speaking, in Saussurean terminology, any translation seems impossible. The emphasis on the concept of linguistic sign is due to the fact that the production of signs is something essential to humans (human beings produce signs in all societies, all cultures, and all contexts), but it should be noted that my emphasis is on the interpretation, and not on the actual psychological, epistemological, or social dimensions of the concept. Therefore, I should say with Montaigne (quoted in Derrida 1978: 278) that "We need to interpret interpretations more than to interpret things."

LANGUE, PAROLE, SIGNE

Saussure made a clear distinction between *langue* (language), which is essentially a social system, language-system or code,⁵ and *parole* (speech), which is any individual utterance, realm of language-use, of the realization of the system in individual utterances.⁶ Within language, he eliminated (abstracted away from) "substance" (associated with the sound or physiological, as well as psychological processes), in order to preserve the "form" – completely differentiated and opposable elements of the system.

Discursive conventions can only originate in discourse; everything in *la langue* must have first been in *parole*. But *parole* is made possible by *la langue*, and if one attempts to identify any utterance or text as a moment of origin one finds that they depend upon prior codes. A codification, one might say, can only originate

⁴ The term is used here to refer to various contemporary trends in social and cultural anthropology that are sometimes called "interpretative," "literary," or "symbolic." It will become obvious throughout this paper that the major issues stemming from the Saussure's concept of the linguistic sign (notion of arbitrariness in the first place) and the whole "postmodernist" or "literary turn" in anthropology (Fabian 1991) have significantly contributed to these different trends, influencing the introduction of major subjects ranging from gender studies and post-feminist theory, to the various aspects of cultural studies, "post-colonial studies," and approaches "from the native's point of view." This, however, should not be taken as representative of my own position – for example, I do not believe that terms such as "postmodernism" could be used outside architecture.

⁵ And also the object domain of structural linguistics.

⁶ Before this separation, one can speak about the *langage* (language), which represents the totality of language before it has been subdivided into particular object domain. The role of this concept in Saussure's work has not received the appropriate attention so far. If and when it does, it might be that the people that like to talk in terms of binary oppositions will not speak about the system of binary opposition (*langue/parole*), but about the actually tripartite system (*langage – langue – parole*). Of course, reading Saussure reveals that he had in mind a system of numerous interconnected elements, so any reduction (to either binary or tripartite opposition) does violence to the complete system.

or be originated if it is already encoded in a prior code; more simply, it is the nature of codes to be always in existence, to have lost origins. (Culler 1981: 103)

The basic elements of this system consist of phonemes and lexical values, and in order to study them in all their aspects, Saussure made the distinction between the synchronic and the diachronic approach in linguistics. In his view, most of the linguists up to his time have been studying languages from the diachronic perspective, and that contributed to their numerous errors and misconceptions. The synchronic perspective that he advocated was offering a substantially new point of view. It was also taking into account the social component, the community of speakers [*masse parlante*] and the set of socially based rules, of which particular speakers are unaware. This is one place where one could trace some connection with Rousseau's idea of "social contract" – a point also suggested by Derrida, in another context (1982c: 680).

"A language, defined in this way from among the totality of facts of language, has a particular place in the realm of human affairs, whereas language does not" (Saussure 1983: 15). Saussure went on to define semiology as "a science which studies the role of signs as part of social life." This science was not conceived as an independent one, but as "[a] part of social psychology and hence of general psychology" (*ibid.*). However, "Linguistics is only one branch of this general science. The laws which semiology will discover will be laws applicable in linguistics, and linguistics will thus be assigned to a clearly defined place in the field of human knowledge" (Saussure 1983: 16). This leaves a certain amount of ambiguity concerning the relationship between linguistics and this new science, and these ambiguities have not been completely resolved (Hervey 1982: 5ff).⁷ It does seem that for Saussure semiology was primarily associated with systems of communication, so he stated (1983: 16-17) that

As far as we are concerned (...), the linguistic problem is first and foremost semiological. All our proposals derive their rationale from this basic fact. If one wishes to discover the true nature of language systems, one must first consider what they have in common with all other systems of the same kind. Linguistic factors which at first seem central (for example, the working of the vocal apparatus) must be relegated to a place of secondary importance if it is found that they merely differentiate languages from other such systems. In this way, light will be thrown not only upon the linguistic problem. By considering rites, customs, etc., as signs, it will be possible, we believe, to see them in a new perspective. The need will be felt to consider them as semiological phenomena and to explain them in terms of the laws of semiology.

All other systems of signs relate to semiology in ways comparable to language, since they are all associated with communication.⁸

⁷ Actually, it seems that the linguistics is both a part of the general semiology and a model for it.

⁸ For the definition of communication in the context of present paper, I refer to Sebeok (1991: 22): "In the

The most important concept that Saussure introduced in his semiology⁹ is the concept of the linguistic sign, which united “a concept and a sound pattern,” making it “a two-sided psychological entity” (1983: 66), very much like the two sides of a coin. The linguistic sign is a basic concept in the formulation of the sign in general.¹⁰ “We propose to keep the word sign [signe] to designate the whole, but to replace concept and sound pattern respectively by signification [signifié] and signal [signifiant]. The latter terms have the advantage of indicating the distinction which separates each from the other and both from the whole of which they are part.” (ibid.: 67). The two main characteristics of the linguistic sign are that 1/ it is completely arbitrary (pp. 67-69), and 2/ that the signifier is perfectly linear (pp. 69-70).¹¹

Sign is represented by the opposition between signified and signifier in all forms (vocal, written, gestural, etc.). They represent two aspects of essentially the same thing (by affecting one side one automatically affects the other side as well), but it is difficult

broadest way, communication can be regarded as the transmission of any influence from one part of a living system to another part, thus producing change. It is messages that are being transmitted.”

⁹ Cf. Roman Jakobson (quoted in Derrida 1974: 13): “As modern structural thought has clearly realized, language is a system of signs and linguistics is a part and parcel of the science of signs, or *semiotics* (Saussure’s *sémiologie*). The mediaeval definition of sign — *aliquid stat pro aliquo* — has been resurrected and put forward as still valid and productive. Thus the constitutive mark of any sign in general and of any linguistic sign in particular is its twofold character: every linguistic unit is bipartite and involves both aspects — one sensible and the other intelligible, or in other words, both the *signans* ‘signifier’ (Saussure’s *signifiant*) and the *signatum* ‘signified’ (*signifié*). These two constituents of a linguistic sign (and of sign in general) necessarily suppose and require each other.”

¹⁰ I do not wish to embark here on the discussion of the difference between signs and symbols (although I do believe that all symbols are also signs, but all signs are not symbols). One attempt at distinguishing has been made some time ago by Paul Ricœur, so I will quote him extensively:

“1. That symbols are signs is certain: they are expressions that communicate a meaning; this meaning is declared in an intention of signifying which has speech as its vehicle. Even when the symbols are elements of the universe (sky, water, moon) or things (tree, stone set up), it is still in the universe of discourse that these realities take on a symbolic dimension (words of consecration or invocation, mythical utterances) (...). 2. But to say that the symbol is a sign is to draw too large a circle, which must now be made smaller. Every sign aims at something beyond itself and stands for that something; but not every sign is a symbol. We shall say that the symbol conceals in its aim a double intentionality (...) 3. But let us correctly understand the analogical bond between the literal meaning and the symbolic meaning. While analogy is inconclusive reasoning that proceeds by fourth proportional — A is to B as C is to D — in the symbol, I cannot objectify the analogical relation that connects the second meaning with the first. It is by living in the first meaning that I am led by it beyond itself; the symbolic meaning is constituted in and by the literal meaning which effects the analogy in giving the analogue (...). In fact (...), the symbol is the movement of the primary meaning which makes us participate in the latent meaning and thus assimilates us to that which is symbolized without our being able to master the similitude intellectually. It is in this sense that the symbol is donative; it is donative because it is a primary intentionality that gives the second meaning analogically (...) 4. (...) Symbol and allegory (...) are not on the same footing: symbols precede hermeneutics, allegories are already hermeneutic. This is so because the symbol presents its meaning transparently in an entirely different way than by translation (...). It presents its meaning in the opaque transparency of an enigma and not by translation (...) 5. Is it necessary to say that the sort of symbol which will be in question here has nothing to do with that which symbolic logic calls by the same name? Indeed, it is the inverse of it (...). [T]he kind of symbol with which we are concerned here (...) [belongs] to a kind of thinking that is bound to its contents, and therefore not formalized (...) [and] the intimate bond between its first and second intentions and the impossibility of presenting the symbolic meaning to oneself otherwise than by the actual operation of analogy make of the symbolic language a language essentially *bound*, bound to its content and, through its primary content, to its secondary content. In this sense, it is the absolute inverse of an absolute formalism” (1969: 14-17, *passim*).

¹¹ For example, Eco (1984: 23ff) elaborated on other (especially Hjelmslev’s) concepts of the arbitrariness and linearity of linguistic sign, but here I limit myself to the discussions that have had the most direct impact on (or in) anthropology.

to see what exactly is supposed to be the meaning of the sign without the relation to signified and to signifier. If it has none, and if it cannot be understood in any way without the reference to signified and to signifier, why introduce the concept of the sign at all? Saussure seems to have imposed the sign as the primary concept of language (and all communication in general) from the outside, much more than having discovered it from the structure of the language itself.¹²

The sign seems to be the basic component of what Saussure wanted to establish as the new, scientifically founded, linguistics.¹³ But at the same time sign is arbitrary, it has a wide range (potentially an indefinite number) of possible meanings. The problem that this line of argumentation opens is how can we interpret the linguistic sign (or, for that matter, any sign) if its interpretation is completely arbitrary? How do we interpret the conventions that underlie the system in which any given sign is located? Obviously, there has to be a set of rules for any interpretation, but how are we to decide on which set of rules to base our interpretation? (And what about the rules for interpreting the rules, etc.?) Are different possible interpretations hierarchical in any way?¹⁴ If they are, how are the distinctions to be made? Or are all the potential interpretations equally valid? The langue as a system that in itself includes all the rules that govern potential interpretations comes into play, but the question of the decision-making on the specific rules remains open.¹⁵ This latter aspect especially becomes important in contemporary (mis)understandings of concepts such as multiculturalism, and the apparent incapacity of people to understand others (as different) when confronted with them in “real life” (Boskovic 1999).

DECONSTRUCTING SIGNS AND AFTER

Language (la langue) in a Saussurean sense is a system of differences, without any absolute terms.¹⁶ The relationship between phonemes, as well as the signs themselves, are

¹² This imposing *from the outside* seems especially problematic in the structuralist project of Claude Lévi-Strauss (Derrida 1978; excellent essays by Mary Douglas and others in Leach 1967, and also criticism by Geertz in his paper “Cerebral Savage” [1973]).

¹³ Saussure was trying to get away from what he perceived to be an excessive arbitrariness of the various writing systems, although it seems reasonable to assume that he was very much influenced by the reforms that were in the late 19th and early 20th century being introduced in the French written language. It should also be taken into account that his first major contribution in linguistics has been in the study of the Indo-European vowels. For some specific influences on his ideas, see Joseph 2003. For the important overtones of evolutionary thinking in his work, see Waters 2009.

¹⁴ On the problems of interpretation in this sense, I refer to Eco 1990 and 1992.

¹⁵ In his concept of the *langue* as a set of rules determined by the community of speakers, Saussure was obviously influenced by Rousseau’s concept of the “social contract.” In the notes of his students, there is a metaphor of the *langue* as some kind of a platform from which one can observe all the varieties and differences within the *parole*, as well as within the *langage* itself.

¹⁶ This *system of differences* also makes any representation possible – since it is only through *differences* that we are aware of different things, and able to compare them.

the only realities of the language without substance, or, language studied in itself. Saussure is interested first of all in the spoken language, which provoked Derrida's criticism for a kind of "phonocentrism,"¹⁷ which (according to him) ignored a very rich written tradition¹⁸ (Derrida 1974: 30ff; 1982b). In Derrida's own words, "there is no linguistic sign before writing" (1974: 14).¹⁹ The writing itself is a by-product of concrete historical and political developments. The opposition between *langue* and *parole* is extremely naïve, since it ignores this basic fact (1982b: 177). Of course, it could be argued that any attempt to establish the supremacy of any specific mode of expression (grammatology as "the science of writing" in place of Saussurean "phonocentrism" and "logocentrism") is essentially wrong. Producing texts is what people (and anthropologists in particular [Marcus and Cushman 1982, Clifford and Marcus 1986, Fabian 1991, Boskovic 2001, Clifford 2003, Crapanzano 2004, etc.]) do, but texts can be oral as well as written. When Saussure (through his editors and commentators) wrote:

A language and its written form constitute two separate systems of signs. The sole reason for the existence of the latter is to represent the former. The object of study in linguistics is not a combination of the written word and the spoken word. The spoken word alone constitutes that object. But the written word is so intimately connected with the spoken word it represents that it manages to usurp the principal role (1983: 24-25),

he was actually reacting against what he believed to be plaguing the scientific study of language of his time. When Derrida did the same (in an opposite direction²⁰) he was engaged in a similar battle. By stepping away from the structuralist tradition, he offered emphasis on texts through their meanings, as well as the contexts in which they appear.

These concepts open up a variety of different methodological approaches in both the philosophy and the social sciences. First of all, the realization of the arbitrariness of the basic elements of any communication system, practically means that there is no unique, single, and all-encompassing "truth" (or "reality"), or the way to approach it. We can speak only of different (essentially, arbitrary) truths or realities (in plural, it is important to stress), and about the different ways of pursuing the objective scientific inquiry. These ways are potentially limited, but they do require that we recognize the essentially arbitrary

¹⁷ "The notion of the sign always implies within itself the distinction between signifier and signified, even if, as Saussure argues, they are distinguished simply as the two faces of the same leaf. This notion remains therefore within the large heritage of that logocentrism which is also a phonocentrism: absolute proximity of voice and being, of voice and the meaning of being, of voice and the ideality of meaning" (1974: 11-12).

¹⁸ Of course, it should be stressed that Derrida actually reacted against *the interpretations of Saussure made in the name of Saussure* – not against Saussure himself.

¹⁹ Despite the fact that the concept of sign can be applied to pre-literate spoken languages, these languages come to us only in form of a written word.

²⁰ But it should be noted that Derrida clearly recognizes the problems connected with the literality and authorship of Saussure's work (Godel 1969, Calvet 1975, Holdcroft 1991), so what he actually objects to are the ideas expressed in the written edition of the *Course in General Linguistics* (Derrida 1974: 329).

nature of all claims that pretend to aspire to the universal “Truth”, and to recognize the need for a greater deal of relativity (in Paul Feyerabend’s famous term: “anything goes”²¹) in dealing with all such concepts. Feyerabend (1987) provided numerous useful examples for this. Furthermore, anthropologists as far back as Evans-Pritchard (the well-known example with the Azande witchcraft – which he found just as useful in dealing with his daily activities as any other method) were frequently very well aware of the relativity (of course, not necessarily calling it like that) of any specific situation that they were in. The question of the limits of the relativity should also be taken into account, but the structural linguistics as conceived by Saussure does not provide the adequate means for this. (Although people claiming to speak for Saussure should probably be more blamed for this than the Swiss linguist himself.)

Of course, there is a problem – very much present in the contemporary world – and it goes with the emphasis on multiplicities of “truths.” In the “post-truth” world of “fake news,” one is confronted with a well-developed effort to render any scholarly (or rational – whatever one might think of the term) debate meaningless. Terms like “right” or “wrong,” “just” or “unjust” seem to have lost any meaning. The world as presented through the array of contemporary autocratic leaders, like Putin, Trump or Erdogan (or their minor copies – like in the country that I come from) does not seem like the scene where meanings can be debated – it is more like that they have already been pre-set and pre-determined. By repeating the language of these autocrats, even people who oppose them actually help them – a phenomenon about which linguist Lakoff already warned several years ago (2016).

The fact remains that there is a set of problems that the structuralist linguistics does not answer: the interpretation of written texts, where the arbitrariness of linguistic sign is significantly reduced by the set of fixed rules associated with written language,²² pronunciation, dialects, as well as the specific power-structures characteristic for the language in question and the implications of who is doing the talking (or writing). By moving beyond the limits and the (self-imposed?) limitations of structural linguistics, we are able to step into this brave new world of texts, and attempt to interpret them. For the limits of our world increasingly seem to be the limits of our texts.

²¹ “To those who look at the rich material provided by history, and who are not intent on impoverishing it in order to please their lower instincts, their craving for intellectual security in the form of clarity, precision, ‘objectivity’, ‘truth’, it will become clear that there is only *one* principle that can be defended under *all* circumstances and in *all* stages of human development. It is the principle: *anything goes*” (Feyerabend 1988: 19). The pun is intentional, the variety of meanings also, so Feyerabend continues: “ ‘anything goes’ is not a ‘principle’ I hold – I do not think that ‘principles’ can be used and fruitfully discussed outside the concrete research situation they are supposed to affect – but the terrified exclamation of a rationalist who takes a closer look at history” (1988: vii).

²² Derrida would say: especially the phonetic ones. Derrida liked to use examples of hieroglyphic writing, although I am not sure of his actual knowledge of any particular kind of it. For example, from the perspective of the ancient Maya hieroglyphic writing, things tend to get quite complicated by the presence of ideographic, pictorial and phonetic elements, sometimes even combined in a single sign or a clause.

BIBLIOGRAPHY

- Barthes, Roland. 1967. [1963.] *Elements of Semiology*. Translated by Anette Lavers and Colin Smith. New York: Hill and Wang.
- _____. 1988. [1963] *The Semiotic Challenge*. Translated by Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Boskovic, Aleksandar. 1999. Não há lugar como nosso lar: Antropologia, Multiculturalismo e Novas Tecnologias. *Imaginário* núm. 5, pp. 95-104.
- _____. 2001. Intersubjectivity and the anthropological project. *Cultural Dynamics* 13(2): 245-249.
- Bouissac, Paul (editor-in-chief). 1998. *Encyclopedia of Semiotics*. New York: Oxford University Press.
- Calvet, Louis-Jean. 1975. *Pour et contre Saussure: Vers une linguistique sociale*. Paris: Payot.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2003. *On the Edges of Anthropology (Interviews)*. Chicago: Prickly Paradigm.
- Clifford, James, and George E. Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent. 2004. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1986. *Ferdinand de Saussure*. Revised edition. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1988. *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Deledalle-Rhodes, Janice. 1996. The transposition of the linguistic sign in Peirce's contribution to *The Nation*. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 32(4): 668-682.
- Derrida, Jacques. 1974. [1967]. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 1978. Structure, sign and play in the discourse of the human sciences. In: Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass, pp. 278-293. London: Routledge Kegan & Paul.
- _____. 1982a. [1967] Form and meaning: A note on the phenomenology of language. In: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, pp. 155-173. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1982b. [1971] The supplement of copula: Philosophy before linguistics. In: Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, pp. 175-205. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1982c. The linguistic circle of Geneva. *Critical Inquiry* 8(4): 675-691.
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Eco, Umberto. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan.

- _____. 1990. *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1992 [et. al.] *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian, Johannes. 1991. *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*. Chur and Philadelphia: Harwood Academic Publishers.
- Feyerabend, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. London and New York: Verso.
- _____. 1988. [1974] *Against Method*. Revised edition. London and New York: Verso.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Godel, Robert. 1969. [1957] *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*. 2eme edition. Genève: Librairie Droz.
- Hervey, Sándor. 1982. *Semiotic Perspectives*. London: George Allen & Unwin.
- Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holdcroft, David. 1991. *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Joseph, John E. 2003. Pictet's *Du Beau* (1856) and the crystallisation of Saussurean linguistics. *Historiographia Linguistica* XXX(3): 365-388.
- Krampen, Martin. 1987. Ferdinand de Saussure and the development of semiology. In: Martin Krampen, Klaus Oehler, Roland Posner, Thomas A. Sebeok and Thure von Uexküll (eds.), *Classics of Semiotics*, pp. 59-88. New York and London: Plenum Press.
- Kristeva, Julia. 1990. Sémiologie. In: *Encyclopædia Universalis* 20: 883-886. Paris.
- Kronenfeld, David, and Henry W. Decker. 1979. Structuralism. *Annual Review of Anthropology* 8, pp. 503/541.
- Lakoff, George. 2016. Understanding Trump's use of language. George Lakoff's blog, 19 August 2016. <https://georgelakoff.com/2016/08/19/understanding-trumps-use-of-language/>
- Latour, Bruno. 2014. Another way to compose a common world. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 301-307.
- Leach, Edmund (ed.). 1967. *The Structural Study of Myth and Totemism*. (ASA Monographs, 5.) London: Tavistock.
- Marcus, George E., and Dick Cushman. 1982. Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11, pp. 25-69.
- Mertz, Elizabeth. 2007. Semiotic anthropology. *Annual Review of Anthropology* 36, pp. 337-353.
- Norris, Christopher. 1991. [1982]. *Deconstruction: Theory and Practice*. Revised edition. London and New York: Routledge.
- Nöth, Winfried. 1990. *Handbook of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ricœur, Paul. 1969. [1960] *The Symbolism of Evil. Finitude and Guilt*, Vol. 2. Translated by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press
- _____. 1990a. Langage (philosophies du). In: *Encyclopædia Universalis* 14: 434-444. Paris.

- _____. 1990b. *Signe et sens*. In: *Encyclopædia Universalis* 20: 1075-1079. Paris.
- Rumsey, Alan, and Robert Layton. 1986. Saussure in Australia? *Man* (N.s.) 21(4): 743-745.
- Saussure, Ferdinand de. 1972. [1916] *Cours de linguistique générale*. Édition critique de Tulio de Mauro. Paris: Payot.
- _____. 1983. [1916] *Course in General Linguistics*. Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye in collaboration with Albert Riedlinger. Translated and annotated by Roy Harris. London: Duckworth.
- Sebeok, Thomas A. 1991. *A Sign is Just a Sign*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Thibault, Paul J. 1996. *Re-reading Saussure: The Dynamics of Signs in Social Life*. London: Routledge.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1): 113-148.
- Winter, Sarah. 2009. Darwin's Saussure: Biosemiotics and race in *Expression*. *Representations* 107(1): 128-161.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

(UN)FORGOTTEN BODIES. SPANISH MASS GRAVES EXHUMATIONS SIXTY YEARS AFTER THE WAR

Alexandra Staniewska

Adam Mickiewicz University¹

Abstract

After the Spanish Civil War (1936-39) there are unopened mass graves in the whole country. Since the beginning of XXI century many of such sites are exhumed and the remains are analysed by specialists in order to be identified, returned to families and properly buried. Such actions are part of a bigger process, called “recovery of historical memory”. In the paper I want to focus on relations between different actors of such movement, from the remains itself to families, local associations, regional and national governments. The exhumations and further burials fulfill distinct objectives for each one of such actors, however they remain in extremely complex relations. The difficulty lies not only in the social relations but also in legal and financial opportunities. I want to present how the exhumation movement works on different organisational levels and discuss whether it is or it isn't a reconciliation process.

Keywords: mass graves; exhumations; reconciliation; human remains.

Since the beginning of the XXI century we can observe in Spain an increased interest in the clandestine mass graves of the civil war victims. Started as a individual project it turned into a grass roots movement of a national range. In the whole country intents to locate and exhume the bodies are made, most of them initiated by the living descendants. Professional teams excavate the graves and exhume the bones for their analysis and identification. Once identified, the skeletons are reburied with “dignity” – a term that echoes through the whole process.

My own interest in the topic began in fall 2014, when I came to live and study in the Spanish Basque Country. Since then I conducted seven months of field work in the years 2014-2015 and came back in September 2017 to make another, intensified research

¹ The author is realising a grant “Necropolitics of identity. The case of exhumation in Oiartzun (Basque Country)” under scientific supervision of prof. Ewa Doma ska, financed by Polish Ministry of Science and Higher Education from budget funds for science in 2017-19, as a research project within the “Diamond Grant” program.

that is planned to end in August 2018. The first phase of my work consisted mostly in interviews conducted with people actively participating in the recovery of historical memory, that exhumations take part of, and families of the murdered. Since September 2017 I participate in the exhumations as an integral part of the team exhuming the located mass graves. Such involvement allows me to observe the insides of the process and methodologically base my article not only on interviews but also participant observation.

This article in an intent to describe social, legal and financial issues of exhumations that take place in Spain and the influence of international experience and regulations. The complex political situation the country is facing, puts the victims bodies in the middle of governmental struggles that directly influence the exhumational movement.

THE HISTORY OF SPANISH EXHUMATIONS

Although the massive process of “recovery of historical memory” is a relatively recent phenomenon that flourished at the beginning of XXI century, modern exhumations of the civil war victims are not the first to take place. The earliest, though very sporadic exhumations were happening even during the war, when the relatives were burying the bodies of their murdered relatives. This was most often the case when the murder took place in close proximity to the place of one’s residence and depended on the social and political mood in a given location. The incidentality of such situations, or at least their relate, means that they are often not included in the investigations of contemporary researchers from whom many adopted the categorisation of exhumation into three stages: I. postwar exhumations, II. exhumations of the transition, III. recent exhumations (like for example F. Ferrándiz and Z. de Kerangat). The first of these is mainly related to the construction of the Valley of the Fallen (Valle de los Caídos) – monument built on Franco’s order. Many victims were exhumed and transferred to the monument, often without consent and knowledge of their families. The second phase of exhumations took place after the death of Franco in 1975, when some families began searching for the bodies of their relatives, which the transition made possible. Such mass exhumations lasted from the second half of the 1970s to the early 1980s.

Franco’s death and the transition, that made exhumations possible, led to a short boom among families, prolonged by the introduction of the pension law – a financial support for the families of the victims. In order to receive the benefit, it was necessary to recognise the relative as deceased, which was often prevented with his “lost” status. The openings of the graves as “a way to produce a death certificate, although indirectly, as a forensic identification or certification of death was issued at the time” have begun (de Kerangat 2017: 106). One of the characteristics of the exhumations of the transition time

is the lack of their reflection in the media. Among the few newspapers that reported on this subject at that time was quite controversial *Interviú* magazine, “well known for its mix of naked women, sensationalist reports and in-depth political critique” (Aguilar, Ferrándiz 2016: 2). Such lack of covering in the media resulted from several things: the imposed “silence pact” (sealed in 1977 by the Amnesty Law which dictated institutional [but not social] oblivion in favour for reconciliation, and thus transition towards democracy), and the historical policies imposed by Franco, which denied the committed crimes, making the exhumations to be placed in an uncertain ground of the new system, which was about to stabilise a few decades later.

MODERN EXHUMATIONS

Modern exhumations movement started in 2000, over sixty years after the war. Such chronology can be associated with several reasons. First of all, stabilisation of the system was undoubtedly connected with the entrance into European economy and politics, and slow social changes that such internationalisation provoked. Globalisation and computerisation as well as generational change caused that at the beginning of the 21st century mass exhumations gained a much more stable ground. The new generation, educated in different conditions than the previous ones, gained a different insight into the past of their community and got references to other countries in the world. Not without significance for the entire process was the so-called “memory boom” (Berliner 2005, Napiórkowski 2012) taking place on an international scale.

The domino effect in Spain began with Emilio Silva publishing the article “My grandfather was also a disappeared” (*Mi abuelo también fue un desaparecido*) in October 2000 in “*La Crónica de León*” (Renshaw 2011: 17-18; Aguilar, Ferrándiz 2016: 6). Due to the interest and stirring caused by his article, and the subsequent successful exhumation of his grandfather accomplished with the support of Society of Sciences Aranzadi, he founded in late 2000 the group “Association for the Recovery of Historical Memory” (*Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica*), commonly known as ARMH – the first in Spain formal association dedicated to the search and exhumation of the mass graves of the civil war victims and the dictatorship of Franco. It is also the first civilian association in Spain that describes and archives all cases of disappearances and tries to answer questions that the Spanish authorities have never replied. Performing such extensive work is possible thanks to numerous volunteers, also from outside Spain, who decide to work in the archives and in the field locating graves, and during excavations extracting remains from the ground.

On the wave of mass interest in exhumations, more associations have engaged in similar activities. ARMH, following the example of Society of Sciences Aranzadi, began to conduct exhumations, bringing together experts from many fields needed. In addition, many smaller, regional or local associations and groups began to emerge, whose goal was to “recover the historical memory” of the town or of the region. Such entities become the initiators of many exhumations carried out nowadays by Aranzadi. Their work replaces the work that should be done by the central government, related to the search for its missing citizens.

The human remains hidden underground are the most tangible proof of the violence that spilled over Spain in the 20th century. They give testimony not only to the opponent’s aggression, but also to their and theirs families suffering. By being present, they oppose the political narrative dominating over the years, which divided the victims into two groups – “commemorated” winners and “forgotten” losers. Social awareness of national history is not only a story of wins and losses, but the ugliness of violence; the history of both sides, not just one. Tangibility of the exposed human bones places them in the center of such story. The exhumations in this approach are of an educational nature, they are an underground archive of the hidden history of the country. “To bury them with dignity” is a phrase that repeats itself in all periods in which exhumations were made and seems to be a universal issue in the broadly understood European circle.

INTERNATIONAL SITUATION

The exhumations of the victims of armed conflicts and political repressions are an important topic not only in Spain but throughout the world. As international legal issues, they belong to the context related with transitional justice that distinguishes four basic social rights in the case of transition from a violent system to a socially stabilised one. According to the critics of the transition process, most of these rights are not met in Spain, which at the same time prevents full transition until they will be fulfilled. These rights include: 1) right to the truth, which includes exhumations as methods of showing the truth of Francoist crimes; 2) right to justice, according to which those responsible for the crimes should be judged; 3) right to reparation, which should be made by recognising the existence of the victims, their rights and by compensating them for the crimes; 4) right to non-repetition, understood under the popular slogan “nunca más” (never again).² In order to enforce the above, it is often said that truth commissions must be established as the organisms to guarantee the right to the truth and reparation, just as it was done in

² “Nunca más” is also the name of the Argentinian report made by The National Commission on the Disappearance of Persons (*La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*), issued in 1984.

Argentina after the end of the dictatorship in 1983. Interestingly, Spain has engaged in the trial of the crimes of dictatorship in Argentina, convicting the Argentinian military man for crimes against humanity, but omitted confronting with its own past. To make the situation even more peculiar, “[...] the organizations defending human rights and of the victims of the Franco’s dictatorship crimes have managed to get Argentine judges to open criminal cases in which Spain is being requested to extradite Spanish citizens allegedly responsible for such crimes to be tried in Argentina.” (Tamarit Sumalla 2014: 45). This solution has never been used, leaving discussions about transitional justice open.

Cases like Argentina, Chile and the Balkans served as a reference points and models for the Spanish population, that gave his fruit as a modern exhumations movement. “Organised protest began in Chile with the founding of the Group of Families of Detained–Disappeared in 1974, while the Argentinean mothers of the Plaza de Mayo became in 1977 the public face of a human rights movement that had been working in less visible ways since 1975 (Garcés and Nicholls 2005; Robben 2005b). Not to let down the struggle for truth and justice was an emotional, moral and political imperative. Their fight for accountability proved eventually successful because hundreds of perpetrators have been convicted in Chile and Argentina since 2006.” (Ferrándiz and Robben 2017: 60). Juridical judgments were also made in the Balkans, with help of the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) that since 1993 was responsible for condemning war crimes in the region.

SPANISH LEGISLATIONS

At the end of 2007 Spain introduced the so-called law of historical memory (ley de la memoria histórica), called in fact “law that recognises and expands rights and establishes measures in favour of those who suffered persecution or violence during the civil war and the dictatorship”.³ Introduced during the rule of socialists, under the leadership of José Luis Rodríguez Zapatero, it provided new rights and financial compensation for the victims, ordered the removal of Francoist symbols and partially regulated the location, exhumation and identification of mass graves. At the regional level, legal regulations regarding historical memory and exhumations are much earlier. The first autonomous community which introduced its internal solutions was Basque Country, and was followed by, among others, Navarre, Andalusia and Catalonia. In 2003, the Basque government signed with the Society of Sciences Aranzadi a collaboration agreement according to

³ Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura, <https://www.boe.es/buscar/pdf/2007/BOE-A-2007-22296-consolidado.pdf> (access: 10.07.2018).

which Aranzadi became a regional center responsible for contact with people affected by the violence of Francoism; location, exhumation and identification of the missing bodies; updating the map of mass graves; and collecting and archiving all information gathered on this subject. This agreement was the effect of social stirrings that were triggered by previous exhumations in the country and in the autonomous community. Undertaken activities were expanded in the “Basque Plan 2015-20 of research and location of graves for the search and identification of the Civil War missing persons” introduced in 2015, which aim is to “respond to the needs of the victims of forced disappearances and extrajudicial executions, in accordance with the recommendations expressed by the United Nations”.⁴ It also introduces tools to facilitate the finding of relatives, such as “List of people killed, shot and/or disappeared in Euskadi during the Civil War and the Franco’s dictatorship” (which “objective is to be, among other things, a public acknowledgment of the victims, an effort to recover the historical memory that allows breaking the silence that surrounds those who fought in defence of freedom and democratic values.”⁵) and “Gogora, el Instituto de la Memoria, la Convivencia y los Derechos Humanos” that is running a DNA bank in which DNA data of already exhumed and unidentified victims is collected and missing families, who are looking for the bodies of their relatives, can store their too.

FINANCIAL OPPORTUNITIES

Although there are not enough legal solutions at the national level, it is worth remembering that Spain is a highly decentralised state in which many competences are transferred to autonomous communities. However, political passivity in this regard can not be denied, especially if we mention the sharp decline, and subsequent removal, of economic resources allocated to the assumptions of the law of historical memory, which occurred especially since 2011 when the right-wing PP (Partido Popular; People’s Party) came to power under the government of Mariano Rajoy. Although the cut-off is explained on the grounds of the economic crisis of the country, a competitive PSOE (Partido Socialista Obrero Español; Spanish Socialist Workers’ Party), considers that such explanation only obscures real ideological reasons.⁶ Already at the time of the creation of the historical

⁴ Plan Vasco 2015-20 de investigación y localización de fosas para la búsqueda e identificación de personas desaparecidas durante la Guerra Civil https://www.irekia.euskadi.eus/uploads/attachments/7443/plan_de_fosas.pdf?1451473746 (access: 10.07.2018).

⁵ Open Data Euskadi incorpora a su oferta de datos públicos el Mapa de Fosas del País Vasco y el listado de personas desaparecidas durante la Guerra Civil y el franquismo, 02.12.2010, http://www.euskadi.eus/gobierno-vasco/contenidos/nota_prensa/opendata_mapafosaslistadodesap/es_opdatfos/opendata_mapafosaseuskadilistadodesaparecidos.html (access: 10.07.2018).

⁶ Alberola M., *El Gobierno justifica en la crisis la falta de ayudas para localizar víctimas del franquismo*, 12.02.2018, „El País”, https://politica.elpais.com/politica/2018/02/12/actualidad/1518445863_868062.html (access: 10.07.2018).

memory law, PP was opposed to its introduction, considering it to collide with already achieved reconciliation and being an unnecessary repetition of the previously introduced laws⁷, including the declaration made in 2002, in which the military coup and Francoism were condemned and victims' recognition was proclaimed.⁸ But the right's voices were not the only ones against the introduction of historical memory law. Part of the left, some associations and families of the missing consider them "fearful, insufficient and unjust" (Ferrándiz 2007: 638). In general terms, exhumations and re-burials are considered by many right-wing politicians as opening old wounds (Fernández de Mata 2008: 257) – something unnecessary and painful, disturbing social peace. Their supporters, however, argue that they lead to social reconciliation, restore dignity to the dead and make peace for their families.

Cutting off the financial tap and blocking the road to the historical memory law actions at the state level is detrimental not only to the families of the missing, but also to city councils and regional governments, which many times take the responsibility to finance exhumations, and also to the government, which is placed as opponent not only because of the bad historical connotations resulting from the dictatorship, but also by the left – right dichotomy. PP, as a right party, is identified with the old regime, not only because of sharing the common side of the political scene, but also by identifying party members with dictatorship⁹ and anti-social activities such as the killing of historical memory law. Despite national decentralisation, it should be a center's responsibility to create a legislative and economic umbrella, that adapts to regional social needs, in relation to the search, exhumation and identification of civil war and dictatorship victims. Failure to do so works as a disadvantage for the country, radicalising the opposition and putting the government in the role of not the opposition, but the opponent. The ideological intentions of the government are supported by the acts such as importing from abroad the bodies of soldiers who fought in the Blue Division during the Second World War, with the alleged lack of funds for exhumations of the victims of the domestic civil war.¹⁰ The answer to the passive-aggressive behaviour of the government are not only local activities, but also regional cooperation, which has recently manifested itself in a declaration made March 16th 2018 in Pamplona, and signed by 13, out of 16, Spanish autonomous communities.¹¹

⁷ Díez A., *El proyecto de Ley de Memoria Histórica divide al Congreso*, 14.12.2006, „El País”, https://elpais.com/diario/2006/12/14/espana/1166050822_850215.html (access: 10.07.2018).

⁸ Cué C.E., *El PP condena el golpe de Franco y promete honrar a todas las víctimas de la Guerra Civil*, 21.11.2002, „El País” https://elpais.com/diario/2002/11/21/espana/1037833222_850215.html (access: 10.07.2018).

⁹ It was mentioned by several of my interlocutors, although they did not point to any specific persons.

¹⁰ *No hay dinero para exhumar en el Valle de los Caídos, pero sí para repatriaciones de caídos de la División Azul*, 01.03.2018, „Diario Crítico”, <https://www.diariocritico.com/nacional/repatriacion-exhumaciones-caidos-division-azul> (access: 10.07.2018); *El PSOE pregunta al Gobierno por el coste de las repatriaciones de miembros de la División Azul desde Rusia*, 01.03.2018, „El Diario”, https://www.eldiario.es/politica/PSOE-Gobierno-Division-Azul-Rusia_0_745426032.html (access: 10.07.2018).

¹¹ Declaration was signed by: Andalucía, Aragón, Asturias, Canarias, Cantabria, Castilla y León, Cataluña,

It condemns Francoism and declares “commitment to memory as a tool for remembering the injustice of violence and as a mean to build fairer, more ethical, more solidaristic and more democratic societies, where those tragic events can not happen again”.^{12 13}

FORENSIC TURN

In the modern approach to exhumations and exhumed bodies, a lot has changed due to forensic and genetic turns. The first exhumations in Spain were made by the local population and families of the victims who, without specialist knowledge, excavated the remains trying to make a relatively complete picture of the human skeleton, and made identification “by eye”, after found objects and bone characteristics. Along with forensic and genetic changes, the division of labor based on durkheimian organic solidarity, made that the sphere of exhumations was taken over by units specialised in this direction. Technological development, in turn, shed new light on the methods of identification, rejecting the inaccuracy of pre-turn methods and propagating the apparent objectivity of so-called scientific methods, such as DNA research. New technological solutions “neither suspend nor do they automatically improve the social relations of exclusion and inclusion that historically had been predicated along the axes of class and socio-economics, as well as along the sexualized and racialized lines of demarcation of ‘otherness’.” (Braidotti 2007: 1). It means that despite the introduction of quantitative research methods, there is no sudden increase in fulfilled social expectations related to the proper burial of their relatives. As a specific political and historical practice exhumations are a moment of affirmation of social relations, however independent from the scientific nature of the process.

The possibility of DNA testing increases the chances of positive identification, but is also associated with neoliberal hyper-individualism, which at the same time excludes identification “by eye”. Linking the unit with the DNA code stored in the bones is a method of precise personal identification, which for many became the basis for social reconciliation. Today, without DNA identification of the deceased, the family does not undergo mourning, even though unidentified remains gain social recognition. Technologicalisation in this case has become an obstacle for the purposes of family mourning, making it impossible to “adopt” bodies unidentified with anthropological methods (or

Comunidad Valenciana, Extremadura, Islas Baleares, La Rioja and País Vasco.

¹² *Trece comunidades se comprometen con Memoria Histórica para avanzar en democracia*, 28.03.2018, „El Diario”, https://www.eldiario.es/eldiarioex/Trece-comunidades-comprometen-Memoria-Historica_0_754874510.html (access: 10.07.2018).

¹³ Declaración Institucional de compromiso con la memoria histórica, https://www.navarra.es/NR/rdonlyres/E122EDCC-59BA-4FA7-90BB-A6816594F29F/409791/declaracion_institucional.pdf (access: 10.07.2018).

wrongly identified). During the first phase of the Spanish exhumations that took place without scientific methods, they were not considered unsuccessful because of the lack to identify with almost full certainty the identity of the deceased. In fact, success or failure depends on the expectations previously held.¹⁴ Modern exhumations are becoming more and more personal, despite their social foundations and public character.

SOCIAL RECONCILIATION

Treating the national reconciliation as “recognition of pain and respect for suffering” (Fernández de Mata 2006: 709), the exhumations seem to be the social process of country’s transition. There is no doubt that the political transition, which transformed Spain from a state subordinated to a dictatorship into a democratic one, occurred much earlier, along with the adoption of a democratic constitution, but not in line with social change. It is certain that there is no consensus, between pro-exhumationists and anti-exhumationists, as to what justice is. International law solutions introducing concepts such as truth, justice, reparation and non-repetition are a modern point of reference for the transition-related social reconciliation. They also introduce new social expectations that are not met by previous legal regulations. Today’s criticised law of amnesty, at the time of its introduction, was created by the efforts of both sides of the conflict (Aguilar 2013). Along with the change of reference points, inter alia by international solutions, social expectations have changed. The problem of the vagueness of the concept of reconciliation lies in the multitude of levels of its understanding (family, regional, national level etc.) and its variability over time. Contemporary Spain directs its vision in the opposite direction than thirty years earlier. The historical complex, that has emerged in recent years, draws attention to the problem of evaluating the past without the necessary context and through the prism of the present.

The general problematicity of the discussed topics is ambiguity of the crucial terms. While everyone speaks about social justice that has to be made, the explanations of what justice is and how should it be done, can be completely different. In the current of international law, justice is one of the requirements for the transitional process. It is understood as a right, according to which those responsible for the crimes should be judged. That kind of definition makes its implementation impossible in contemporary

¹⁴ Topic of failed exhumations was described by Luis Ríos Frutos in his presentation „Identified? The Forensic and Genetic Turns in the Exhumations of the Spanish Civil War”. Social expectations were covered by Francisco Ferrándiz in his presentation „Sorrows without a body: the memorial processes as tools of dignification in contemporary Spanish exhumations”. Both presentations were made during the international colloquium „Unfinished exhumations. Mistakes and contingencies of the search for bodies in a post-conflict context. Latin America-Europe (XX-XXI centuries)” that took place in Madrid on March 8-9, 2018.

Spanish exhumations. While people refer to the exhumations as a way to implement justice in the society it is not a kind of justice understood under the international law – in this case judgements of the people responsible are not possible, because of the time that has passed, they are all dead. But the failure of international law does not mean justice is not done. On the social ground other definitions of justice are often used and in such case exhumations are many times seen as successful way to achieve it. Similar ambiguity is visible with the term “reconciliation”. Legal, political and social definitions are often diverged, and therefore without proper explanation they might lose their semantic precision.

SUMMARY

The weakness of Spanish state during Franco’s dictatorship was prolonged through the democratic government together with the impossibility (and/or unwillingness) to provide effective solutions related to searching and exhuming victims of war, and thus not only finding their missing citizens, but also fulfilling the will of a large social group. Both international and national solutions are in this case insufficient because of the financial cut off and impossibility to force a government to exhume its victims. The regional and local activities result from international experience, are based on it, and its incorporation is gradually visible in national regulations. Actual exhumations are based, inter alia, on the “Protocol of action in exhumations of victims of the civil war and the dictatorship” (Protocolo de actuación en exhumaciones de víctimas de la guerra civil y la dictadura)¹⁵ published in 2011, that was incorporated in Spain after years of work based on the 1991 Minnesota Protocol (an internationally used United Nations manual covering actions in case of extrajudicial mass executions) and work done by Argentine Forensic Anthropology Team (Equipo Argentino de Antropología Forense, EAAF) funded in 1986.

Although Spain provides legal and organisational solutions enabling the exhumations and proper reburials of Franco’s victims the economical support depends on who is in power at the time. Such appearing and disappearing of the money makes the whole movement almost completely dependent from the political goals each party wants to achieve and makes the dead objects of the political scuffle. Reconciliation on the national and political level is therefore not that easily achieved, as main Spanish party negates to exhume the bodies of people who suffered for their political beliefs. In such conditions many families and associations operate outside of government resources turning to autonomous governments (that sometimes have their own budgets for exhumations), local town councils or make use of today’s alternative way of financing such as crowdfunding portals. Working in such a way, without any easily available means, extends the exhumation

¹⁵ <https://www.boe.es/boe/dias/2011/09/27/pdfs/BOE-A-2011-15206.pdf> (access: 10.07.2018).

time on a national scale and lengthens the necroviolence (De Leon 2015: 68-72) directed at the remains buried in the ground and their families, who can not know the fate of their loved ones. However, in an overall exhumational movement, some part of the social reconciliation occurs along with the fact that exhumed remains are socially included into a modern genealogy, often as heroes or martyrs that died for the Second Spanish Republic and therefore their pain is at least partially recognised by the living population.

BIBLIOGRAPHY

- Aguilar P. 2013 *Jueces, represión y justicia transicional en España, Chile y Argentina*, "Revista Internacional de Sociología", 71: 2, 281-308.
- Aguilar P., Ferrándiz F. 2016 *Memory, media and spectacle: Interviu's portrayal of Civil War exhumations in the early years of Spanish democracy*, "Journal of Spanish Cultural Studies" 17: 1, 1-25.
- Berliner D. C. 2005 *The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology*, „Anthropological Quarterly" 78: 1, 197-211.
- Braidotti R. 2007 *Bio-power and necro-politics*, [published as: *Biomacht und nekro-Politik. Überlegungen zu einer Ethik der Nachhaltigkeit*, "Springerin, Hefte für Gegenwartskunst" XIII: 2, 18-23], https://www.academia.edu/854914/_Bio_Power_and_Necro_Politics_ (access: 10.07.2018).
- de Kerangat Z. 2017 *Beyond local memories: Exhumations of francoism's victims as counter-discourse during the Spanish transition to democracy*, in: T. Sindbæk Andersen, B. Törnquist- Plewa, *Transcultural mediation and reception*, pp. 104-121, Leiden: Brill.
- De Leon J. 2015 *The land of open graves. Living and dying on the migrant trail*, Oakland: University of California Press.
- Ferrándiz F. 2007 *Exhumaciones y políticas de la memoria en la España contemporánea*, "Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea" 7, 621-640.
- Ferrándiz F., Robben A. (eds.) 2015 *Necropolitics: mass graves and exhumations in the age of human rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fernández de Mata I. 2006 *La memoria y la escucha, la ruptura el mundo y el conflicto de memorias*, "Hispania Nova" 6, 690-710.
- 2008 *From invisibility to power: Spanish victims and the manipulation of their symbolic capital*, "Totalitarian movements and political religions" 9: 2, 253-264.
- Napiórkowski M. 2012 *Jak społeczeństwa pamiętają Paula Connertona na tle współczesnych badań nad pamięcią zbiorową*, in: Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, p. 7-27, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Renshaw L. 2011 *Exhuming Loss: Memory, Materiality and Mass Graves of the Spanish Civil War*, California: Left Coast Press.
- Tamarit Sumalla J. 2014 *Memoria histórica y justicia transicional en España: el tiempo como actor de la justicia penal*, "Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal" 2, 43-65.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE ORGANIC PRODUCTION OF COFFEE IN LOS ALTOS DE CHIAPAS: INSURGENT STRUGGLES, TERRITORIALITIES AND THE RE (S) MEANINGS OF IDENTITIES

Alicia Ferreira Gonçalves

PHD Social Sciences (UNICAMP)

Pos Doc Social anthropologist (CIESAS- Sureste/Chiapas)

Associate Professor in the Postgraduate Program in Social Anthropology -
Federal University of Paraíba (UFPB)

Abstract

Chiapas state, located in the Mexican southeast, is a great organic coffee producer and exporter with a lot of attention in the world stage. The coffee is produced by indigenous peasant families of Maya descent organized in associations and cooperatives articulated in networks. Their market strategies are intimately linked to the fight for the territory and the indigenous traditions. In this perspective, we ask: Is the organic production attributing a new meaning to the identities and changing these families' life conditions? These are reflexions of a postdoctoral stay that took place in CIESAS/Chiapas between 2015 and 2016. The ethnographic data indicate that producers get inserted in the fair market as a market strategy, have earned their political autonomy in their territories, mainly their uses and habits, plant the milpa and organic coffee – strategically combining tradition to modernity and simultaneously resignificate their identities as organic coffee growers of Maya descent. However, the challenges are the pests that affect the production, the political and social-environmental conflicts in the territories, the dominance of the productive chain of value and prices set in the North American currency - the dollar.

Keywords: Organic Coffe; Chiapas; Insurgent struggles; Territorialities: Identities

LA PRODUCCIÓN ORGÁNICA DEL CAFÉ EN LOS ALTOS DE CHIAPAS: LUCHAS INSURGENTES, TERRITORIALIDADES Y LA RE (S) SIGNIFICACIONES DE LAS IDENTIDADES

Resumen

El Estado de Chiapas ubicado en Sureste mexicano, es un gran productor y exportador de café orgánico con destaque en el escenario mundial. El café es producido por familias campesinas indígenas de ascendencia Maya organizadas en asociaciones y cooperativas que están articuladas en red. Sus estrategias de mercado están íntimamente ligadas a la lucha por el territorio y a las tradiciones indígenas. En esta perspectiva indagamos ¿Estaría la producción orgánica dándole

un nuevo sentido a las identidades y cambiando las condiciones de vida de las familias? Estas son reflexiones de una estancia pos doctoral realizada en CIESAS/Chiapas entre 2015-16. Los datos etnográficos señalizan que los productores se insertan en el mercado justo como estrategia de mercado, han conquistado su autonomía política en sus territorios, principalmente sus usos y costumbres, siembran la milpa y el café orgánico – combinando estratégicamente tradición y modernidad y simultáneamente resignifican sus identidades como cafetaleros orgánicos de ascendencia Maya. Sin embargo, los desafíos son las plagas que afectan la producción; los conflictos políticos, socio ambientales en los territorios; el dominio de la cadena productiva del valor y los precios fijado en la moneda norte américa: el dólar.

CONSIDERACIONES INICIALES ACERCA DA UNA BREVE HISTORIA DEL CAFÉ EN CHIAPAS

Algunos marcos históricos son significativos para nos ayudar a comprender la emergencia del café orgánico en los años 1990 en México como producto indígena y de mestizos para exportación insertado en el comercio justo. Hay un factor estructural que debemos estar atentos y considerar en el análisis, que es la naturaleza de la empresa colonial de base capitalista (introducida en México por los colonizadores españoles), o sea, la economía cafeticultora hacia la exportación que desde entonces los productores han participado de forma asimétrica, por lo menos en el agro mexicano se basó en el sistema de fincas y en el reclutamiento de la mano de obra indígena. Pero en el caso muy particular de los campesinos indígenas de ascendencia Maya de los Altos de Chiapas (una de las 12 regiones económicas de la entidad federativa) se insertaron asimétricamente en el proceso de acumulación capitalista hasta finales de los años 1980. En meados de los años 1990 insertados en la producción orgánica, desde un escenario político de insurgencia (con apoyo de los indígenas del México) y usando sus tradiciones van resignificando el capitalismo desde éstas y sus cosmovisiones particulares (SAHLINS, 1999; 2004). La economía cafeticultora fue introducida durante el gobierno de Porfirio Díaz en las postrimerías del siglo XIX como parte de su proyecto de modernización para la nación mexicana, en este sentido, México experimenta un proceso de construcción de una identidad propia (oficialista) basada en la modernidad de la nación.

En Chiapas, la cuestión indígena está históricamente asociada a la cuestión de la tenencia de la tierra y en por lo menos cinco regiones económicas del estado (Istmo-Costa, Frailesca, Sierra Mariscal, Selva Fronteriza y Los Altos) está vinculada a la economía cafetalera. El sistema de fincas entra en crisis a finales de los años 1980, periodo en que surgieron institucionalmente las organizaciones jurídicamente conformadas dentro de la dinámica de la economía cafetalera, en este periodo hay un cambio tanto en el papel, como en la figura jurídica de la mano de obra indígena, es decir, se revierte gradualmente la situación de desequilibrio, no más como mano de obra asalariada, pero si, como socio de la organización (productora de café), o sea, jurídicamente inserto en relaciones

supuestamente simétricas, – asume su nuevo status como pequeño productor. La producción orgánica del café consolida en los años 1990 asociada a la red transnacional del comercio justo y a los movimientos sociales contemporáneos altermundistas¹, en México de manera especial, el alzamiento zapatista el 1 de enero de 1994 (guerrilla de carácter político-militar autollamada Ejército Zapatista de Liberación Nacional) cuya interrupción en la “normal” cotidianidad nacional proyectó la cuestión indígena en el escenario nacional e internacional.² En este período empieza un proceso de replanteamiento de las identidades ligada a la economía cafetalera convencional hacia la cuestión de la producción orgánica y hacia dimensiones transnacionales (exportación, esto en términos meramente comerciales), pero también si consideramos la cadena de valor del llamado mercado justo. En esta perspectiva, del replanteamiento de las identidades (en sus dimensiones históricas y procesual) importa en esta investigación analizar la producción cafetalera indígena en Chiapas desde las articulaciones entre estructura e historia.

El Congreso Indígena de 1974, fue un evento inédito, en el que las cuatro etnias de mayor presencia en la entidad (Tzotzil, Tzeltal, Chol y Tojolabal) habrían confluido en una sola exigencia y una sola identidad, fue el escenario de un debate para mirarse el uno y el otro, cuál era el pensamiento del otro después de casi cinco siglos de colonización y todo el peso que ello y para ellos implicó. Fue una discusión de las condiciones en las que los pueblos indígenas vivían sin que el resto del país tuviera conciencia de ello, el Congreso se resumió en cuatro grandes ejes: tierra, salud, educación y comercio, en estos se centraban la mayor situación que los pueblos enfrentaban en el día a día.

Las regiones productoras de café en el Estado de Chiapas son Soconusco, Sierra, Altos, Norte Tzotzil, Norte Chol, Selva y Frontera.³ Según datos de Museo Café, más de

¹ El primer Foro Social Mundial (FSM) fue realizado en enero de 2001 en la ciudad de Porto Alegre – Sur de Brasil y se contraponía al Foro Económico de Davos. El FSM se establece como arena privilegiada de encuentros y debates altermundistas.

² “La Constitución Política Mexicana se modificó dos veces, en 1992 y 2001, para consagrar los derechos de los indios mexicanos (WARMAN, 2003, p. 7, 8), “Los poderes públicos y la opinión en general prestaron a la presencia indígena y sus demandas una atención sin precedentes, sin registro en la memoria ni en la historia de la nación soberana”. A principio, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se presenta como un foco de guerra prolongada de orientación socialista para cambiar de régimen político y de sistema económico. “Aunque era evidente que las bases insurgentes del zapatismo se consideraban indias, no se postulaban reivindicaciones específicas de esa condición. Fue la opinión pública, orientada por los medios de comunicación, la que identificó al zapatismo como una insurrección indígena y se movilizó para evitar su represión. El EZLN, en un proceso gradual pero acelerado, asumió esa identificación que protegía, brindaba apoyo y simpatía” Pero por otro lado, desde 1994, en Chiapas ha aumentado la presencia militar mediante los campamentos paramilitares y por el hostigamiento creciente a los indígenas, incluyendo la masacre cobarde en la comunidad de Acteal contra 45 indígenas, mujeres, mujeres embarazadas y niños el 22 de diciembre de 1997 en el municipio de Chenalló, la gestión federal estaba a cargo del Presidente Ernesto Zedillo (disponible en: <http://acteal.blogspot.mx/p/la-masacre-de-acteal.html>., consultado el : 06 de marzo de 2016. Este fenómeno ha sido nominado bajo el concepto de “guerra de baja intensidad”, creado desde la academia. Cabe destacar que hay un monumento para las víctimas de Acteal en la carretera que une San Cristóbal de Las Casas a Chenalló.

³ “De los 54 pueblos indios de México, 28 tienen relación con la actividad cafetalera, como fundamental para los ingresos familiares. (Museo Café).

60% de los cultivadores son indígenas minifundistas (0.5 a 2.0 hectáreas) que tienen como actividad simultánea a la milpa (destinada al autoconsumo). La economía cafetalera de base capitalista históricamente, desde el periodo colonial (aunque tuvo su mayor auge en el gobierno de Porfirio Díaz) estuvo ligada a la cuestión indígena en Los Altos como principal actividad económica. La tenencia de la tierra inmanente a la cuestión indígena (DE VOS, 2010) nos lleva directamente al tema de la Reforma Agraria instituida en México en el año de 1936, pero que sólo logró efectividad en Chiapas en el año de 1970, paralelo a la inflexión en el sistema de fincas.

Según Gracia y Corredor (2014), a partir de esas prácticas y luchas ha sido instituida en 1983 la Reforma al Artículo 25 de la Constitución Política de México, que reconoce la existencia del denominado Sector Social de la Economía, dentro del cual engloba a “los ejidos, organizaciones de trabajadores, cooperativas, comunidades, empresas que pertenezcan mayoritaria y exclusivamente a los trabajadores y en general, todas las formas de organización social para la producción, distribución y consumo de bienes y servicios socialmente necesarios” (ibíd. 2014, p. 177) aquí se asume que el Estado debe promover y fomentar este sector. Es en esta perspectiva que organizaciones fueran formadas con el apoyo del Estado mediante el Programa Nacional de Solidaridad –PRONASOL- y el Instituto Nacional Indigenista –INI- focalizado en grupos cafeticultores indígenas y catalogados desde esta perspectiva como pobres y marginados⁴.

Además, son las “cooperativas y sociedades de solidaridad social (SSS); las organizaciones de tipo agrario en las que existe un régimen colectivo de tenencia (ejidos, comunidades agrarias y sus organismos de integración de segundo y tercer nivel: uniones de ejidos y comunidades, y asociaciones rurales de interés colectivo); y las organizaciones de la sociedad civil (OSC) que apoyan a las distintas organizaciones de base” (GRACIA, CORREDOR, 2014, p.179). Las organizaciones que surgieron a finales de los años 1970 fueron: Unión de Ejidos Majomut, Unión de Ejidos de San Fernando, SSS La Selva, ISMAN, Sociedad Cooperativa Cholom Bolá entre otras (COOPCAFÉ, 2015, P. 1).⁵

Pue así es antes eran la unión de ejidos, pero ahora ya no es unión de ejidos, es na cooperativa. Entonces de ese tiempo la comercialización se da entonces, en ese mismo año se anuncia, se empieza a organizarse los grupos, los ejidos y las

⁴ Carlos Salina de Gortari implementó en México durante su administración políticas neoliberales y políticas sociales focalizadas. En Brasil ese proceso empieza con Fernando Henrique Cardozo del Partido de la Social Democracia Brasileña (PSDB) y se amplía en el gobierno de Lula da Silva y Dilma Roussef del Partido de los Trabajadores (PT). Después del impeachment y del golpe jurídico, el gobierno de Michel Temer del Partido de la Movilización Democrática Brasileña (PMDB) amplía las políticas sociales focalizadas hacia a los sectores pobres y marginados y propone radicalizar las políticas neoliberales en contra; hay protesta de los movimientos sociales de diversas matices.

⁵ “La formación de la Coordinadora fue por la necesidad de construir una fuerza y una estrategia capaz de dar solución gradual a sus diversos problemas y necesidades de desarrollo, ya que constituyen parte de la población rural indígena más marginada y excluida en todos los aspectos de las oportunidades de desarrollo, sobre todo de los programas gubernamentales” (COOPCAFÉ, p. 1, 2015).

comunidades; y justo en el 74, 75, 76 yo seguí jalando con la [inaudible]. En 76 y 77 se empieza a organizar la Unión de Uniones en la Selva lacandona, en la Selva lacandona se empieza los uniones de ejido, la Unión de Uniones que es la unión de varios uniones, algo así como macro. Don Abraham se refiere a Quiptic Ta Lecubtesel que se conformó después de mediados de los años 1970 junto a otras organizaciones como la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que se convirtió en el movimiento campesino más grande del Estado (SÁNCHEZ, 2015, p. 83).

Con el apoyo de asesores externos oriundos el mundo académico⁶ y relaciones banqueras y políticas fue creada la Unión de Crédito. El sector cafetalero formado por indígenas y mestizos campesinos empieza a reorganizarse jurídicamente formando organizaciones, una de estas formas fue la Unión de Crédito que logró efectividad a lo largo de diez años, Se da entonces en los 78 y los 80 se forma la Unión de Uniones, pero nosotros formamos una Unión de Crédito, se llama la Unión de Crédito “Pajal Ya kac´tic” (que en tzeltal significa damos parejo); esa unión de crédito empezamos como proyecto de estrategia del café, y a parte la unión de uniones se quedó con el proyecto de ganadería y proyecto de reforestar la selva lacandona; y nosotros agarramos la unión de crédito como proyecto café.⁷

Pero en los años 1990, la ola mundial neoliberal atinge también a México, y el mercado del café se queda desregulado, donde los precios pasan a ser definidos por la Bolsa de Valores de Nueva York.⁸ En este sentido, es importante mencionar que en los últimos 20 años, a partir de la suspensión del convenio internacional del café y en un contexto de globalización y políticas neoliberales, la cadena del café ha sufrido transformaciones importantes en su estructura y funcionamiento, principalmente en los esquemas de generación de valor agregado, lo que ha obligado a hacer una serie de ajustes desde la producción del café en el campo, hasta las formas de organización de los diferentes actores que intervienen en la cadena (Pérez y Díaz, 2000). La Unión de Crédito Pajal Ya Kac´tic desaparece por razones de mercado, en este periodo hay una reorganización del sector cafetalero para contestar los problemas de las crisis. Desde la cuestión histórica de la tenencia de la tierra, se configuraron organizaciones campesinas involucradas en la economía cafetalera, que, en los años 1980, 1990 luchan por la apropiación del proceso productivo y por la apropiación de la cadena del valor, en este escenario una red de organizaciones cafetaleras es representada políticamente por la Coordinadora Nacional

⁶ “Adolfo Orive era profesor de la UNAM y fundador de la organización política popular y reminiscente del movimiento estudiantil de 1968” (SÁNCHEZ, 2015, p. 83).

⁷ “Pajal Ya kac´tic, es lengua tzeltal que quiere decir “damos parejo”, es decir, en aportación de tiempo, recurso y esfuerzo; eso es Pajal Ya kac´tic.”

⁸ En 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó un nuevo convenio sobre poblaciones indígenas y ratificó el gobierno mexicano y en consecuencia modificó el Artículo 4º Constitucional reconociendo jurídicamente las culturas de los pueblos indios. En consecuencia, se crearon Programas Sociales focalizados en estos grupos.

de Organizaciones Cafetaleras (CNOOC). Además, el desmonte de INMECAFÉ como órgano Estatal federal de apoyo a la referida economía y una crisis severa en los precios internacionales, fue realizado el I Congreso Nacional de las Organizaciones Cafetaleras y desde este Congreso fue creada la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOOC) a finales de los años 1980. Una organización independiente y separada de las instituciones del Estado, partidos políticos y grupos religiosos (COOPCAFÉ, 2015, P. 1) y que representa políticamente productores indígenas de las varias etnias (tzotziles, tzeltales, choles, tojolabales).

Al mismo tiempo, las relaciones entre Estado y campesinado cambian hacia las políticas neoliberales que fue implementada en países del Norte y del Sur, a ejemplo de Brasil, Chile, Argentina y otros. Recursos financieros del Estado ahora son dirigidos a grupos sociales focalizados mediante la elaboración de proyectos, que presuponen una forma jurídica, metas cuantitativas, la autogestión.⁹ En 1994 la Coordinadora Nacional empieza a hacer gestiones junto a SAGARPA, SEDESOL y otras instituciones, reivindicando políticas públicas. De este conjunto de demandas y acciones por parte de los cafetaleros fue creada la Coordinadora Estatal también en el mismo año, en el año de 1998 adquieren las instalaciones de Museo Café en San Cristóbal de Las Casas. En enero de 1994 COOPCAFÉ se constituye jurídicamente en Asociación Civil - fruto de la articulación de organizaciones como Unión de Ejidos Majomut, Unión de Ejidos San Fernando, SSS La Selva, Sociedad Cooperativa Cholom Bolá (en Chol “nosotros los choles” y Sociedad Cooperativa Tzotzilotic – para representar políticamente a pequeños productores chiapanecos, muchos de ellos integrantes del movimiento zapatista, que irrumpió en la escena pública en 1 de enero del mismo año.¹⁰ El CI, la formación de organizaciones civiles y el alzamiento zapatista son eventos interrelacionados, son reflejos de una larga historia de opresión y explotación política, económica, social, cultural del sistema capitalista mexicano, pero también señalaban nuevos cambios en las relaciones sociales, es decir, ya no explotación. A su vez, estas crisis también se reflejaban en el sistema laboral de la economía cafetalera, que es uno de los sectores donde más se agudizaba el sistema de explotación, muy parecido al antiguo sistema de esclavitud.

El inicio de la producción orgánica cafetalera en Chiapas puede ser datada de los años 1963 en la Finca Irlanda ubicada en Tapachula de la Zona del Soconusco y obtiene su primera certificación internacional en el año de 1967 (LOPES, CAUICH,

⁹ Proceso similar en Brasil en comunidades rurales, que son contempladas con recursos federales, políticas públicas mediante la elaboración de proyectos. Los proyectos son elaborados por agentes cualificados que cobran valores monetarios.

¹⁰ Las organizaciones campesinas cafetaleras abrirían un foro de discusión y toma de decisiones en torno al conflicto armado. Algunas organizaciones se posicionaron alineadas al EZLN y otras independientes. Paralelamente fueron creadas muchas organizaciones cafetaleras de orientación neozapatista, algunas abren su espacio a observadores y visitantes internacionales como son algunas cooperativas en el Caracol Zapatista de Oventik, en la Zona Altos.

2009). Sin embargo, quienes consolidaron la producción orgánica fueron los pequeños productores, como fue la Unión Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI, de Oaxaca) que se acercaron a la Finca para conocer el proceso productivo, logrando en 1985/1986 exportar su producto directamente. En seguida ISMAN con suceso también empezó a la producción orgánica (Sánchez, 2015).

La producción de café orgánico se insertó en la agenda productiva y política de COOPCAFÉ desde 1994, se consolida en 1997 y hasta el 2000 como producto para exportación de alto valor agregado, que, por su turno, demandó una reorganización de la gestión de las organizaciones cafetaleras hacia los protocolos de la producción orgánica destinada a los mercados de especialidad ubicados en países del Norte. Actualmente COOPCAFÉ se caracteriza por aglutinar organizaciones que incursionan en la alta especialización (Sánchez, 2015, p. 98), del grano como café gourmet, cafés especiales, café con denominación de origen, café de sombra y café amigable con las aves.

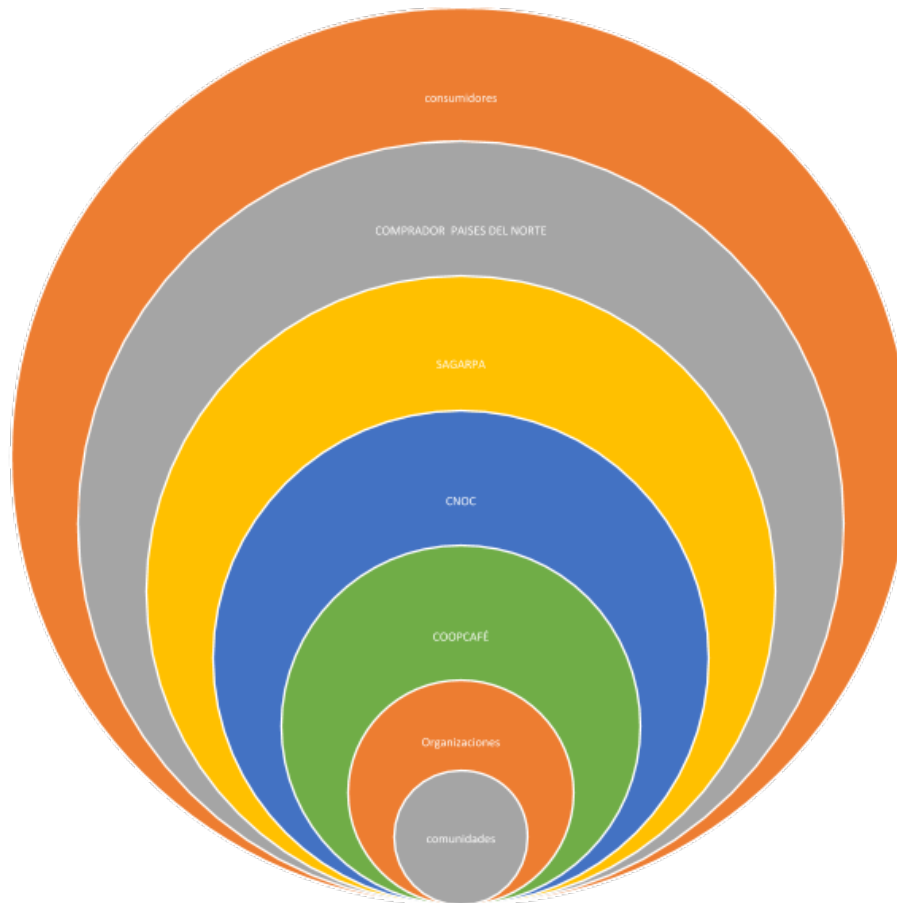
El trasfondo de la producción orgánica: una combinación entre tradición, ciencia y tecnología, con cuidado del medio ambiente, resulta en más valor agregado; desde la perspectiva de la Coordinadora, ha sido el mejoramiento de los ingresos de las familias cafetaleras.¹¹ La gran cuestión ha sido el precio del café definido por la Bolsa de Valores después de la implantación del gobierno de tendencias neoliberales en México. La producción del café con más valor agregado quizás podría influenciar en los precios. En este sentido, la calidad está definida por las características del grano en verde: forma, tamaño, color, humedad, ausencia de defectos, aroma, acidez, cuerpo y sabor (Museo Café).¹²

Pero, crédito para el financiamiento de la producción orgánica también ha sido una demanda y uno de los ejes de la Coordinadora, para esto fue creada una figura jurídica denominada Financiado el Desarrollo de Chiapas (FINDECH) constituida legalmente por 25 organizaciones sociales, para facilitar el acceso al crédito. Además, las gestiones de Coopcafé son en los ámbitos de: 1. Capacitación y asistencia técnica para el proceso de conversión y certificación de café orgánico; 2. diversificación de los cultivos comerciales: macadamia, pimienta gorda y miel de abeja; 3. Autosuficiencia alimentaria mediante la diversificación productiva; 4. formación de microbancos para el crédito familiar y productivo y el fortalecimiento institucional de la red chiapaneca (Coopcafé, 2015, p. 5). A dicha entidad están asociados y articulados 25 grupos de productores orgánicos y convencionales (documento anexo). Existe un aproximado de alrededor de 13.000 productores de café en Chiapas.

¹¹ El fundamento central es la ausencia total de insumos químicos.

¹² "Altura sobre el nivel del mar (900 y 1.400 msnm), la variedad (arábiga) y el corte (selección de los mejores frutos" (Museo Café, 2015), Son factores que agregan el valor al café.

La Red se inserta en lo que se ha denominado Comercio Justo (en los años 2000), es de carácter mundial y tiene protagonismos, también es representada políticamente por COOPACAFE, ésta a su vez integra la Coordinadora de Latinoamérica y del Caribe de Pequeños Productores de Comercio Justo (CLAC) y la Coordinadora Mexicana de Comercio Justo.



LA CADENA DEL VALOR

Fonte: autora, 2016.

LA ARQUITECTURA FINANCIERA DEL MERCADO JUSTO

Los pequeños productores de café orgánico de Chiapas (0.5 a 2 hectáreas) asociados jurídicamente en organizaciones, tienen a su disposición tres estrategias de comercializar su producción: la primera es vender al intermediario o al llamado coyote, la segunda es ser independiente y vender su café directamente al comprador (es el caso de la cooperativa de Santa Martha) y la tercera es participar en el comercio justo, una estrategia no invalida la otra.¹³ Por esto mismo, uno de los grandes retos de las organizaciones es asegurar la

¹³ Entrevista realizada en Root Capital en San Cristóbal.

fidelidad de sus socios, asegurando que ellos vendan su producción a la organización que compiten con los coyotes¹⁴, En esta concurrencia el tema de los precios es fundamental, los precios finales que otorgan a los cafecultores asociados es fundamental para mantener su base social. Según la autora, podríamos pensar en una economía fundada en la solidaridad, una economía solidaria “que intenta hacer visibles las relaciones sociales antes de las comerciales, siendo esta una forma de resistencia ante el sistema hegemónico (...) El CJ restablece sobre todo las relaciones sociales” (SÁNCHEZ, 2015, p. 6; 71). Relaciones sociales y ambientales, o sea, las relaciones sociedad, cultura y naturaleza. Hay un intento en la teoría del CJ de desmercantilizar las relaciones sociales y revalorar el trabajo campesino, lo que implica resignificar la geopolítica mundial, o sea, replantear las relaciones políticas entre países del Norte y Sur.

La concurrencia en Mercado Justo es asimétrica porque organizaciones formadas por pequeños cafetaleros compiten con grandes fincas cafetaleras y empresas transnacionales como Nestlé que se insertaron en este mercado en 2010 con su producto Nespresso, muchas actúan como acaparadores y comercializan el café con el sello de café indígena: estas empresas multinacionales se insertaron en el esquema del CJ con sellos ético y ecológico. Además, disputan fondos públicos con grandes productores representados por Agroindustrias Unidas de México (AMSA). Para contrarrestar esta asimetría, cafetaleros agrupados en COOPCAFÉ demandan la creación de un segmento para café producido por campesinos indígenas. Y del Estado demandan políticas públicas específicas para el café orgánico. Combaten en dos frentes: en el CJ e institucional. Según SÁNCHEZ (2015), es totalmente inadmisibles desde el punto de vista de la teoría del CJ o de sus motivaciones originales, para los cafecultores orgánicos “coincidir con grandes plantaciones y empresas como Nestlé en el esquema del Comercio Justo, ya que impulsaron este mecanismo precisamente con la intención de superar los modos de explotación extrema, con la apropiación de sus territorios y de su proceso productivo” (2015, p. 112). Por otra parte, esquemas nuevos en CJ permite el uso comercial del sello de Comercio Justo cuando al menos 20% de cada uno de los ingredientes esté certificado, del producto final a lo largo de la cadena del valor, desfavorecen productores minifundistas y contradicen la lógica inicial del CJ formada desde múltiples dimensiones: ambiental, social, cultural y económica.

Las agencias financiadoras nacionales y extranjeras prestan un servicio de capacitación empresarial a las organizaciones para que estas logren realizar una gestión más eficiente en sus organizaciones, la capacitación incluye nociones de contabilidad; cálculo de tasas de interés. Las organizaciones son clasificadas por las agencias financiadoras en una escala

¹⁴ La unidad de producción es la totalidad del terreno que tienen y todo lo que hay en ello, es así como se organizan según Berta de La Cruz ingeniera de OZIA.

que va de D a AA, donde AA sería teóricamente el modelo ideal de organización, (próxima a esta escala estaría la FTV, o un tipo ideal, según el agente de Root Capital.

El precio justo es definido por la suma de un precio mínimo, premio por ser orgánico, premio que cubre teóricamente los costos sociales. Un ejemplo: U\$D 150 (mínimo) + (20) + (10) = 180 U\$D por bulto (69 kilos). La relación con la Bolsa, cuando la Bolsa define debajo del precio justo, el mercado justo les paga teóricamente el precio justo, por otro lado, cuando la Bolsa está arriba del precio justo, el comprador equipara o mínimo a precio de Bolsa. Según el agente de Root Capital, el flujo de préstamo empieza con: 1) la demanda por el producto (café orgánico) por parte de los compradores éticos, la demanda llega a 2) la organización que demanda de sus socios la producción por medio de la compra del café en dos etapas: el anticipo y el reminescente; 3) los socios venden su producción a la organización que lo envía; y 4) Los compradores que pagan directamente a los fondos inversionistas que extrae su parte y remite o que sobra a las organizaciones que repasan a sus socios. Según agente de Root Capital los retos de las organizaciones son: producción, escala de producción con valor agregado y gestión eficiente. En las entrevistas la producción ha sido citada como el factor básico para la sostenibilidad de las organizaciones, la producción a la escala y con valor agregado.

ALTOS DE CHIAPAS – MILPAS Y CAFETALES

Chiapas se ubica en la parte Sureste de la república mexicana y está dividida geográficamente en tres regiones: Los Altos, donde las altitudes varían entre 1000 y 2000 metros sobre el nivel de mar, son tierras de clima templado; Soconusco – Costa y Selva. La mayoría de los indígenas de Los Altos habita en las alturas, por arriba de 1.500 metros (WARMAN, 2003, P. 112). Habitan y producen su café orgánico, “café de altura producidos por indígenas de Chiapas”, de este modo, han creado una identidad al café que producen destinados a mercados de especialidad ubicados en países ubicados en el hemisferio Norte. La economía campesina es diversificada, el café como principal cultivo mercantil, asociado al cultivo ancestral de la milpa para autoconsumo,¹⁵

“Actualmente, aunque las comunidades indígenas de Los Altos han diversificado sus actividades económicas siguen orientándose al autoconsumo; producen maíz, frijol, calabaza, chile, chayote y papa; algunos frutales y, en escala restringida, flores y hortalizas para el mercado. Complementariamente, desarrollan actividades artesanales de diversos tipos pero el café es, con mucho, el principal cultivo comercial” (COBO Y PAREDES, 2009, p. 16).

¹⁵ Al igual que el cultivo de milpa, la caficultura regional sigue las pautas de la estrategia tecnológica mesoamericana basada en el manejo de la biodiversidad, al adaptarse el café al manejo del huerto familiar; lógica productiva promovida por el Inmecafé. (COBO Y PAZ, 2009, p. 17)

Generalmente la organización del trabajo para la producción orgánica del café empieza en el territorio campesino, en sus parajes, en ejidos y comunidades, en la familia campesina donde siembran las semillas del aromático y donde cultivan sus milpas ancestrales, según sus “usos y costumbres” que dialogan estratégicamente con las innovaciones introducidas por la producción orgánica – res significando, de esta manera, desde sus tradiciones históricamente construidas la producción del café en nuevo contexto. Según Warman (2003, p. 9) “la mayoría de los indígenas arraiga su raíz e identidad en la comunidad rural, espacio acotado y entrañable”. Es por el parentesco, por la solidaridad y reciprocidad necesaria a supervivencia de sus identidades que inicia la producción orgánica que obedece a una división sexual del trabajo donde todos participan (mujeres e hijos) en la cosecha recurren a conocidos, y en algunos casos a trabajo de los jornaleros (no socios) (GRACIA. CORREDOR, 2014). Sobre la marca distintiva de la producción cafetalera en Los Altos esta incorpora la pluralidad de visiones hoy día que se manifiesta en la religión, la costumbre, la gestión de la producción incorpora elementos tradicionales (cultivo de maíz es base de la tradición), y las innovaciones. Desde esta pluralidad hay un elemento de identidad que es el café. La identidad de productores indígenas de café y después de los años noventa de café orgánico, la tradición y la solidaridad, reciprocidad que tiene raíces en la comunidad, en el territorio son incorporadas en la gestión, como marca distintiva el café acoplado a la milpa,

La pluralidad es que al interior de la organización confluyen diferentes pensamientos ideológicos y religiosos, porque hay productores que son de la costumbre, hay productores que son católicos, evangélicos o de otras sectas religiosas. Pero, lo que los une es la necesidad de poder comercializar en las mejores condiciones su café. Los que los une es la necesidad que comparten todos. Y por esto nosotros queríamos resaltar cada uno de estos valores que hay aquí: por ejemplo, la relación que hay entre la organización y los productores y la madre tierra, la pluralidad que hay dentro de la organización, la cultura, que es el hecho de ser un productor de café, o el hecho de ser un productor orgánico, va más allá de ser simplemente un productor, un comercializador de café, porque esto permite que la cultura se, haya una mayor cohesión dentro de la cultura tzotzil o de los tzeltales. La experiencia que han acumulado, su solidaridad que hay, además no solo son productores de café, son productores de maíz, son productores de frijol, y para la gente se puede caer el precio del café, o si, Dios quisiera y lo atacara todo el café con la roya, la gente no va a dejar de producir su café, y tampoco su maíz y ni su frijol, porque el hecho de sembrar maíz y frijol es lo que les da vida, a todas las familias cafetaleras. El café es un producto importante, pero que los ayuda a generar algunos recursos que con la siembra del maíz y de frijol no se puede cubrir. Digamos que es un apoyo económico lo que se genera con la producción y la venta del café. Casi todos tienen su milpa.

“Por ser de los Altos de Chiapas, por ser un café indígena, un café de mujeres, un café tzeltal o tzotzil. Con una marca propia, algo que lo distingue. Si hay alguna historia detrás de ese café” dice el coordinador de Majomut. Acerca de los desafíos contemporáneos:

1. Control de la roya; 2. Renovación de los cafetales de Majomut – 5 a 8 años;
3. Reconocimiento institucional de la producción orgánica (Políticas Públicas); recuperar las semillas originales, las semillas criollas, las semillas típicas (rechazo a las plantas del gobierno a la especie robusta); 4. producción hacia mercado interno – diversificación de la producción; 5. insertarse en mercados de especialidades (café gourmet) micro-lotes de alta calidad; café de origen; café con biografía e insertar las mujeres en este mercado.

REFERENCIAS

- COBO, Rosario; PAREDES, Lorena. *Milpas y cafetales en Los Altos de Chiapas*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad Corredor Biológico Mesoamericano México, Ciudad de México, 2009.
- COOPCAFE. COOPCAFE 20 Aniversario. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 20 de octubre de 2015. 7p.
- Gracia, M. A. y Horbath-Corredor, J. E. (2014). Un recorrido por las experiencias de trabajo asociativo autogestionado en el Sur de México. *Cuadernos de desarrollo rural*, 11(73), 171-190. Doi: 10.11144/Javeriana.CDR11-73.
- LOPEZ, Edgar, Cauich Ignacio. Los costos de producción del café orgánico del estado de Chiapas. Y el precio justo en el mercado internacional, en *Revista mexicana de economía agrícola y de los recursos naturales*, vol. 2, N.1, enero-junio, 2009, pp. 175-198. Disponible en: file:///C:/Users/user01/Downloads/remecaren2843.pdf. Consultado el 30 de septiembre de 2015.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- _____. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- Sánchez, Juárez Gladys Karina. *Los pequeños cafecultores de Chiapas. Organización y resistencia frente al mercado*. Colección Thesis, n. 4, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2015.
- WARMAN, Arturo. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

OVERCOMING FEAR AND LONELINESS THROUGH LOVE: EXPERIENCING CHILDBIRTH IN AN INTERFERENCE ZONE SCENARIO

Aline de Paula Regitano

Master student in Social Anthropology
State University of Campinas (Unicamp)
Scholarship - The São Paulo Research Foundation

Abstract

Speaking of public health in Upper Xingu means speaking of politics. In the past few years the number of indigenous women's hospital delivery in town had increased substantially. Since there is no context that matches women's own way to experience childbirth in hospitals, where the technocratic practices prevails, they assumed the front line fighting for their rights on reproductive as well as other health issues. This paper aims to explore, by recently four months fieldwork data among Mehinako women, how they experience childbirth in this new practices interference zone scenario and how it is modulated by the transformations which this peculiar context entails.

Keywords: Brazilian Amazon; Upper Xingu Peoples; Indigenous Health; Indigenous Childbirth.

INTRODUCTION

Indigenous health and reproductive issues are not new themes, but not yet exhausted, and absolutely necessary to discuss about. Among Mehinako people from Indigenous Land of Xingu (MT/Br), childbirth is increasingly occurring in the hospitals, what brings each more questions to anthropological, medical, and political concerns. This work summarize some preliminary results of a currently master research¹, which have counted with Mehinako people from two villages, health professionals from Indigenous Health House of Gaucha do Norte and from the municipal hospitals of Canarana and Gaucha do Norte, cities that surrounds the Indigenous Land. It aims to explore how

¹ Master research entitled "Conceiving, gestating, giving birth and nurturing among Mehinako women".

Mehinako women experience childbirth in this new practices interference zone scenario and how it is modulated by the transformations which this peculiar context entails.

Mehinako women live at Indigenous Land of Xingu - TIX, at Mato Grosso State, situated on an ecological transition area of amazonian forest and brazilian plateau, created as a National Park in 1961. In the southern portion of TIX, the Upper Xingu have a historical that presents a process of constitution of a pluriethnic and multilingue complex, where nine different peoples who speaks different languages live in, shares histories, rituals, iconographic references, food prescriptions and activities and with whom they are related through kinship ties, friendship, marriage. Mehinako peoples, speakers of Mehinako language of Aruak linguistic family, are considered to be originally from the region they live, on the banks of Curisevo river, and they are arranged in four villages: Uyaipiuku, Utawana, Kaupuna and Aturua. As their other upper xingu relatives, they constitute themselves as fishing communities, whose nourishment is based on manioc and fish protein.

The four villages are in very different positions related to the health attendance, Uyaipiuku has a relatively consolidated basic health system, besides its precariousness in many points and with a very restrictive access, far from the town's hospital. Utawana is situated at the Indigenous Post of Surveillance, at the border of the Indigenous Land, about 40km from Gaúcha do Norte city. Kaupuna and Aturua are both new communities in formation, with a small population, and relatively easy access to the city (about 32km), with none local Family Health Care unity yet. All the region of Curisevo river's range counts on Gaúcha do Norte Municipal Hospital as first reference, mediated and supported by CASAI, the indigenous health house, and, as internal medical reference the Health Post Leonardo Villas Boas.

Among Mehinako people there are specific ways of making sense of health and cure, reproductive processes and childcare. Corporeality is an important aspect of this analysis, and a focused dimension of Upper Xingu system as Viveiros de Castro (1979) argues. The attention and care over the "manapíri" (body) is central, and in this "gendered community", as defined Gregor (1985) the differences of gender remains visible through the bodies. Upper xingu peoples pay great attention in fabricating their bodies through specific practices as diets, physical prescripts, body painting, traditional wrestling etc. as well as taking on account its substantial properties as blood and semen (see Belaunde, 2015). The blood is a crucial substance among Mehinako, it puts in movement, or not, people, goods and trades. There are several prescriptions to women while having their periods: they can't eat fish, touch the shared food, work on the fields or stay around someone who is sick otherwise they will cause it pain. The pregnancy is noted by a woman when the menstrual blood doesn't flow, and since then there are a series of precautions

as diets and prescriptions of herbs that she is supposed to attend, in order not to harm the baby to be. Traditionally, childbirth is at the hammock, assisted by female relatives, specialists such as midwives and shamans. After birth parents shall keep sensitive about the postpartum restrictions and prescriptions, since the fabrication of the baby is not complete on childbirth and in this very moment is specially attenuated. That is to say, Mehinako women have particular ways of making and caring their bodies and their babies' bodies that evinces the importance of the bodily practices among this people.

INDIGENOUS HEALTH AND POLITICS IN UPPER XINGU AND BEYOND

An encounter that occurred with me and the trajectory of a young upper xingu pregnant woman is a very elucidate case of some aspects of health and reproductive issues in Upper Xingu region. When I was visiting the Health Post Leonardo Villas Boas, I met this woman in her third trimester of gestation with suspected urinary tract infection², waiting for the airplane to take her to Canarana city to do a urine test. Couple weeks later, while doing interviews with the professionals of Indigenous Health House in Gaucha do Norte city, we meet again, in this time she had her newborn baby in arms. Once she was brought to town in the final trimester of pregnancy, she ended up not coming back to her community. After over a month of waiting she felt the first pains of labor and went to the municipal hospital to get evaluated. With 6 centimeters vaginal canal dilatation, she was forwarded to the hospital reference situated at 232 km of distance, decision justified by medical team in fonction of being a second time mother with a first cesarean historic. In the middle of the journey and on the ambulance shawl she gave birth her baby daughter. Being a young and healthy mother, she was clearly in active and developing labor, but yet, doctors have preferred to forward her to a reference not to deal with some complication that a primary attention hospital could not attend so.

Firstly, she did not have had to go to the city by airplane to do a urine test, if Leonardo Post, which have physical structure as well as a professional team structure, if the simple and relatively cheap material necessary was not missing. The usual recommendation of the medical team to forward pregnant to hospitals is in fonction of the precariousness of the internal context, from more to less complex problems as: the lack of a night flight system; the absence of a medium to complex reference center; missing of basic materials as serums, reaction tapes, oxygen cylinders. There is no internal context that offers some basic conditions to monitorate and support home birth. When addressed to hospitals in town, they count on a health oriented transportation to get out and to return to village,

² A very common disease among Upper Xingu people, especially serious to pregnant women since the infection may accelerate the labor.

but the conditions of the Indigenous Health House are not the best. In Gaucha do Norte city, the indigenous house is in new address and recently reformed, but sometimes it is still not sufficient to attend all the patients that arrives from the communities, besides, there are rooms that are not in great conditions as being too hot and badly ventilated. Situated in the core of agribusiness, surrounded by soy farms, the access to good in natura food as fruits and vegetables is very limited. The employees have to deal with precariousness in diverse aspects that concerns the institution and beyond, and have to do some juggling to attend medical and administrative issues.

From the Indigenous Health House to the hospitals pregnant women will depart with another roll of uncertainty and difficulties. Both municipal hospital of Canarana and Gaucha do Norte count on Água Boa municipal hospital as the first reference, trying to attend locally the demands they consider being able to. Gaucha do Norte municipal hospital doesn't have an area of pediatrics, nor a neonatal intensive care unit, nor even heated cots. According to health professionals, the situation is consistent with the hospital classification as "primary care center", but in practice, the everyday demands are not primary, and requires other conditions. It is not an intent of this paper to problematize the patterns and conducts of the professionals to evaluate the medical referral of the pregnant, but it is a fact that, if a woman in advanced labor is addressed to a four hours distance hospital suspected of further complications, something is really wrong with the health supporting indigenous women. If a difficult labor with serious complications was the case, what a nurse could offer to the parturient while into the moving ambulance would be very limited and in some cases could be null.

These problematics may well illustrate this public health system and, its intrinsic politics, upper xingu women are inscript in. It is important to contextualize the public politics involving indigenous health in Brazil where, since the beginning of 20th century, with the creation of the Indian Protection Service - SPI, until nowadays there have been a series of changes in what respect to public health policies of indigenous peoples and to reorganization of health in Brazil. In 1999, the Subsystem of Attention to Indigenous People's Health was created, and with it the 33 DSEI - Special Health District of Indigenous Health, incorporated into The Indigenous Health System, establishing the Subsystem of Attention to Indigenous Health within the Unified System of Health - SUS. In 2002, an ordinance to implement the National Policy on Health Care for Indigenous People was approved, integrating the National Policy of health, making the provisions of health laws compatibles with the one of Federal Constitution, which recognizes indigenous peoples' ethnic and cultural specificities as well as their territory rights. Its guidelines are: "Organization of indigenous peoples' health care services in the form of Districts and Base Posts, at the local level, where

primary care and reference is situated”; “Preparation of human resources for action in an intercultural context;” “Monitoring of health actions directed at indigenous peoples;” “Articulation of traditional indigenous health systems;” “promoting the adequate and rational use of medicines;” “Promotions of specific actions in special situations;” “Promotion of ethics in research and health care actions involving indigenous communities;” “Promotion of health environments and protection of indigenous health;” and “social control” (Brasil, 2002)³.

A very similar movement of recognizing indigenous people and its “diversity” concerning to public rights as health have been manifesting in different political contexts, firstly established in “redemocratization” waves. Esther Langdon and Marina Cardoso (2015) organized a fabulous book really committed to debate public politics in health, state and indigenous discourses in Latin America, that consists in a collection of articles presenting different ethnographics context in Brazil, Argentina, Chile, Colombia, México and Venezuela. In many of them, despite the state discourses endorsing the indigenous rights to “differentiated attention” and the construction of an “intercultural” scenario, it is verified that, in practice, there is no articulation of indigenous therapeutic practices to the health system, but negligence from the State to indigenous peoples and indigenous health. Conflicts and difficulties may be given by the way positivist principles of objective knowledge and true, in which biomedical model is based on, take some pressupost as universals, conflicting with indigenous conceptions and its system of conceptions about birth, body, health and death. On the other hand, indigenous people see politics of health as ways of having access to political actuation, and they have their own ways to conferring meanings to it (Cardoso, 2015). Ferreira (2015) argues that by adopting the descriptive viès of interculturality that characterize the health attention and the communicative processes that occurs in this “contact zone” as well as in its prescriptive dimension, the indigenous health policies are working with a “interculturality” notion, intent to adequate sanitary messages to communities, in other means, interested in maintaining the exclusive domain of biomedicine “trues” about health-illness-attention. By not desenvolving the concept of interculturality, letting it open to each one’s interpretation, the term is transformed in an adjective that qualifies irrefletidly on indigenous health field; theoretical imprecision which collaborates to an understanding based on stereotyped images of indigenous people and indigenous health. Among indigenous women from Alto Juruá, the construction and execution of a federal program of midwives training shows that the emergency of the midwife in some places, reorganize the care provided to gestation, childbirth and interfere into the relations locally. Since the legitimation

³ My translation of the official document published by Minister of Health.

of the midwives seems to pass through a sifting by the capacitation courses, it may deauthorize, on the other hand, those women who are self-declared and actuate as a traditional midwife, but who did not take part in the courses (Ferreira, 2015).

According to Hirsh (2015) the history of indigenous health politics among Guarani in Argentina is marked by a sanitary politics that attends pregnant' and baby born's health, and which ideology that emphasizes the accepted and adequate maternal practices, creating a "good maternity" according to rules established by oficial public health. The author evinces that the strong recommendation from doctors and sanitary agents, who attends inside and outside the community, in favour of hospital delivery, had a huge impact on an exponential increase of hospital delivery, especially in rural communities; this hospitalization of the childbirth evinces the biomedicine principle of considering the individual centrally, and the incorporation of hospital dispositive as way of medicalization. In this framework, Hirsh verifies that young women indicated that giving birth "da miedo", it is scary because they fear of they suffer too much of pain, or something happens to her and the baby, and prefer to go to hospital to be attended by the medical team. "Esta noción del dolor y del temor en el parto constituye una nueva forma de percibir el parto pero pone de manifiesto también la injerencia del sistema de salud público en las prácticas reproductivas de las mujeres. (Hirsh, 2015, p.184)". I have noticed that among Mehinako the pregnant women's impulse to the hospitals in town is also motivated by the fear they feel, which is a result of an incorporation history of biomedical conducts and practices of public health system to their own practices and ways of experiencing reproductive processes.

OVERCOMING FEAR AND LONELINESS THROUGH LOVE: EXPERIENCING CHILDBIRTH IN AN INTERFERENCE ZONE SCENARIO

When I first ask a Mehinako woman about their trajectory to hospitals and what led her there, the answer usually goes with a double perspective concerning: 1. fear; 2."health professionals recommended me so". They affirmed they fear the pain, fear of the death, fear of losing the baby. A large majority of women I have spoken with feels or ever felt fear of delivering. Among Mehinako people these reproductive processes are considered of great needy and care, more specific female relatives' care: mothers, grandmothers, aunts. The care is crucial to overcome the fear, the care that comes with a strength to handle the pain and help the baby be born. Feelings such as fear, love, anger and loneliness are presented as central keys to comprehend phenomenons in diverse contexts, evincing the importance of anthropology to consider affectivity and emotions in its analysis. Rosaldo's (1993) approach encourages the sciences human beings to explore the cultural force of

emotions in order to trace the passions that various forms of human conduct. Instead of investigating ritualistic aspects of the headhunters, the author adopts the “anger” that feels the Ilongot men that led them to cut off heads, as an analytical category, in order to deal with the “cultural force of emotions”. In dialogue with the Candoshi, according to Surrallés and Calongue (2009), the heart, magish, as the focal point of the perception and center of the body that brings together components of the Candoshi person, such as the different states and colleges, the psychic, and in this context, the idea of “thinking” appears “inseparable” from the idea of loving (Surrallés, 2009). Thus, the genuine interest in intelligibility of emotion and subjectivity must pass, in the first instance, by local indigenous understandings about inner states and faculties .

Among Mehinako, just like in other amazonian contexts, feeling configures in specific terms that does most of the times does not coincides with the ocidental segmentations as feel and think, it is precisely a couple of emotions women feel that are responsible for operating the processes. The fear drives pregnant women to hospitals in town, and it is a particular idea of “love” or “liking a lot” that is on the center of these events. In the old days, the delivery used to happened at home, at a hammock made or bought specially for this event, with the help of three or four women, which can or cannot include a presence of a specialist, as midwives or shamans hired for the childbirth. One woman stands behind sustaining the back of the parturient, and pulling the belly, and at least one other woman is necessary to hold the knees. As soon as the baby is born, one woman take care of the newborn and other take care of the mother, helping with the expulsion of the placenta. There are a couple of specific practices as prays and ingestion of infusions made through native roots that accelerate the labor and the postpartum blood outflow, carried out by relatives os specialists. The context of care is absolutely different in the scenario of the hospitals in town. The biggest uncertainties on which indigenous women fear of about hospital delivery are on the way they will be treated, or mistreated by the nurses and doctors, and on if their close relatives presence will be allowed or not. If the fear drives pregnant women to the hospitals because the community doesn't seem to be as secure as desired for the delivery, it doesn't mean that the hospitals are the place of excellence for childbirth.

As McCallum (2006) argues, in order to maximize the experience and already signaled, the technocratic model intervenes unnecessarily in the the process of parturition, inducing contractions through the application of amniotomy and oxytocin. It is intriguing that such hormones, among others, responsible for the dilation of the cervix, are produced naturally by the woman's body if they feel comfortable and welcomed. This indicates that there is an ontological contradiction in the ways in which the theories that support such ducts - in this case the technocratic and biomedical models - outweigh the reason versus

emotion and produce contradictions. This is because oxytocin, commonly known as the “love hormone,” or “the pleasure hormone,” is a neurotransmitter that produces the uterine contractions responsible for expulsion from the baby and the placenta, one of the major hormones that regulate labor. The oxytocin is conventionally referred to as a “hidden” or “inhibited” hormone, because it does not manifest itself when antagonistic and dominant hormones such as adrenaline are latent. It is essential that the parturient feel supported to produce oxytocin. Thus, the system’s own physiology reproductive health and labor is so that the way the experience is conducted by the parturient, is crucial for the development of the labor with naturalness and without complications.

Announcing that, the biomedical model of health care currently force produces contradictions when operating for “rationality”, without considering the affective dimensions, which are mainly responsible for the success of a labor. Although anthropology has been overcoming dichotomies such as the nature / culture pair, and explore the concepts produced and inscribed in their local contexts, as evidenced in the aforementioned debates, it is inevitable, however, to confront with unreasonable conducts inscribed in the traditions of these keys. The very fact of the fear labor women feels, in diverse contexts such as adolescent of public maternities in Salvador and upper xingu women, have connections besides its difference of meaning attributed, it is an indication that at least partially, fear is produced in context of the biomedical behavior of technocratic heritage in which are women.

I have noticed some narratives of Mehinako women who felt really lonely in their deliveries, because their relatives were not allowed to stay in the labor room, or because they couldn’t be there for other reasons and the pregnant women sees herself lonely and far away from home, while the fear of the pain and of death remains still being in a hospital even with all its technological apparatus. But now there is other fear, the fear of being alone in this moment and overcoming the fear in all of its manifestations, alone. Usually the pregnant woman who lives far away from the city, as in the case of people from Uyaiuku village, are recommended to go to the city to wait until the labor beginning, before it comes to the last month of gestation, sometimes even earlier. Most of them stay at Indigenous Health House, where they have a room, food, and the follow-up of nurses who works there. When they are in labor many of them prefer to stay alone and quiet and wait to tell the nurses they are feeling labor pain until it is too advanced. When the nurse is known they accompany the parturient to the hospital and belong with them during the whole process of giving birth. This close monitoring it is seen as positive to Mehinako, because is someone they are already related and that can support them when they need. Arriving to the hospital the parturient is suddenly forwarded to a room where they will have medical evaluation to check if they are officially in active labor. If so,

they are placed in the serum, a standard procedure in the two municipal hospitals I have worked in, justified by doctors and nurses as an easier way to make an access to medicate the parturient if it turns to be necessary. After that, they take the woman to the birth room, which consist of a hospital bed in the center of the lighted room, many materials used by nurses during and after birth. The descent of the baby is monitored mainly by the nurses using the cardiotocography, and a touch exame done by the doctor in the very momento of evaluating the beginning of the labor and also during if he considered it so.

If everything goes right and labor develops “normally”, the woman experience the process of delivery lying on the hospital bed, counting on the limited support her mother, or other close relative, can offer in this context, that is if she was able to travel to the city and if she was allowed to enter in labor room; and with different scales of nurse support. After birth, the nurse or the doctor cut off the umbilical cord and take the baby to get its primary care: a shower or cleaning to remove excess blood, suction at the nostrils of the newborn, first measures as weight and height, and the first vaccinations. After all this the baby will see the mother and go to her arms if she is able to receive him. In this meanwhile the mother is not necessarily going to be attended, and may wait some time until the help comes to monitorate the expel of the placenta. Placenta expelled it is addressed to be discarded, and the woman will receive the routinely intravenous doses of hormones responsible for the contraction of the uterus. If something goes “anormal” during the labor, the doctor is going to evaluate if the medical team is going to make interventions such as introduction of hormones (serotonin and dopamine), episiotomy, to refer the patient to a surgery center to be submitted to a cesarean surgery, or to another hospital with great structure.

According to the interviews I have registered, the majority of complains doesn't refer to the physical structure of the medical installations, or the procedures, as I first thought so, but the relations between patient and professionals as noticed in similar way among adolescent girls from Salvador as argues McCallum (2006). It is the relations established person to person that seems to most impact on the experience of delivering in the maternitys. That does not mean they feel contemplated with the way childbirth runs in hospital, its practices and conducts. But the way they feel treated, secure, comfortable, or not, inflicts directly in the way they will experience the childbirth. Inspired by the amusement analysis of McCallum about the way these adolescent mothers and other pregnant women overcome the fear and loneliness in the process of labor, through the love they feel right after they see their babies' faces, I bring the title of this paper, suggesting that something similar occurs among Mehinako women.

McCallum (2006) denounces the attention to delivery in the SUS to the guidelines of agencies and legislations such as the World Health Organization (WHO), and notes

that fear and pain dominates the parturition experiences, where the young parturients feel homeless from the moment they are separated from their relatives by account of the veto to the right to accompany the health professionals. At young people claim to be afraid of the pain of childbirth, fear of being able to expel the child, fear of own death and of their child, and to a lesser degree, they are afraid of maltreatment of health professionals (McCallum, 2006). The author (2006) points out that the technocratic model maternity services enhances technology and medical knowledge, overcomes to the needs of parturients, and orders each step of the labor in time and space, in a manner analogous to the on-line production of assembly in order to maximize the speed and efficiency of the service. Such ideology technocratic seems to reside in a domain of “reason” that does not consider the emotions, or feelings that the parturients feel. On the contrary, the fear women interviewed by McCallum (2006) feels, are trivialized to the point where there is a symbolic battlefield in the obstetrical office setting up an environment hostile, where the manifestations of the impulses of the body (like crying, screaming, eating) are not tolerated and brutally repressed by health professionals. In this passivity, women have their own strategies to deal with pain, fear and loneliness.

In order to maximize the experience and effectiveness already technocrats intervene inadvertently in the process of parturition, with contraindicated by the WHO as the unnecessary induction of labor with application of hormones responsible for uterine contractions such as oxytocin, prohibition of feeding during labor, trichotomy, episiotomy lithotomy and exclusion from the presence of accompanying persons. (McCallum, 2006). According to the author, parturients and their relatives are passive and submissive to the violence they face, partly because able to change the existing structure, and partly by biomedical interventions as specialized actions. The young institutional neglect inserted in a hierarchical power, what jumped to the eyes were the behaviors - usually negative - of health professionals, or the relationships of empathy and solidarity that with other young women in the same situation. They use strategies such as silence and recollection while refusing the order of values established therein; transform their fear and their pain into a heroic battle; re-meaning the pain of maternal love in a process of transforming into a mother, reviving the daughter that one day was (McCallum, 2006).

I have collected some childbirth testimonials that have in comum the very fact of being completely lonely during the birth of the child. In one of them, a 10 children's mother who have both experiences of childbirth at home (first 7 children) and experience of childbirth in the hospital (last 3 children). The three experiences she had delivering in hospitals was marked by loneliness and overcoming. For diverse reasons she couldn't have someone close taking care of her, and the nurses were always busy walking around. She was in terrible pain and the nurse told her she should call her when she was close

of expelling the baby. She answered that she already was close, but yet the nurse walked away. She saw herself alone, dealing with fear and pain, and “have had to stayed strong”, remembering the words of their female closest relatives about the delivery. So her daughter was born, she took her in arms herself, breastfeeding her, and having medical attendance only some time after birth.

The analysis of this material is still very preliminar, so it is the first steps to investigate how mehinako woman make sense of this fear, an assignment this research intents to prossegue through a further elaboration of an ethnography of the fear among this people. But it assumes that childbirth have been a dedicated question to the women who collaborate to this study, since they have lost close relatives and friends as a tragic ending of a process of birth with complications inside and outside the indigenous land. Besides the fear and the intrinsic uncertainties of childbirth, the faith in modern medicine, argument, and its apparatus, offers more aspects to fear. The decision to have the baby at the hospital is never “individual”, according to the field data gathered, involves the baby’s father and baby’s grandmother opinion, as well as the orientations from the medical team who works at the community, as the nurses, nursing technicians and doctors in rotation around the indigenous area, and the local indigenous health agents. In other words, the context of the village seems no longer a safe place for childbirth, pregnancy is not seem as a disease to be medicalized from the perspective of Mehinako women, but the delivery is not something simple because it offers risks. In a context that doesn’t offer great medical support, with a precarious airplane transport, and of difficult access to the nearest city, and the health professionals most of the time strongly recommends pregnant to get out to the reference in town. But the town is not the solution as well, since the hospitals have huge problems in order of materials, structure, employees shortfall, and politics issues. It is not comfortable nor adequate according to these women. So the fear woman feel of the childbirth is nothing but due to the context of vulnerability they are inscripts in, where their specific practices and ways of making sense and experiencing gestation, childbirth and puerperium are not respected or allowed to be.

The separation of the parturient and her closest female friends is a central aspect of the indigenous childbirth in hospital, they have to be far from the people who would be their support to experience the process of birth. Still, there are many women who doesn’t like the prescription of being in the same position, lying down on the bed, to eat right after the birth, and to receive the hormone doses. The professionals I have spoken with in hospitals have demonstrated a great “respect to indigenous culture”, and many of them valorizate their brave and strength during childbirth, but it is still present in narratives conflicts between patients/patients’ relatives and professionals when they don’t share same meanings: when a mother and midwife, who had to impose herself to enter

and remain at the labor room supporting her daughter, was criticized by some nurses for holding her back on the bed, and pressing up her belly; on the other hand, they let the grandmother's baby scared when a nurse have touched the baby's head who was starting to get out of the vaginal root.

The maneuver that midwife did seemed unacceptable and damaging to the nurse formed by the principles of hegemonic and particular biomedicine, at the same time the touch of the nurse seemed terribly dangerous to her daughter and grandchild, capable of sticking the baby inside the belly or causing other malfunctions. The mutual understanding seems complex and hampered by the linguistic differences, something resolvable with an interpreter present. There are couples of childbirth testimonials who didn't understand quiet nothing about what was happening during the home delivery in the hospital. In one of this cases the woman just understood she was about to be submitted to a cesarean surgery when she felt the pain of the epidural anesthesia. In other narrative, a parturient just realize she was about to have her vagina cutted off (episiotomy) because she felt the local anesthesia, and then, all the pain of the microsurgery, because according to her, the anesthesia "did not work". A trauma that she affirms to be impossible to forget.

Many of the women I have spoken with prefer not to confront the institutional standards, prefer to eat the food the hospital offers right after the birth, even though she would prefer not to eat, since the postpartum is a "body cleansing period" where it is best not to eat, and to drink infusions made of native roots to make the blood runs away. These same women who prefer not to face the established rules, usually don't take the roots infusion to the hospital, and prefer to drink it when coming back to the community. There are other women who find her own ways to agency their practices in this interference zone scenario, and commit themselves with some tricks, as giving to the mother the food she was supposed to eat, or drink, hiding in the hospital's bathroom, the roots infusion made and brought by her mother in a 600ml plastic soda bottle. I never hear about shamans smoking inside hospitals, but it is relatively usual their presence to do some work with prayers and chants in medical centers. The patterns of care from Mehinako people and the one that prevails in hospitals are very much diverse, among Mehinako the core of care is kinship, respecting their ways of making sense of, or, what care is. In the hospitals care is connected with "subsuming risks" and involved with "epidemiological questions", and the baby submitted to a sequence of treats coordinated by a ligne of health employees, following medical protocols.

I haven't found a Mehinako term to designate what in ocidental world we call it "love", but there is one to say "great like", that someones tells me "it is just like love". It is precisely this "great like" that appears in evidence when the mothers tell how and when was the moment they fell to take care of their child. This great care is not taken for

granted, and it is not always that it begins right after birth. The testimonials varies a lot in each childbirth experience, there are cases of reluctance to accept the baby for several reasons: if the mother is too young and the pregnancy wasn't expected nor wanted; if the mother is single; if the baby doesn't have the sex they wanted him to; if the baby is considered "ugly", "too small", or have any anomalies. But in some point of the narrative, all these women recognized the moment they started liking a lot of their child, taking great care of it. In many cases, the starting point coincides with the beginning of the breastfeeding, after a time of distance for mother's recuperation from a difficult childbirth/ceraria, or other reasons that made the new mother unable to breastfeed her baby. But in some point, the mother that decides to keep and take care of the baby, will acquire great appreciation to her baby and that is going to work in favour of an overcoming of the memories of fear and loneliness experienced during childbirth, and women find in their own ways resignifying arranged meanings.

FINAL CONSIDERATIONS

The present text sought to crystallize partial results of a current master research interested in the processes of gestation, childbirth and postpartum among Mehinako/Upper xingu women, trying to approximate to the fear they felt. It is pointed out that women experience pregnancy, childbirth and postpartum at the intersection of indigenous practices and the biomedical ones. The fear permeates the experience of giving birth and drives women for hospitals in town, where the overall context is precarious and hostile.

Even Though there are national policies that officially respond to indigenous health right of "differentiated attention", there are many discrepancies in many levels of public health in practice, that can't be characterized as articulated, nor sensitive to indigenous particular and diverse ways of conceiving meanings and experiencing childbirth. There are evident problems in the construction of discourses and an agenda of the national health policies since its origins because the positivistic ideology of the project take some meanings for granted, working with stereotypes notions of indigenous peoples, promoting an unreflected view of indigenous health care. Nowadays the context of precariousness remains due to the neglected and failed neoliberal politics. Mehinako women with whom I have talked to, do not feel contemplated by the vigent policies of public and indigenous health, because in one of many other reasons, they don't feel like having the right to choose to have their babies at home. The internal context seems so unappropriated, with no operational structure for labor support, that women feels compelled to go to the hospitals in town. Therefore, the fear women feels of the delivery, that drives her to the hospitals, is a product of the historical context of hegemonic biomedical guidelines and

practices that seems “paternal” in some ways, doctrinatory seeking for social control, and at the same time being hostile, absent, non-supportive to pregnant women.

But indigenous women remain strong and resilient in the experiencing of becoming a mother, of overcoming the difficulties of pregnancy, labor and postpartum, and keeps calculating strategies for incorporating practices or discourses in their favour, to rethink and position themselves as potential agents calling for and also making everyday transformations. Concerning to public health there are many and urgent changes that should occur to walk back to rewrite a national politic to actually support and contemplate indigenous people, in importance of reproductive issues, and this return have to be done by many, with representativity of the most interested groups, the indigenous peoples affected by this policies. There must be conditions of women to give birth at their communities if they want to, supported by an agroupment of measures they consider important. In the same time the hospital must have to be adequate to the reality of everyday demands, with a real commitment to the humanization of the installations as well as the institution’s system, procedures and relations. The central point resides, so, in positionality, the position where indigenous public health is situated in the list of priorities of a coup d’état country. Since the dialogue is already a first step in the direction of transformations of perspectives, only an anthropological analysis that allows exploring the affection and sensitivity, taking emotion as an analytical category and point of departure, can account for the complexity of phenomenons that lies at the intersection between ontologies and disparate body practices involving, at the same time, issues of health, politics, affectivity and gender.

BIBLIOGRAPHY

BELAUNDE, Luisa Elvira. “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação.” São Paulo: Cadernos de Campo, n.24, p.538-564, 2015. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v24i24p538-564.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. Política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas - 2a edição. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional da Saúde, 2002.

CARDOSO, Marina. “Políticas de saúde indígena no Brasil: do modelo assistencial à representação política”. In: Cardoso e Langdon (Orgs.), “Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina”. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

CARDOSO, Marina e LANGDON, Esther. “Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina”. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

FERREIRA, Luciane. “Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras”. In: Cardoso e Langdon (Orgs.), “Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina”. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

HIRSCH, Silvia. “Salud pública y mujeres indígenas del noroeste argentino: las múltiples prácticas de las guaraníes y la atención a la salud reproductiva”. In: Cardoso e Langdon (Orgs.), “Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina”. Florianópolis: Editora UFSC, 2015.

MCCALLUM, Cecilia. Re-significando a dor e superando a solidão: experiências do parto entre adolescentes de classes populares atendidas em uma maternidade pública de Salvador, Bahia, Brasil. Salvador: Cadernos de Saúde Pública, Jul-2006, p.1483-1491, 2006. ISSN:0102-311X.

NOVO, Marina Marina Pereira. Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu / Marina. Pereira Novo. São Carlos : UFSCar, 2008.

ROSALDO, Renato. “Introduction: Grief and a Headhunter’s Rage,” in Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis (Boston: Beacon. Press; London: Taylor & Francis, 1993 [1989]).

SURRALLÉS, Alexandre. “De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método.” Buenos Aires: Runa, XXX, (1), pp 29-44, 2009. ISSN: 0325-1217.

SURRALLÉS I CALONGUE. “En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi”, Alta Amazonía. 2009

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“EU NÃO TERIA CORAGEM DE MANDAR AVALIAR O ANEL DO VÔ”: EMOÇÕES NARRADAS NA CIRCULAÇÃO DE JÓIAS DE FAMÍLIA

Aline Lopes Rochedo
PPGAS/UFRGS¹

Resumo

Partindo de dádiva e herança, exploro relações sociais contemporâneas perpassadas por correntes de emoções na transmissão de joias de família. Interessa-me pensar sobre o papel desses legados em fenômenos que emergem da interação entre materialidade e subjetividade e que atuam na produção de afetos através do que chamo de *emoções narradas*. Argumento que, através de relações que as fazem, essas coisas de família atuam no firmamento de vínculos, na lapidação de sentimentos, em conflitos, na problematização de múltiplas modalidades de valor.

Palavras-chave: dádiva, herança, narrativa, jóias de família

“I WOULD NOT DARE TO HAVE GRANDPA’S RING VALUED”: NARRATED EMOTIONS IN THE CIRCULATION OF FAMILY JEWELS

Abstract

Departing from the gift and inheritance, I explore contemporary social relations pervaded by chains of emotions in the transmission of family jewels. I am interested in thinking about the role of these legacies in phenomena that emerge from the interaction between materiality and subjectivity and that act in the production of affections through what I name *narrated emotions*. I argue that, through relationships that make them, these family things act in the firmament of bonds, in the lapidation of feelings, in conflicts, in the problematization of multiple modalities of value.

Keywords: gift, inheritance, narrative, family jewels

REVISANDO O PORTA-JOIAS

Conforme Delphine Lobet (2006), que estudou a transmissão transgeracional de empresas na França, a família é a esfera privilegiada do estudo da dádiva (Mauss, 2003),

¹ Doutoranda em Antropologia Social

pois nela se repassam tradições, valores, costumes. Os grupos, todavia, não são estanques em suas condições socioeconômicas. Enfrentam-se transformações que impactam desde as relações entre pais, avós e irmãos a trajetórias profissionais, inclusão e exclusão de parentes nos mapas afetivos e projetos de vida individuais e coletivos por vezes conflituosos. Quem herda é depositário temporário de responsabilidades por zelo e transmissão de reminiscências.

Prêmio ou fardo², joias de família tendem a ser dadas a descendentes. Para que existam enquanto tal, é necessário carregarem narrativas e emoções legitimadas no grupo, crônicas que comportem personagens e lugares passados e futuros, lembrando que há futuros que, às vezes, são passados. Refúgios de intimidade e espaços autorizados para expressão de afetos, reúnem vivos, mortos e sobreviventes fundidos em experiências, relatos e trajetórias. Através de preciosas crônicas engastadas nessas coisas, narrativas repassadas porque ouvidas e cultivadas, como sugere Walter Benjamin (1985), acessamos práticas, sociabilidades e sentimentos recebidos, nutridos, transmitidos e negociados coletivamente. Nem sempre são histórias principais as contadas. Valorizam-se as secundárias, guardadas em porta-joias e cofres, quase segredos e, justamente por isso, tão reveladoras.

Neste artigo, relaciono dádiva e herança, temáticas clássicas da antropologia e acionadas na etnografia que realizei sobre a transmissão de joias de família, para pensar relações sociais contemporâneas perpassadas por correntes de emoções. Em minha pesquisa, interessa-me explorar o papel mediador desses legados em fenômenos que emergem da relação entre materialidade, subjetividade e narrativas. Através de interações que as fazem, joias de família atuam no firmamento de vínculos, na lapidação de sentimentos, no rompimento de entendimentos, na problematização de múltiplas modalidades de valor (Graeber, 2001). E a classe de coisas que me conduz apresenta peculiaridades, como demonstram campo, bibliografia e fontes complementares que atuam na elaboração de sensibilidades, como literatura, artes visuais e cinema.

Atento para o fato de que os exemplos a partir dos quais ilustro o presente texto são construções parciais de realidades expressas pelos colaboradores da pesquisa. Tenho ciência de que esta redação se organiza em relatos e impressões recortados e rearranjados em narrativas reordenadas por mim. Nesse exercício de transformar experiências de campo e entrevistas em escrita, esforço-me para buscar estratégias textuais distintas daquelas hegemônicas dos primórdios da disciplina, mas que não estão livres de tensões. Como ponderou James Clifford (2011) ao apresentar suas reflexões sobre o que denomina autoridade etnográfica, gêneros dialógicos e polifônicos não asseguram o protagonismo

² Marcel Mauss observou que a origem germânica da palavra gift a projeta ambiguidades, pois significa presente em inglês e veneno (das Gift) em alemão (Mauss, 2003).

da enunciação e da escrita ao Outro. Apesar disso, oferecem alternativas que podem ser combinadas numa tentativa ao menos diminuir distâncias entre quem conta uma história, quem a escuta, quem a reconta.

NEM TUDO O QUE RELUZ É JOIA DE FAMÍLIA

Em geral, a primeira associação a joias de família feita pelos interlocutores conecta pessoas e grupos a adereços compostos por metais nobres, como ouro e prata, e gemas. Foi nesse registro, aliás, que iniciei as ponderações, refletindo a partir de Bronislaw Malinowski (1978) e de paralelos que ele traçou entre braceletes e colares do circuito do kula com joias da Coroa britânica para falar sobre “uma atitude mental que nos leva a valorizar nossos objetos históricos ou tradicionais e faz com que os nativos da Nova Guiné tenham seus *vaygu’a* em grande apreço” (Malinowski, 1978, p. 77).

Mesmo nesse registro, joias de família não são entidades uniformes, uma vez que apresentam significados diferentes para pessoas diferentes. Raramente, porém, produzem indiferença. Cumpre observar, ainda, que o reconhecimento de qualidades estéticas das joias de família ocorre no universo cultural e simbólico – Malinowski (1978) chamou as conchas do kula de objetos “feios” e “inúteis” –, processo que forja emoções, dentre as quais a percepção de intimidade e identidade entre os que zelam pelo legado para, preferencialmente, repassá-lo a gerações vindouras. Vejamos os adereços de afeto, de luto ou de cabelo (Holm, 2004; Santos, 2014), adornos corporais produzidos a partir de cabelos de mortos da família ou de mechas de entes queridos e que foram moda por décadas entre elites em diferentes continentes na Era Vitoriana. Esses ornamentos que outrora encantavam e comoviam hoje tendem a provocar repugnância e, se não foram destruídos ou escondidos, são peças de museus³.

Outras possibilidades de joias de família afloraram de conversas com interlocutores, a maioria pendendo para metáforas – como filhas, empresas, imóveis, louças, brinquedos e até genitália masculina. Associações e brincadeiras à parte, joia de família logo voltavam a apontar para metais e gemas. Mesmo que não fossem produzidas com matéria-prima bem cotada no mercado especializado, valores de outra ordem, como emocionais ou sentimentais, para usar categorias recorrentes em campo, as tornavam mais especiais para quem se conecta na corrente de tais dádivas.

³ Em Salvador, na Bahia, há coleções importantes de joias de cabelo em museus como Carlos Costa Pinto, que dedica uma sala a esses acessórios, e Instituto Feminino da Bahia. No Rio de Janeiro, o Museu Histórico Nacional, na capital fluminense, e o Museu Imperial, em Petrópolis, abrigam algumas peças. Em São Paulo, há exemplares na reserva técnica do Museu Paulista. A maioria desses adornos resulta de doações, conforme consta das fichas catalográficas analisadas por Irina Aragão dos Santos, autora de tese em História Comparada na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) sobre objetos de afeto e saudade feitos de cabelos humanos no Brasil oitocentista (2014).

A experiência etnográfica me leva a perceber que joia de família não é sinônimo de joia, nem de joia cara, e que a narrativa se mostra uma variável fundamental na cotação de coisas do gênero – dessas coisas de e com gênero. Sem falar que nem sempre a joia de família é transmitida de forma tangível. Torna-se necessário, desta maneira, situar a noção em contextos específicos de vivências afetivas dos entrevistados. Em outras palavras, percebe-se a necessidade de expandir possibilidades de classificação desses tesouros familiares que entram no registro das que não devem ser alienadas, mas preservadas nas coletividades às quais estão engastadas (Weiner, 1992; Godelier, 2001). Que as dádivas sejam repassadas, sim; perdidas, (preferencialmente) não. Do recebimento de joias de família doadas, espera-se do donatário o compromisso de inalienabilidade, de conservação. Se for preciso vendê-las, que o motivo seja “nobre”.

A transmissão de joias de família é, portanto, um tipo peculiar de circulação de coisas no âmbito familiar (Gotman, 1988; Lobet, 2006; Masson e Gotman, 1991). Essa classe de bens não costuma ser comprada para si, mesmo quando existe a intenção de repassá-la a gerações futuras. Em geral, é presente ofertado a alguém com quem se tem relação de parentesco, seja por sangue (biogenética), por casamento (in-law) ou por proximidade afetiva (Schneider, 2016). Parece ser o repasse à geração seguinte um dos critérios (não único, tampouco definitivo) para considerá-la merecedora da alcunha “de família”. Uma vez elevada a este estatuto, a coisa negocia posição na hierarquia das heranças e indica a situação dos portadores implicados. Ademais, trata-se de um bem com sentidos cambiantes conforme diferentes fases de vida. Direções dos repasses e interdições indicam mundos sociais e evidenciam laços afetivos.

QUANTO VALE O SENTIMENTO?

Apoiando-me em autores clássicos e contemporâneos que tratam da dádiva (Mauss, 2003, Lévi-Strauss, 2003, 2011; Weiner, 1992; Godbout, 1999; Godelier, 2001; Caillé, 2002; Strathern, 2006; Karsenti, 2009), esforço-me para acessar bastidores dessa economia íntima e simbólica, espaços onde emoções associadas a determinadas coisas de família oscilam na cotação de valores para além da aritmética. A cada novo repasse, novas histórias se iniciam para quem acolheu o legado, para quem o repassou e para o que foi dadivado. Tradição e memória jamais permanecem estanques em seus significados. Identidades não são fixas para pessoas nem para coisas. A transmissão de joias de família, desta forma, conecta-se a mudanças mais do que a permanências. A cada movimento, nada será mais como um dia foi, mesmo quando se tem a impressão de que continuará sendo, apesar de o passado ser, ele próprio, uma afluência remota.

Seguindo o exemplo de outras modalidades de heranças, joia de família também é tensão e disputa. Pode apresentar valor de mercado ou econômico, sim. Porém, tem valor humano, história, memória e emoção, como informantes endossam, e a carga emocional elaborada na presença ou na ausência de narrativas a torna mais ou menos valiosa. Para quem participa desse jogo social e dessa economia íntima, é coisa com gente, com e em relação. Quando discorrem sobre joias de família, meus colaboradores buscam grupos de referência, acionam variáveis de pertencimento (de religião, etnia, território, ofício). No curso das falas, situam-se ao me situarem. Encadeiam personagens e ações – aquele que herda transmite e cria novo herdeiro, que, por sua vez, deverá repassar; e o que se repassa precisa ir adiante, lançando nomes e reputações adiante, mesmo que prossiga em crônicas, não sendo mais tangível. Papéis sociais, obrigações morais e responsabilidades de muitas ordens são irradiados em cessões parciais e incertas de dádivas.

Ao recorrer aos ensinamentos de Mauss para pensar acerca de joias de família enquanto dons, não intento seguir à risca os pontos levantados pelo autor em Ensaio sobre a dádiva⁴ (2003), pois considero imprudente efetuar transposições mecânicas de um trabalho escrito na Europa dos anos 1920 para uma experiência etnográfica realizada quase um século depois da primeira publicação e em outra realidade social. Até porque nem Mauss elaborou uma teoria ou um conceito fechado sobre dádiva, legando provocações, questões e possibilidades interpretativas às gerações que o sucederam.

Potente e sólido que é, o Ensaio permite muitas leituras, e a minha intenção é partir dele para explorar o fenômeno da transmissão de joias de família no Rio Grande do Sul, Brasil, na contemporaneidade. O risco assumido é o de considerar esses adereços dádivas, e o faço entendendo-os como tendo valores produzidos por e produtores de afetos, vínculos, emoções e rivalidades. Os repasses são livres, portanto incertos, e obrigatórios. É nas ambiguidades, nas indeterminações e nos múltiplos fenômenos que lampejam das narrativas que compreendo joias de família como dons.

O que me entusiasma em partir do clássico texto de Mauss, desta forma, é o protagonismo que o autor concede à prática da etnografia e a relevância que dá às relações entre pessoas e coisas, à prevalência do simbólico em suas análises – ou do *symbolisme vivant*, como prefere Alain Caillé (1999, p. 10)⁵ – e à percepção de indeterminações,

⁴ Em geral, quando associo joias de família a dádivas, é comum ser indagada sobre a relação dessas coisas com o ciclo das três obrigações do dom propostas pelo autor francês: dar-receber-retribuir (Mauss, 2003). A pergunta mais frequente é sobre a efetuação da terceira obrigação, a da retribuição, na medida em que o doador do objeto, não raras vezes, já está morto quando o donatário recebe a coisa. Como se retribui ao morto? Mais adiante, tentarei demonstrar, com base em possibilidades pensadas por autores que trabalharam a transmissão de herança, quem dar nem sempre é alienar (Godelier, 2001).

⁵ Alain Caillé (1999) apresenta diferenças entre as perspectivas de Marcel Mauss e de Claude Lévi-Strauss a partir de sua leitura do livro de Bruno Karsenti (2009), que destaca a conceitualização do laço social como simbolismo, dimensão percebida por Marcel Mauss e tão marcante para o pensamento francês no pós-guerra. Citando a análise de Camille Tarot das obras de Émile Durkheim e Marcel Mauss, Caillé sublinha a natureza intrínseca do simbólico

paradoxos e vacilações que orbitam esse fenômeno essencial para a produção de vínculo, laço social, vida coletiva.

Assim, joias de família seriam dádivas fundamentadas na filiação (Gotman, 1988) que, em movimento, obrigam, criam dívidas morais e desafiam nossa compreensão em torno da produção de valores cujas conotações e cotações oscilam em meio a lógicas múltiplas, coexistentes, afetivas, sociais e subjetivas, em um entrecruzamento de economias diversas. Para que sejam o que são, essas heranças tangíveis ou rememoradas precisam ser recebidas, relatadas, guardadas e, preferencialmente, repassadas dentro dos limites da família – ou do que se entende por família. Graças a singularizações materiais e/ou biográficas, negociam status entre objetos num mundo massificado para criação, manutenção e rompimento de vínculos sociais e familiares (Schneider, 2017; Lévi-Strauss, 1980, Fonseca, 2004).

Situando joias de família no âmbito do sagrado pelo caráter abstrato e pela disjunção em relação à vida cotidiana (Godelier, 2001), percebo que essas coisas contribuem para o firmamento de alianças e disputas por afetos e posições hierárquicas dentro do universo social. Conforme materialidades (Miller, 2005) e biografias culturais (Kopytoff, 2008), esses adornos poderiam ser entendidos como símbolos de riqueza e poder, sínteses de um “nós imaginário”, convergências de identidades coletivas e individuais (Godelier, 2001).

Preciosas emoções contidas em joias de família, portanto, não fazem sentido na lógica economicista, ou em termos binários de valor de troca e de uso (Marx, 1974). Meus colaboradores falam em valores no plural, em ambiguidades, em valores que envolvem pessoas e pessoas ou pessoas e coisas pensadas, em alguma medida, como pessoas ao tornarem visíveis relações interpessoais (Strathern, 2006). Podem ser entendidas tanto pelo viés inalienável, na medida em que atendem ao paradoxo *keeping-while-giving* (Weiner, 1992), quanto por legados que se movem sem que haja a alienação do proprietário (Godelier, 2001), e como coisas que, modificadas por ritos e reposicionamento de afetos e prioridades/necessidades materiais, podem retornar à posição anterior àquela em que ocupavam um lugar especial no porta-joias das vivências, a saber, o de marcadoria (Kopytoff, 2008). Porém, quando de família, a joia é confiada, esperando-se que continue em movimento, reconfigurando relações, sendo o futuro tão valioso quanto presente e passado. Um repasse nunca é o ato final para essas dádivas legadas a gerações vindouras e tão imbricadas na produção de emoções.

VÃO-SE OS DEDOS, FICAM OS ANÉIS

A advogada Paola me recebeu em sua residência, em Porto Alegre. Sua irmã é minha amiga e nos aproximou, pois Paola lhe disse que gostaria de contar a história de sua “principal” joia de família, o anel que ganhou do avô materno:

nas relações sociais (Caillé, 1999, p. 5).

É o anel de formatura dele. É que eu sou a única neta formada em Direito. Ele mesmo preparou tudo. Limpou, deixou tudo pronto. Era para me dar no dia da minha formatura, na festa. Eu não sabia que ele ia me dar o anel. Nem imaginava. Eu cobiçava os livros dele. [...] Faleceu no dia 14 de janeiro de 2011, e eu me formei em 19 de fevereiro. Ele tinha 91 anos. [...] Foi a minha avó, a viúva dele, quem me entregou anel na festa. [...] Chegou com a caixinha. Eu imaginei que havia uma joia dentro, mas foi uma surpresa quando eu vi o anel do vô. Foi uma choradeira absurda. [...] Essa é a história que eu vou contar para meus netos, porque esse objeto tem toda uma carga emocional. [...] Eu não sei se é um ouro valioso, até porque não tem valor monetário. Não tem dinheiro que pague. Na verdade, eu não teria coragem de mandar avaliar o anel do vô.

Nesse relato, há questões que chamam a atenção para a noção de valor de afeto, tão frequentemente associada à ideia de joia de família por meus interlocutores. Entendido no registro de posse inalienável por Paola, o anel de formatura do vô, como indica, provavelmente seguirá para o seu filho, Rafael, e transmitirá uma narrativa para os netos por conta da “carga emocional”. Para a guardiã do anel, a peça não tem preço, não pode ser quantificada. Avaliá-la é desrespeitoso, impensável. Seguindo os ensinamentos de Godbout e Caillé (1999), ao tornar a relação quantitativa, ela deixaria de ser uma relação entre pessoas. Reduzir a ideia de valor a algo equivalente a uma quantia monetária não seria aceitável.

É tenso falar em valor de uso e valor de troca nos termos de Karl Marx (1974). Lúcia Helena Müller e Décio Soares Vicente (2012) evidenciam isso em uma pesquisa sobre o penhor como instrumento de crédito, sobretudo em momentos de avaliação de joias de família pelos técnicos da Caixa Econômica Federal (CEF), que lançam mão de critérios valorativos diferentes daqueles comumente empregados pelos portadores desses bens. Para estes últimos, a avaliação segue parâmetros afetivos, e estas não estão desconectadas de tradições étnicas, narrativas acumuladas na circulação das peças e tantas outras variáveis da vida social.

O caso de Paola, que não teria coragem de mandar avaliar o anel do avô, é exemplar do valor de vínculo de Godbout e Caillé (1999). Contém valor da dádiva, e este não é mercantil. Se a dádiva tem valor de uso, este está a serviço do vínculo. Por isso a dificuldade de minha interlocutora para transformar a relação com o adorno em relação fora daquela do afeto, do sentimento. Mesmo o valor de vínculo é relacional e é plural, pois não é o mesmo dado aos mesmos objetos deixados por uma pessoa. O avô de Paola deu outros presentes à neta ao longo da vida, deixou seus livros. O que tem nesse anel que o torna diferente das outras coisas, que faz com que seu valor de afeto seja mais alto? A capacidade de veicular, alimentar e promover vínculos sociais. No caso da Paola, ainda há transferência por ofício. É “de formatura em Direito”, e Paola formou-se em Direito, e o anel foi repassado na festa que marcava essa transição. No sistema valorativo do avô, ela é que pode agregar mais prestígio ao objeto, repassando ao filho no futuro, e dar-lhe mais

valor. O patriarca elegeu um lugar onde gostaria de seguir vivendo e o tornou público na festa de formatura da neta.

UM ASSUNTO DE FAMÍLIA

Os colaboradores da pesquisa que realizo têm origens socioculturais múltiplas e entendimentos variados sobre joia de família, mas há aproximações. A maioria é formada por mulheres com idades entre 25 e 85 anos⁶ e se identifica como pertencente à “classe média”. Algumas integram a primeira geração a atingir a universidade. Muitas me acessaram em redes sociais por indicação de conhecidos ou porque já me conhecem e sabem que realizo a pesquisa. Em poucos casos, fui levada até interlocutores por meio de amigos em comum. Houve encontros presenciais em lugares públicos e conversas online, mas também estive em residências de entrevistadas, em Porto Alegre e Pelotas. Narradoras e narradores podem ou não deter a posse das joias de família relatadas – algumas pessoas falam sobre coisas que estão sob a custódia de outros parentes, mas sobre as quais se sentem à vontade para comentar, pois são de família, são entendidas como coletivas e devem continuar circulando de alguma maneira nas gerações futuras.

Utilizo neste trabalho o instrumento metodológico História de Família proposto por João de Pina-Cabral e (2006). Trata-se de “uma metodologia de contextualização social de pessoas” (Pina-Cabral e Lima, 2006, p. 357) pensada para contextos metropolitanos contemporâneos, mas que pode ser aplicada em outras realidades. Complementado pela técnica da observação participante online e off-line, entrevistas abertas e semiestruturadas e conversas informais, tem sido um recurso potente na confecção de um fichário com arranjos de relações, subjetividades, temporalidades, narrativas e, em alguns casos, imagens fotográficas e diagramas, considerando os percursos de vida dos Egos e das joias de família narradas e as suas interações intersubjetivas nos universos de parentesco. Porque esses sujeitos e as coisas (que podem ou não estar sob as suas posses) nunca estão sozinhos e jamais estão finalizados. Na transmissão e retransmissão, vemos a instituição de novos papéis sociais, como é o caso do receptor/herdeiro que se torna transmissor/ancestral (Masson e Gotman, 1991), e o aspecto da liberdade misturado ao da obrigação (Mauss, 2003) – deve-se passar, mas quem porta o objeto pode eleger o próximo guardião.

Em entrevistas, pessoas e coisas se revelam nas falas, enquanto tantas outras deixam de ser evocadas. As citadas permitem a construção e a consagração de um status adquirido – se é quem se é pela ascendência e pela descendência ou qualquer outra variável de

⁶ Até o momento, são mais de 40 entrevistas com pessoas que se dispuseram a falar sobre joias de suas famílias, sendo que um quarto delas teve mais de um encontro, ou presencial, ou com ajuda de plataformas *online*.

pertencimento. Às vezes, recorro a imagens para recontar capítulos da história econômica, cultural e política do grupo. Reivindicam-se qualidades, privilégios e habilidades. Os ancestrais podem ter partido, mas deixaram algo e, nesses contatos, a ancestralidade é revivida, (re)experimentada, até porque a separação entre pessoas e coisas/sujeitos e objetos, elementos da modernidade, não é uma percepção universal, mas foram forjadas num contexto ocidental (Mauss, 2003; Strathern, 2006). E quem toma posse da joia de família parece se tornar um representante, detentor de um vínculo primordial entre gerações.

É comum uma peça ser narrada de maneiras diferentes por diversos parentes ou até por uma mesma pessoa, conforme os momentos da sua vida. Porque as coisas nos provocam de formas diversas em nossas existências (Coelho, 2006; Rezende e Coelho, 2011). Mesmo a pesquisa que realizo instiga memórias íntimas, quiçá por anos silenciadas. Em alguns casos, recupero mais de um relato de uma mesma pessoa que, percebendo lacunas nas crônicas repassadas, aciona familiares, fotografias ou documentos em busca de mais detalhes, mais informações ou possibilidades de produzir uma ficção e torna a me encontrar ávida para complementar suas histórias. Vemos uma estreita relação entre emoções, narrativas e transmissão de joias de família.

O BRACELETE E O RELICÁRIO

Em fevereiro de 2018, estive com Andrea Mazza Terra em sua residência, em Pelotas, em busca de relatos sobre um bracelete que lhe foi confiado pela avó materna, Nórís, bisneta da baronesa de Santa Tecla. Minha colaboradora está habituada a falar sobre essa joia de família com mais de 160 anos, presente de casamento do barão para a baronesa em meados do século XIX e transmitida numa “linhagem de mulheres” há seis gerações. “Todo mundo fala sobre esse bracelete na cidade, assim como falam sobre a minha família”, disse, insistindo para que eu usasse seu nome verdadeiro.

Pela avó materna, Andrea descende de barões que condensaram poder político, econômico e simbólico considerável no sul do país nos séculos XVIII e XIX graças à produção de charque, mas que amargaram a ruína daquela indústria nos anos 1930. Já o avô materno, Raphael Mazza, era o caçula de Raphaëlle (ou Raphael, como consta do registro brasileiro) e Branca Mazza – ele italiano que prosperou como comerciante, erguendo o “império” Mazza, falido nos anos 1990; ela, herdeira de estâncias uruguaias também já consumidas pelos descendentes.

Pois o bracelete da baronesa de Santa Tecla é uma joia de ouro cravejada com brilhantes de diferentes quilates que minha interlocutora aprecia pelo design e pelas

lembranças que dele eclodem, sobretudo em relação aos relatos da avó Nórís, falecida em 2001 e por quem nutre profundo afeto. “Para mim, o maior valor disso é o histórico. [...] A joia é bonita, sim, e portá-la tem um preço, um preço alto”, sentenciou, indicando, em retórica crítica, por vezes constrangida, que a peça atua como espécie de algema do passado, mantendo-a presa às práticas de seus antepassados escravocratas.

Dos anos 1930 para o século XXI, muitas posses da família foram vendidas, outras repartidas, algumas perdidas. Houve reviravoltas no período, casamentos, prosperidades com propriedades, crises e renovadas bancarrotas. Inclusive, quando comentei com Andrea que meu trabalho buscava, entre outras coisas, relações entre mortos e vivos por meio de joias de família, ela me provocou: “Mortos, vivos e sobreviventes, né? Porque, assim como eu, esse bracelete é um sobrevivente”.

A fama do bracelete centenário não é o suficiente para Andrea declarar preferência pelo famigerado adereço na escala de afeto das coisas legadas pela avó. A cenógrafa pelotense nutre apreço afetivo mais intenso por uma caixinha com nichos para duas fotografias que se leva junto ao peito. Trata-se de um daqueles acessórios que familiares e amigos enxergam de longe e, imediatamente, associam a alguém importante do grupo. Se esse alguém importante não está lá fisicamente, quem detém o objeto representa o ancestral, explicou-me Andrea. “Essa coisa provoca”, atestou, fitando-me:

Não é uma joia valiosa, é de ouro baixo. Mas é a mais significativa para nós da família, porque era de uso diário da vó. Aquilo lembra a vó para todo mundo. Ela sempre usava. É a joia mais valiosa do ponto de vista afetivo. Muito mais do que o bracelete. A gente reconhece a importância histórica do bracelete da baronesa e tal, mas, se eu pendurar essa outra no peito, todo mundo sabe, todo mundo reconhece. As minhas primas reconhecem.

Provavelmente adquirida no final do século XIX, esse relicário me foi apresentado engatado em uma corrente que complementava o relógio de bolso do avô Raphael, marido de Nórís. A avó, que viveu quase 30 anos a mais que o companheiro, costumava portá-la com um cordão derramado sobre o peito. Andrea prefere tê-la junto ao pescoço, razão pela qual trocou a corrente. Dar, receber e usar, mesmo que às vezes. Pedi autorização para abrir o objeto e encontrei nichos para duas fotografias. Enquanto isso, Andrea prosseguia em sua narrativa:

Para a época, devia ser até uma bijuteria. Eu nem a uso no diário. [...] É claro que tem ranço nisso, eternamente vai ter um ranço que nunca foi discutido. Porque eu fui a privilegiada. É um objeto que provoca. Às vezes, eu o coloco de propósito, como uma provocação. É um símbolo mesmo.

Segundo Thomas (1991), quando as distinções indicadas pelos artefatos são reconhecidas para o grupo ao qual ele pertence, temos um reconhecimento das relações

(p. 18). Entretanto, nenhum significado específico ou tipo de relação significada é estável na trajetória dos sujeitos e dos objetos implicados. As coisas circulam, movimentam-se e ingressam em novos contextos. Andrea não sabe com certeza qual é a origem do relicário, mas a usa para demarcar sua posição no mapa afetivo da avó:

Aí dentro ela [Nóris] colocava fotos da gente. Sempre tinha uma foto do vô e uma minha. E isso causava mal-estar, por que só a foto da Deia? Daí ela botou das três netas mulheres, mas foi uma coisa problemática... Quando nasceu a minha filha, a primogênita da outra geração, ela colocou foto da minha filha, a Isadora, porque era a única bisneta. Foi a última foto ela que usou. Por isso, a Isadora até gosta do bracelete. Mas esse relicário é bem mais importante para ela.

Andrea arrisca que o relicário chegou à Nóris cedido por sua avó, Ofélia, mãe de sua mãe, Amélia, filha mais velha de Eduardo da Silva Tavares, herdeiro direto dos barões de Santa Tecla. Desta forma, bracelete e relicário tiveram percursos similares, atravessando descendências aos cuidados de mulheres, sinalizando para a primeira filha de cada geração a partir de Ofélia, transpondo Branca Mazza Terra⁷, filha de Nóris e mãe da minha colaboradora. “A mãe odiava joias. Ela gostava era de assistir aos treinos do Pelotas⁸ e de consertar motor de carros”, justificou Andrea. Como vimos, aliás, nem sempre essas coisas passavam de mãe para filha. Após a baronesa Amélia ganhar o presente do marido, a primeira a receber o bracelete como herança foi sua nora Ofélia, que batizou a filha Amélia com o nome da sogra, a quem repassou a dádiva.

COMENTÁRIOS FINAIS

Tão bem guardadas, desejadas e protegidas, joias de família possibilitam o ingresso na intimidade dos sujeitos e nas relações mais íntimas. Permitem-nos transitar entre o passado e explorar um futuro que ainda não aconteceu. Ao manipular essas coisas, tocamos num passado que, de alguma maneira, é futuro. Joia de família contém ambiguidade do tempo, encontro da vida e da morte, coexistência de valores, incertezas. Quanto menos valor econômico, mais riscos a joia de família corre de apenas ser qualquer coisa, e não mais algo valioso em seu significado. A não ser que seja narrada.

Hoje, ouro, diamantes e madrepérolas adornam as narrativas proferidas por Andrea e outros colaboradores da minha pesquisa. Movendo-se entre gerações, ziguezagueiam no diagrama de parentesco demarcando posições e dando pista sobre quem são os próximos e quem são os distantes, salientando conflitos e afetos. São coisas dúbias, foram presentes,

⁷ Branca Mazza Terra era neta de Branca Dias Mazza. Na família de Andrea, aliás, era comum batizar netas com os nomes das avós. Foi assim com a sua avó Amélia, que herdou não apenas o bracelete, mas também o nome da baronesa de Santa Tecla.

⁸ O Esporte Clube Pelotas é um time de futebol do município de Pelotas.

atuaram em novas formas de posse, são pessoais, inalienáveis, mas que poderiam, pelas circunstâncias, ser alienáveis. São bens guardados por alguns, mas que pertencem a tantos, embora sejam de alguém. Os trajetos dos adereços habitados pelos antepassados objetificam realidades, produzem subjetividades, marcam hierarquias e estratégias políticas e simbólicas. As dádivas resistem na fama, na memória e nos sentimentos. Em suas biografias culturais (Kopytoff, 2008), são atualizadas, construindo alianças e valores conferidos a coisas e pessoas.

Com a publicação de *Ensaio sobre a dádiva*, em 1925, e o acréscimo da dimensão simbólica a análises da vida social, Mauss (2003) legou a gerações que lhe sucederam mais do que respostas a suas indagações iniciais. Seu sofisticado pensamento ainda hoje produz questionamentos e discussões em diferentes áreas do conhecimento, tamanha a riqueza das análises, da sua erudição e da sua capacidade de perceber o entrecruzamento de fenômenos múltiplos – políticos, morais, religiosos, econômicos, morfológicos e sociais – convergindo para trocas e relações passíveis de observação tanto em sociedades primitivas como em cenários contemporâneos.

Cada vez que um colar ou bracelete do kula ou um colar de pérolas da avó se descolam de um antigo portador, muitas transformações simbólicas se realizam nos estatutos daqueles implicados no repasse, seja no papel de doador, seja no de donatário. E também há reflexos naqueles que nada receberam. Quando alguém recebe uma dádiva do gênero, recebe algo do doador anterior, mas também ingressa em nova condição. Repasse e recebimento, portanto, levam à reorganização política e social no grupo. Por isso, acredito que é fundamental partir de Mauss para iniciar este trabalho sobre transmissão de joias de família, pois o autor chamou a atenção para a produção de sentimentos como um fenômeno coletivo, social.

A transferência de joias de família aparece como um caminho de construção de identidade em complexos processos envolvendo memória, narrativa, história e afetos, um processo de expressão de emoções que não está desprovido de agência individual (Coelho, 2006). Refletir sobre essas dádivas nessa perspectiva permite pensar sobre a demonstração de afetos na contemporaneidade. Instigadas a formatarem as próprias crônicas sobre esses bens, suas famílias e seus parentescos, colaboradores da pesquisa se redescobrem nessas coisas que provocam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In.: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas*, vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 197-221.

- CAILLÉ, Alain. Préface. In.: TAROT, Camille. *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: sociology et sciences des religions*. Paris: La Découverte/Mauss, 1999. p. 1-14.
- _____. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In.: GONÇALVES, José Reginaldo Santos (Org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. p. 17-58.
- COELHO, Maria Claudia. *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GODBOUT, Jacques T. CAILLÉ, Alain. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GOTMAN, Anne. *Héritier*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- GRAEBER, David. *Anthropological theory of value: the false coin of our dreams*. Nova York: Palgrave, 2001.
- HOLM, Christiane. Sentimental cuts: eighteenth-century mourning jewelry with hair. *Eighteenth-Century Studies*, v. 38, n. 1, p. 139-143, 2004.
- KARSENTI, Bruno. *Marcel Mauss: el echo social como totalidad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2009.
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In.: APPADURAI, Arjun. (Org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, RJ: Eduff, 2008. p. 89-142.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In.: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 11-46.
- _____. A Família. In.: SPIRO, Melford et al.. *A família: origem e evolução*. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980. p. 7-45.
- _____. O princípio de reciprocidade. In.: _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 91-107.
- LOBET, Delphine. La logique du don dans la transmission des entreprises familiales. *Sociétés Contemporaines*, Nº 62, V 6, 2006, p. 27-47.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné e Melanésia*. São Paulo: Abril S.A., 1978.
- MARX, Karl. O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo. In: _____. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo, EPU, 1974, p. 70-78.
- MASSON, André; GOTMAN, Anne. "L'un transmet; l'autre hérite...". *Économie et Prévision*. n. 100-101, p. 207-230, 1991.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In.: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 183-314.
- MILLER, Daniel. Materiality: an introduction. In.: _____. (Org.). *Materiality*. Durham/Londres: Duke University Press, 2005.

MÜLLER, Lúcia. H. A.; VICENTE, D. S. Vão-se os anéis: uma abordagem antropológica do penhor como instrumento de crédito. *REDD – Revista Espaço de Diálogo e Desconexão*, Araraquara, v. 4, n. 2, jan/jul, 2012.

PINA-CABRAL, João de; LIMA, Antónia Pedroso de. Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, v. IX (2), 2005, p. 355-388.

REZENDE, C. B.; COELHO, M. C. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

SANTOS, Irina. Aragão dos. *Tramas de afeto e saudade: em busca de uma biografia dos objetos e práticas vitorianas no Brasil oitocentista*. 2014. Tese (Doutorado em História Comparada). Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, 2014.

SCHNEIDER, David M. *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes, 2016.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

THOMAS, Nicholas. *Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in Pacific*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1991.

WEINER, Annette B. *Inalienable Possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TRAJETÓRIAS E RESISTÊNCIAS DE MULHERES CAMPONESAS NO SUDOESTE DO PARANÁ

*Aline Maiara Demétrio Santos*¹

*Hieda Maria Pagliosa Corona*²

*Josiane Carine Wedig*³

Resumo

Este artigo analisa os processos de resistências produzidos por mulheres camponesas a partir de suas trajetórias políticas. No Brasil, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, as mulheres agricultoras, mesmo que intensamente envolvidas no trabalho agrícola, eram definidas como “do lar”. Após o reconhecimento legal – fruto de intensas mobilizações dessas mulheres pelo país – há, ainda, uma invisibilidade muito grande delas, uma vez que seu trabalho é classificado como “leve” ou considerado como “ajuda”, não sendo reconhecidas enquanto “chefes” da unidade familiar, tendo limitado o seu acesso às políticas públicas e à participação nos espaços públicos. Geralmente, são também excluídas da partilha das terras da família. Neste contexto, buscamos compreender como mulheres camponesas se constituíram enquanto lideranças políticas, lançando o olhar sobre suas experiências no espaço público e privado, levando em conta as relações de gênero que os perpassam. Enquanto análise crítica e qualitativa, foi utilizado da literatura dos estudos decoloniais, entre outros autores e autoras a fim de compreender e analisar esta problemática, além da observação participante em atividades organizadas pelas mulheres camponesas no Sudoeste do Paraná.

Palavras-chave: mulheres camponesas; gênero; resistências.

Abstract

This article analyzes the processes of resistance produced by peasant women from their political trajectories. In Brazil, until the enactment of the Federal Constitution of 1988, women farmers, even if intensely involved in agricultural work, were defined as “home”. After legal recognition - as a result of the intense mobilization of these women by the country - there is still a great invisibility of them, since their work is classified as “light” or considered as “help”, not being recognized as “heads” of the limited access to public policies and participation in public spaces. Generally, they are also excluded from the sharing of family land. In this context, we seek to understand

¹ Psicóloga, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Universidade Tecnológica Federal do Paraná - UTFPR. alinemdemetrio@gmail.com

² Socióloga, doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento, docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional – PPGDR, Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, hiedacorona@gmail.com

³ Socióloga, doutora de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRRJ). Professora adjunta do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), josiwedig@gmail.com

how peasant women constituted themselves as political leaders, looking at their experiences in the public and private space, taking into account the gender relations that permeate them. As a critical and qualitative analysis, it was used in the literature of decolonial studies, among other authors and related authors to understand and analyze this problem, besides participant observation in activities organized by peasant women in southwest of Paraná.

Keywords: rural women; gender; resistances.

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desse trabalho é compreender os mecanismos de resistências na perspectiva de gênero, especificamente no contexto das mulheres camponesas no Sudoeste do Paraná. Para tanto, o embasamento teórico dos estudos decoloniais⁴ foi fundamental para a problematização acerca das questões que atravessam os aspectos de resistências de gênero frente à modernidade. Algumas questões analisadas no decorrer do texto são: quais são as características e expectativas sobre as mulheres na modernidade? Em quais lugares nos colocamos e estamos para o debate com a questão de gênero e modernidade?

Em um segundo momento, ocorre o debate a partir da literatura, acerca dos processos de resistências de mulheres rurais, as quais se evidenciam a partir de movimentos e organizações coletivas e também por meio de ações e movimentos cotidianos, não necessariamente originados por ações coletivas propriamente ditas e conscientes. Além da literatura, o texto dialoga com alguns pontos de análise de observações participante em atividades organizadas pelas mulheres camponesas do Sudoeste do Paraná.

Esta região faz parte de uma das 10 mesorregiões do estado do Paraná- Brasil, localizado no Sudoeste do estado, formado por 37 municípios. Visto que esta região é reconhecida por uma alta demanda da agricultura, existe também uma trajetória histórica de luta política a partir de agricultores familiares. Historicamente, a Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural (Assesoar) e o Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) da cidade de Francisco Beltrão, auxiliaram na construção do sindicalismo rural na região, com grande movimentação após a Revolta dos Posseiros em 1957⁵, sendo as duas instâncias com a finalidade de apoio e assistência aos agricultores frente ao Estado (SCHMITZ, FERNANDES & SANTOS, 2012). Com a ditadura militar que teve início em 1964, tais organizações intensificaram os processos reivindicatórios, em busca de direitos

⁴ Utilizo o termo decolonial e não (des)colonial, que provoca assim como Catherine Walsh (2009) relata, uma designação enquanto postura e posicionamento de atitude contínua, na qual podemos identificar, visibilizar e colocar os “lugares” exteriores e construções alternativas e não apenas (des) fazer-se do colonial.

⁵ Este acontecimento foi dado pela disputa de terras no Sudoeste do Paraná, em que camponeses com apoio de comerciantes lutavam por terras contra grandes empresas colonizadoras como a Clevelândia Industrial Territorial Ltda (CITLA) que estavam se apropriando da região com apoio do governo. Então, foi em outubro de 1957 em que a partir de um conflito aberto, camponeses conseguiram a posse de suas terras.(BATTISTI, 2006). Ver: Feres(1990); Torrens (1994); Martins (1994).

aos agricultores e não apenas em níveis assistencialistas. No documento de apresentação sobre as referências e impactos a partir da década de 1990 da Assesoar, Calegari e Duarte (2006) identificam que esta associação composta de pequenos agricultores/as familiares, possuem sócios em dezesseis municípios da região Sudoeste e articulações em vinte municípios da mesma região, constituindo juridicamente enquanto uma Organização não Governamental (ONG), com objetivos de contribuir para gerar, sistematizar e difundir propostas organizativas e de formação para o desenvolvimento, focadas no fortalecimento de organizações e movimentos sociais populares, juntamente com ideais de sustentabilidade.

Em outras palavras, os autores comentam que a Assesoar: “aposta na força política e na capacidade de negociação das organizações e movimentos sociais populares do campo e da cidade para que as propostas impactem as políticas públicas na perspectiva da democratização” (CALEGARI & DUARTE, 2006, p.4). Outra característica desta organização é a potência de participação de mulheres nas estratégias de ação e articulações em todas as instâncias, promovendo frequentemente o debate de gênero.

Para a realização dessa pesquisa foi realizada observação participante das reuniões e atividades do coletivo de mulheres camponesas da região a partir das ações que são realizadas na Assesoar e nos STR's da região. Foram observadas as ações, debates e mobilizações feitas pelas mulheres camponesas, buscando dialogar com as leituras e problematizações dos estudos decoloniais e das mulheres rurais, visto que elas produzem muita resistência e enfrentamentos na referida região .

O artigo perpassa por tópicos que evidenciam as questões da modernidade e suas problematizações a partir do viés dos estudos decoloniais, para que assim se possa discutir a concepção da identidade de gênero frente à modernidade, bem como a discussão sobre as mulheres camponesas, sua identidade e territorialidade, e por fim, os relatos sobre as resistências, movimentos e organizações de mulheres rurais, tanto no Brasil, quanto especificamente na região Sudoeste do Paraná e as considerações finais do texto.

2 A MODERNIDADE PELO VIÉS DOS ESTUDOS DECOLONIAIS

Relatar a modernidade é um desafio que se estende para diversas questões complexas, que exige uma compreensão do contexto da produção do conhecimento no decorrer da história, caracterizada por inúmeras classificações e interpretações acerca da realidade. Santos (1988) relata sobre isso ao comentar sobre o paradigma dominante, presente na concepção de modernidade, bem como, sua fase de transição e crise. O autor faz uma retomada histórica a partir da ciência e filosofia na modernidade, mostrando que a história vem de muito tempo para que a crise da modernidade entre em “processo”, ou seja, que ela não acontece naturalmente.

A crise é evidenciada pelas rupturas do paradigma dominante e a emergência de um novo paradigma, que, segundo Santos (1988), ocorre pelas “disciplinaridades”, pelas fragmentações do conhecimento que, por seus limites, emerge a superação, visando a totalidade de saberes e práticas. Assim sendo, as epistemologias “modernas” enfrentam provocações, pois a crise se evidenciaria ao demonstrar que há complexidades, que as subjetividades contam tanto quanto as objetividades, transformando o campo das disciplinas em campos inter e transdisciplinares, fazendo com que as ciências sociais e naturais se atravessem no campo do saber. Tornando assim, um conhecimento não-dualista, como por exemplo “natureza/cultura”; vivo/inanimado; “mente/matéria”, etc. (SANTOS, 1986).

Em seu texto sobre a ecologia de saberes, Santos (2006) demonstra a questão da pluralidade de saberes no campo das ciências e das práticas. Dessa forma, ele apresenta a diversidade, em que de forma geral, não existem saberes mais valiosos que outros, mas sim saberes diferentes, heterogêneos e dependentes de contextos, territórios, lugares e por isso, a denominação de “ecologia”. A ecologia de saberes é contra-hegemônica e periférica, pois renuncia à uma epistemologia geral de conhecimento, visando as diferenças, diversidades e pluralidades, as quais se complementam e convergem entre si.

Os autores e autoras dos estudos decoloniais (Enrique Dussel, Artúro Escobar, Boaventura de Sousa Santos, María de Lugones, Aníbal Quijano, entre outros) designam seus trabalhos a fim de compreender as lógicas entre a colonialidade e modernidade nas práticas sociais, científicas, culturais, propondo alternativas às colonialidades do pensamento eurocêntrico. Para tais autoras e autores, a construção do conhecimento e das relações sociais se construíram de maneira hegemônica com o viés eurocentrista e colonizado, deixando de lado outros saberes, práticas e conhecimentos, que não fossem desta perspectiva. Os autores colocam provocações em seus textos acerca destas práticas não hegemônicas, demonstrando a importância da pluralidade e das diferenças, principalmente culturais na construção do conhecimento, e assim, enfatizam a importância e empoderamento de saberes subalternos/marginais enquanto mecanismo de resistência.

Dussel (2005, p. 27), ao explicar sobre a Europa, modernidade e eurocentrismo, retrata sobre uma primeira percepção de modernidade sendo “eurocêntrica”, “provinciana” e “regional”, e também uma segunda percepção por meio do contexto da Europa Moderna, na qual, coloca outros lugares que não a Europa, enquanto periféricos dentro da História Mundial.

E assim, com estas concepções pode-se observar a relação que os estudos decoloniais fazem no sentido de “centro”/ “periferia” ou “norte/sul”, para comentar sobre o eurocentrismo e as perspectivas decoloniais. Mignolo (2013, s/p), considera que a modernidade “não é um período histórico, mas a autonarração dos atores e instituições

que, a partir do Renascimento, conceberam-se a si mesmos como o centro do mundo.” O autor, ao ser questionado sobre o conceito de diferença colonial nas epistemologias eurocentradas, percebe que tal diferença é uma criação, na qual estabelece hierarquias e valores marcados por diferenças culturais, estas diferenças são retratadas através das questões raciais, patriarcais e geopolíticas.

Dessa forma, estas classificações inferiorizam e demarcam o que vem “de cima” e o que vem “de baixo”, e assim, demarca o que é “epistemologicamente” inferior e superior a partir de povos e regiões. Bordalo (2016, p.4), comenta que os estudos decoloniais apontam para uma visão crítica do feminismo eurocêntrico, na qual expõe os problemas ocasionados de sua tradução no cotidiano de mulheres africanas, asiáticas e latinoamericanas. Tal abordagem, é considerada pela autora enquanto um diferente olhar dentro das epistemologias, colocando questionamentos importantes para as resistências destas mulheres além das formas institucionais clássicas do feminismo eurocêntrico.

Nesse sentido, como pensar as identidades de gênero no contexto da modernidade, a qual classifica e normatiza corpos e subjetividades e os sentidos que atravessam as identidades e povos que não se encaixam ao modelo moderno de ser e estar de acordo com normatividade? E nesta relação, como pensar os modos que resistem ao modelo hegemônico, pensando suas práticas, saberes e conflitos? É a partir destas indagações que as próximas seções do texto irão se adentrar, especialmente ao que concerne ao contexto de mulheres rurais e suas formas de resistências e os atravessamentos entre suas práticas, saberes e territórios onde vivem.

3 A CONCEPÇÃO DE IDENTIDADE GÊNERO FRENTE À MODERNIDADE: ALGUMAS PROBLEMATIZAÇÕES

Para designar as relações de gênero na contemporaneidade, é necessário ter a compreensão de que o gênero não é algo intrínseco aos seres humanos, mas sim, o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais (LAURETIS, 1994). Conceituar identidades de gênero é adentrar em um território movediço que envolve outras concepções e categorias instituídas na sociedade e que se atravessam incansavelmente. Segundo Piscitelli (2009), o conceito de gênero foi articulado a partir da segunda onda do feminismo, no qual se revela enquanto alternativa aos conceitos de patriarcado ou dos “papéis sociais”, por exemplo. Dessa maneira, identificando que sexo e gênero teriam compreensões diferentes, sendo o gênero visto a partir da cultura, das relações sociais e o sexo enquanto algo fixo da natureza, no entanto, apesar destas considerações, a autora também apresenta contradições dessa formulação, a partir dos estudos de Gayle Rubin (1975), em que apresenta a ideia do sistema sexo/gênero, evidenciando que a sociedade

também constrói a sexualidade biológica em produtos da atividade humana (RUBIN, 1975 apud PISCITELLI, 2009). Sendo assim, sistemas complexos que apresentam o gênero, sexualidade e sexo enquanto dimensões políticas e marcadores da diferença.

Da mesma maneira, Judith Butler (2003, p.200) demonstra através de seu conceito de performatividade, que o gênero é considerado como uma encenação, no entanto, diferente da encenação do campo teatral, mas sim encenação da linguagem e de historicidade, de modo que é uma “identidade tenuemente construída através do tempo”, ou seja, os corpos nunca obedecem totalmente às regras pelas quais sua materialização é construída, sendo necessária sempre a repetição destas normas de gênero (ÁRAN & PEIXOTO JÚNIOR, 2007), tornando-se possível a desnaturalização.

A identidade de gênero, portanto, é uma distinção que marca a existência social, na qual além de nomear, cria e corporifica categorias e subjetividades no processo da identidade, compreendendo o gênero dentro de suas construções sociais, de produção simbólica, discursiva e histórica (SCOTT, 1991)

Beauvoir (1970) faz toda uma análise histórica de acordo com os sentidos da condição de mulher em várias situações, na qual sempre o homem é mais contemplado, dizendo que o mundo sempre pertenceu aos homens. Ela também realiza outras análises biológicas, psicológicas e sociais acerca da mulher, na qual são contextos que a modernidade sempre tentou dar explicação por meio das ciências, para que a mulher se torne o “segundo sexo”.

Ao falar ainda do corpo das mulheres, pode-se considerar que na modernidade, o corpo em questão cria uma linha identitária para o reconhecimento do mesmo, com a existência das exclusões, o que reflete que os corpos “diferentes” são os que não se encaixam no padrão de identidade heteronormatizado. Falar da mulher neste contexto, é mencionar o corpo em si dentro do contexto da construção sociocultural da modernidade, na qual, transmite uma criação e naturalização do sentido de ser mulher.

A questão colocada, tenta trazer os meios da produção de subjetividades, pelos quais se produzem identidades e diferenças nas relações de gênero, em que as diversidades e pluralidades se desnaturalizam a partir do reconhecimento de mecanismos que resistem à lógica da modernidade.

4 MULHERES CAMPONESAS, IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE

Compreender o contexto de mulheres camponesas é outro desafio a ser colocado em questão, pois há uma diversidade e complexidade de definições sobre a mulher no contexto rural. Sendo assim, não pretende-se aqui limitar para uma caracterização única,

mas evidenciar algumas especificidades que as diferenciam dentro do contexto social, cultural, político, etc.

É perceptível que a relação entre as mulheres camponesas faz parte do sistema de produção familiar baseado na questão da produção, do trabalho, da terra e da família, que são pilares para o desenvolvimento social e econômico do campo. No entanto, se faz necessário perceber quais são as mudanças e transformações que estão acontecendo, no sentido da desnaturalização da posição de submissão dessas mulheres na atualidade.

Nesta perspectiva, Medeiros (2017)⁶ em uma de suas falas sobre os desafios e perspectivas para a Sociologia Rural no século XXI, enfatiza que o espaço da produção não é a única lente para compreender o meio rural, deve chamar atenção os espaços invisíveis que permeiam as vivências no campo. Além disso, compreender também que o meio rural não é um caso afastado ou isolado de outros mundos, mas que é um espaço que se conecta à outros lugares, superando polarizações e dualidades. Novamente, Bordalo (2016), ao abordar o campesinato e as relações de gênero, comenta que esta perspectiva impõe uma noção “de baixo para cima”, compreendendo que a multiplicidade de experiências abarca a diversidade e as diferenças, e não necessariamente a fragmentação, não estabelecendo elementos que identifiquem a visão eurocêntrica de hierarquia, ordem ou autoridade.

É a partir desta perspectiva que a análise das relações não hegemônicas que resistem ao processo colonizador e moderno podem ser observadas nas vivências de mulheres rurais, visto que suas identidades se constroem em um espaço no qual, muitas vezes, não se encaixam no padrão normatizador de ser/estar. Para isso, é necessário conhecer quais são os processos que resistem, ou como diria Scott (2011), quais as formas cotidianas de resistências e quais são as histórias não escritas de resistência que abarcam tais trajetórias. Nesse sentido, as resistências podem se constituir tanto pelas ações planejadas e perceptíveis, quanto pelas não planejadas e que muitas vezes passam despercebidas. Scott (2011, p. 237) analisa também as experiências individuais e coletivas que provocam resistências, na qual, a partir do compartilhamento destas experiências, tanto coletivas ou individuais, podem se tornar experiências locais.

É também por este caminho que é possível analisar as relações das mulheres camponesas com seus territórios, podendo perceber a partir de suas experiências e resistências, as interferências, mudanças ou transformações que acontecem em seus locais de vivência.

Segundo Albagli (2004) o território é o espaço apropriado por um ator social, sendo que a partir das relações de poder é que será definido e delimitado em suas múltiplas

⁶ Comunicação oral apresentada no 55º Congresso Brasileiro de Economia, Administração e Sociologia Rural, Santa Maria, 2017.

dimensões, ou seja, cada território é o reduto de intervenções e das atividades de atores sobre um determinado espaço e construído além das fronteiras materiais de espaço, sendo também um campo de conhecimento, atividade e de subjetividades a partir da vivência de seus atores sociais.

Nesse sentido, ao pensar os processos de resistências que se constituem no contexto das mulheres rurais, pode-se problematizar como o local-território onde vivem estão implicados dentro destas redes de resistência e, assim, pode-se pensar sobre o desenvolvimento do território a partir de uma perspectiva mais humana, que parte de seus atores sociais e também que implicam nas questões do desenvolvimento com as pluralidades de saberes e de diferenças.

Pensar a questão da territorialidade nos espaços onde as mulheres rurais constroem suas vivências e experiências, também é pensar na questão de quais formas de desenvolvimento e resistências estão situados nestas condições, visto que a representatividade de mulheres em diversos contextos reforçam a questão da representatividade de gênero em diversas perspectivas. Lisboa e Lusa (2010) ao estudarem sobre desenvolvimento sustentável⁷ levantaram ideias sobre essa relação com a perspectiva de gênero, comentando novas percepções de desenvolvimento humano sustentável. Amparadas pelos estudos de Lagarde (1996), as autoras refletem sobre a perspectiva de um desenvolvimento impulsionado pelo feminismo. As autoras e autor demonstram que essa concepção quebra com concepções anteriores de desenvolvimento no campo teórico-político, apontando que o desenvolvimento deveria incluir as necessidades das mulheres e considerá-las prioritárias, tendo em vista o olhar mais humano, centrado na escala humana (LAGARDE, 1996, p.123, apud LISBOA & LUSA, 2010). Esta concepção se fortalece ainda mais quando em seus estudos, as autoras exemplificam sobre os modelos de desenvolvimento em espaços locais, nacionais ou globais que são em grande parte formadas por ações e interesses masculinos e de opressões, gerando desigualdades sociais.

Articulando com este viés, Escobar (2005) propõe uma perspectiva de análise e ações voltadas para estas questões que foram esquecidas com a vinda da ideia de um mundo globalizado. O autor relaciona a questão do lugar, da cultura, identidade, território em conjunto com a perspectiva do desenvolvimento a partir de práticas não hegemônicas, nas quais evidencia as diferenças em cada território, por assim dizer, e dessa forma, tais diferenças precisam exercer bases de poder para que possam ser reconhecidas.

Sendo assim, observar mecanismos de resistências de mulheres rurais que pode servir para evidenciar quais ações e práticas que elas realizam pode contribuir para as questões de desenvolvimento territorial, bem como no processo de construção de identidades e

⁷ Não abordaremos nesta pesquisa o conceito de desenvolvimento sustentável em si, no entanto, tais autoras nos auxiliam para compreender a noção de desenvolvimento a partir da perspectiva de gênero.

representações que expressam as diferenças. Neste sentido, é importante evidenciar que o território vivenciado por mulheres camponesas no Sudoeste do Paraná é permeado por resistências e lutas construídas por elas historicamente. Borba & Fabrini (2016) verificaram que a participação das mulheres rurais em espaços públicos de Francisco Beltrão passou a ser mais intensa no âmbito do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR) a partir do ano de 1978, iniciando com a discussão sobre o papel da mulher além da rotina doméstica. Antes disso, a discussão e participação também estava ocorrendo na Assesoar, sendo esse um espaço e local de grandes manifestações por parte de mulheres rurais, as quais no decorrer dos anos foram criando espaços de grande visibilidade no meio público. É importante ressaltar que na época, a participação política das mulheres, como por exemplo, o associativismo, sindicalismo e lideranças femininas estavam sendo discutidas em mais dez municípios da região Sudoeste, construindo aos poucos uma rede de organização política, em que as mulheres estavam se integrando (SCHMITZ, FERNANDES & SANTOS, 2012). A partir desta trajetória histórica, é possível perceber a questão da identidade dessas mulheres frente ao território do Sudoeste do Paraná, tanto em questões simbólicas, quanto de mobilizações e ações advindas deste mesmo espaço.

Paulilo (2016) percebe que os estudos feministas em âmbito mundial nem sempre levam em conta a importância dos movimentos de mulheres agricultoras, identificando como uma lacuna grave. A autora comenta que as pautas das agricultoras partem de práticas cotidianas que estão inseridas em um “mundo da vida”, no qual nem sempre os conceitos dos estudos feministas do meio urbano deram conta de explicá-los, e assim, enfatiza que a perspectiva “evolucionista” ou “ultra moderna” não é tão válida para compreender tais práticas e reivindicações de mulheres no meio rural, mas sim a ampliação do olhar evidenciados a partir das experiências⁵ e das diferenças.

Quijano (2005) enfatiza o olhar do território frente aos mecanismos de poder que a colonialidade coloca frente às populações negras, mestiças e indígenas na América Latina, relacionando com a questão da identidade, sendo um projeto histórico, aberto e heterogêneo em lealdade com a memória e o passado. O autor considera que é por este viés que a produção da identidade latino-americana possui, desde o início, uma trajetória que destrói a colonialidade do poder, sendo estas questões uma maneira de descolonização a partir de seus territórios e identidades. Por estas linhas, Pereira (2017,p.19) enfatiza juntamente com Mignolo (2003), ao comentar sobre a “ferida colonial” existente em grupos subalternizados, que “a resistência constitui-se em e constitui territórios e

⁵ A perspectiva da experiência utilizada pela autora, parte do conceito teórico utilizado por Joan Scott (1999) em seu texto sobre “Experiência”. E sobre a questão das diferenças, a partir da perspectiva de “transmodernidade”, evidenciado por Rosa Maria Rodríguez Magda (2007). Apesar destes conceitos não serem aprofundados no texto, são ideias que complementam o debate acerca das questões de gênero, resistências e dos estudos decoloniais trabalhados neste artigo.

territorialidades”, mesmo que em modos precários. Nesse sentido, é perceptível que as resistências das mulheres camponesas do Sudoeste do Paraná se constituem dentro desta compreensão, visto que esta identidade é mobilizada por elas mesmas, dando sentido e importância ao território onde vivem.

Afirmar as questões da heterogeneidade, historicidade e de um projeto aberto de identidades para tais populações “não eurocêntricas”, faz pensar também que tais identidades partem de um terreno de conflito entre o europeu e não europeu, não possuindo uma história linear ou simples, expressando elementos da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Assim como Paulilo (2004), ao estudar o trabalho familiar no meio rural, compreende que as mulheres rurais não foram bem colocadas nas formas de organização de trabalho familiar, na qual, existe um olhar urbano que perpassa as análises sobre o trabalho de mulheres no campo (como leve e ou ajuda), inclusive dentro da construção de movimentos sociais de mulheres rurais em suas próprias reivindicações. Sendo assim, é necessária a compreensão e consciência da “incompletude”, para que não se naturalize ou generalize identidades das mulheres rurais dentro das pautas de reivindicações, mas que se construa a partir de suas diferenças e especificidades.

5 AS RESISTÊNCIAS, MOVIMENTOS E ORGANIZAÇÕES DE MULHERES RURAIS

Existe uma complexidade de ações coletivas e organizações que abordam o contexto das mulheres rurais no Brasil. Pretendo nesta seção, a partir de alguns exemplos de movimentos sociais e organizações mostrar como se desenha as questões de resistência de gênero dentro das articulações, visto que o campo político e coletivo é constituído por uma gama de inter- relações que geram diálogos e conflitos. Para tanto, alguns exemplos serão explorados a partir das experiências de observações participante de atividades e trajetórias do Coletivo de Mulheres Camponesas da região do Sudoeste do Paraná.

Neste contexto, é importante citar Dagnino (2002), quando analisa os limites e possibilidades na construção democrática no Brasil em articulação com a sociedade civil e os espaços públicos. A autora evidencia que além da qualificação técnica e política nestes meios, é necessária a convivência com a multiplicidade de atores com ideias e interesses diversos. Estas questões se agravam em dificuldades enfrentadas frente ao embate de ideias para a construção de projetos políticos e políticas públicas, no entanto, a autora comenta que a caracterização do confronto para a construção democrática é imprescindível. É dessa forma que também se caracterizam os mecanismos de resistências destes espaços, não só dos movimentos de mulheres rurais, mas de toda a participação civil em qualquer contexto político, na qual existe a pluralidade de atores, concepções e interesses.

No caso das mulheres rurais, o histórico de ações para a construção de políticas públicas, por exemplo, é permeado de resistências, na qual a questão de gênero muitas vezes foi colocada em segundo plano, sendo demandas advindas a partir de direitos que já estavam sendo conquistados no meio urbano no período pós-constituição de 1988. Nesse sentido, é necessário compreender que a ideia da visão do meio rural ter enquanto característica fundamental o conservadorismo, deve ser superada (BORDALO, 2016).

Siliprandi (2011) observou que as primeiras lutas de mulheres do campo foram pelo reconhecimento de suas profissões enquanto agricultoras, bem como pelos direitos decorrentes disto - direitos que os homens já teriam a partir das políticas públicas existentes. Elas demandaram seus direitos sociais, previdenciários e sindicais, bem como o acesso ao sistema de saúde. Nesse sentido, a organização das mulheres no Sudoeste do Paraná, já vem participando dessas lutas desde o final dos anos de 1980 e início de 1990, sendo possível observar também em documentos, artigos e entrevistas que as mulheres deste coletivo participaram ativamente nessas lutas que se desenvolveram à nível nacional. Nas atuais reuniões do Coletivo de Mulheres do Sudoeste do Paraná, muito é comentado da época da redemocratização, lembrando suas ações políticas anteriores e as articulações dessas lutas com as novas demandas atuais. Um dos exemplos das lutas anteriores desse coletivo de mulheres, era a luta pelo reconhecimento de serem “agricultoras”, bem como a campanha pela documentação. Essas campanhas também se deram no âmbito regional, como por exemplo para conseguirem que nos bloco de notas de vendas também constasse o nome das mulheres agricultoras, luta empreendida no final da década de 1980 e início de 1990.

Outro aspecto que se faz importante ao analisar o contexto histórico destas manifestações, parte de uma observação na qual, Van der Schaaf (2003) analisa em seus estudos com o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Rio Grande do Sul (MMTR -RS), na qual percebe que a modernização no campo nos anos de 1960 e 1970 no Brasil, especialmente no contexto do Rio Grande do Sul - região na qual ela realizou a pesquisa -, causou a expulsão de pequenos agricultores do campo, dando espaço aos empresários rurais, e assim, pode-se fazer uma reflexão de tais efeitos na ação social dos agricultores. Esta modernização, segundo a autora, influenciou diretamente a organização interna das famílias, no qual expulsou uma grande quantidade de pequenos agricultores na região, dando lugar aos empresários rurais, e dessa forma, as mulheres agricultoras além de ampliar seu trabalho no campo, tendo que sair de meio “doméstico privado” de trabalho, encontraram brechas para as reivindicações em movimentos sociais no meio rural. Tais situações foram pré-condições para a construção de vários dos movimentos de mulheres rurais (VAN DER SCHAAF, 2002). As resistências das mulheres camponesas do Sudoeste do Paraná são evidenciadas nas suas trajetórias, visto que grande parte delas

precisaram articular o trabalho na agricultura com diversas outras atividades políticas a partir das entidades, como o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a Assesoar para fazer valer seus direitos, exigindo assim, grande participação política destas mulheres.

É importante complementar que são com as organizações civis e movimentos sociais, que estão fora do âmbito estatal que as mulheres conseguem se organizar para chegar a uma representatividade política dentro e fora do Estado, visto também que a organização política de Estado é constituído dentro de um espaço - masculino - branco - heteronormativo - entre outras identificações que caracterizam um local padrão que não inclui as diferenças e nem mesmo as mulheres em outras perspectivas.

Ao considerar a questão da representatividade, Dagnino (2002) nos chama atenção para os interesses e objetivos das organizações não governamentais, salientando que quando elas possuem “voz” no campo do Estado, na lógica de um “projeto moderno” governamental, na qual surgem enquanto instrumentos e um complemento para que o Estado possa agir na expansão da cidadania. A partir disso, a autora evidencia que acontece um deslocamento de representatividade.

Dagnino (2002) enfatiza que tais interesses e o sentido de ONGs “dar vozes” enquanto representatividades seria mais uma questão de coincidência entre interesses do que uma articulação explícita ou relação orgânica entre Estado e organização civil. Para tanto, os modos de resistências dentro de movimentos sociais e organizações de mulheres camponesas tentam se manter para que a representatividade seja posta de fato e não existindo apenas enquanto um “fragmento” ou deslocamento de concepções, técnicas e saberes que o Estado não conseguiria dar conta. As participações políticas na construção de projetos democráticos devem acontecer de modo em que tais representatividades exerçam força junto ao Estado. Nesse aspecto, a partir dos encontros que as mulheres camponesas realizam no Sudoeste do Paraná, além de serem associadas aos STR's e Assesoar, como dito anteriormente, também possuem a representatividade de mulheres dentro do campo institucional de Estado, além de articular o coletivo com a Associação de municípios, Fórum Regional de entidades, prefeituras, entre outros. Nas participações das reuniões foi possível acompanhar a discussão sobre a representatividade nesses espaços presente na preocupação destas mulheres frente à articulação das atividades com os interesses do Estado, como em um caso específico, a questão das prefeituras dos municípios frente às atividades do dia 08 de março (Dia Internacional da Mulher). A problemática neste caso, era sobre a interferência ou não dos municípios e como poderiam contribuir ou não com a ação política que estavam organizando enquanto sociedade civil e movimento social.

Siliprandi (2011) explica que as conquistas, apesar de se darem com muito esforço, ainda são um desafio dentro das políticas públicas brasileiras, sendo necessário fortalecer tais alianças durante a implementação de programas, com a maior participação política

de mulheres dentro destes setores já institucionalizados. O que se percebe é que as reivindicações e a relação dos movimentos de mulheres rurais com o governo estiveram mais afinados durante os últimos 15 a 17 anos, mas que a participação efetiva fora do campo dos movimentos sociais ainda tem muito o que superar, exigindo além de tudo, a participação de mulheres rurais dentro da esfera institucional, para que o debate seja mais participativo e não deslocado.

A partir disso, como evidenciar as resistências a partir da questão de gênero, que mulheres rurais enfrentam em seus cotidianos? Quais ações são modos que resistem ao modelo hegemônico de ser mulher do campo? Scott (2011), ao trabalhar com as resistências no campesinato, traz ideias acerca da profundidade das atividades individuais, cotidianas que camponeses faziam enquanto resistência e não necessariamente através de uma organização coletiva, mas em diversas ações, até mesmo violentas, dissimuladas, informais ou com objetivos imediatistas, as quais se configuram enquanto resistências que se tornam ativas.

Neste contexto, a resistência enquanto mecanismo de luta e defesa por direitos no contexto das mulheres rurais significa deslocar-se do que está posto sair dos “lugares” de comodidade, onde as organizações e movimentos sociais algumas vezes estão inseridas. Pereira (2017), apoiado nos estudos de Deleuze e Guatarri (1995) e Certeau (2014) identifica as resistências a partir do deslocamento ao modo que se possa a criar as linhas de fuga, na qual se criam estratégias e táticas territoriais, indicando formas de deslocamentos, desvios, curvaturas que se implicam na resistência.

Retornando às nossas observações participantes e para a análise das trajetórias das mulheres camponesas da região do Sudoeste do Paraná, muitas destas resistências são percebidas. Nestes encontros, haviam momentos de “educação/ conscientização” frente às temáticas que são discutidas por elas, como por exemplo, a questão de gênero no meio rural, a situação política do país, as relações de gênero na educação, entre outros temas. Sendo assim, em diálogo com estes temas apresentados nas reuniões, elas também relataram sobre suas resistências cotidianas, que fugiam da “norma” ao que era esperado delas enquanto mulheres agricultoras. Isso foi evidenciado tanto em ações individuais, quanto coletivas. Um dos exemplos é a questão da saída de casa e das atividades domésticas para realizar tais atividades políticas na cidade e na comunidade, na qual, muitas delas sofriam repressão quando mais jovens, por sair de casa e/ou se reunir com outras mulheres, e assim, passaram a criar estratégias, como por exemplo, a justificativa econômica pelo ganho de seus direitos (a aposentadoria da mulher, por exemplo, seria um ganho para toda a família camponesa, e não só da mulher), ou até a “ética” do segredo das reuniões que aconteciam no início dos anos 1990, nas quais, não se podia contar em casa o que se discutiam nestes encontros. Já enquanto estratégias coletivas, foi comentado

nos encontros sobre as ocupações/ invasões no Instituto Nacional do Seguro Nacional (INNS) e na Secretaria de Agricultura de Francisco Beltrão, junto com abaixo-assinados, que inclusive, uma das mulheres do encontro, sugeriu repetir esta ação para a ação do dia 08 de março de 2018, visto que o tema principal seria “Nenhum direito à menos”.

Outro exemplo mais amplo a ser citado em termos de resistência é um acontecimento que ocorreu em 2006 no Rio Grande do Sul, no qual 2 mil mulheres da Via Campesina⁹ destruíram 1 milhão de mudas de eucalipto que estavam em um centro de pesquisa em manejo de eucalipto na empresa Aracruz Celulose no município Barra do Ribeiro (MANO,2010). Estas mulheres realizavam a crítica à monocultura expressadas pela ideia do “Deserto Verde”, em que caracteriza áreas extensas com a produção de apenas um produto da silvicultura. A ideia neste contexto era dar visibilidade para as denúncias e críticas que elas estavam realizando frente ao agronegócio, bem como a crítica sobre as expulsões violentas de indígenas e camponeses no Espírito Santo, estado no qual a empresa Aracruz estava implicada na expulsão dessas populações (SILIPRANDI, 2011). Pode-se perceber que tais ações foram realizadas a partir de táticas e estratégias das mulheres, apresentando a questão da territorialidade e do deslocamento e movimentos que foram contra as estratégias normativas e institucionais normalmente realizadas.

Lugones (2014,) capta o conceito de “subjetividade ativa” para expressar “a noção mínima de agenciamento daquela que resiste a múltiplas expressões, no qual as subjetividades múltiplas são reduzidas pelas compreensões hegemônicas e coloniais. Tal subjetividade que autora apresenta pode ser dada também pela relação de opressão e resistência, obtendo uma relação ativa. Tal subjetividade demonstra a potencialidade de resistências que atravessam organizações sociais estruturadas pelo poder (LUGONES,2014). A partir disso, é possível perceber os mecanismos de resistência que não transformam por completo as relações de poder na “colonialidade”, mas que encontram alternativas para tais imposições, ou como dito anteriormente, a busca de deslocamentos, as linhas de fuga. Para Quijano, Dussel e Escobar (2005; 2005; 2005), uma das formas de controle do colonialismo é a apreensão das subjetividades, das dominações de culturas, do conhecimentos e da produção. E foi assim que a ação das mulheres na empresa Aracruz Celulose foi “visibilizada” na imprensa brasileira. Mano (2008) identifica que o viés preconceituoso frente ao gênero e classe nesta ação, foi amplamente divulgado nas descrições de noticiários, com a tentativa de distorcer os acontecimentos a partir de compreensões hegemônicas/coloniais/racistas-gendradas, como diria Lugones (2014), para que fosse apagado qualquer agenciamento. Quanto às ações das mulheres

⁹ A Via Campesina no Brasil é formada pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), a Federação Brasileira dos Estudantes de Agronomia (FEAB), o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) e o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC). Para mais informações acerca do acontecimento, ver (MANO, 2008).

camponesas no Sudoeste do Paraná, apesar de sempre estarem ativas quanto aos processos de mobilizações e encontrarem alternativas para fugir do processo hegemônico, muito ainda se enfrenta em suas lutas dentro do território onde vivem. Um exemplo disso, é a ação realizada no dia 08 de março de 2018 pelas mulheres camponesas do Sudoeste do Paraná, na qual, apesar da tentativa de ampla divulgação e com a participação de quase 500 mulheres e 13 entidades regionais, pouco foi visibilizado na rede de noticiários locais ou em outras instâncias, que não estas que estavam participando.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta análise, é possível perceber quais relações existem entre os mecanismos de resistências e território sob um olhar das questões que atravessam a realidade das mulheres rurais. Nesse sentido, as reflexões foram no viés da compreensão de resistência frente ao modelo hegemônico que a modernidade carrega, bem como suas articulações como a territorialidade.

As resistências se articulam tanto nas ações coletivas dos movimentos sociais, das organizações civis e também nas práticas cotidianas. No entanto, essas ações não são necessariamente vistas enquanto estratégias organizadas com fins de transformações extremas, mas podem ser compreendidas enquanto formas de percorrer o que é possível dentro das relações de poder, seja do Estado, do bairro, ou dentro de casa, atravessando o embate entre o que “resiste” e o que “oprime”. Para esta compreensão, alguns relatos da observação participante do coletivo de mulheres camponesas no Sudoeste do Paraná foram essenciais para compreender suas resistências e trajetórias históricas que dão sentido às suas ações atuais.

Problematizar quais mecanismos que regem o sistema de produção-terra-família no campo e seus meios de reprodução social pode ser uma das formas para compreender os motivos para que esta base seja mantida ou não, ainda mais quando se toca nas questões de gênero. No entanto, também são questões que devem ser tratadas com cautela para que não se cometa “diacronismos”, sem olhar para toda a rede histórica, cultural e simbólica de ser/estar mulher no campo sendo um processo diversificado, existindo práticas e saberes que permanecem e se transformam em suas diversidades e diferenças. A história não é única e nem linear, como a noção da modernidade a situa.

É a partir disso que a análise sobre as resistências percorre a noção da territorialidade, sendo um dos pontos em que se situam as diferenças em cada local e espaço regionalizado. Percebe-se a multiplicidade de demandas das mulheres rurais, na qual a questão de reconhecer e representar tais diferenças é uma demanda anterior

às pautas que as mulheres buscam na construção de projetos políticos e das políticas públicas. Tratar disso não significa fragmentar as lutas mas sim reconhecer e dar conta da multiplicidade e da diferença.

Todas estas questões foram possíveis de serem analisadas a partir dos estudos decoloniais, os quais problematizam a noção de linearidade e unidade de identidades, povos, culturas, corpos, etc., que estão localizados em contextos que não se incluem no modelo eurocêntrico de mundo.

REFERÊNCIAS

ALBAGLI, Sarita. Território e territorialidade. In: BRAGA, Cristiano; MORELLI, Gustavo; LAGES, Vinícius, N. In: *Territórios em movimento: cultura e identidade como estratégia de inserção competitiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 23-69, 2004.

ARÁN, Márcia; PEIXOTO JÚNIOR, Carlos, A. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*, v. 28, p. 129-147, 2007.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. 4ª edição. Difusão Européia do livro, 1970.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Editora Record, 2003.

BORBA, Eder Ribeiro; FABRINI, João Edmilson. A participação das mulheres na luta sindical: o caso do sindicato dos trabalhadores rurais de Francisco Beltrão/PR. *Revista Pegada*, v. 17, n. 2, 2016

BORDALO, Caroline, A. Desenvolvimento, Campesinato e Feminismo na América Latina: Uma análise das formas de representação política no campo brasileiro. In: In: *40º Encontro Anual da Anpocs*, 24 a 28 de outubro de 2016, Caxambu, MG, Brasil. 2016.

CALEGARI, Avelino; DUARTE, Valdir. *ASSESOAR: referências e impactos: um olhar sobre a década de 90 do século XX*. Sudoeste do Paraná, dezembro de 2006. Disponível em: <<http://assesoar.org.br/wp-content/uploads/2011/08/TAP000971.pdf>> Data de acesso: 09 de novembro de 2017.

DAGNINO, Evelina. *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. Editora Paz e Terra, 2002.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org.) Coleção Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.

LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero. Tendências e impasses, o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LISBOA, Teresa K; LUSA, Mailis G. Desenvolvimento sustentável com perspectiva de gênero-Brasil, México e Cuba: mulheres protagonistas no meio rural. *Revista Estudos Feministas*, p. 871-887, 2010.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.22, n.3, p. 320, setembro-dezembro/2014.

MANO, Maíra K. Discurso das mulheres e confronto midiático: uma análise sobre a ação da Via Campesina na Aracruz Celulose. In: *IV Simpósio Lutas Sociais na América Latina*. Anais. Londrina, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. IHUon-line, *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 431, Ano XIII, Nov. de 2013.

PAULILO, Maria I. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. *Revista Estudos feministas*, Florianópolis: CFH/CCE/Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), v. 12, n. 1, p. 229-252, jan./abr. 2004.

_____. Que feminismo é esse que nasce na horta?. *Política & Sociedade*, v. 15, p. 296-316, 2016.

PEREIRA, Edir, A. D. *Resistência Descolonial: Estratégias e táticas territoriais*. Terra Livre, v. 2, n. 43, p. 17-55, 2017.

PISCITELLI, A. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, H. B.; SZWAKO, J. E. (Org.). *Diferenças, igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. p. 118-146.

QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SANTOS, Boaventura de S. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, v. 2, p. 46-71, 1988.

_____. Ecologia de saberes. In: SANTOS, BOAVENTURA de Sousa. *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SCHMITZ, Aline Motter; FERNANDES Patrícia Aparecida; SANTOS, Roselí Alves dos. *A participação das mulheres agricultoras no sindicato dos trabalhadores rurais – STR de Francisco Beltrão – PR: uma discussão de gênero na geografia*. In: Anais do XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária, Uberlândia: UFU/LAGEA, 2012.

SCOTT, Joan Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

SCOTT, James C. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, p. 217-243, 2011.

SILIPRANDI, Emma. Mulheres agricultoras no Brasil: sujeitos políticos na luta por soberania e segurança alimentar. *Feminismo, gênero e igualdade*, 2011.

VAN DER SCHAAF, Alie. Jeito de mulher rural: a busca de direitos sociais e da igualdade de gênero no Rio Grande do Sul. *Sociologias* v. 5.10 (2003): 412-442.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, estado, sociedade: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito-Ecuador: Universidade Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FEMINISMO ACADÊMICO E A ANTROPOLOGIA NO BRASIL: MAPEANDO A CONSTITUIÇÃO DA ANTROPOLOGIA FEMINISTA BRASILEIRA

Alinne de Lima Bonetti

Fundação Universidade Federal do Pampa (Unipampa)

Resumo

Como nativa e pesquisadora do campo, assumindo a perspectiva da “alteridade mínima” (Peirano, 2006), aquela que se origina da necessidade de se conhecer/analisar o seu próprio universo de pertencimento, neste texto problematizarei a relação entre o feminismo e a antropologia, na busca por mapear a constituição da antropologia feminista brasileira. Tal mapeamento é fruto de uma pesquisa qualitativa documental e bibliográfica sobre o campo político feminista acadêmico que se formou no Brasil a partir dos anos 1970 até os anos 2010, o que se convencionou chamar de feminismo acadêmico (Costa e Sardenberg, 1994). Deste universo mais amplo, elegeu-se como objeto em particular a antropologia feminista, que tem se mostrado mais consistente no Brasil a partir de meados dos anos 2000. Frente a este objeto, passei a perguntar-me por que no campo antropológico brasileiro ainda fazíamos a separação entre antropologia do gênero e antropologia feminista; ou ainda, por que as antropólogas-referência do campo se apresentavam como antropólogas e feministas e não antropólogas feministas propriamente. Tais questões culminaram na seguinte, que orientou a investigação: como se configura o campo da antropologia feminista ao longo dos anos de consolidação do feminismo acadêmico no Brasil? Neste texto, portanto, apresentarei uma abordagem sobre a constituição da antropologia feminista no Brasil e suas principais características.

Palavras-chave: antropologia feminista brasileira, feminismo acadêmico, história da antropologia

ACADEMIC FEMINISM AND ANTHROPOLOGY IN BRAZIL: MAPPING THE CONSTITUTION OF BRAZILIAN FEMINIST ANTHROPOLOGY

Abstract

As a native and researcher of the field, assuming the perspective of “minimum otherness” (Peirano, 2006), the one that originates from the need to know / analyze her own universe of belonging, in this text I will problematize the relation between feminism and anthropology, looking for mapping the constitution of Brazilian feminist anthropology. This mapping is the result of a qualitative documentary and bibliographical research on the academic feminist political field that was formed in Brazil from the 1970s to the 2010, what is conventionally called academic

feminism (Sardenberg and Costa, 1994). From this broader universe, feminist anthropology was chosen as a particular object, which has been more consistent in Brazil since the mid-2000s. In the face of this object, I began to wonder why in the Brazilian anthropological field we were still doing the separation between gender anthropology and feminist anthropology; or why field reference anthropologists presented themselves as anthropologists and feminists rather than feminist anthropologists. These questions culminated in the following, which guided the investigation: how does the field of feminist anthropology take shape during the years of the consolidation of academic feminism in Brazil? In this text, therefore, I will present an approach on the constitution of feminist anthropology in Brazil and its main characteristics.

Keywords: brazilian feminist anthropology; academic feminism, history of anthropology

INTRODUÇÃO – OU SOBRE COMO TRATAR DE UM OBJETO INEXISTENTE (OU INOMINADO?)

Começo por fazer um alerta. Ao falar sobre antropologia feminista brasileira, talvez eu esteja falando de um objeto inexistente ou inominado e, assim, construindo um objeto que não se reconheça como tal. Neste caso, posso estar sendo menos antropóloga (ou seja, não honrando as tradições disciplinares sobre o exercício de Alteridade) e mais feminista, por considerar a grande contribuição da antropologia para a constituição do feminismo acadêmico. Como nativa e pesquisadora do/no campo, assumindo a perspectiva da “alteridade mínima” (PEIRANO, 2006), aquela que se origina da necessidade de se conhecer/analisar o seu próprio universo, apresentarei como percebo o campo da antropologia feminista brasileira a partir de alguns dados oriundos da pesquisa Feminismo acadêmico, antropologia feminista e suas linhagens: trânsitos e deslocamentos entre militância e produção do conhecimento no Brasil (1970-2010)¹.

Alerta devidamente estabelecido, parto para a contextualização da construção do problema dessa pesquisa, de como meu interesse pela antropologia feminista se transformou nesse projeto, com o intuito de demonstrar as bases para a construção da minha posição no campo (HARAWAY, 1995).

O meu aprendizado do fazer antropológico foi, desde o início, marcado pelo compromisso de produzir conhecimento que pudesse ser socialmente útil, comprometido com o aprofundamento democrático. Aprendi a ciência da diferença entre a teoria antropológica nos bancos da universidade e a prática da pesquisa de campo, a partir da problematização dos contornos que a relação entre alteridade e desigualdade tinham à época e (infelizmente ainda tem) na nossa sociedade. No Núcleo de Antropologia e

¹ A pesquisa que deu origem a este texto contou com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por meio da Chamada MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA Nº 32/2012. Além disto, teve a inestimável colaboração de Anne Alencar, Débora Campelo e Tatiane Cerqueira (assistentes de pesquisa durante o período em que este projeto esteve situado na UFBA) e Cristiane Soares (assistente de pesquisa voluntária, no período em que este projeto esteve situado na Unipampa).

Cidadania (NACi) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), buscávamos produzir etnografias sobre a relação entre os desvalidos e a busca e garantia de direitos de cidadania. Havia, aí, desde o princípio um comprometimento teórico-político na produção de conhecimento.

Os questionamentos feministas surgiram um pouco depois. Foi no Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividade (NIGS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), durante o mestrado, que seu deu a abertura para um olhar propriamente feminista à antropologia, via problematização da relação gênero e poder e seus impactos na subjetividade e no fazer etnográfico. À relação entre alteridade e desigualdade anterior fora incorporado um outro elemento: o gênero, como categoria fundamental para a compreensão das nossas configurações sociais. Em especial, a partir da reflexão sobre o tema da violência contra as mulheres. Foi neste período que tive contato com as obras de eminentes antropólogas e suas reflexões sobre o feminismo, como Henrietta Moore, Ruth Behar, Anette Weiner, Françoise Heritier, Marilyn Strathern. Aqui, passei a interessar-me sobre o movimento feminista brasileiro, como objeto de análise antropológico.

Contudo, foi a partir do doutoramento, na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), que o meu interesse/curiosidade pela antropologia feminista se desenha mais claramente. No contato com o campo das teorias feministas, marcadamente interdisciplinar, passei a questionar o uso da locução “de gênero” na antropologia que eu própria fazia, até então irrefletido. Passei a perguntar-me por que fazíamos a separação entre antropologia do gênero e antropologia feminista no campo antropológico brasileiro. Seria pelos mesmos motivos que apontava Henrietta Moore (1988)? Por que as minhas antropólogas-referência se apresentavam como antropólogas e feministas?

Associada a isto, percebia, nos eventos acadêmicos feministas e antropológicos, nas redes virtuais, na minha proximidade com o feminismo movimentalista, em especial em Brasília e Recife, e com o acadêmico, em Florianópolis e Salvador, de maneira bem impressionista, que havia uma importante questão geracional demarcando uma inflexão no campo. Se antes as antropólogas que pesquisavam temas relativos à temática feminista (violência, aborto, sexualidade, família, etc.) separavam a identidade acadêmica da identidade militante (sou antropóloga e feminista), muitas pesquisadoras em formação, estudantes, estavam se posicionando a partir de uma identidade híbrida (antropóloga feminista).

Assim, para construir meu problema de investigação, parti da identificação de uma forma de pensar e produzir conhecimento própria da antropologia dentro do campo do feminismo acadêmico, que é eminentemente interdisciplinar. Gostaria, assim, de compreender melhor essa forma antropológica própria nesse campo mais amplo: Quais são os seus contornos? Quais são as pioneiras fundadoras deste campo? Quais são seus temas, conceitos-chaves, referenciais teóricos?

Propus investigar a antropologia feminista no Brasil estabelecendo como recorte temporal entre as décadas de 1970 e 2010. Passei a olhar para o campo feminista acadêmico buscando encontrar as antropólogas e, mais recentemente, os antropólogos, a partir de uma pesquisa bibliográfica exploratória de acordo com os seguintes critérios: formação e/ou atuação na antropologia e produção em torno da problemática feminista². A pesquisa documental e bibliográfica foi realizada em sítios eletrônicos de universidades brasileiras³; em anais dos Encontros da Associação Nacional Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS)⁴ e sítios eletrônicos como o da Fundação Carlos Chagas (FCC) – em busca de publicações e do CNPq, deste último, em particular, o Diretório de Grupos de Pesquisa de forma a levantar informações da institucionalização de núcleos e grupos de pesquisa sobre o campo feminista e antropológico.

Disto, passa-se a esboçar os contornos do resultado do encontro da ciência da alteridade com o comprometimento teórico-político feminista, ou seja, o campo da antropologia feminista brasileira, a partir do feminismo acadêmico.

O FEMINISMO ACADÊMICO

Protagonista relevante e muito lembrado da história do novo feminismo brasileiro (GROSSI, 1998 e GOLDBERG, 1987), o feminismo acadêmico confunde-se e caracteriza as mobilizações feministas do período (PINTO, 2003)⁵. Ele surge num contexto propício de implantação e expansão de cursos de pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil nos anos 1970. Em um levantamento da produção científica sobre a mulher entre 1975 e 1984, Albertina Costa, Carmen Barroso e Cynthia Sarti (1985), sociólogas e antropóloga, respectivamente, então pesquisadoras da Fundação Carlos Chagas, buscam definir os contornos do feminismo acadêmico.

Voltadas para a produção científica que repercutiu o impacto social do movimento feminista em fins da década de 1960, as autoras apontam o período entre 1975 e 1978 como aquele em que ele se origina, marcado pelo esforço em conferir visibilidade à experiência feminina e ao desvendamento de sua opressão. É importante destacar

² Entendida como a preocupação teórica e analítica acerca da condição feminina, da assimetria de gênero e de poder, bem como da articulação entre os diferentes marcadores sociais da diferença.

³ Em busca de informações sobre grades curriculares de cursos de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais e Antropologia com vistas a identificar a incidência do feminismo na formação de pesquisadoras/es e, com isto, a produção e reprodução do campo antropológico feminista

⁴ Do universo dos anais de encontros, optamos por privilegiarmos os anais dos Encontros da ANPOCS, pois é um marco para a instituição do campo acadêmico feminista com a criação do primeiro Grupo de Trabalho (GT) em 1979 que reuniu pesquisadoras em torno da temática feminista, intitulado “Mulher e Trabalho”.

⁵ É fundamental destacar que as precursoras do feminismo acadêmico brasileiro são as sociólogas Heleieth Saffioti, Eva Blay (HEILBORN e SORJ, 1999) em São Paulo e Zahidé Machado Neto (FERNANDES, DANTAS E PEREIRA, 2016), na Bahia, que originalmente trataram da relação entre condição feminina e força de trabalho.

que, segundo as analistas, as pesquisadoras pioneiras do campo viviam sob o que definem como “fogo cruzado”:

o dos colegas, da comunidade acadêmica e das agências de financiamento, para quem deviam incessantemente provar que sua atividade era científica e não de denúncia militante, e o das feministas, para quem precisavam provar seu desinteresse numa carreira pessoal e seu empenho na causa coletiva. Feministas para a comunidade acadêmica e acadêmicas para as feministas, as pesquisadoras viveram perigosamente nesta zona fronteira de tensão e ambiguidade. (COSTA, BARROSO e SARTI, 1985, p.06)

Desde então, a partir de diferentes investimentos e iniciativas, o campo feminista acadêmico vem se desenvolvendo e consolidando “através de reuniões em grandes encontros acadêmicos por área, formação de núcleos de pesquisa e grupos de trabalho em encontros, constituição de periódicos e redes nacionais e regionais, bem como encontros interdisciplinares em gênero e feminismo” (ADRIÃO, 2008, p. 204). Destaca-se o grande investimento da Fundação Carlos Chagas, por meio da Fundação Ford, em especial durante o período de 1978 a 1998. Esta Fundação criou programas de dotação de bolsas para pesquisa que selecionavam projetos individuais e coletivos (HEILBORN e SORJ, 1999; ZIRBEL, 2007; ADRIÃO, 2008 e GROSSI, 2010). Muitas antropólogas que constituem o campo da antropologia feminista no Brasil foram bolsistas destes programas.

O feminismo acadêmico pode ser tomado, então, como “a associação entre teoria e práxis feminista” (COSTA e SARDENBERG, 1994) produzida dentro das universidades, segundo os parâmetros de Cecília Sardenberg, uma das pioneiras do campo da antropologia feminista brasileira, e Ana Alice Costa, cientista política, fundadoras de um dos primeiros Núcleos de Pesquisa o NEIM (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher), em 1983. Essa forma do feminismo se caracteriza, segundo as autoras, por uma relação de “retroalimentação” entre a identificação de problemas acerca da “condição feminina” e a produção de conhecimento sobre eles que se tornam “instrumento de luta” (IBID, p.388-389).

Dessa forma, historicamente o feminismo acadêmico foi responsável pela criação de um *corpus* conceitual específico (condição feminina, patriarcado, gênero, interseccionalidades), pela definição de temas de pesquisa (violência contra a mulher, saúde reprodutiva, divisão sexual do trabalho, sexualidade, aborto, prostituição etc.) e questionamentos sobre a própria produção de conhecimento, a partir da problematização do lugar das mulheres e do feminino nas ciências, por exemplo e tem se desenvolvido, majoritária e historicamente, a partir das ciências sociais e humanas (HEILBORN e SORJ, 1999; COSTA e SARDENBERG, 1994; ADRIÃO, 2008; ZIRBEL, 2007; PINTO, 2003). Assim, a antropologia é parte fundante do feminismo acadêmico, mas qual a sua especificidade?

ANTROPOLOGIA FEMINISTA/DE GÊNERO BRASILEIRA?

Em análise sobre o campo antropológico brasileiro de estudos de gênero, Miriam Grossi (2010) identifica que “a produção antropológica brasileira sobre a temática de gênero vincula-se estreitamente ao desenvolvimento do feminismo como ideário político e como reflexão teórica que emerge no Brasil a partir dos anos 1970” (p 295). Trata-se de campo que vem se constituindo e ganhando visibilidade. É significativo o fato de, ao compararmos os cadastros para filiação na ABA nos anos de 2004 e 2015, encontramos o seguinte quadro. Em 2004, constava como uma das possibilidades de área de atuação do/a candidata/o a sócio/a, dentre outras, “Família, Parentesco e Gênero”; já em 2015, constava como possibilidade “Antropologia do Gênero”⁶. Tal transformação parece ser um esforço em consolidar o campo antropológico de influência feminista. Contudo, a questão ainda permanece. Por que não, antropologia feminista?

Maria Luiza Heilborn (1992), num levantamento crítico sobre a Antropologia da Mulher no Brasil identifica uma transformação no campo, a partir da mudança nos nomes dos grupos de trabalho nas Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (ABA): em 1980, Antropologia da Mulher; em 1988, Representação e Gênero e 1990 Relações de Gênero. Segundo a autora, tal mudança, além de representar uma virada conceitual, deve-se a um “desejo de driblar uma classificação tida como um ‘objeto menor’ dentro do campo da Antropologia. Estamos [pesquisadoras/es da área] sem dúvida inseridas/os em um conjunto maior de relações de força e legitimidade que configuram um campo intelectual” (HEILBORN, 1992, p. 95).

As relações de força e legitimidade podem ser melhor compreendidas na formulação de Maria Filomena Gregori (1999), sobre a situação de liminaridade em que se viam as antropólogas feministas face a uma dupla resistência de que eram alvo. Por um lado, essa resistência vinha do próprio movimento feminista que via com desconfiança a produção acadêmica. Por outro, da própria academia “cujas concepções mais objetivistas do conhecimento sempre afirmaram o risco de que a identificação com o objeto nos transformasse em ‘pesquisadoras pela metade’, e que o papel do intelectual estaria reduzido a instrumentalizar transformações sociais e, quando muito, a organizar ou divulgar teorias nativas” (IBID, p. 228).

Em vista disto, é ilustrativa a introdução do texto aba do quarto volume da Coleção Perspectivas Antropológicas da Mulher: “Este volume – sobre Mulher e Violência – representa um saudável encontro entre a produção acadêmica sobre a mulher e a produção e prática feministas, coroando uma das propostas da coleção”

⁶ ABANT, acesso em setembro de 2004, <http://www.abant.org.br/formulario.rtf> e <http://www.abant.org.br/associate/new>, acesso em 21/06/2015.

(FRANCHETTTO, CAVALCANTI E HEILBORN, 1985). A qualificação de saudável ao encontro é significativa das tensões envolvidas no campo, bem como aponta para um esforço na superação das divisões. Experiência, portanto, distinta de outros contextos acadêmicos, como o estadunidense, o mexicano e o argentino (TARDUCCI, 2010) que constituíram uma “subcomunidade epistêmica” (CASTAÑEDA, 2011), que reivindica explicitamente as teorias feministas e a sua perspectiva crítica como transformadoras das teorias antropológicas.

Penso que, contemporaneamente, tais concepções mais objetivistas de que fala Maria Filomena Gregori tem perdido seu fôlego e espaço para as “pragmáticas da agência social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 314): o lugar da subjetividade, da reflexividade e da agência na produção do conhecimento. É, neste contexto, que penso haver uma possibilidade de revisar a história da antropologia feita a partir da problemática feminista no Brasil, estudá-la a partir da perspectiva da “alteridade mínima” de Mariza Peirano (2006) e identificar o seu aporte para a consolidação do feminismo acadêmico a partir das suas maiores contribuições: a sensibilidade etnográfica para relativizar as grandes afirmações, complexificar as relações sociais e produzir conhecimento a partir da experiência vivida e plural e o olhar para a alteridade e a sua relação com a produção de desigualdades nos contextos estudados (BONETTI, 2011).

CARACTERÍSTICAS DA ANTROPOLOGIA FEMINISTA NO BRASIL

Identifico a existência de quatro nichos⁷ de produção antropológica feminista no Brasil que fomentaram a criação do campo. São eles: Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Além destes nichos, destaco um conjunto de pioneiras, professoras e pesquisadoras com formação antropológica, que atuavam nas universidades brasileiras ao longo das décadas de 1970-1980 cujos interesses de pesquisa se davam em torno de questões ligadas ao ideário temático feminista.

Mulheres de seu tempo, elas não ficaram imunes às mobilizações políticas e feministas da conjuntura política do período. As suas biografias são heterogêneas e de difícil categorização, entretanto, pode-se encontrar algumas recorrências, como o uso da etnografia na produção de conhecimento e a relação com o movimento feminista.

Entre elas há aquelas “feministas de carteirinha” (ABREU ET AL., 2003, p.104), como se autodeclarou Mariza Corrêa, cujos temas de interesse e pesquisa foram

⁷ A utilização desta palavra não é casual, antes busca fazer referência às dificuldades enfrentadas pelas antropólogas em constituir o campo da antropologia feminista, abrindo espaços nos muros da teoria antropológica masculinista.

fomentados pela perspectiva feminista e que fizeram parte de grupos do movimento feminista. Neste grupo, podemos localizar duas gerações: na primeira, além de Mariza Corrêa, temos também Verena Stolcke na Unicamp (ABREU ET AL, 2003; CORRÊA, 2013; NASCIMENTO e FRANCH, 2017), Mireya Suarez e Lia Zanota Machado na UnB (GROSSI, MINELA E PORTO, 2006), Noemi Brito (UFRGS), Cecília Sardenberg na UFBA (COSTA e SARDENBERG, 2008; 1994); na segunda, destacamos Miriam Grossi na UFSC (GROSSI, 2015), Maria Filomena Gregori na Unicamp (GROSSI, MINELA E PORTO, 2006), Maria Luiza Heilborn na UERJ (HEILBORN, 2003). Há, ainda, um grupo de antropólogas que não tiveram uma ligação mais forte com o movimento feminista e cujas atuações como professoras e pesquisadoras contribuíram para o desenvolvimento da temática feminista. Entre elas destacamos Ruth Cardoso na USP (BRANDÃO, 2010), Claudia Fonseca na UFRGS e Guita Debert na Unicamp (GROSSI, MINELA E PORTO, 2006).

A partir destes elementos, pode-se afirmar que a configuração histórica do campo da antropologia feminista no Brasil tem início na década de 1980 e é marcado por três estratégias fundamentais: nuclearização, multiplicação e divulgação.⁸ No que diz respeito à primeira estratégia, a constituição de núcleos e grupos de pesquisa nas universidades brasileiras desempenharam papel fundamental para o fomento da antropologia feminista.

É recorrente a referência à organização de grupos de estudos informais que passaram a se institucionalizar (SORJ, 2004; GROSSI, 2015; GROSSI, MINELLA e PORTO, 2006; CORRÊA, 2001 e 2013). Num primeiro momento, estes espaços eram caracteristicamente interdisciplinares agregando pesquisadoras de diversas áreas das Ciências Humanas, como Ciência Política, Sociologia, Antropologia, História, etc. Os núcleos pioneiros neste campo e decisivos para o desenvolvimento da Antropologia Feminista no país são: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), fundado em 1983 pela antropóloga Cecília Sardenberg e outras pesquisadoras (COSTA e SARDENBERG, 2008); o Núcleo de Estudos da Mulher e das Relações de Gênero (NEMGE) da Universidade de São Paulo (USP), fundado em 1985, tendo Ruth Cardoso como integrante e o Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher (NEPeM) da Universidade de Brasília (UnB), fundado em 1986 pelas antropólogas Mireya Suarez e Lia Zanota Machado.

Na década de 1990 encontramos uma ampliação dos núcleos, que ainda guardam características interdisciplinares, mas há uma crescente predominância da perspectiva antropológica. Percebe-se, também, a incorporação da categoria de análise gênero, que ganha centralidade nas perspectivas teóricas e analíticas, o que se evidencia nos

⁸ Estratégias semelhantes às utilizadas pelo feminismo acadêmico de forma geral (BLAY, 2006; PEDRO, 2006; MATOS, 2006; COSTA, SARDENBERG E VANIN, 2010, ESMERALDO, 2010 E COSTA, 2010).

próprios nomes dos núcleos, como por exemplo, o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS)/UFSC, fundado em 1991, por Miriam Grossi, o grupo de pesquisa Gênero, Sexualidade e Saúde, fundado em 1992, por Maria Luiza Heilborn no IMS/ UERJ, hoje extinto, e o Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp, criado em 1993 com expressiva presença de antropólogas como Mariza Corrêa, Guita Debert, Maria Filomena Gregori, Adriana Piscitelli (ABREU ET AL, 2003).

Os anos 2000 testemunham uma grande proliferação de núcleos de pesquisa e grupos de pesquisa que passam a ter características cada vez mais disciplinares; há, portanto, a predominância da perspectiva antropológica na sua constituição. Como exemplares deste período, destacamos Núcleo de Estudos de Gênero e Sexualidade Diadorim (NUGSEX Diadorim)/Universidade Estadual da Bahia, criado em 2003, integrado por Suely Messeder e o Núcleo de Estudos sobre os Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS)/ USP, criado em 2007 em que atuam Heloísa Buarque de Almeida e Júlio Simões. Desta forma, os núcleos de pesquisa foram e são fundamentais para a consolidação de área temática, para a transmissão e reprodução de perspectivas teórico-conceituais.

A partir deste aspecto, chegamos à segunda estratégia, a multiplicação, que remete à reprodução do campo por meio de orientações, formação de novas/os pesquisadoras/es e, com isto, a formação de linhagens. Uma primeira característica a ser destacada é a de que se trata de um campo majoritariamente feminino. Somente a partir dos anos 2000 passa-se a identificar uma maior presença de antropólogos no campo, investigando temas relativos à problemática feminista. Já para o fim da década de 2010, com o processo de expansão das universidades públicas brasileiras e, com ele, uma disseminação de antropólogas/os formadas/os pelos nichos de antropologia feminista brasileira por diferentes espaços acadêmicos, bem como uma renovação dos quadros dos nichos tradicionais, reconfigurando o campo e formando linhagens acadêmicas.

As linhagens da antropologia feminista brasileira passam pela partilha de uma perspectiva metodológica – a etnografia -, do diálogo com um conjunto de categorias de análise (que vem se transformando ao longo das décadas) e questionamento de grandes conceitos, bem como a produção de teorizações a partir de categorias nativas. Tomo como exemplo a passagem relatada por Claudia Fonseca, em entrevista concedida às pesquisadoras Flávia Mota, Rozeli Porto e Analba Brazão (GROSSI, MINELA e PORTO, 2006, p. 50):

Nunca esquecerei que eu estava apresentando um *paper* num seminário da FCC, há uns 10, 15 anos atrás (...) Miriam [Grossi] estava lá, conversando, expondo ideias, e Heleieth, que também apresentou um trabalho, disse: "... vocês me desculpem, mas eu não entendo vocês antropólogas, não entendo a maneira como vocês trabalham, com homens e tal...". Ela não entendia por que não entrávamos naquela denúncia total do machismo, do patriarcado etc. Seu tom

foi respeitoso, não foi sem carinho, foi uma tentativa de diálogo. Mas responder a esse tipo de ‘acusação’ é algo que constrói uma identidade.

Nesta passagem, a antropóloga aponta que a criação de uma identidade antropológica feminista neste caso, passaria pela produção etnográfica, pela compreensão das categorias nativas e, por meio delas, um questionamento de grandes conceitos como o patriarcado, tarefa que é potencializada pela utilização da categoria gênero como uma ferramenta teórica. Mas não apenas ela.

Ao longo das três décadas, as categorias de análise foram se transformando. Na década de 1980, como categorias de análise e temáticas de pesquisa predominantes, destacam-se: mulher, condição feminina, papéis sexuais, família, violência doméstica, divisão sexual do trabalho, direitos da mulher. Já nos anos 1990, destacam-se como predominantes as relações de gênero, masculinidades, violência doméstica, direitos das mulheres e cidadania, movimentos feministas e LGBTTT, novas tecnologias reprodutivas, sexualidades, curso da vida e geração, família e parentesco, gênero e questões raciais. Nos anos 2000, as categorias de análise características do período são gênero, sexualidade, diferença, marcadores sociais e interseccionalidades, com grande predominância desta última categoria. As temáticas que se destacam dizem respeito a reflexões sobre corporalidades, relações etnicorraciais, sexualidades dissidentes, racismo, sexismo e homofobia.

Interessa resgatar um dos textos seminais da antropologia feminista de maneira a exemplificar a especificidade do campo. Trata-se do texto *Qual a mulher que merecemos?* de Verena Stolcke (Martinez-Allier na época), publicado no número 15/1975 dos *Cadernos de Pesquisa/FCC*, oriundo do Simpósio “Contribuições das Ciências Humanas para a compreensão da situação da Mulher” no âmbito da XXVII Reunião da SBPC, realizada em Belo Horizonte, em julho de 1975.

O texto objetivava apontar as contribuições antropológicas para a compreensão da condição social da mulher, a partir de dados etnográficos oriundos de sua pesquisa sobre cafeicultura no interior de São Paulo. Para tanto, problematiza a relação entre processo de produção capitalista, a forma de organização familiar e os papéis sexuais de modo a demonstrar como as mulheres, ao adentrarem no mundo do trabalho, passavam a uma outra forma de exploração. Segundo a autora “a introdução das mulheres na produção social tem levado à sua emancipação parcial. Porém, eu sugeriria que, ao contrário, essa aparente emancipação sexual tem implicado uma maior exploração pelo capital”. (MARTINEZ-ALLIER, 1975, p. 133). Ela continua:

o significado específico de uma forma de divisão sexual de funções será dado pelo momento histórico e contexto social em que se dá. De tal maneira, por exemplo, esferas de atividades e papéis sexuais separados não necessariamente

implicam discriminação ou hierarquia. Diferenças sociais não necessariamente implicam desigualdade social. É a estrutura social que pode usar estas diferenças para marcar desigualdades. (...) Como um turmeiro explicou a sua preferência por trabalhadoras, *a mulher se sujeita mais ao serviço; a mulher trabalha mais porque tem brio, vergonha; o homem não tem isso; eles (os homens) falam 'se ele (o turmeiro) chama a atenção, eu chamo também', elas não têm voz para responder.* (IBID., p. 133)

Nestes excertos retirados do texto podemos perceber como as categorias e temas próprios do período, como condição feminina, emancipação, divisão sexual do trabalho, dupla opressão (ser mulher e pobre) são problematizados a partir da sensibilidade etnográfica e da análise da relação entre alteridade e produção de desigualdades. Dialogando com um referencial marxista e com categorias relevantes da época, a autora marca a especificidade do olhar antropológico feminista no campo do feminismo acadêmico ao refletir sobre a divisão sexual do trabalho de maneira contextualizada, a partir da etnografia.

A contribuição da perspectiva etnográfica como método por excelência fica melhor evidenciada na reflexão de Verena Stolcke sobre o seu trabalho de campo junto às mulheres boias-frias no interior de São Paulo, em entrevista concedida à Mariza Corrêa (CORRÊA, 2013, p. 425):

E nesse artigo [As mulheres do caminhão de turma, de 1974] o meu argumento subjacente em um momento em que o feminismo estava chegando aqui no país, 1975, e o Congresso Mundial sobre a Mulher no México, a polêmica, a postura dominante era realmente que a forma, a estratégia de emancipação das mulheres era a incorporação ao trabalho. As mulheres ganharíamos uma independência pessoal se tivéssemos um trabalho próprio e um salário próprio. (...) E para mim isso soava também um tanto esquisito porque eu passava um bom tempo com essas mulheres para as quais o trabalho remunerado era absoluta necessidade e não constituía em maior liberdade e autonomia. A famosa dupla jornada de trabalho. E elas diziam: “pois é, se ao menos o trabalho doméstico fosse trabalho, eu consideraria ficar em casa. Eu gostaria de ficar em casa. Mas fazer o que? Tenho que ajudar, tenho que sair para trabalhar.

Neste sentido, a etnografia ajuda a complexificar as grandes categorias, ou demonstrar a diversidade como apontou Guita Debert, em entrevista à Flávia de Motta e Rozeli Porto, sobre sua trajetória no campo de estudos de violência e gênero (GROSSI, MINELA E PORTO, 2006, p. 119). Ela ainda defende a importância de se resgatar a perspectiva de uma antropologia feminista nos estudos da violência; uma antropologia que segundo ela tenha um diálogo ativo com o movimento, de maneira a politizar o que está despolitizado.

Outro exemplo pode ser retirado da Coleção Perspectivas Antropológicas da Mulher, considerada um dos marcos da antropologia feminista brasileira. É bastante significativa a resenha feita à época sobre a Coleção, que, segundo a resenhista, aporta

uma contribuição importante no “debate sobre a condição feminina”, a partir de “análises de situações específicas, empíricas” (AZEVEDO, 1985, p. 215). Segundo ela,

O rompimento desse silêncio [da condição feminina oprimida] é o que busca a coleção perspectivas Antropológicas da Mulher ao participar, neste momento de mudanças por que passa a sociedade brasileira, de uma discussão política mais ampla sobre a condição feminina. Ao ter como proposta básica o diálogo entre o debate acadêmico sobre a mulher e a produção e a prática militantes, essa coleção é, antes de tudo, um convite não só à reflexão, mas também e principalmente à ação (IBID., p. 220).

A referida Coleção possui quatro volumes. O quarto, em específico, foi resultado de um debate sobre a violência contra a mulher, promovido pela Comissão de Antropologia Urbana da Associação Brasileira de Antropologia, em São Paulo, 1981, da qual a antropóloga Ruth Cardoso era parte. No Prefácio – Sobre Mulher e Violência de Ruth Cardoso – a antropóloga aponta que o evento

foi uma excelente oportunidade para abrir a discussão acadêmica sobre o tema. Os então recentes assassinatos de mulheres tinham aberto um espaço para a manifestação dos movimentos feministas, mas a atividade reflexiva, única capaz de qualificar as peculiaridades das várias formas de opressão, não tinham encontrado seu fórum (...). Quando pensamos em uma violência que atinge especificamente o sexo feminino, lembramo-nos daqueles crimes caracterizados como resultantes de um machismo exacerbado, tais como estupros ou homicídios por ciúme ou perda da honra. Entretanto, gostaríamos de colocar em discussão a face oculta desse fenômeno: a violência não vista porque garantida pelas instituições sociais vigentes (CARDOSO, 1985, p.15 e p.16-17).

Contudo, a relevância da perspectiva etnográfica não se encerra aí. Cecília Sardenberg (2014) aponta outra contribuição crucial da etnografia por meio da antropologia feminista: a reflexividade sobre a construção da experiência do trabalho de campo e na produção do conhecimento antropológico. Segundo ela “são, em especial, as antropólogas feministas que têm trazido à baila a discussão da posicionalidade de pesquisadoras/es no campo (Abu-Lughod, 2000), assim, a questão dos saberes localizados (Haraway, 1995) e das relações de poder na etnografia”. (SARDENBERG, 2014, p.23).

Os exemplos de abordagens antropológicas feministas a situações pesquisadas apresentam em comum a associação do olhar antropológico oriundo da preeminência da etnografia, a teorização e a práxis voltadas para a problematização e compreensão das alteridades complexas que constituem nossos sujeitos de pesquisa, bem como das relações de poder que permeiam nossos vínculos no encontro etnográfico.

Diante disto, chegamos à última estratégia: a divulgação das pesquisas produzidas, por meio de participações em eventos científicos e de publicações. No que se refere aos eventos, a presença de pesquisas feitas sob a perspectiva da antropologia feminista

podem ser encontradas nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (RBA), nas Reuniões de Antropologia do Mercosul (RAM), nas Reuniões Regionais de Antropologia, nos Encontros Anuais da ANPOCS, bem como nos encontros do feminismo acadêmico, como a Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações Gênero (REDOR)⁹, no Seminário Internacional Fazendo Gênero e nos encontros da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas Feministas (REDEFEM).

As publicações garantem uma maior visibilidade e circulação da produção. Num primeiro momento, os Cadernos de Pesquisa, da FCC, desempenharam um papel fundamental neste sentido. Logo em seguida, foram as coletâneas da própria fundação, com os resultados das pesquisas feitas pelas bolsistas dos programas. A coleção Perspectivas Antropológicas da Mulher, composta por quatro volumes, editada por Maria Luiza Heilborn, Bruna Franchetto e Maria Laura Cavalcanti, foi um dos marcos da Antropologia Feminista na década de 1980, editada entre 1981-1985. O conjunto dos volumes aporta uma relevante contribuição teórica e etnográfica sobre mulheres.

Na década de 1990, periódicos feministas interdisciplinares passaram a ocupar um papel central na disseminação da produção antropológica feminista. Entre eles destacamos a Revista Estudos Feministas, criada em 1992 e os Cadernos Pagu, em 1993. Há, ainda, a criação da Coleção Bahianas, em 1997, pelo NEIM/UFBA, que possibilita maior capilarização da produção feminista acadêmica baiana em geral e da antropológica feminista, em especial.

Como não poderia deixar de ser, as características constitutivas do campo antropológico feminista brasileiro seguem com muita proximidade os caminhos do feminismo acadêmico brasileiro, por meio das estratégias de constituição. Contudo, as suas particularidades, sobretudo caracterizada pela etnografia e a forma como é utilizada no diálogo com as categorias de análise caras ao campo e para a produção do conhecimento antropológico, apontam para uma marca antropológica indelével no campo feminista acadêmico brasileiro.

PARA CONCLUIR: FEMINISTA OU DE GÊNERO?

Lembrando de que a antropologia, como uma ciência social “se insere em um quadro geral em que conhecimento e comprometimento político estão unidos em uma

⁹ “Criada em setembro de 1992 com o objetivo de congregar, articular e desenvolver os estudos sobre a mulher e relações de gênero no Norte e Nordeste brasileiro. Agrupa mais de 30 Núcleos e Grupos de Estudos vinculados às Instituições de Ensino Superior e de Pesquisa das duas regiões (Norte/Nordeste). Define sua atuação em três grandes linhas de trabalho que são os Estudos e Pesquisas, a Capacitação e Publicações.” Disponível em <<http://www.ufs.br/conteudo/19022-19--encontro-da-redor>>. Acesso em 02 de jul. 2018.

configuração única” (PEIRANO, 2006, p.57); na constituição da antropologia no Brasil, segundo Mariza Peirano, “prevaleceu a exigência de rigor teórico combinado à força moral que define a ciência social como comprometida e transformadora” (IBID. 56-57). É, portanto, imbuída deste espírito que a antropologia feminista brasileira se institui, utilizando-se da categoria feminista gênero como “como uma ferramenta política e motor para a transformação, assinalando as relações de poder em que implica” (TARDUCCI, 2010, p.115)

Neste sentido, é que podemos perceber que as condições de possibilidade de reconhecimento da antropologia feminista como um campo importante e constitutivo da antropologia brasileira em que muitas de nós estamos empenhadas, produzindo conhecimento comprometido com a transformação das estruturas sociais desiguais, reunindo teoria e práxis no exercício da alteridade.

Por fim, inspiro-me na reflexão de Monica Tarducci (2010) sobre o significado de ser uma professora antropóloga feminista no contexto atual, a partir do qual projeto a inserção da antropologia feminista brasileira, a sua consolidação e a sua reprodução:

alguém que trata de superar a tensão entre a militância anti-intelectual e o academicismo sem conexão com a vida. (...) Uma professora feminista, como eu a concebo, é alguém que questiona a neutralidade do conhecimento e que acredita firmemente que este é construído socialmente e que é inescapável e fundamental compreender como ‘gênero’, ‘classe’, ‘raça’, ‘sexualidade’ entre outros eixos, afetam essa construção. (p.55, em espanhol no original)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Carolina. et al. Entrevista com Mariza Corrêa. *Cadernos de campo*, nº 11, 2003.
- ADRIÃO, Karla Galvão. *Encontros do Feminismo – Uma análise do campo feminista brasileiro a partir das esferas do movimento, do governo e da academia*. 2008. Tese Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina.
- AZEVEDO, Beatriz Regina Zago de. *Perspectivas Antropológicas da Mulher. Ensaios FEE*. Porto Alegre, 6 (2): 215-220, 1985.
- BLAY, Eva. Núcleos de estudos da mulher x academia. *Anais do Pensando Gênero e Ciência – Encontro Nacional de Núcleos e grupos de Pesquisa -2005/2006/* Presidência da República. Brasília: Secretaria especial de Políticas para Mulheres, 2006. 104p
- BONETTI, Alinne de Lima. Antropologia Feminista: o que essa antropologia adjetivada? In Alinne de Lima BONETTI e SOUZA, Angela Maria Freire Lima (eds), *Gênero, mulheres e feminismo - Coleção Bahianas, 14*, Salvador, Edufba, 2011. p. 41-56.
- BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Ruth Cardoso – fragmentos de uma vida*. São Paulo: editora Globo, 2010.

CARDOSO, Ruth. Prefácio. FRANCHETTO, B; CAVALCANTI, M.L.V.C. E HEILBORN, M.L. (org.). *Sobre Mulher e Violência - perspectivas antropológicas da Mulher 4*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

CASTAÑEDA, M. P. S. Antropólogas y feministas: apuntes acerca das iniciadoras de la antropologia feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, nº36, diciembre 2012. p.33-50

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos pagu*, no. 16, 2001, 13-30.

CORRÊA, Mariza. *Traficantes do simbólico & outros ensaios sobre a história da Antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

COSTA, Albertina Oliveira; BARROSO, Carmen e SARTI, Cynthia. Pesquisas sobre mulher no Brasil do limbo ao gueto? *Cad. Pesq.*, São Paulo (54): 5-15, agosto 1985.

COSTA, Ana Alice e SARDENBERG, Cecília. Teoria e Práxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. *Estudos Feministas*, NE, Ano 2, 2º. Semestre de 1994. 387-400.

COSTA, Ana Alice e SARDENBERG, Cecília. “La trayectoria del feminismo académico y la creación del Programa de Estudios Interdisciplinarios sobre Mujeres, Género e Feminismo”, 2008. Disponível em http://www.pathwaysofempowerment.org/archive_resources/la-trayectoria-del-feminismo-academico-y-la-creacion-del-programa-de-estudios-interdisciplinarios-sobre-mujeres-genero-e-feminismo. Acesso em 30 out de 2014.

COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília e VANIN, Iole. A institucionalização dos estudos feministas e de gênero e os novos desafios. *Anais do Pensando gênero e ciência – II Encontro Nacional de Núcleos e Grupos de Pesquisa – 2009, 2010/Presidência da República*. Brasília: Secretaria especial de políticas para mulheres, 2010. 196p. (pp 55-70).

COSTA, Suely Gomes. A formação em estudos de gênero, mulheres e feminismos: impasses, dificuldades e avanços. *Anais do Pensando gênero e ciência – II Encontro Nacional de Núcleos e Grupos de Pesquisa – 2009, 2010/Presidência da República*. Brasília: Secretaria especial de políticas para mulheres, 2010. 196p. (pp 103-120)

ESMERALDO, Gema Galgani. Marcas de novas institucionalidades nas universidades criadas por núcleos e redes acadêmicas e feministas. *Anais do Pensando gênero e ciência – II Encontro Nacional de Núcleos e Grupos de Pesquisa – 2009, 2010/Presidência da República*. Brasília: Secretaria especial de políticas para mulheres, 2010. 196p. (pp 91-102)

FERNANDES, Felipe Bruno; DANTAS, M. M. e PEREIRA, M.D.A.. Zahidé Machado Neto: uma Pioneira dos Estudos sobre a Mulher na Bahia. *ACENO*, Vol. 3, N. 5, p. 108-124. Jan. a Jul. de 2016.

FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura e HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e Feminismo. In _____. *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981. pp:11-48.

GOLDBERG, Anette. *Feminismo e Autoritarismo: A metamorfose de uma Utopia de Liberação em Ideologia Liberalizante*. Tese de Mestrado em Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987.

GREGORI, Maria Filomena. Estudos de gênero no Brasil -Comentário crítico. In MICELI, Sérgio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) – Sociologia*. São Paulo, Editora Sumaré/Capes/Anpocs, 1999. pp. 223-235.

GROSSI, Miriam Pillar. Feministas Históricas e Novas Feministas no Brasil. *Antropologia em Primeira Mão*, 28,1998.

GROSSI, Miriam Gênero, Sexualidade e Reprodução. In DUARTE, Luís Fernando Dias (Coord.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil. Antropologia*. São Paulo, ANPOCS, 2010. pp.: 293-340.

GROSSI, Miriam. Pesquisa e Militância no campo acadêmico da Antropologia. *Série Cadernos NIGS Pesquisas*. Ilha de Santa Catarina: NIGS, 2015.

GROSSI, Miriam Pillar; MINELLA, Luzinete Simões e PORTO, Rozeli (orgs.). *Depoimentos: trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2006.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 7-41, jan. 1995.

HEILBORN, Maria Luiza. Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil. In A. COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro/ São Paulo, Rosa dos Tempos/ Fundação Carlos Chagas, 1992. pp.:93-126.

_____. Estranha no ninho: geração, tempo e sexualidade. In VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina (orgs.). *Pesquisa Urbana: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2003.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): sociologia*. São Paulo, Sumaré/Capes/Anpocs, 1999. pp. 183-223.

MARTINEZ – ALIER, Verena. Qual é a mulher que merecemos? *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo (15): 132-134, julho 1975.

MATOS, Marlise. A institucionalização do feminismo no Brasil: Os núcleos de estudos de relações de gênero e o feminismo como produtores de conhecimento: a experiência da REDEFEM. *Anais do Pensando Gênero e Ciência – Encontro Nacional de Núcleos e grupos de Pesquisa -2005/2006/* Presidência da República. Brasília: Secretaria especial de Políticas para Mulheres, 2006. 104p

MOORE, Henrietta. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

NASCIMENTO, Silvana e FRANCH, Mônica. Sensibilidades feministas e inquietudes antropológicas – entrevista com Verena Stolcke. *Revista Antropologia* (São Paulo, Online), v.60, n1, 2017: 117-139, USP.

PEDRO, Joana Maria. Revista Estudos feministas: estratégias de institucionalização e produção do conhecimento. *Anais do Pensando Gênero e Ciência – Encontro Nacional de Núcleos e grupos de Pesquisa -2005/2006/* Presidência da República. Brasília: Secretaria especial de Políticas para Mulheres, 2006. 104p

PEIRANO, Mariza. A alteridade em contexto: o caso do Brasil. In _____. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Editor, 2006. pp.53-70.

PINTO, Céli Regina. *Uma História do Feminismo no Brasil*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

SARDENBERG, Cecília. Revisitando o campo: autocrítica de uma antropóloga feminista. *Mora* (B.Aires) vol.20 n°1 Ciudad Autonoma de Buenos Aires ago. 2014 on line, 23p.

SORJ, Bila. Estudos de Gênero: a construção de um novo campo de pesquisas no país. In COSTA, Albertina de Oliveira; MARTINS, A.M. e FRANCO, M.L.P.B. (orgs). *Uma história para contar: a pesquisa na Fundação Carlos Chagas*. São Paulo: Annablume, 2004.

TARDUCCI, Mónica. La profesora feminista como agente de transformacion .In MINOSO, Yulderkis E. (coord.) *Aproximaciones criticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*. Buenos Aires: en la frontera, 2010. Pp.153-160

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O conceito de sociedade em antropologia. In _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: CosacNaif, 2001. pp. 297-316.

ZIRBEL, Ilze. *Estudos Feministas e Estudos de Gênero no Brasil: Um Debate*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

QUANDO O DESASTRE SE TORNA O CONTEXTO: EXPERIÊNCIAS, NARRATIVAS E MEMÓRIAS NO DESASTRE DA SAMARCO EM MARIANA/MG

Ana Beatriz Nogueira Pereira

Mestranda em Antropologia Social pelo PPGAN/UFMG

Resumo

Este trabalho busca tecer reflexões em torno dos conceitos de desastre, crise e sofrimento social, além de trazer experiências de resistência no desastre entendido como contexto, a partir de uma perspectiva antropológica. As reflexões se dão à luz de uma etnografia em andamento junto a pessoas da comunidade de Paracatu de Baixo, povoado rural de Mariana/MG, atingido drasticamente pelo rompimento da barragem de Fundão, em novembro de 2015, que provocou o deslocamento forçado de seus moradores. Ao entender o desastre como contexto, busca-se a partir de um exercício etnográfico que privilegia uma análise “micro-histórica” e o “princípio da variação de escalas” (REVEL, 2010), um aprofundamento sobre as possíveis interpretações acerca do que seja um desastre, seus efeitos, as experiências e narrativas produzidas nesse contexto, tão diversas quanto a multiplicidade de agentes nele inseridos - dentre eles as pessoas da localidade em questão, agentes institucionais de estado, de mercado, juristas, dentre outros, e, por que não, os antropólogos. Essa abordagem privilegiará o lugar da experiência na produção de narrativas em torno do desastre e seus efeitos, bem como na construção da memória como alicerce de identidades e subjetividades.

Palavras-chave: desastre; deslocamento forçado; memória; resistência.

INTRODUÇÃO

Outubro de 2017, Mariana, Minas Gerais.

Faz calor lá fora. Estamos, eu e um colega do GESTA¹, sentados em cadeiras na sala da casa de Dona Júlia², na sede municipal de Mariana, Minas Gerais. A câmera de vídeo está ligada enquanto fazemos perguntas sobre as tradicionais festas da comunidade

¹ GESTA/UFMG – Grupo de Estudos em Temáticas Ambientais da Universidade Federal de Minas Gerais, no âmbito do qual esta pesquisa vem sendo construída.

² Para a elaboração deste texto, usarei nomes fictícios, para preservar as identidades das pessoas envolvidas nesse contexto delicado e marcado por conflitos de naturezas diversas.

de Paracatu de Baixo, com o intuito de realizar um pequeno filme etnográfico sobre a realização de festas religiosas enquanto narrativas de resistência e defesa do lugar. Dona Júlia é uma das milhares de pessoas que após o dia 05 de novembro de 2015 passaram a viver sob o pesado signo de uma nova identidade que vem sendo construída objetiva e subjetivamente, o “ser atingido”, que passa por um processo de aprendizado e subjetivação, envolvendo diversas escalas e atores, o “tornar-se atingido” (cf. ZHOURI et al, 2017). Ela se apresenta como coordenadora da Igreja de Paracatu de Baixo, exercendo essa função há cerca de três anos, destacando com orgulho que, apesar do curto tempo na coordenação, possui uma longa e próxima relação com tal igreja desde a infância. Nasceu em Paracatu de Baixo, assim como seus pais e avós, perdendo na memória as demais gerações de antepassados que provavelmente por ali nasceram, viveram e morreram, mesmo antes de a localidade possuir essa denominação. Dona Júlia, viúva, morava em Paracatu de Baixo com seus filhos até o trágico dia em que mudaria sua vida e de tantas outras pessoas ao longo da bacia do Rio Doce de forma incontornável: o dia do rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro da Samarco³. Desde então, ela vive na cidade de Mariana, em uma casa alugada e mantida pela mineradora, vale dizer, bem distante da maioria de seus antigos vizinhos, parentes e amigos de Paracatu. Desde o rompimento da barragem e mais ativamente a partir de meados de 2016, ela se empenha incansavelmente na função de liderança religiosa da comunidade, que já exercia antes da catástrofe, mas que ganhou novos contornos com o desastre. Ela vem cuidando com afinco, dentre outras atividades da igreja, da preparação de missas, celebrações e festas religiosas, muitas delas realizadas no território original de Paracatu de Baixo, por entre as ruínas de construções marcadas pela lama dos rejeitos - que agora se transformou em poeira marrom avermelhada - em um movimento de retorno ao lugar de memória, das memórias individuais e coletivas da comunidade (HALBWACHS, 1968 NORA, [1984] 1993). Ao longo da conversa, Dona Júlia narra com entusiasmo como era a vida em Paracatu, centrando-se nas questões relacionadas à igreja, provavelmente por ser esse o tom de nossa entrevista, e sem dúvida porque essas questões sempre perpassaram sua trajetória de vida *antes da lama e depois da lama*⁴. Ao falar sobre o grupo de oração dos homens, que havia começado cerca de um ano antes do rompimento da barragem e vinha crescendo com bastante força, Dona Júlia, com os olhos baixos, lamenta: *mas, infelizmente a lama se esbarrou tudo*. São recorrentes ao longo de seu discurso essa cadência, que vai da empolgação ao lembrar um passado feliz em Paracatu de Baixo, *antes da lama*, à constatação triste de que nada daquilo existe mais, de

³ Joint venture de duas gigantes da mineração internacional, Vale e BHP Billiton (Cf. ZHOURI et al, 2017)

⁴ As expressões antes e depois da lama estão presentes em diversos momentos de sua narrativa, assim como de diversos outros atingidos, reflexo de uma nova forma de lidar com a temporalidade, com o passado, o presente, a memória. Apesar de nosso entendimento do desastre enquanto processo histórico, que começou muito anteriormente ao evento catastrófico e se prolonga no tempo (ZHOURI et al, 2017), na perspectiva dos sujeitos atingidos é inegável esse marcador temporal materializado na figura da lama. Tratarei disso mais adiante no texto.

que a lama acabou com tudo, interrompeu projetos familiares, coletivos, sonhos, planos, horizontes (VIGH, 2008) de vida. Esse pequeno fragmento de experiência etnográfica nos permite refletir acerca dos processos múltiplos relacionados a um desastre - este mesmo entendido enquanto um processo - que envolve violências, experiências de dor, perda, sofrimento, agencialidades e resistências, bem como uma reconfiguração de significados, narrativas e temporalidades.

Para pensar o desastre sob uma perspectiva antropológica faz-se relevante acionar alguns conceitos que autores da disciplina nos trazem a respeito do que Norma Valencio (2014) chama “teoria dos desastres”, privilegiando uma visão processual e com foco nas experiências dos sujeitos sociais, em contraponto a teoria dos hazards (VALENCIO, 2014), visão hegemônica que prioriza uma abordagem tecnicista e desconectada das experiências sociais locais. É preciso ter em mente, porém, que ao encarar as experiências práticas e encarnadas dos sujeitos, precisamos “suspeitar de nossas categorias e nossos modelos” (WOLF, 2003), deixando que o campo nos traga novas questões e novas formas de olhar antigos insights da antropologia. Nesse ensaio busco fazer esse exercício de costura entre teoria e prática - se é que é possível separá-las -, tendo como ponto de partida as experiências e narrativas dos sujeitos no “lugar” (ESCOBAR, 2010), através de uma mirada que pode-se relacionar à noção da micro-história de Revel (2010), ou seja, o estudo aprofundado de contextos locais, trazendo ao centro da cena os sujeitos e sua trajetórias, considerando as relações dessas experiências locais com processos globais, partindo do “princípio da variação de escalas” de observação (REVEL, 2010). Trata-se de uma abordagem onde são consideradas as inter-relações entre atores com posições múltiplas no quadro sociopolítico e que carregam consigo terrenos de significado de diferentes naturezas, tendo sempre em mente a centralidade do “poder” (WOLF, 2003) nesses processos. No caso em tela, as experiências do desastre enquanto contexto centram-se em algumas pessoas pertencentes ao que eles denominam comunidade de Paracatu de Baixo, nossa comunidade, ou nosso Paracatu, sobretudo mulheres cuja trajetória de vida foram marcadas de forma crucial no desastre, que transformou inclusive suas posições sociais e suas formas de ser, estar e agir no mundo. Minha análise privilegiará suas narrativas de experiências que vão do “sofrimento social” (VALENCIO, 2014; DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996), da dor e da perda, à construção de múltiplas formas de resistência, tendo na memória do lugar um dos principais alicerces de identidades e subjetividades. Ao longo do texto, chamo ainda à reflexão crítica algumas categorias que por vezes são tomadas como óbvias por nós enquanto antropólogos, como por exemplo a própria noção de desastre enquanto processo, entendimento que privilegiamos em nossas análises, a partir de nossa perspectiva, mas que, para os sujeitos que vivenciam o desastre a partir de outros pontos de vista nas relações de saber-poder, essa temporalidade processual

do desastre, pode se apresentar de maneiras distintas. Faz-se importante pensar dessa forma nas múltiplas dimensões e perspectivas possíveis de um desastre, que residem nas experiências singulares e nas relações de poder e terrenos de significados.

DE ONDE VEIO A LAMA E SEUS EFEITOS NO “LUGAR”

Fundão era uma das barragens de rejeitos da exploração de minério de ferro da empresa Samarco, joint venture das mineradoras multinacionais Vale S.A e BHP Billiton Brasil Ltda. Seu rompimento é considerado um dos maiores desastres do mundo em termos de sua abrangência socioambiental (ZHOURI et al, 2016a), tendo liberado cerca de 50 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério de ferro, a lama, ao longo de 600 quilômetros, passando por 41 municípios da bacia hidrográfica do Rio Doce, de Minas Gerais ao litoral do Espírito Santo. A força destruidora da lama de rejeitos afetou drasticamente a vida de pessoas de diversas localidades. Pelo caminho, as perdas são incomensuráveis e irreparáveis. Vidas humanas, animais, moradias, bens materiais, afetivos, memórias, objetos, fotografias, documentos, modos de vida, relações sociais e familiares, territórios como base de reprodução social, relações econômicas, de trabalho e modos de subsistência, para citar algumas dessas perdas, as quais são impossíveis enumerar em sua totalidade e complexidade. O desastre provocou o deslocamento forçado de centenas de famílias, sobretudo dos povoados de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, pertencentes ao município de Mariana e que foram totalmente devastados pela lama.

Um desastre desta magnitude possui como um de seus efeitos a transformação das formas pelas quais as pessoas se vinculam consigo mesmas, com o grupo social, com suas memórias e relações de pertencimento e identidade centrados no lugar. Entende-se “lugar” como um território da vivência, um locus da experiência dos sujeitos, em contraste com a noção de espaço, privilegiada nas dinâmicas hegemônicas sociais e de poder. É importante salientar, à luz de autores como Arturo Escobar (2010), que essa ideia de lugar não deve ser vista de forma fechada, intocada e nem como uma simples oposição a noção de “espaço”, pois também os lugares são permeados por lógicas espaciais em alguma medida. Propõe-se, nesse sentido, um entendimento do lugar (e suas fronteiras) como algo aberto, poroso, híbrido, em torno do qual pessoas se mobilizam politicamente em sua defesa, a partir de noções de pertencimento, para a construção de identidades coletivas e individuais que perpassam essa luta (ESCOBAR, 2010). Essas identidades diversas em movimento, construídas de forma ativa pelos sujeitos e grupos locais, estão interligadas às dinâmicas do lugar e a redes de poder, que estão em disputa em diversos âmbitos. Em um contexto de deslocamento forçado o lugar, muito além da dimensão material, configura-se fortemente pelas relações sociais, as memórias e as identidades que

vinculam as pessoas de um determinado grupo a um território e entre si. As memórias do lugar e as identidades a ele relacionadas são atualizadas na experiência dos sujeitos ativos, mobilizados em diferentes escalas, de individuais e subjetivas a movimentos sociais organizados. O lugar, nessa acepção, possui múltiplas dimensões, físicas e simbólicas (entrelaçadas). O lugar, que é perdido sob múltiplos aspectos, é também transformado, modificado, desestruturado, reestruturado, ressignificado, em um processo dinâmico e em fluxos diversos, envolvendo muitos atores sociais, que na experiência prática produzem e atualizam os seus significados e memórias.

Paracatu de Baixo, subdistrito de Mariana/MG, localizado às margens do Rio Gualaxo do Norte, um pequeno povoado rural, onde viviam cerca de 300 pessoas, foi arrasado pela lama, que destruiu a maioria das casas, quintais, ruas, vegetação, espaços de uso coletivo e paisagem. Além das vidas humanas, que foram poupadas nesta localidade, pouco se salvou da força destruidora dos rejeitos de minério, que chegaram com velocidade e violência assustadoras, configurando uma experiência traumática para todos os que a vivenciaram. Os moradores de Paracatu de Baixo, que sustentavam um modo de vida predominantemente rural, com suas relações específicas de vizinhança, parentesco, religiosidade e trocas econômicas, foram forçados a deixar para trás, com a lama, suas referências materiais, pertences e lugares de memória (NORA, [1984] 1993). Crianças acostumadas a brincar livres no quintal, na rua, na praça, na quadra local, a caminharem sozinhas até a escola, passaram a viver a maior parte do tempo trancadas em casa ou nos limites de um apartamento. Antes, as pessoas podiam se expressar livremente, comunicando-se com seus vizinhos no grito, referindo-se a um costume local. Na cidade devem aprender a controlar suas vozes e domar seus corpos para não incomodar os vizinhos e não ferirem as novas regras de sociabilidade impostas pelo novo contexto. Tiveram que aprender a lidar com uma infinidade de empresas e instituições, a aprender termos técnicos e jurídicos, siglas, extensa legislação referente ao processo de reparação e direitos, que agora se fazem necessários (ZHOURI et al, 2017). Tiveram que aprender a lutar por esses direitos enquanto vítimas, enquanto atingidos, apropriando-se de novas identidades (que são em parte escolha e em parte imposição), enfrentando muitas vezes sozinhos uma grande empresa disforme obscurecida propositalmente por detrás de outras instituições e nomenclaturas, como é o caso da Fundação Renova⁵, que passou a ocupar boa parte das vivências do desastre por parte dos atingidos, sendo responsável pelas ações de reparação dos efeitos do desastre, bem como do tratamento institucional direto dos atingidos e suas demandas, desde as mais básicas, como o aluguel das casas onde vivem, até as mais complexas, como a gestão do processo de reassentamento e reconstrução das

⁵ Fruto de acordo extrajudicial estabelecido entre as empresas e os órgãos públicos, em um modelo que exclui a participação efetiva dos atingidos nos processos decisórios de reparação relativos ao desastre.

comunidades atingidas. Vale dizer que a Fundação Renova é gerenciada sobretudo por ex-funcionários das empresas mineradoras que estão no centro da responsabilidade pelo desastre e representa acima de tudo, seus interesses econômicos.

QUANDO O DESASTRE SE TORNA O CONTEXTO

Como pontuam Oliver-Smith e Hoffman (2002), desastres não acontecem, apenas. Eles são fruto da conjunção de uma população humana e um agente potencialmente destrutivo somado a um “um padrão de vulnerabilidade historicamente produzido, evidenciado na localização, infraestrutura, organização sociopolítica, sistemas de produção e distribuição, e ideologia de uma sociedade” (OLIVER_SMITH e HOFFMAN, 2002) e que está relacionado a processos que se dão em múltiplas escalas, inseridos em um tempo histórico específico. Essa acepção de desastre nos faz pensar que o “evento crítico” (DAS, 1998) que o deflagra – no caso em tela o rompimento da barragem de rejeitos, um “desastre sociotécnico” (ZHOURI etc al, 2016; 2017) - não deve ser entendido como o início do processo nem tampouco enquanto a totalidade do desastre em si. Um desastre é produzido historicamente e se perpetua enquanto processo, para além do evento crítico deflagrador, no desenrolar das ações práticas e relações que se estabelecem no tempo e no espaço, sobretudo entre os sujeitos que sofrem seus efeitos de forma mais pungente e as instituições que tratam racional e burocraticamente das ações de mitigação, reparação, reconstrução etc.

Podemos relacionar o desastre em questão com a noção de “crise”, entendendo que o desastre se perpetua enquanto “crises crônicas” ou “contextos penetrantes” (VIGH, 2008) nas vidas dos sujeitos afetados. A crise abre-se enquanto um “terreno de ação e significação” no qual deverão ser acionadas e construídas novas “estratégias de vida” (OLIVER-SMITH, 1993) e de “navegação social” (VIGH, 2008). Desta forma, proponho uma análise do caso enquanto um desastre como contexto para os múltiplos atores envolvidos, sobretudo para os mais vulneráveis, cujo sofrimento social é potencializado e perpetuado pelas ações decorrentes do desastre-processo. Entendido como um “evento crítico” (DAS, 1998), pois possui caráter disruptivo trazendo consigo transformações nos modos e ação e a redefinição de categorias, atravessando múltiplas esferas e escalas, o rompimento da barragem inaugura para os sujeitos atingidos um contexto de fragmentação e instabilidade onde as vulnerabilidades estruturais e anteriores ao evento crítico são ampliadas e o sofrimento social toma um espaço crucial. Isso não significa, contudo, que esses sujeitos atingidos se tornarão vítimas passivas. Ao contrário, eles passam a construir formas e estratégias de ação, dentro dos limites impostos pelo contexto. Como aponta Vigh,

Crise é fragmentação, ela implica perda de coerência e unidade, no entanto, essa experiência de fragmentação não necessariamente leva à passividade. Agência, nessa perspectiva, não é uma questão de capacidade – nós todos temos a capacidade de agir – mas de possibilidade, ou seja, em que medida é possível agir dentro de um dado contexto (VIGH, 2008, p. 11 – tradução minha).

Nesse ponto, vale uma reflexão à luz de Barrios (2017) sobre os limites do uso do conceito de crise para tratar contextos de desastre e a importância de uma abordagem antropológica que atente para a questão da posição dos sujeitos envolvidos nas relações de poder estabelecidas e suas múltiplas perspectivas e possibilidades de narrativa e ação. As crises, assim como os desastres, são resultados de longos processos localizados historicamente no espaço e no tempo, que envolvem deterioração, erosão e mudança (VIGH, 2008) e ambas as noções são acionadas em relação a um estado mais ou menos consensual de “normalidade”. Podemos então afirmar que a crise e o desastre são sempre interpretados de acordo com um ponto de observação e de experiência, que molda a compreensão desses conceitos.

Os desastres são processos atravessados por eventos catastróficos, tão marcantes que geralmente não podem ser esquecidos ou diluídos no conceito de um processo lento por parte das pessoas que vivenciaram a experiência traumática desses eventos. O evento que se torna central em um desastre se inscreve de forma tão contundente dentro do processo, que para essas pessoas é quase impossível pensar no desastre sem ter como elemento central aquele evento. Percebemos isso com bastante clareza no que se refere ao desastre em questão, sobretudo nas narrativas daqueles que sofrem seus efeitos de forma mais dura. O rompimento da barragem de Fundão, sob a figura onipresente da lama em praticamente todas as narrativas dos atingidos, marca uma ruptura, o fim de algo e o começo de uma coisa outra, nas vidas dessas pessoas. Figura enquanto um novo marcador temporal, uma nova forma de narrar, de contar o tempo, os dias, os anos, o antes e o depois da lama. Esta ideia se mostra em expressões como o dia que a barragem aconteceu, aí a lama veio e acabou com tudo, ou como, nas narrativas, por diversas vezes a temporalidades da memória são marcadas pelo antes da lama e o depois da lama. Para os atingidos, a lama é uma presença contundente, que traz consigo muitas ausências, muitas faltas, muitas perdas. Mas é por si é uma presença, violenta, algo que chegou inesperadamente, sem pedir licença, sem convite, e se instaurou de forma definitiva na vida das pessoas, trazendo consigo uma infinidade de novos atores e significados, que se desdobram em processos no tempo. Nesse sentido, nos colocamos em questão o entendimento do desastre enquanto “crise reveladora” (VIGH, 2008; OLIVER-SMITH, 1999), trazendo à luz a questão de Barrios (2017), “o que o desastre revela para quem?”. Essa questão nos alerta para a necessidade de uma análise antropológica crítica que explicita as posições sociais dos sujeitos dentro do contexto do desastre, marcado por relações de poder -

incluindo aí o lugar do antropólogo - e as construções narrativas em torno do desastre, e as perspectivas interpretativas e experienciais desses sujeitos. Nas narrativas de muitos de meus interlocutores, a lama marca o início da crise que fragmenta suas vidas e se torna o contexto. Se o desastre é um processo lento dentro de uma temporalidade histórica ampla e de escalas múltiplas em relação, como o entendemos da nossa perspectiva enquanto antropólogos, ele se mostra para os sujeitos atingidos materializado e encravado na memória enquanto a lama que varre memórias, casas, quintais, autonomias, liberdades, sonhos e projetos de vida, a lama que suja até a alma (Cf. ZHOURI et al 2017). Se por um lado o discurso do desastre evocado muitas vezes pela academia, atingidos e movimentos sociais enquanto revelador e potencial transformador de padrões de vulnerabilidade, o mesmo desastre pode ser utilizado por atores com distintas intencionalidades e posições nas redes de poder enquanto algo que reforça essas estruturas e o discurso técnico.

A qualidade reveladora dos desastres, portanto, não é um resultado garantido de uma catástrofe, mas depende do olhar particular, dos interesses e da posição socioculturalmente contextualizados do observador. (BARRIOS, 2017, p. 155)

Compreende-se então que a questão central de Barrios, “para quem o desastre revela o que?”, deve ser compreendida antropologicamente sob a perspectiva do “poder” (WOLF, 2003). Vale destacar ainda que os desastres, além de “desvelar uma estrutura social existente” (VALENCIO, 2014), são contextos em que novas estruturas sociais são produzidas, reconfiguradas, posições sociais de sujeitos são alteradas e novos significados emergem na ação prática dos sujeitos.

O DESASTRE COMO CONTEXTO DE SOFRIMENTO SOCIAL E RESISTÊNCIAS: DIMENSÕES DA EXPERIÊNCIA, NARRATIVA E MEMÓRIA

*[...] Depois de seis meses que eu voltei [a visitar Paracatu]. A gente foi embora e ficou um tempo sem vir. Aí depois de seis meses que eu resolvi voltar. Voltei, tive lá na igreja também. **Eles não deixaram eu entrar.** Porque eu queria ir na igreja, sabe? Eu tinha mais vontade de ir na igreja do que vir na minha casa, você acredita nisso? [...] Por causa das coisas que ficavam lá, pra ver se achava alguma coisa, alguma imagem. **Só que eles não deixaram entrar não.** Pelejei com o moço pra deixar eu entrar. Falei que eu não ia por a mão em nada, só queria olhar de longe da porta. Aí com muito custo, veio outra pessoa e deixou. Aí eu fiquei na porta da igreja. [Dona Júlia, em entrevista em março de 2017]*

Um desastre (também) é produzido nos interstícios entre as reações dos sujeitos afetados pelas violências impetradas e o tratamento racional burocrático dado a esses sujeitos e seu “sofrimento social”, tratamento baseado em tecnicismos que esvaziam as pessoas de sua experiência e tornam-se potencializadores desse sofrimento. Entende-se por “sofrimento social” algo que “resulta do que o poder político, econômico e

institucional faz às pessoas e, reciprocamente, de como essas próprias formas de poder influenciam as respostas aos problemas sociais.” (DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996, p. 1). O sofrimento social é multidimensional (VALENCIO, 2014), atravessa o que entendemos por categorias fixas, mesclando-se em diferentes esferas da vida social. Desafia nossa compreensão acerca das fronteiras entre as esferas individuais e coletivas, porque o sofrimento social está simultaneamente em ambas e “os modos de sentir o trauma são ao mesmo tempo locais e globais” (DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M., 1996, p. 1). No relato de Dona Júlia temos um deles, que figura as forças que destruíram sua comunidade e passaram a controlar o seu próprio corpo de acessar lugares de memória inscritos em sua subjetividade desde a tenra infância. A violência de ser impedida de entrar na igreja, para nossa interlocutora, se concretiza enquanto sofrimento advindo de uma experiência que veio com a lama, mas que não se restringe a ela, estando nos desdobramentos do desastre-processo. Essa experiência da exclusão é vivenciada pelos atingidos em outras esferas, dentre elas os espaços institucionais de decisão acerca de suas próprias vidas - os processos de reparação, reconstrução, etc. São tratados através de instrumentos “biopolíticos” (MARCHEZINE, 2015), como cadastros técnico-burocráticos que negligenciam boa parte de suas experiências no lugar e modos de vida (ZHOURI et al, 2017). Vivenciam um rotina exaustiva e repetitiva de reuniões em que eles não são ouvidos de fato, mas “informados” ou “orientados” pelos diversos atores que compõem o contexto do desastre. Toda essa dinâmica de relações de poder e disputas que envolve, na perspectiva dos atingidos, silenciamentos, exclusão, repetição de promessas e palavras vazias, ouvindo a mesma coisa de sempre, à espera pelo reassentamento, pela sua casa, pelo seu quintal e pela retomada autônoma de suas vidas, não é enfrentada passivamente, mas despertam ações em contraponto às violências sofridas, que podem ser de embate em relação a eles ou apenas de fortalecimento de memórias e identidades de um nós. Como aponta Vigh (2008), as agências afloram dentro das possibilidades que o contexto impõe e os agentes que não encontram possibilidades de ação nas esferas institucionais constroem outras formas de resistir às violências, exclusões e silenciamentos.

A realização sistemática de festas religiosas em Paracatu de Baixo, por entre as ruínas de um território devastado é uma das faces desse processo de resistência, que está ligado a um retorno ao lugar e ressignificação de suas memórias. Nas palavras de uma professora que atua tanto na realização dessas festas religiosas como em outras esferas da resistência cotidiana, na labuta da educação:

é justamente a vontade de não deixar perder essa questão, porque eu acho muito importante essa questão cultural, essa questão das raízes, essa questão da identidade [...] não é nem resgatar, é não deixar perder. [Suzana, entrevista em março de 2018]

Nesse processo de resistência cotidiana, que está ligado também a uma necessidade de seguir a vida e se recuperar apesar do desastre e no desastre como novo contexto,

observamos que há uma espécie de “rotinização da crise” (VIGH, 2008), que, como aponta o autor, não pode ser confundido com indiferença à crise e seus efeitos, mas uma estratégia de vida nesse novo terreno de ação e significado.

Tem que recuperar, né? Tem que recuperar. Porque se a gente for olhar, a gente morre. Não pode, não pode. Nós mudamos pr'aqui [para a casa própria em Mariana] dia dez, dez de fevereiro. Falei que nós temos que fazer uma plaquinha e colocar “Dez de Fevereiro, o dia em que eu venci a barragem”. [...] Superação. Porque a gente até pra poder brigar pelos direitos você tem que estar forte. Se estiver muito fragilizado você não tem força pra poder lutar pelos direitos não. Então tem que estar forte pra enfrentar, porque ainda tem muita coisa. Quer dizer, não aconteceu nada ainda, né? [Suzana, entrevista em março de 2018]

Na dinâmica entre seguir em frente e lutar por seus direitos do nós frente a eles, a casa ganha um papel central nos discursos acerca do desastre por parte dos atingidos, enquanto lócus da retomada autônoma de suas vidas. Seja na forma de busca por uma casa própria na cidade de Mariana, como exemplificado no relato acima, seja nas rotineiras visitas⁶ às casas originais em Paracatu de Baixo, para aqueles cujas casas, que ficavam na parte alta do povoado, não foram derrubadas pela lama. Ou, nos casos mais drásticos, para os que não possuem casa de pé nem condições de adquirir uma casa própria em Mariana, o sonho (que muitas vezes soa como algo muito distante) da reconstrução da casa no reassentamento – a casa e tudo o que a casa traz consigo: autonomia, estabilidade, não mais viver em casa alugada na cidade, pela Fundação Renova, não mais viver na casa dos outros etc -, figura como objetivo central da vida, o principal projeto futuro, e a ausência dessa casa no presente, significa a fonte de grande parte do sofrimento e da dor.

Na dinâmica entre um *nós* e um *eles* aflorados no terreno de significados criado no desastre, podemos perceber uma espécie de fortalecimento das narrativas de comunidade e identidade coletiva, a despeito da privação da convivência no lugar e do distanciamento físico no contexto do desastre. Apesar da distância física, da convivência entre membros dessa comunidade estar rarefeita, esparsas nos momentos de reunião ou de celebrações religiosas, após as quais todos voltam para seus apartamentos dispersos pela cidade, nas narrativas o sentido de *comunidade* existe e se fortalece, possui identidade e memória, mesmo sem sua *comunidade física*, como apontam alguns discursos. Existe um *nós*, que, diante de um *eles*, quer se refazer em um “horizonte” espaço temporal (VIGH, 2008) que tem no reassentamento a fronteira a ser cruzada, para enfim, ser possível um recomeço. Nessa categoria *eles*, podemos destacar a figura que representa a empresa mineradora – por detrás de outras instituições e nomenclaturas, como apontado anteriormente -, a principal responsável pelo contexto

⁶ Muitos dos moradores cujas casas não foram derrubadas pela lama voltam à Paracatu de Baixo praticamente todos os finais de semana e feriados, onde passam o tempo com familiares, cuidando de suas hortas e quintais, a despeito do cenário da paisagem predominante de destruição

de sofrimento e dor que enfrentam. São *eles* quem controlam parte importante de suas vidas, limitam a atuação de seus corpos, a despeito de suas “vidas sociais”, enquadram suas “vidas biológicas” (MARCHEZINE, 2015) em números, identidades cadastrais, estatísticas, valores numéricos. São *eles* que determinam os prazos, as temporalidades burocráticas de uma espera que se faz interminável, como se suas vidas tivessem sido de certa forma pausadas pelo desastre e no desastre, que deu início a uma nova vida fragmentada, marcada pela dor da violência mas também da inventividade da construção da resistência, em que todos os significados precisam ser reconfigurados para dar conta dessa nova ordem de experiências.

Em muitas narrativas de minhas interlocutoras de pesquisa, percebo um discurso ambíguo, que é reflexo de um paradoxo dessa experiência em um terreno de incertezas. Discursos que vão de uma leve esperança de que as coisas possam voltar a ser como eram – a *união* da comunidade, as relações sociais e o modo de vida como ele era - a um sentimento de *não deixar perder*, ou *não deixar acabar de uma vez*, se referindo muitas vezes a uma espécie de consciência de que nada será como antes, de que as coisas já estão se acabando e suas ações podem apenas diminuir o ritmo dessa perda incontornável. Essa consciência passa pela lucidez em relação à forma com que atuam as instituições responsáveis pelas ações burocráticas em torno do desastre. Os processos de decisão excludentes, a falta de empenho em atender às reivindicações dos atingidos, as palavras e promessas vazias que se escondem por trás de técnicos, mapas, maquetes, acordos jurídicos e outros instrumentos do tecnicismo racional burocrático, que se perdem em seus próprios meandros e não concretizam as expectativas criadas. As pessoas atingidas, que sofrem de forma pungente os efeitos do desastre em seus cotidianos, tem plena consciência de que o que mais desejam - que é o reassentamento, a reconstrução de suas casas, a retomada de seus modos de vida e de sua autonomia – está longe de ser alcançado, enquanto vivenciam silenciamentos, incertezas, dúvidas, exclusões e violências múltiplas. Esse contexto nos leva à reflexão sobre o que termina e o que começa a partir de um contexto de desastre, esse processo disruptivo, transformador, onde estruturas são desfeitas e novas emergem, onde formas de ser, estar e agir no mundo são totalmente ressignificadas, um processo que altera as próprias noções de tempo, lugar, memória, identidade, pertencimento, comunidade e nos faz pensar nas rupturas e continuidades na perspectiva do desastre-processo, que se torna o contexto. Contexto que nos traz ainda a reflexão sobre quem somos nós, antropólogos, onde estamos inseridos, com nossas categorias e narrativas próprias, e quais as nossas possibilidades de ação e transformação nesse processo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRIOS, Roberto – *What does catastrophe reveal for whom? The Anthropology of crisis and disasters at the onset of the Anthropocene*. Annual Review of Anthropology, 2017, 46:151-166.
- DAS, V; KLEINMAN, A.; LOCK, M. 1996. *Introduction*. Daedalus . Special Issue on Social Suffering, 125(1): XI-XX
- DAS, V; DIFRUSCIA, T. *Listening to Voices: An interview with Veena Das*. Altérités, v. 7, n. 1, p. 136-145, 2010.
- DAS, Veena. *The event and the everyday*. In: Veena Das Life and words: violence and the descent into the ordinary. Berkeley, University of California Press. 2007.
- DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press. 1998.
- ESCOBAR, Arturo. *La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización*. In: _____ Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima, 2010. p. 127-179
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Paris, França: Presses Universitaires de France. 1968
- MARCHEZINI, Victor. *The biopolitics of disaster: policies, discourses, practices*. Human Organization, Vol. 74, No. 4, 2015.
- NIXON, Rob. *Introduction*. In: Rob Nixon, Slow Violence and the Environmentalism of the Poor. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2011, pp. 01-44.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. In: Les lieux de mémoire. I La République, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVIII - XLII. Proj. História. São Paulo (10), dez. 1993.
- OLIVER-SMITH, A. *Post-Disaster Reconstruction: an overview of issues and problems*. Paper presented at the Seminar on Socioeconomic Aspects of Disasters in Central America, San Jose, Costa Rica., 1993.
- OLIVER-SMITH, Anthony. *What is a disaster? Anthropological Perspectives on a Persistent Question*. In: A. Oliver-Smith and S. Hoffman (eds) The Angry Earth. Disaster in Anthropological Perspective. Routledge, 1999.
- OLIVER-SMITH, Anthony; HOFFMAN, Susanna. *Introduction - Why Anthropologists should study disasters?* In Sussana Hoffman & A. Oliver-Smith (eds) Catastrophe and Culture: the Anthropology of disaster. Santa Fé: School of American Research Press, 2002.
- REVEL, Jacques. *Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado*. In: Revista Brasileira de Educação v. 15 n. 45 set./dez. 2010.
- SILVA, Telma Camargo da. *Eventos críticos: sobreviventes, narrativas, testemunhos e silêncios*. Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 a 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.
- VALENCIO, Norma. *Desastres: tecnicismo e sofrimento social*. Ciência & Saúde Coletiva, 19(9):3631-3644, 2014
- VIGH, Henrik. *Crisis and Chronicity: Anthropological perspectives on continuous conflict and decline*. Ethnos, V.73:1, p. 5-24, March 2008.

WOLF, Eric. *Encarando o poder: velhos insights, novas questões*. In. RIBEIRO, Gustavo Lins & FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). *Antropologia e poder. Contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003. Pág. 325-340.

ZHOURI, A., BOLADOS, P., CASTRO, E. *Introdução; Capítulo 2 – O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social*. In: *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Annablume, 2016

ZHOURI, A.; VALENCIO, N.; TEIXEIRA, R. O. S.; ZUCARELLI, M. C.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, MOREIRA, A. F. 2016a. *O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social*. *Ciência e Cultura*, 68(3): 36-40.

ZHOURI, A.; VALENCIO, N.; TEIXEIRA, R. O. S.; ZUCARELLI, M. C.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, MOREIRA, A. F. 2016b. *O desastre de Mariana: colonialidade e sofrimento social*. In: A. Zhouri, P. Bolados e E. Castro (edit.). *Mineração na América do Sul: neoextrativismo e lutas territoriais*. São Paulo: Editora Annablume, pp. 45-65.

ZHOURI, Andréa, OLIVEIRA, Raquel, ZUCARELLI, Marcos e VASCONCELOS, Max. *O desastre da mineração no Rio Doce, Brasil: entre a gestão da crise e a política das afetações*. Artigo publicado In; Andréa Zhouri (org.) *Dossiê Mining, Violence, Resistance. Vibrant*, v. 14, n.2, agosto de 2017, sob o título *The Rio Doce Mining Disaster in Brazil: between policies of reparations and the politics of affectations*.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

REFLEXÕES SOBRE UMA TERRITORIALIDADE XAMÂNICA TIKMŨ'ŪN/MAXAKALI

Ana Carolina Estrela da Costa

Universidade de São Paulo

Resumo

Os Tikm /Maxakali recusam radicalmente limites e padrões impostos pelo violento processo de colonização da região. Falam seu idioma, manejam remédios e venenos dos brancos, gastam seu dinheiro com fogos de artifício, cachaça e rituais quase diários, endividando-se em estabelecimentos comerciais que os exploram criminosamente. Mantém um corpus mítico-sonoro com dezenas de rituais e milhares de cantos que celebram e atualizam relações com seres encantados-cantores da Mata Atlântica – yãm y –, e descrevem, em experiências xamânicas dias e noites a fio, com exuberância de detalhes, animais, plantas, lugares e eventos que dão vida a seus territórios hoje contaminados e devastados por pastagens. As cidades e fazendas em torno – muitas delas antigas aldeias, onde os pajés ainda escutam cantos ressoando, indicando a presença de yãm&#y ancestrais – são hoje território de relações hostis e abusivas com comerciantes e fazendeiros. O desejo de estabelecer e alimentar alianças com esse aspecto à princípio invisível da alteridade, que se compõe com o costume de caminhar até locais antigos e novos, (re)encontrar parentes de outras etnias, aliados xamânicos – e seus cantos e saberes –, os próprios brancos – e a cachaça, o forró, o açúcar –, frequentemente faz com que grupos de Tikm saiam das aldeias e caminhem, por dias ou semanas, sob chuva ou sol, avançando por cercas e estradas, percorrendo seu território. Ao fim das viagens, como ao fim dos rituais, cantam lamentando de saudades.

Palavras-chave: “Tikmŭ'ŭn/Maxakali”; “Territorialidade”; “Xamanismo”; “Circulação”

Os Tikmŭ'ŭn/Maxakali compõem seus modos de pensar e experimentar o mundo, sua produção e partilha de saberes, suas relações entre si, entre seus outros (fazendeiros, parentes, aliados), e com os lugares por onde passam e habitam, com as relações que estabelecem e atualizam com os *yãmŷxop* (o sufixo *xop* funciona como um coletivizador e dinamizador), os povos cantores, encantados, que adensam seu universo. Aquilo que seria uma esfera religiosa e performática (seus rituais, seus cantos e danças, suas pinturas) e as dimensões relativas a sua ciência, sua política, sua estética, se encontram em todos os planos. Todo dia é dia de ritual, e todas as pessoas são pais e mães que alimentam e conduzem *yãmŷ*, donos de cantos. É com os *yãmŷ* que os Maxakali caçam, cantam, brincam e realizam curas, e realizam suas práticas de memória, seus percursos territoriais,

seus conhecimentos sobre o mundo, seus modos de se relacionar e se transformar, sua produção de subjetividades (Guattari, 2012 [1992]). Os cantos são polifônicos em todos os aspectos (há em cada um múltiplos significados, mas isso está longe de ser tudo): enunciações coletivas partilhadas por muitas vozes (literárias e performáticas), produção de reverberações e ressonâncias entre corpos e olhares, atualização de diferentes mitos em cada canto. Todos esses procedimentos parecem compor uma máquina cujos agenciamentos a associam aos Tihik por seus componentes relativos à circulação de alimentos, de saberes, influências, aos níveis de encantamento e transformação, aos desejos, e, transversalmente, em planos dinâmicos e heterogêneos sociais e afetivos de diferentes amplitudes (Guattari, 2012 [1992]: 46), transformando instrumentos (musicais, técnicos, estéticos) em agentes muito mais que simbólicos, e técnicas (geográficas, sonoras, corporais) em produção de subjetividades e territorialidades. Assim é que é possível extrair de uma paisagem aparentemente homogênea de capim, de sacolas plásticas e garrafas pet, de pigmentos xadrez, dos alimentos da cesta básica, e também dos gestos mínimos de dança e dos versos repetidos com variações à exaustão de noites a fio, uma multiplicidade dinâmica de alteridades e viagens visionárias.

Após o violento processo de colonização da região do Vale do Mucuri (Minas Gerais, Brasil), e diante de um tratamento não só precário mas abusivo por parte do Estado e da sociedade envolvente, os Tikmũ'ũn/Maxakali - ou simplesmente Tihik - parecem elaborar modos radicais de existir contra as alternativas infernais do capitalismo (Stengers, 2015): uma recusa em falar português fluentemente, um manejo próprio dos venenos e dos remédios vindos dos brancos, o uso do dinheiro para a compra de fogos de artifício ou mesmo cachaça, mas sobretudo para a realização de yãmĩyxop, quase todos os dias, seguido de um endividamento com os estabelecimentos comerciais que os exploram desmedidamente. Eles mantêm um corpus mítico-sonoro com dezenas de rituais e milhares de cantos que celebram e atualizam relações com seres encantados-cantores da Mata Atlântica – os yãmĩy –, e descrevem, permitindo experiências xamânicas por dias e noites a fio, com exuberância de detalhes, animais, plantas, lugares e eventos que dão vida a seus territórios contaminados e devastados pelo avanço das pastagens.

As cidades em torno – quase todas antigas aldeias, percorridas por ancestrais, e onde frequentemente os pajés dizem escutar esses cantos ressoando, sinalizando a presença desses yãmĩy desejando ser alimentados – são hoje território de relações hostis e abusivas entre comerciantes, fazendeiros e indígenas, e também o território da cachaça, do forró, dos produtos industrializados. O desejo de estabelecer e alimentar suas alianças com esse aspecto à princípio invisível da alteridade, que também se compõe com o costume de caminhar até locais antigos e novos, (re)encontrar parentes de outras etnias, aliados xamânicos – e seus cantos e saberes –, os próprios brancos – e a cachaça, o forró, o açúcar

–, frequentemente faz com que grupos de Tikmũ'ũn saiam das aldeias e caminhem, por dias ou semanas, sob chuva ou sol, avançando por cercas e estradas, percorrendo seu território mítico ou ancestral. Quando retornam, vêm lamentando pela estrada, de um modo que faz lembrar o choro de saudades coletivo de quando os yãmĩxop vão embora para sua aldeias.

As histórias do contato dos Tikmũ'ũn/Maxakali com as diferentes frentes colonizatórias – fazendeiros, extrativistas, missionários, militares –, com suas epidemias, ou com os Botocudo, seus inimigos, sugere, em princípio, seu nomadismo característico como uma estratégia de fuga. Mas não há o que nos permita resumir tal condição como uma resposta passiva a condições externas “naturais” ou pressões “políticas”, e muito menos sugerir sua inauguração a partir da presença europeia em seu território. Enquanto fugiam de inimigos – os brancos mais recentemente –, enquanto se distribuía nas matas em atividades de caça e coleta, enquanto guerreavam entre si e se separavam, ou encontravam aliados para abandoná-los em seguida, com isso evitando sedentarismo e fixação e garantindo uma fluidez anti-estatal, os Maxakali traçavam cartografias múltiplas – intensificadas pelos percursos visionários dos grupos de yãmĩy aos quais cada grupo de pessoas se associava –, delineadas e marcadas por experiências de trocas de modo de vida, de pontos-de-vista. Afinal, ser guerreiro e ser nômade também é poder estabelecer alianças cada vez mais longe, é trocar cantos para trocar diferenciações, perspectivas. É importante experimentar e celebrar conhecimentos e experiências diferentes, e há muitos cantos de yãmĩxop diferentes que descrevem caminhos e deslocamentos diferentes sinalizando isso.

A dinâmica política Tikmũ'ũn/Maxakali de extensão e abertura se estende por vários campos. A casa de cantos – Kuxex – abre para outros mundos; os sonhos e cantos visionários experimentam percursos e territórios; e as guerras – ou a morte – e alianças – por parentesco e por associação de ciclos e conjuntos de yãmĩy, uma vez que cada pessoa pode ser “pai” ou “mãe” de um grupo diferente, e assim ser “dono” de cantos diferentes que são cantados em sua presença – compõem uma máquina política capaz de agenciar forças centrípetas e centrífugas (Sztutman, 2012) que desmembram aldeias grandes em outras menores e reúnem pessoas de aldeias afastadas em uma só, e assim por diante. As estratégias dos Maxakali de produzirem suas aberturas e seus territórios, mesmo estando confinados em pequenas reservas quase completamente devastadas pelo capim, lembram bastante o que Bárbara Glowczewski (2015) percebeu a respeito dos sonhos e dos traçados, danças e pinturas dos Warlpiri, grandes viajantes da Austrália:

Questionaram tanto esse crescimento quanto a capacidade de manterem sua cultura vibrante, ainda que obrigados a uma vida sedentarizada, visto que eram nômades. Uma das respostas pode estar justamente nessa visão específica

que eles têm do espaço e do sonhar que, mesmo sedentarizados, lhes permite continuar viajando. Ainda que sejam obrigados a ficar num só lugar, através de suas cerimônias, seus cantos e os sonhos da noite, eles podem continuar a praticar suas famosas viagens. (Glowczewski, 2015: 46)

Seria interessante investigar, junto a alguns professores, pajés jovens e velhos, modos Tikmũ'ün/Maxakali de conhecer seus territórios e suas histórias a partir do estabelecimento, da experimentação, da atualização e da celebração de relações com as subjetividades que os compõem, seja através das viagens xamânicas em torno da Kuxex, seja através das frequentes andanças, em grupos menores ou maiores de pessoas, pelas matas, aldeias antigas, estradas, cidades.

Quais seriam essas subjetividades que compõem seus territórios?

1- Os Yamíxop, que vivem nas matas e no mato, e os que estão hoje cantando em locais onde antes houve aldeias. Aliás, note-se que todas as cidades vizinhas possuem nomes derivados de nomes Tikmũ'ün, ou ao menos são chamadas por eles ainda hoje pelo nome de antigas aldeias. Como os Tikmũ'ün/Maxakali vão manter suas trocas com estes últimos, alimentá-los, reaprender com eles seus cantos? De que forma concebem, mapeiam e encontram esses locais?

2- Seus Parentes¹, sejam aqueles que hoje compõem a etnia Tikmũ'ün/Maxakali (algumas famílias, hoje nas aldeias, vêm de outras terras, como Almenara, Jequitinhonha, ou Bahia. Quais yãmĩy e quais conjuntos de cantos trouxeram consigo?); sejam aqueles que têm outras denominações ou se separaram no processo colonizatório. Em alguns encontros entre pajés Pataxó – que, segundo alguns Maxakali, “também são Tihik” –, gaus de parentesco são esboçados, além das experimentações feitas pelos Pataxó para recuperar sua língua-mãe à partir da língua Maxakali. Muitas experiências já foram filmadas. Uma grande parte das famílias Tikmũ'ün/Maxakali da terra indígena do Pradinho, em Bertópolis/MG, zela preferencialmente pelos yãmĩy Putuxop, sendo as mesmas que constantemente se desprendem das aldeias, com a roupa do corpo,

¹ Os Tikmũ'ün/Maxakali frequentemente indicam algumas famílias como provenientes de regiões distintas das bacias do Mucuri e do Jequitinhonha, uma vez que seus antepassados percorreram todo aquele território. Maria Hilda Paraíso (2014) afirma a existência, à época da colonização da região, de uma confederação indígena chamada Naknenuk, que seria composta pelos Pataxó ou “Papagaio”, e que corresponderiam ao grupo ritual *Putuxop* (para Izabel Missagia de Mattos (2002a, 2002b, 2006, 2012), no entanto, os Naknenuk seriam grupos dos temidos Botocudo, atuais Krenak, e para Marina Guimarães Vieira (2006), seriam uma composição desses outros povos); pelos Monoxó, ou “os Ancestrais” Amixokori, “Aqueles que vão e voltam”, que seriam considerados hoje os *Mônãyxop*, ou Antepassados, na língua Maxakali; pelos Kumanaxó, ou *Kumãnyxop* grupo de heroínas tribais do panteão religioso dos Maxakali; pelos Kutatói, ou “Tatu”, que corresponderiam ao grupo ritual *Kuatatex*; os Malálí, ou “Jacaré Pequeno”, correspondentes ao grupo ritual *mãĩpe*; pelos Makoní, ou “Veado Pequeno”, que seriam os *Mãnãytuka*; pelos Kopoxó, Kutaxó ou “Abelha”, que seriam os *Kutapaxxop*; e, por fim, pelos Panhame. A principal hipótese da autora não seria tanto a reunião de diferentes tribos sob o nome Maxakali, mas antes, na medida em que, entre eles, os grupos rituais costumam confundir-se com unidades políticas – pequenas aldeias em torno de um líder político-religioso –, um provável isolamento geográfico desses diferentes centros talvez tenha feito com que documentos oficiais os identificassem pelo nome ritual, como se fossem tribos distintas. Mas o que os Maxakali mais velhos costumam mostrar sempre é a origem difusa de seus ancestrais e grupos rituais.

para caminhar por dias e semanas em direção a territórios Pataxó (preferencialmente Itamarajú/BA, Teixeira de Freitas/BA, em direção a Porto Seguro/BA), mesmo que, ao chegar, tenham tanta timidez que apenas olhem os parentes de longe, ou estejam tão embriagados que não consigam fazer contato. Ainda assim, retornam dias depois em choros e lamentos fortes e ininterruptos, fazendo soar suas saudades por seu caminho de retorno. Considerando a etiqueta cosmopolítica maxakali, seria interessante refletir sobre como se estabelecem e como podem vir a ser estabelecidas as alianças de trocas desejadas (de cantos? histórias? memória? saberes?) em suas andanças, e sobre em que medida tais relações podem se diferenciar daquelas que se estabelecem em torno da Kuxex, a partir dos cantos dos yãmíxop. Em que estados de consciência possivelmente e idealmente se dão as caminhadas e os encontros? Quais são os bons e os maus-encontros nos caminhos – em que não se encontram mais onças, mas se encontram fazendeiros, comerciantes, etc? Talvez seja interessante perceber as transformações provocadas pelo deslocamento e pelas saudades, e os cruzamentos de tais experiências com uma produção territorial por meio dos cantos: ambas virtualizadas e atualizadas na companhia dos aliados yãmíxop.

REFERÊNCIAS

- Andrelo, G. O. 2012. “Mapeando Lugares Sagrados: Patrimônio Imaterial, Cartografia e Narrativas em Iauaretê”. Em: Andrelo, G. *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de Origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Cabalar, A, & Tenório, H. 2012. “No Caminho da Cobra de Pedra: Narrativa de Transformação e lugares importantes para os Tuyuka do Alto Tikié”. Em: Andrelo, G. *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de Origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Campelo, Douglas Ferreira Gadelha. 2018. *Das partes da Mulher de Barro: A circulação de povos, cantos e lugares na pessoa Tikmũ'ũm*. Tese (doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecology of Practice among Andean Worlds*. Durham/ London: Duke University Press.
- Estrela da Costa, A. C. 2015. *Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Antropologia).
- Glowczewski, Barbara. 2015. *Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições.
- Guattari, Félix. [1992]2008. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34.
- Missagia de Mattos, Izabel. 2002a. A colonização étnica do Mucuri (1831 – 1873). *Revista de História* (UFES), Vitória. UFES, v. 14: 115-150.
- _____. 2002b. *O Indigenismo Provincial em Minas Gerais*. In: XXVI Encontro Anual da ANPOCS, 2002, Caxambu. XXVI Encontro Anual da ANPOCS.

_____. 2006. *Formas e Fluxos Maxakali nas Fronteiras do Leste: a aldeia do Capitão Tomé (1750-1800)*. In: 25a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2006, Goiânia. Saberes e praticas antropologicas: desafios para o seculo XXI.

_____. 2012. *Povos e Fronteiras dos Sertões do Leste (Minas, 1750-1850)*. Nuevo Mundo-Mundos Nuevos, v. 1: 1-25.

Monteiro, Maria Elizabeth Brêa. *Relatório relativo à reunificação da área indígena Maxakali no estado de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 1992.

Paraíso, M. H. 2014. *O Tempo da Dor e do Trabalho*. Salvador: Edufba.

Perrone-Moisés, B. 2015. *Festa e guerra*. Universidade de São Paulo, São Paulo.

Rubinger, Marcos Magalhães. 1963. O desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. XIV.

Stengers, I. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir a barbárie que se aproxima*. Cosac Naify.

Sztutman, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.

Vieira, Marina Guimarães. 2006. *Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico*. Dissertação de Mestrado, Mimeo Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-UFRJ/Museu Nacional.

“Arca dos Zoé”. 1993. Vincent Carelli, Dominique Gallois
<https://www.youtube.com/watch?v=Avaez4TIXAI>

“As Voltas do Kene” Zezinho Yube
<https://www.youtube.com/watch?v=5zgpXsgahHc>

“Cosmopista”. 2013. Toninho Maxakali, Manuel Damásio Maxakali, Mamei Maxakali, Marilton Maxakali, Josemar Maxakali, Adrana Maxakali, Juninha Maxakali, Bruno Vasconcelos
<https://www.youtube.com/watch?v=bir-UnldAy4&t=155s>

“Crater Mountain Story”. Martin Maden

“Iauaretê - Cachoeira das Onças”

<https://www.youtube.com/watch?v=X4Lyq9UwBAw>

“TAVA - Casa de Pedra”. Ariel Ortega e Patrícia Ferreira

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O CIRCO NA CIDADE: AS TRANSFORMAÇÕES E NOVAS CONFIGURAÇÕES CAUSADAS POR UM CIRCO NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE

*Ana Carlyne Brasileiro Torres*¹

Universidade Federal de Campina Grande PPGCS/UFPG

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo discutir a performance do circo na cidade de Campina Grande – Paraíba. Começando pela premissa que a cidade é um local que expressa singularidade e pluralidades, a partir do trabalho etnográfico (observação participante, entrevistas, etc.) eu fui capaz de perceber as particularidades ocasionadas em um bairro com a chegada do circo. Os circos que tive contato tem como sua principal característica o nomadismo –descentralizando um local específico – desta forma, é importante perceber como se dá a transformação do bairro com a chegada do espetáculo circense. Essa mudança é perceptível através das alegorias (Cavalcanti, 2015) que os circos trazem consigo, alocadas geralmente em terrenos vagos. A lona traz vida para a vizinhança, as pessoas do circo circulando pelo bairro, os carros de bom que anunciam o show, a venda dos produtos dentro e fora do circo, pessoas de outros locais circulando na localização, preenchem um espaço anteriormente vazio para um local que promovem transformações e novas configurações no cotidiano do bairro. Assim, embora esses circos não tenham uma localização fixa, quando eles estão nas vizinhanças das cidades, os rearranjos nos locais são tangíveis, neste sentido, o ambiente se adequa e se transforma com as diferentes experiências compartilhadas no espaço.

Palavras-chave: circo; cidade; novas configurações; Campina Grande.

THE CIRCUS IN THE CITY: THE TRANSFORMATIONS AND NEW SETTINGS CAUSED BY THE CIRCUS IN THE CITY OF CAMPINA GRANDE

Abstract

The present work aims to discuss performance in circuses within the cities of Campina Grande - Paraíba. Starting from the premise that the city is a place that expresses singularities and pluralities, and from the ethnographic work (participant observation, interviews, etc.) I was able to perceive the particularities occasioned in the city from the arrival of the circus. As the circuses

¹ Mestranda em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande PPGCS/UFPG. E-mail: caroll.brasileiro@gmail.com.

that I have been able to follow have as their characteristic nomadic - decentralizing a specific location - the change of city is a central point to realize how the locality transforms with the arrival of the circus spectacle. This change is perceived through the allegories (Cavalcanti, 2015) that circuses bring with them, which are commonly allocated on vacant lots. The circus tent denotes life for the neighborhood, the people of the circus in the neighborhood, the sound cars that announce the show, the sale of the products inside the circus, people from other localities circulating in the place, fill a space before empty in an area with different sociabilities and new settings. Thus, although these circuses do not have a fixed locality, when they are in the neighborhood of the cities, the rearrangements in the place are perceptible, the environment fits and transforms with the different experiences shared in the space.

Keywords: circus; city; new settings; Campina Grande.

INTRODUÇÃO

O circo sempre foi presente em minha infância e das pessoas que me cercavam nesta época, sendo um lugar que envolvia fascínio, mistério e diversão. Esse fascínio era maximizado tanto pela televisão que, sempre abordava as temáticas circenses em sua programação – trazendo na grade televisiva programas com as presenças de Beto Carrero e Marcos Frota – quanto também pela assiduidade que os circos compareciam na cidade de Campina Grande, onde resido. O circo e os espetáculos (que se configuram como uma de suas características principais), tornou-se uma atividade empolgante e prazerosa; ir até o local era sinônimo de encontros, reconhecimentos e de marcadores sociais.

Antes de me tornar uma “pesquisadora do circo” fui frequentadora assídua e estive na plateia muitas vezes, experienciando as sensações do que é aguardar a compra do bilhete de ingresso para estar dentro do circo, do cheiro da pipoca ao entrar no local, do calor da plateia quando me dirigia às arquibancadas e do sentimento mais angustiante que era a ansiedade palpitando pela espera do início do espetáculo. Estive diversas vezes nesse ambiente assistindo, reagindo e interagindo aos estímulos criados pela exibição circense.

A vivência nos circos revivida muitas vezes na minha infância e estando em contato com textos que trabalham a performance em suas multidimensões, propiciou o levantamento de questionamentos sobre a imagem do circo e dos espetáculos nos quais muitas vezes estive presente. A minha visão antes sobre o que é o circo era cristalizada, sólida e fixa, porém foi modificada com o início do trabalho de campo. Pude perceber e, de certa forma, compreender que não existe um engessamento do circo e sim uma multiplicidade de circos. O circo é dinâmico, processual e plural.

Outro tipo de argumentos que mais me instigavam era o discurso comum de que o circo estava acabando. Com a reflexão, trabalho de campo e com o princípio da performance em mente, notei que o circo sempre se renova a partir das performances apresentadas, pois, segundo Korom (2013) a performance está no ato, na linguagem e

está situada no tempo e no espaço. Desta forma, a renovação do circo está na constante apresentação artísticas dos shows, onde, os elementos que constituem as performances dos espetáculos propiciam uma experiência única.

Isto posto, existem vários tipos de circo e vários tipos de espetáculos apresentados. Quando me aprofundei na temática circense e escolher este tema para pesquisar, tive a oportunidade de visitar os circos nos anos de 2013, 2016 e 2017. Com um olhar mais crítico e a partir dos princípios etnográficos pude entrevistar os circenses e estar nesses lugares em horários que o público mais amplo não tem acesso, na maioria das vezes.

Na ocasião da incursão etnográfica, os circos que tive contato eram nômades, se nomeavam tradicionais e eram de porte médio², neste sentido os circos ocupavam os bairros de maneira temporária, contudo, a partir da acomodação no local previamente escolhido, o espaço se transformava, traziam novos significados e se adequavam aos novos habitantes. Diante disso, o presente trabalho objetiva-se a discutir que tipos de transformações são acarretadas a um bairro da cidade de Campina Grande com a chegada de um circo itinerante.

A minha primeira entrada em um circo se deu no ano de 2013 através do American Circo. Estava localizado no bairro de Santa Rosa na cidade de Campina Grande, e fui lá numa noite de quinta-feira para ver se conseguia assistir ao espetáculo – que posteriormente descobri que só ocorria a apresentação às 22h. Todavia, como ainda estava muito cedo e nos dias de semana ocorrem espetáculos no fim da noite, não pude assistir. O American Circo tem porte médio e vivem lá mais de cinco famílias, o espaço que estavam era grande o que facilitava a distribuição da estrutura do circo. Quando cheguei lá estava tudo bem iluminado e tinham dois jovens, que me receberam e estavam fazendo a guarda da catraca de entrada do circo, também tinha uma mulher que estava vendendo os ingressos para aquela noite. Logo quando entramos no circo, vemos as vendagens (categoria nativa presente nas falas dos circenses).

As outras oportunidades que tive de compartilhar o espaço com os circenses do American Circo, constatei que a harmonia não é absoluta e que neste local há diversos conflitos familiares que marcam as idas e vindas dentro do circo.

Com esses cenários descritos acima, contata-se que a entrada nos locais de pesquisa, quase nunca se dá de maneira automática e mecânica. Como os espaços são constituídos de diferentes pessoas e possuem diversos tipos de organização, a forma de abordagem as vezes se dá de maneira espontânea, outras vezes possuem empecilhos colocados pelos próprios sujeitos da pesquisa. Neste sentido, não existem regras fixas para adentrar-se no campo. E, acima de tudo, não é o antropólogo que dita as regras do jogo e sim as pessoas que nós pretendemos pesquisar.

² Circos de Porte médio são aqueles que estão no limiar de, nem são pequenos (mambembes) nem grandes.

O BAIRRO

Em meados de 2014 o American Circo escolheu o bairro de Santa Rosa para suas instalações. O local é estrategicamente escolhido a partir da atividade realizada geralmente pelos donos ou gerentes do circo: fazer a praça. Esse mecanismo de busca denominado fazer a praça pelos circenses é uma tarefa árdua, com muita negociação e planejamento envolvido.

Desta forma, fazer a praça constitui-se como uma série de pesquisa de mercado em uma determinada cidade para saber se há condição de armar a lona no local desejado. De acordo com os circenses que tive contato durante o trabalho de campo³, o processo de busca dura aproximadamente de um a dois dias, quando a cidade tem um porte maior a busca se estende mais devido as burocracias envolvidas no processo.

Para o desempenho exitoso da tarefa há que seguir um determinado tipo de cronograma, o primeiro passo consiste como sendo a procura de um terreno que comporte toda a estrutura que o circo possui. Algumas vezes a prefeitura da cidade em questão tem a disponibilidade de um terreno reservado exclusivamente para o lazer e o cede para que o circo seja montado. Outras vezes, eles têm que alugar terrenos com seu próprio dinheiro, alugando ou através da prefeitura ou através dos donos do espaço.

Para a escolha do terreno alguns critérios são levados em consideração, um dos principais é o movimento e circulação de pessoas no local, onde acarreta mais visibilidade e conseqüentemente público para o espetáculo.

Neste sentido, o Bairro do Santa Rosa localiza-se na zona oeste da cidade de Campina Grande, o bairro fica entre as principais universidades do município, como também do Instituto Federal. A principal avenida da cidade – Floriano Peixoto – corta o bairro, ou seja, o fluxo de automóveis e transporte público é bastante intenso nessa região.

O American Circo escolheu o terreno que ficasse entre a Av. Floriano Peixoto e a Av. Dinamérica Alves Correia (ver figura abaixo). A vizinhança nesse local é composta por diversos tipos de comércios como: mercadinhos, lanchonetes, pizzarias, cabelereiros etc. Também conta com casas residenciais e é próximo a quadra de esportes O Meninão.

³ Também leva-se em consideração o porte do circo pesquisado, pois de acordo com a pesquisa de Gilmar Rocha em *A MAGIA DO CIRCO: ETNOGRAFIA DE UMA CULTURA* ao pesquisar o Grande Circo Popular do Brasil, os mecanismos de fazer a praça envolvem um tipo de esforço maior.



Figura 1 – Imagem de satélite do Google Maps

Desta forma, o fluxo de pessoas é bastante intenso na região da faixa de proteção⁴ do bairro de Santa Rosa devido a todos os fatores anteriormente citados, e ao *fazer à praça* os circenses levam todos esses pontos em consideração para a escolha do espaço ideal para instalação da estrutura do circo.

Em paralelo com a busca do terreno, ocorre a medição do espaço selecionado para então ter a efetivação do aluguel, a medição é feita pelo *capataz*⁵ que é encarregado da lona. Essa avaliação feita do local é primordial pois, objetiva-se a buscar e prever a disposição da estrutura do circo naquele determinado espaço.

Logo após o terreno selecionado, o outro passo a ser dado é entrar em contato com a prefeitura e a secretaria de cultura para saber se há algum impedimento de armar o circo no lugar escolhido, no bairro de Santa Rosa – o lugar escolhido pelo American Circo – o terreno localizado na faixa de terra do Santa Rosa era da prefeitura de Campina Grande, sendo uma área faixa de proteção, contudo isto não impossibilitou o aluguel do terreno da prefeitura para os circenses. Para tanto, a prefeitura redireciona os circenses e repassam algumas instruções e pré-requisitos para serem seguidos. Tais pré-requisitos constitui-se em: 1) Ir atrás da companhia de luz da cidade para a instalação no terreno desocupado; 2) conseguir o aval dos órgãos da prefeitura: secretaria da cultura, corpo de bombeiros, companhia elétrica etc. Após a instalação da luz elétrica e com o terreno escolhido, uma parte do *fazer a praça* está concluído.

⁴ Nome conhecido pelos moradores do bairro.

⁵ Categoria nativa que designa a uma figura masculina que é encarregada de consertar, verificar e cuidar da estrutura do circo, principalmente da lona.

O CIRCO E O BAIRRO

Com a praça feita, a hora de instalar o circo é umas das principais para dá início a socialização no bairro, a montagem da lona conta com o capataz e os equipamentos necessários para a perfuração do solo, contudo, é nesse momento que as crianças do bairro correm para o local e os circenses acabam contando com a ajuda deles também.

“A gente faz com a ajuda de um trabalhador, funcionário, e com a ajuda de um tratorzinho, ele prega as estacas, tanto prega como arranca, tanto puxa as torres nesses cabos de aço” (NALDO⁶).

A partir da montagem da lona alguns sentimentos são ressaltados dentro da vizinhança a partir de memórias do passado, desta forma, a lona dentro do bairro é visto como uma alegoria. É, de acordo com Cavalcanti (2015), que a partir das alegorias que alguns sentimentos são passados e captados. Desta forma, a lona representa o circo no bairro e os habitantes do local se identificam e se conectam com experiências vividas anteriormente com outros circos, com isto, as experiências futuras geralmente são moldadas com o saber adquirido em outros tempos. Ainda, com a lona, esta alegoria que demarca um espaço privado (em horários que não acontecem os espetáculos) e público (quando está aberto para experimentar o espetáculo), o lugar serve de encontro e desencontros de artistas circenses que não vivem ali, de comerciantes que encontram oportunidades nesses eventos mais periféricos, como também das crianças do bairro que veem ali uma oportunidade de estreitar laços e conhecer um ambiente que muitas vezes é taxado como exótico



Figura 2 – Montagem da Lona do Circo do Palhaço Cherozinho

Desta forma, o circo como estrangeiros no espaço tentam de adequar ao cotidiano no bairro tentando realizar tarefas que os identifiquem como integrantes legítimos do espaço.

⁶ Capataz do Circo do Palhaço Cherozinho.

De acordo com a lei federal 6.533 os circenses tem direito a matricular seus filhos em qualquer período do ano letivo, como também utilizar os postos de saúde que são destinados, principalmente, as pessoas que moram no bairro. Assim, no American Circo o primeiro movimento de Josilene⁷ é matricular seus filhos na escola para que eles se integrem um pouco mais rápido no local que escolheram.

Outro tipo de estratégia para a integração no bairro escolhido é a socialização dos circenses nos espaços comuns do local. Como ir a mercadinhos que compõem o espaço, fazer parcerias com as lanchonetes dando ingressos para os espetáculos em troca de divulgação, passear pelo bairro para conhecimento do local, ficar em praças e conhecer as pessoas que estão por ali, etc.

Para a divulgação do circo, sempre tem o principal anuncio que é a montagem da lona, para eles, é uma parte da propaganda do circo. Contudo, também se utiliza de veículos populares da cidade, como as rádios e os carros de som andando pelas ruas. O carro de som, então, começa a fazer parte do cotidiano do bairro e da cidade que estão localizados, tendo em vista que o carro não se centraliza em apenas um lugar.

A propaganda do carro de som traz novas pessoas para compartilhar o espaço do bairro, visto que há uma expansão da fronteira visto que o veículo percorre, muitas vezes, toda a cidade.

Com isto, o espetáculo torna-se conhecido pela cidade e muitos vêm ao bairro pela primeira vez para assistir ao espetáculo que será apresentado. No Santa Rosa, no dia dos espetáculos, era comum perceber nos entornos do terreno vários comerciantes informais que utilizam a visibilidade do circo para venderem seus produtos.

Comumente, ainda, no dia dos espetáculos as ruas são bastantes iluminadas, muitas pessoas circulam no entorno do circo –mesmo aquelas que não vão assistir à performance –, carros de famílias chegam e estacionam próximo ao terreno, flanelinhas⁸ aparecem no local para organizarem os estacionamento e terem mais uma oportunidade de levantar dinheiro. As lanchonetes e os mercadinhos do bairro ficam aberto até mais tarde devido a uma maior circulação de pessoas nos arredores do bairro.

⁷ Proprietária do American Circo.

⁸ Flanelinhas são aquelas pessoas que guardam os carros das pessoas quando estas estacionam nas ruas.



Figura 3 – American Circo e suas luzes indicando que irá acontecer o espetáculo

Portanto, percebe-se que por consequência dos espetáculos a dinâmica noturna do bairro muda consideravelmente, trazendo pessoas às ruas afastando o medo da violência que alastra a maioria dos bairros em Campina Grande.

Todavia, ao decorrer da estadia, muitos circenses reclamam dos estigmas que recebem dos nativos do bairro. De acordo com Robson (dono do circo Palhaço Cheirozinho), se acontecerem furtos e outros eventos fora da normalidade, os estrangeiros do local são culpados pelo que acontece. Neste sentido, percebe-se que apesar de uma boa integração no bairro, ainda há uma desconfiança gerada pelos estereótipos vinculados aos circenses de maneira geral.

Para tanto, durante a estadia, os circenses vão se adequando a esses estigmas que são vinculados a sua imagem e a partir dos jogos de interesse e de controle de impressões (Barreman, 1975) eles percebem o que se pode negociar e até onde vai o limite da integração no bairro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dito assim, percebe-se que o espaço compartilhado pelos circenses e pelos nativos do bairro, serve como um ponto de encontro, como um lugar de desconfiança sendo, então, heterogêneo. No decorrer da estadia, os circenses se adequam ao local e os moradores também se adequam a este novo ambiente. As percepções se misturam e são experienciadas no dia-a-dia, tornando assim, um lugar marcado por diversas sociabilidades e transformações.

Através da incursão etnográfica nesses circos, pude perceber a dinamicidade e fluidez que são construídas suas sociabilidades. A chegada da lona no bairro em que irão

se estabelecer é um marcador social no qual denota, na maioria das vezes, mudanças espaciais e sociais.

Contudo, é importante frisar, que essas transformações são momentâneas. Pois, como o circo em questão tem como principal característica a intinerância, o que está ali hoje, amanhã não está mais.

A partir de pontos de encontro, de negociações e do controle de suas próprias ações os circenses através da estadia em um espaço, conseguem ultrapassar barreiras e transformar os laços criados dentro do bairro em redes de apoio e de coalisão, devido a concessão de interesses e de trocas com os moradores do local. Uma dessas trocas se dá através do movimento constante de pessoas que proporcionam ao bairro uma segurança maior nos arredores do circo. Os fluxos nos pequenos comércios do bairro trazem lucros para os proprietários, que acabam fazendo parcerias com o circo para presentear o público com produtos, isto após a divulgação durante o espetáculo.

Dito assim, percebe-se que apesar de serem estrangeiros nos bairros que irão morar por algumas semanas, há estratégias de integração criadas pelo circenses para uma melhor convivência na área escolhida, estes métodos aplicados pelos moradores do circo trazem um saldo positivo para a socialização deles por onde passam.

BIBLIOGRAFIA

AGIER, I. Encontros etnográficos: interação, contexto, comparação. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP; Alagoas: Edufal 2005.

BERREMAN, Gerald. (1975), “Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia”, in A. Zaluar (org.), *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CAVALCANTI, M. L. V. C. 2010. “Sobre rituais e performances: Visualidade, cognição e imagens do tempo em duas festas populares”. In: Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 14, 21(1): 99-127.

CAVALCANTI, M. L. V. C. 2011. “Formas do Efêmero: Alegorias em performances rituais”. In: *Ilha* (164), 13 (1): 163-183.

CLIFFORD, J. 1998. “Sobre a Alegoria Etnográfica”. In: *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ. [1986].

_____. Sobre a autoridade etnográfica. IN: *a experiência etnográfica*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1998.

_____, 1961, *Anthropology and History*. Manchester, Manchester University Press.

INGOLD, T. Antropologia não é etnografia. IN: INGOLD, T.: *Estar vivo- ensaios sobre movimento, conhecimentos e descrição*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

MAGNANI, J. G. C. “Quando o campo é a cidade: fazendo a antropologia na cidade”. In: MAGNANI, J. G. C. TORRES, L. C. (org). Na metrópole: textos de antropologia urbana. SÃO PAULO: EDUSP/FAPESP, 2008.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. IN: Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 20, nº 42. 2014.

ROCHA, Gilmar et al. **O Circo no Brasil: Estado da Arte**. 2010. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=823&Itemid=397>. Acesso em: 01 maio 2016.

_____. **A magia do circo**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CORPO-RITUAL: TRÂNSITO SUBJETIVO DO SER

Ana Claudia Moraes de Carvalho

Universidade Federal do Pará
Doutoranda em Artes

Resumo

Num terreiro de Umbanda da Amazônia brasileira, o *corpo-cavalo* de Rosa Luyara, mãe de santo travesti, incorpora Dona Rosinha Malandra, entidade que caminha por *encruzilhadas-desviantes*, quebrando paradigmas morais e transgredindo regras preestabelecidas pela sociedade superalterna. Sua casa (o terreiro) representa, por contraste – tal como Victor Turner a definiria –, uma anti-estrutura. Numa ambiência de *communitas*, a comunidade do terreiro vivencia regularmente suas giras: “No espelho mágico de uma experiência liminar, a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, experimentando, num estado de subjetividade, com as formas alteradas do ser” (TURNER apud DAWSEY, 2006, p. 297), uma potência, não apenas espiritual, mas também social e política, intensificada pela práxis revolucionária de uma liderança transgênera. A partir da experiência vivida em campo – de intensas trocas com a comunidade do terreiro –, vou transformando, pouco a pouco, as performances rituais de Rosinha Malandra em etnografia [da dança?]. Nesse duplo rito de passagem (do campo e da escrita etnográfica) descubro, emocionada, que há uma correspondência entre a performance liminar de Rosinha, no *corpo-cavalo* de Rosa Luyara, e a minha. No interior de minha pupa, teço solitária uma tese doutoral em Artes. Nesse tecer, aprendo que escrever implica em morrer e renascer. Morro a cada experiência ritual, a cada ponto cantado, a cada gira vivida. Renasço a cada novo compartilhamento com a comunidade. Quando eu morrer de novo, abrirei, transformada, minhas asas, dançando [com] Dona Rosinha.

Palavras-chave: Corpo-cavalo. Performance ritual. Rosinha Malandra. Umbanda.

RITUAL-BODY: SUBJECTIVE TRANSIT OF THE BEING

Abstract

In an Umbanda's *terreiro* [umbanda's house], at the brazilian Amazon, Rosa Luyara's *corpo-cavalo-travestido* [horse-body], a transvestite *mãe de santo* [kind of a priestess], incorporates *Lady Rosinha Malandra*, an entity that walks along deviant-crossroads, breaking moral paradigms and transgressing rules pre-established by the superaltern society. Her house (the *terreiro*) represents, by contrast – as Victor Turner would define it – an anti-structure. In an environment of *communitas*, the community of the *terreiro* experiences regularly their *giras* [tours]: “In the magical mirror of a liminar experience, the society can see itself from multiple angles, experiencing, in a state of subjectivity, with the altered forms of the being” (TURNER apud DAWSEY, 2006, p. 297), a

power not only spiritual but also social and political, intensified by the revolutionary praxis of a transgender leadership. From the experience lived in the field – of intense exchanges with the community of the *terreiro* –, I transform, little by little, the ritual performances of Rosinha Malandra in ethnography [of dance?] In this double rite of passage (from the field and from the ethnographic writing) I discover, with emotion, that there is a correspondence between Rosinha's performance in the *corpo-cavalo-travestido* [horse-body] and mine. Inside my pupa, I weave solitary a doctoral thesis in Arts. In this weaving, I learn that writing implies dying and being reborn. I die at each ritual, at each sung *point*, with each lived *gira* [tour]. And I reborn with each new sharing with the community. When I die again, I will open, transformed, my wings, dancing [with] *Lady Rosinha*.

Keywords: *Corpo-cavalo-travestido* [horse-body]. Ritual performance. Rosinha Malandra. Umbanda.

1 MORRO E RENASÇO, A CADA LINHA QUE ESCREVO...

Há alguns anos comecei a observar os fenômenos que estudo e, por eles, sempre transformei minha vida. A transformação pela experiência, pela percepção de mundo, a releitura de sua própria existência, é morrer-se um pouco, ou colher pedaços de si. Esta é uma descoberta e construção de mim mesma em forma de tese. Morro e renasço a cada linha que escrevo. Morro e renasço, a cada ritual que vivo. Morro e renasço, a cada pessoa que afeto ou afago.

Já morri diversas vezes, e renasci outras. Na atual vivência epistemológica morro constantemente. Aqui, morrer não é algo negativo, é oportuno para criar ou recriar novas vidas. Vidas transformadas por histórias-memórias perdidas ou não conhecidas. Assim, começa essa pesquisa para a árdua escrita de uma tese. A começar por mim, para depois ir além do outro e, descobrir que estava mais próximo de mim do que eu mesma imaginava.

A escritora escreve com a máquina no colo, em meio ao barulho das crianças pela casa. Ela diz que tem telepatia com as coisas. Seus colaboradores mudos: os pequenos objetos ao seu redor, um inseto que passeia no chão, a janela aberta por onde entra um vento frio e revigorante. A escritora às vezes falta aos jantares e compromissos sociais. Retira-se porque precisa “morrer um pouco”, de vez em quando. Tenham paciência, depois ela volta. Comunicar-se com os outros é uma das suas razões de ser. [...] Outros mundos se abrem para ela, microscópicos e pululantes. (QUILICI, 2015, p. 68).

Em minha escrita íntima, me deparo com outros mundos pululantes, férteis, migratórios, nos quais enraízo certa intimidade. Na morte de meu antigo eu, renasço em um mundo mágico, ritualístico, macumbeiro. Vale lembrar, que escrever uma tese significa “ocupar-se de si” (FOUCAULT apud QUILICI, 2015, p. 69), mais que isso, ocupar-se de si sobre si, já que é uma pesquisa também de autocrítica, autodescoberta.

Iniciei os estudos sobre corpo e ritual ainda no curso de Mestrado em Artes/UFPA, meu primeiro rito de passagem, pois pesquisava sobre a iniciação no Candomblé-Ketu. Foi transformador, tive minha primeira morte. O primeiro contato com outros

tipos de “outro”. Descobri que para além de meu micromundo existia vida, libertação. Compreender a extensão de corpos sociais revela uma compreensão de sistemas culturais, de corpos-comunidade¹, construídos a partir de uma cosmologia que eu não conhecia. Nasci outra, no “outro”.

E nesse movimento encruzilhado de ocupações, de si e do outro, me encontrei com a Umbanda. Ela chegou como uma festa, empolgante, arrebatadora. Me apaixonei por ela, especialmente por seu sagrado feminino. Outra morte está sendo processada em mim, profundamente...



Imagem 1 – A Umbanda em um processamento arrebatador.
Fonte: Aninha Moraes (Dezembro/2017).

Conheci a Umbanda, despreziosamente, com um amigo, sem imaginar que um dia estaria entrelaçada com ela. Lembro que nos primeiros contatos ela já me impactou. Contudo, esse relacionamento amoroso de vida e morte, morte e vida, foi adensado com a linha da Esquerda umbandista. Essa Linha abriga o Povo da Rua: Exus, Pombagiras, Ciganas, Malandros e ela, Dona Rosinha Malandra – personagem principal da minha tese.

As Malandras estão na mesma linha das Pombagiras, mas não são Pombagiras, são outros eguns, espíritos desencarnados, que viveram seu tempo na Terra; em geral, como “mulheres noturnas”, marginalizadas, suburbanas, e que montam em seus cavalos, como são chamados os filhos que incorporam seus espíritos, nas Giras² de Exu.

Exu, na Umbanda, é o mestre das encruzilhadas, é a energia complementar das Pombagiras, estão sempre juntos, na mesma gira. Em suas festas, há sempre muita

¹ Noção sobre corpo que representa culturalmente sua comunidade, desenvolvida em minha dissertação de Mestrado.

² São as festas-rituais nas quais os cavalos incorporam suas entidades.

animação, tambor, bebida e cigarro. Saúdam às pessoas que estão ao seu redor e dão palavras amigas, de axé e prosperidade, principalmente na vida amorosa. Sobre Exu:

Nessa religião, ele passa a ser um espírito desencarnado, um ser humano que já viveu algum dia entre nós, mas que continua subjugado aos sentidos. Sexo, jogo, bebida e fumo são para Exu elos indissociáveis com o plano material. Ele passa, portanto, a governar esses caminhos entre os dois mundos, ou encruzilhadas, como muitos consideram. (LIGIÉRO, 2010, p. 74).

Dona Rosinha Malandra, em sua mitologia, está ao lado de Seu Zé Pelintra. Nas giras para Dona Rosinha, Seu Zé Pelintra sempre comparece para acompanhá-la. Um romance de vida e desencarne. Assim, também passo por um processo de desencarne filosófico, de construção de mim, em uma outra concepção cósmica de mundo. Adentrando o romance de Dona Rosinha.

O processo de desencarnação desse mundo em que vivo é lento e intenso. Estou em estado de ebulição, mas nessa mudança de estado já me sinto em casa. A vida me levou para o Terreiro de Umbanda da Cabocla Herundina e de Dona Rosinha Malandra, situado em Icoaraci, região metropolitana de Belém/Pa. Desde então, estou no processo de desencarnação das amarras sociais, convenções e patriarcalismo. Estou no trânsito desse transe, que é a esquerda umbandista, na figura da entidade Rosinha Malandra. Entidade que se encontra no desvio, caminhando por encruzilhadas. Seu caminhar revela ondulações, sinuosidades. O caminhar por entre as *encruzilhadas-desviantes* de Rosinha Malandra, em seu *corpo-cavalo*, noção sobre corpo e ritual que desenvolvo nesta pesquisa, fez com que eu atentasse para a adversidade da diversidade humana, mascarada de bons costumes e moral institucionalizada.

A *encruzilhada-desviante* é a noção que trago para discutir a subversão das pessoas da comunidade que pesquiso, a subversão do ritual de Dona Rosinha Malandra e a transgressão de sua casa de Umbanda. A Esquerda umbandista apresenta o que chamo de *encruzilhada-desviante* em seus rituais, no qual o próprio desvio social, reconhecido na bebida alcoólica, no cigarro e no palavrão³, por exemplo, são o seu sagrado. No início, em meu mundo conservador-católico, tive dificuldade para compreender o sagrado-profano dos rituais de Esquerda, contudo, o convívio e a aprendizagem através do pertencimento nos rituais, fizeram com que eu mudasse de pele, no sono da morte profunda que se processa em mim, na embriaguez poética (BACHELARD, p. 166), necessária para a autolargueza de princípios enraizados no solo subterrâneo das ideias. Filósofos, poetas, boêmios, já enfatizaram a importância da embriaguez, que neste estudo atribuí como princípio da falange em que se encontra meu fenômeno

³ Palavra de baixo escalão.

de pesquisa. A imagem abaixo de Dona Rosinha Malandra, representa a *encruzilhada-desviante* em seu *corpo-cavalo* e em sua ambiência social:

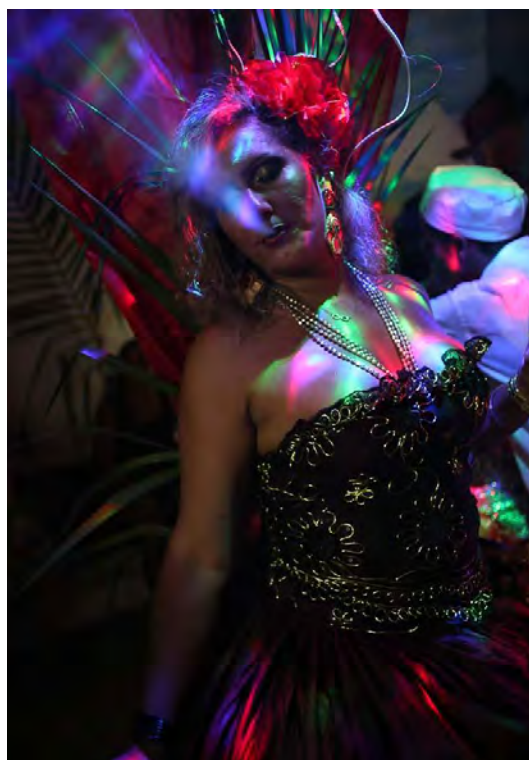


Imagem 2 – Dona Rosinha Malandra por *encruzilhadas-desviantes*. Festa de Exu.
Fonte: Guy Veloso (Setembro/2016).

E nesse rito de passagem, porque a morte é um rito de passagem, estou renascendo para um processo de autoconhecimento, de ancestralidade, de liminaridade. Ao chegar no campo, meu assentamento⁴ metafórico foi sendo construído pela experiência com a comunidade da casa. No trânsito dessa troca, caminho nas encruzilhadas-desviantes da Umbanda esquerdista me embriagando poeticamente para alçar novos voos.

2 MORRO E RENASÇO, A CADA RITUAL QUE VIVO...

A Umbanda se alimenta de seus rituais. Vive em função de seus guias espirituais, assentando-os, alimentando-os, tocando e cantando para eles. Em todos os rituais, a relação de irmandade é muito forte, há segredos compartilhados entre os irmãos. Há cumplicidade e afeto. Estou me envolvendo amorosamente com eles a cada ida ao campo. São experiências catárticas e apresentam sempre algo novo, peculiar para o desenvolvimento desse estudo.

⁴ Assentamento, na cosmovisão umbandista, significa consagrar um elemento ou objeto sagrado a um guia espiritual alojando-o na casa.

O cavalo de Dona Rosinha Malandra chama-se Rosa Luyara, uma mãe de santo travesti do subúrbio de Belém. Este é, com certeza, um fato de extrema importância para a encruzilhada-desviante em que caminho. Rosa Luyara incorpora várias entidades, todas femininas, personalidades marcantes dentro da comunidade do terreiro.

*Amanheceu, ela foi pra casa toda embriagada só por causa desse amor...
É mal de amor, é mal de amor, Maria bebe todas pra esquecer a sua dor...
É mal de amor, é mal de amor, Maria bebe todas pra esquecer a sua dor...⁵*

Este é um trecho de um ponto cantado para Maria Molambo, Pombagira que Mãe Rosa Luyara recebe. A Pombagira é uma Entidade, também da linha de Esquerda, com as mesmas características já apresentadas para o Povo da Rua: são expressivas, sensuais e telúricas. Conheci Maria Molambo no corpo-cavalo de Rosa quando assisti o Ritual de Corte para Exu, ritual fechado, de assentamento dos Exus e Pombagiras da casa. Participar desse momento já representou grande conquista para mim nessa encruza.



Imagem 3 – Maria Molambo, mais uma entidade na encruzilhada feminina de Rosa Luyara. Ritual de corte para Exu.
Fonte: Aninha Moraes (Setembro/2017).

Maria Molambo, apesar de ser Pombagira, é mais séria do que as outras da casa, e os filhos já sabem disso. Ela aparece em algumas giras e depois dá passagem para Dona Rosinha Malandra. Entretanto, no Ritual de Corte para Exu, Rosinha Malandra

⁵ Ponto cantado para a Pombagira Maria Molambo no ritual de Corte para Exu. Terreiro da Cabocla Herundina e Dona Rosinha Malandra. Icoaraci/Pará.

iniciou o ritual e depois deu passagem para Molambo. A energia no corpo-cavalo mudava visivelmente o corpo de Rosa Luyara, que ficava ofegante, alterada, transpirando muito.

No Ritual de Corte para Exu, Maria Molambo assenta filho por filho com os cortes de suas oferendas para as entidades. O ritual também consiste em cantar os pontos de cada entidade que será incorporada pelos filhos rodantes em seus corpos-cavalos. Maria Molambo é uma grande mãe que ensina seus filhos a caminhar nas encruzilhadas da espiritualidade umbandista.

Em uma relação de *communitas* (TURNER apud DAWSEY, 2006, p. 297), a comunidade do terreiro de Dona Rosinha Malandra vivencia regularmente suas giras como “No espelho mágico de uma experiência liminar, a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, experimentando, num estado de subjetividade, com as formas alteradas do ser” (TURNER apud DAWSEY, 2006, p. 297). Ainda para Turner, no espelho de comunidades como as de terreiro, que ele chama de anti-estrutura, porque se enquadram na categoria analítica de ritos, personagens sociais, como Mãe Rosa Luyara, que estão à margem da sociedade, transformam-se em figuras extremamente poderosas em seus espaços. Na perspectiva *communitas* de Turner, visualizo no terreiro, uma noção sobre o corpo social da comunidade umbandista que intitulo de corpo-comunidade⁶. Um corpo que traz as marcas sociais, um corpo “tatuado” pela cosmovisão, pelos afetos, pelas trocas e que leva para o meio social suas crenças, seus adereços, seus costumes.

Como uma anti-estrutura turneriana e na ambiência do sagrado feminino de Rosa Luyara, vivi outro grande ritual na Casa, em abril de 2017 – o Ritual da Peia. Nesse momento experienciei a alteridade *communitas* do terreiro, enquanto troca e reciprocidade. O ritual simboliza o autoflagelo da entidade que o comanda, além da peia dos filhos de santo e de quem se sentir chamado.

*Quem faz o que Deus não quer, um dia tem que apanhar...
Eu sou cabocla, eu sou flecheira, sou Herundina do Pará...⁷*

Como o ponto cantado acima anuncia, o Ritual da Peia é um ritual de purificação para o ano que está começando. Acontece no período da Páscoa cristã – geralmente, no sábado de Aleluia. Contudo, na casa de Rosa Luyara, a Peia aconteceu no dia 22 de abril, dia de Ogum, São Jorge.

⁶ Este conceito foi elaborado por mim no Curso de Especialização sobre Estudos Contemporâneos do Corpo/UFPA (2009), no qual realizava a pesquisa sobre pinturas corporais. Conceito que foi adensado no Mestrado em Artes/UFPA (2014), na comunidade do Candomblé, e que continua em minhas pesquisas por sua relevância na observação do corpo social das comunidades.

⁷ Ponto Cantado da Cabocla Herundina. Ritual da Peia. Terreiro da Cabocla Herundina e Dona Rosinha Malandra. Icoaraci/Pará. 2017.

Neste dia, o terreiro de Rosa Luyara estava com grande quantidade de pessoas. A comunidade, entre mulheres, homens e crianças, muitas crianças (isso me chamou a atenção), estavam todos sentados, esperando o ritual. A primeira entidade a incorporar o corpo-cavalo de Rosa foi Dona Rosinha Malandra, que explicava a todos o sentido da Peia – sentido de renovação espiritual, além de esclarecer a não obrigatoriedade da mesma.

Rosinha Malandra deu a passagem para entidade que iria comandar o ritual – Cabocla Herundina. Essa entidade é da linha da Direita umbandista, dos caboclos de pena. É a mais brava, ativa e temida da casa. É de poucas palavras e muita atitude. Traz em sua mitologia a performatividade (BUTLER apud TAYLOR, 2013, p. 12) de ser uma mulher que muitos pensam ser homem por causa de sua valentia.

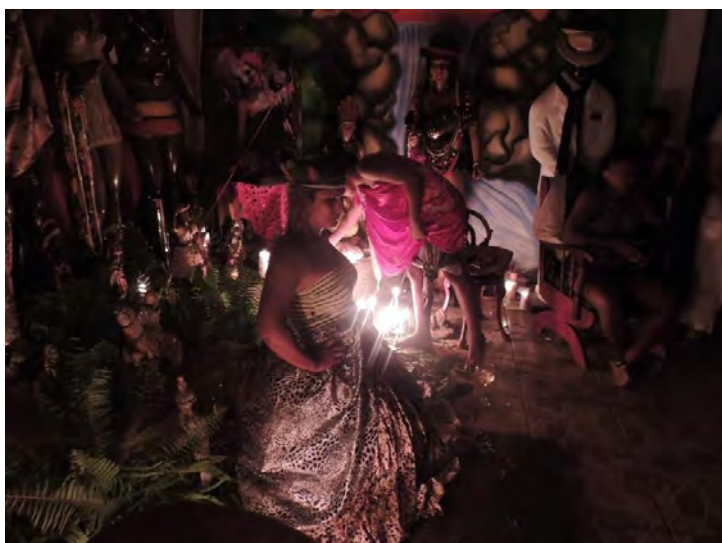


Imagem 4 – Cabocla Herundina é cabocla de opinião. Ritual da Peia.
Fonte: Aninha Moraes (Abril/2017).

O primeiro momento da Peia consiste no autoflagelo de Dona Herundina. Ela, diante da pedra de mármore com sal grosso, arrebatava seus braços fortemente contra a pedra, diversas vezes, até ficar ofegante. A comoção na casa é geral, só se ouve os gemidos de dor de seu corpo-cavalo. Os filhos se emocionam. Herundina se recupera para começar a peia na irmandade que se aproxima, corajosamente, para apanhar de uma grossa palmatória de madeira maciça. Como vemos na imagem abaixo:



Imagem 5 – Peia de Dinorah, a limpeza dos filhos para um ano novo de prosperidade.
Fonte: Aninha Moraes (Abril/2017).

A palmatória é dada por Herundina, sem hesitação. O número e a intensidade das batidas, nas mãos, não se pode saber ou garantir. Depende da energia que a cabocla atribui e julga ser necessária. Então, há uma grande variação, entre os filhos, desde palmadas leves, em pequenas quantidades, até palmadas intensas e múltiplas. Alguns filhos vão ao chão, outros gritam de dor. Herundina não vacila, faz o que lhe cabe na gira da Peia.

Confesso que sofri grande impacto ao assistir esse ritual, mas foi de extrema transformação em mim. Impacto do tempo presente que chamo de espetacularidade do instante, é o momento de suspensão, de vivência profunda, de assimilação e aprendizado. O instante é profundo, transforma para a morte de raízes pré-existentes, modifica para novas percepções e visões de mundo e de vida. Experiência vivenciada e assimilada em meu íntimo, como compartilhamento de segredos, de troca, de companheirismo. “Como a realização inteira de uma coisa, uma forma totalizadora” (TURNER apud CAMARGO, 2015, p. 23). Rituais provocam estados de êxtase, eu estava em êxtase, como todos que ali choravam de dor e alegria.

Os rituais apresentados neste artigo fazem parte do desenvolvimento e construção epistemológica de uma tese amorosa sobre o corpo-cavalo de Rosa Luyara, e de seu sagrado feminino na encruzilhada-desviante de uma casa de Umbanda da Amazônia. Agora a escritora já não só escreve sua tese, mas chora, se emociona, sente palpitar seu coração nesta relação borboletária de uma etnografia ritual – de pessoas, de cosmovisões.

Assim, continuo a morrer e a renascer nas linhas que escrevo; nos rituais que vivo; e nas pessoas que me afagam e me afetam...

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CARMAGO, Robson Corrêa de. Per-Formance e Performance Art: superar as velhas traições. In: CAMARGO, Robson; CUNHA, Fernanda; PETROLINIO, Paulo. (Orgs.). *Performances da Cultura: Ensaios e diálogos*. Goiânia: Kelps, 2015.

DAWSEY, John Cowart. Vitor Turner e a Antropologia da Experiência. In: *Memorial* (Textos apresentados como exigência para o curso de Professor Titular, na Área de Antropologia Social). FFLCH USP. Dep. De Antropologia. FFLCH – USP. São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

LIGIÉRO, Zeca. *Malandro Divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010.

QUILICI, Cassiano Sydow. *Ator-performer e as poéticas da transformação de si*. São Paulo: Annablume, 2015.

TAYLOR, Diana. Traduzindo performance [prefácio]. In: DAWSEY, John; MULLER, Regina; MONTEIRO, Marianna (Orgs.). *Antropologia e Performance: ensaios na pedra*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MODE ANI LEFANECHA: MOVIMENTO E SIGNIFICADO DE UMA DANÇA-ORAÇÃO

Ana Cláudia Pinto da Costa

PPGArtes/ICA/UFPA
Doutoranda em Artes

Resumo

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa doutoral em andamento, no campo das Artes, acerca da oração corporal *Mode Ani Lefanecha*, coreografia contemporânea transmitida através da pedagogia das Danças Circulares Sagradas. Essa dança-oração compõe o repertório de doze danças do trabalho autoral da dançarina e coreógrafa Frida Zalcman, intitulado Danças Hebraicas de Louvor. Tais danças são uma espécie de “tradução” dançada das orações cantadas na Sinagoga da Congregação Judaica do Brasil, no Rio de Janeiro, onde Frida atua como professora de Hebraico e liturgia judaica. A pesquisa se insere num estudo mais amplo acerca das chamadas Orações Corporais, norteadas, neste caso específico, pelos preceitos da Cabala, a Árvore da Vida, levando-se em consideração seus quatro mundos e suas emanações energéticas (*Sefirót*). Essas orações corporais são um modo de vivenciar, por meio da dança, os rituais litúrgicos do Judaísmo, favorecendo o contato do praticante com os mundos da Cabala, onde supostamente acontece o encontro com o Criador. A Antropologia da Dança é o campo teórico-metodológico que possibilita observar, vivenciar, analisar e compreender a “dança” – movimentos, passos, ritmo, gestos, expressividade, simbolismos, entre outros elementos – em sua relação com o contexto no qual ela é transmitida e ritualizada (ambiente das Danças Circulares Sagradas), a partir da cosmovisão de dois participantes das oficinas ministradas por Frida em Belém, Pará. Trata-se de uma pesquisa de cunho etnográfico e autoetnográfico, cujo trabalho de campo encontra-se em fase inicial.

Palavras-chave: Dança-Oração. Orações Corporais. Danças Hebraicas de Louvor. Danças Circulares Sagradas.

MODE ANI LEFANECHA: MOVEMENT AND MEANING OF A DANCE-PRAYER

Abstract

The present work is fruit of a doctoral research in progress in the field of the Arts, about the body prayer *Mode Ani Lefanecha*, contemporary choreography transmitted through the pedagogy of the Sacred Circle Dances. This dance-prayer composes the repertoire of twelve dances of the authoral work of the dancer and choreographer Frida Zalcman, titled Hebrew Dances of Praise. Such dances are a kind of danced “translation” of the prayers sung in the Synagogue of the

Jewish Congregation of Brazil, in Rio de Janeiro, where Frida acts as a teacher of Hebrew and Jewish liturgy. The research is part of a larger study of the so-called Body Prayers, guided in this specific case by the precepts of the Kabbalah, the Tree of Life, taking into consideration its four worlds and their energetic emanations (*Sefirót*). These corporal prayers are a way of experiencing, through dance, the liturgical rituals of Judaism, favoring the contact of the practitioner with the worlds of Kabbalah, where supposedly takes place the encounter with the Creator. The Anthropology of Dance is the theoretical-methodological field that allows to observe, to experience, to analyze and to understand the “dance” – movements, steps, rhythm, gestures, expressivity, symbolism, among other elements – in its relation with the context in which it is transmitted and ritualized (environment of the Sacred Circle Dances), from the points of view of two participants of the workshops given by Frida in Belém, Pará. This is an ethnographic and auto-ethnographic research whose fieldwork is in its initial phase.

Keywords: Dance-Prayer. Body Prayers. Hebrew Dances of Praise. Sacred Circle Dances.

*Ofereço à ti graças
Oh espírito vivo dentro de mim,
por fazeres retornar a mim minha alma,
minha consciência, minha vida¹*

As Danças Hebraicas de Louvor arrebataram-me no trânsito/passagem de um lugar a outro de vida. Refiro-me a esta passagem para o entendimento e clareza deste processo de aproximação com o âmago da pesquisa e como ela tem me afetado em busca da compreensão do sentido, do significado e das simbologias existentes nos gestos e movimentos contidos no repertório das suas danças.

O trabalho pretende dar continuidade a pesquisa realizada no Mestrado, na qual a oração corporal Malachim² foi a dança investigada, e que não se refere a nenhuma sefirá³ contida no diagrama propriamente dito da Árvore da Vida, porém, a dança tem um significado ritual importante, pois seus passos revelam a intenção do praticante em conectar-se com o seu anjo mensageiro que o ajudará a adentrar nos mundos da Cabala, a fim de realizar uma caminhada satisfatória até o Criador.

Realizada a conexão com seu mensageiro e acompanhada dele, pretende-se que o praticante inicie sua caminhada para dentro dos mundos da Cabala, vivenciando-a como um instrumento de interpretação para decifrar o mundo por intermédio das orações corporais. Neste artigo, faço um recorte pontual iniciando o olhar em um dos quatro mundos existentes na Árvore da Vida e sua sefirá representativa, o primeiro mundo, chamado de Asiiá, que representa o mundo físico, mundo da ação ou produção, simbolizado pela sefirá Malchut e sua respectiva oração corporal Modi Ani Lefanecha.

¹ Tradução da letra da música em Hebraico Mode Ani Lefanecha (ZALCMAN, 2008, p. 8).

² São “Mensageiros”, significa anjos em hebraico.

³ Forma singular de sefirót.

A investigação será elaborada por meio dos movimentos realizados, a partir da observação participativa e da autoetnografia, na qual o corpo será ao mesmo tempo subjetividade e comunicação de um conteúdo que se encontra entre esses mundos na Árvore da Vida.

Foi nessa perspectiva de descobrir como se realiza essa conexão cósmica, que despertou o desejo de aprofundar o estudo nas simbologias e cosmologias implícitas nas orações corporais como uma forma de apropriação desse ritual simbólico, do movimento e da gestualidade do corpo, para expressar e articular os significados.

Deste modo, o estudo justifica-se em contribuir com pesquisas nesta área do conhecimento que são necessárias, preenchendo, deste modo, algumas lacunas e contribuindo para ampliar a compreensão do “sagrado” na “dança”, tanto no que tange à forma coreográfica, à gestualidade e aos significados culturais específicos, quanto no que se refere aos rituais existentes. Uma das lacunas que pretendo preencher é, justamente, investigar a relação originada da oração corporal Mode Ani Lafanecha, identificando suas estruturas elementares a partir de sua cosmologia, assim como suas interligações com os outros mundos e suas respectivas orações corporais.

Por se tratar de um assunto inédito, ainda não investigado cientificamente na área da Dança, e se tratando de um trabalho autoral, creio ser de suma importância pesquisar esse ritual que se insere no conjunto do que Zalzman denomina de orações corporais, como aponta o título: Mode Ani Lefanecha: movimento e significado de uma dança-oração.

Para tanto, é importante compreender preliminarmente como se dá a organização dos mundos da Cabala e seus atributos divinos.

OS QUATRO MUNDOS, SUAS SEFIRÓTE SEUS ATRIBUTOS DIVINOS...

Ao adentrar na tradição das coisas divinas e da suma judaica, é primordial saber neste primeiro momento como os cabalistas descreviam o processo simbólico empregado para comunicar suas ideias e o significado da estrutura da Cabala, a Árvore da Vida, suas sefirót e seus atributos divinos e sua cosmologia implícita.

As dez sefirót foram mencionadas pela primeira vez no Sefer Ietzirá, o Livro da Criação dentro dos preceitos judaicos, dos quais o Divino criou o universo. O livro afirma que, com vinte e duas letras, o Divino formou toda Criação, e potencial, e tudo que há de ser criado (...) (SENDER, 2003, p. 35). As dez sefirót são representadas pelo diagrama da Árvore da Vida, apesar de diferenciadas em suas características, constituem uma unidade, como dez matizes da mesma luz, que Zalzman chama de portais de comunicação, no qual faz uma analogia entre os mundos externo e interno do adepto.

Quando os cabalistas falam de atributos divinos, e de *sefirót*, descrevem o mundo secreto sob dez aspectos; quando por um lado, falam de nomes e letras divinas, operam necessariamente com as vinte e duas consoantes do alfabeto hebraico, no qual a Torá⁴ é escrita, ou, como eles o teriam formulado, através do qual a essência secreta da Torá foi tornada comunicável. (SCHOLEM, 2009, p. 48).

A Cabala constitui-se de linhas que interligam os quatro mundos e suas respectivas sefirót em busca de desvelar novas densidades, conforme Figura 1. Sender (2004, p. 41) ajuda a desvendar os mundos existentes na Árvore da Vida:

Segundo a Cabala a Criação se manifesta em quatro densidades diferentes de matéria, da mais sutil à mais densa, gradativamente, em direção descendente, a partir da luz absoluta. Isso significa que, no ato da Criação, a luz emanou da fonte original e, à medida que dela se distanciava, ia se adensando, cada vez mais, até a materialidade perceptível pelos cinco sentidos. Em outras palavras, o universo criado contém quatro graus que se sobrepõem, tendo como medida as noções de espírito e matéria. Esses graus são chamados de “mundos”. Entende-se, então, que os mundos superiores são sutis e espirituais, e os mundos inferiores, densos e materiais.

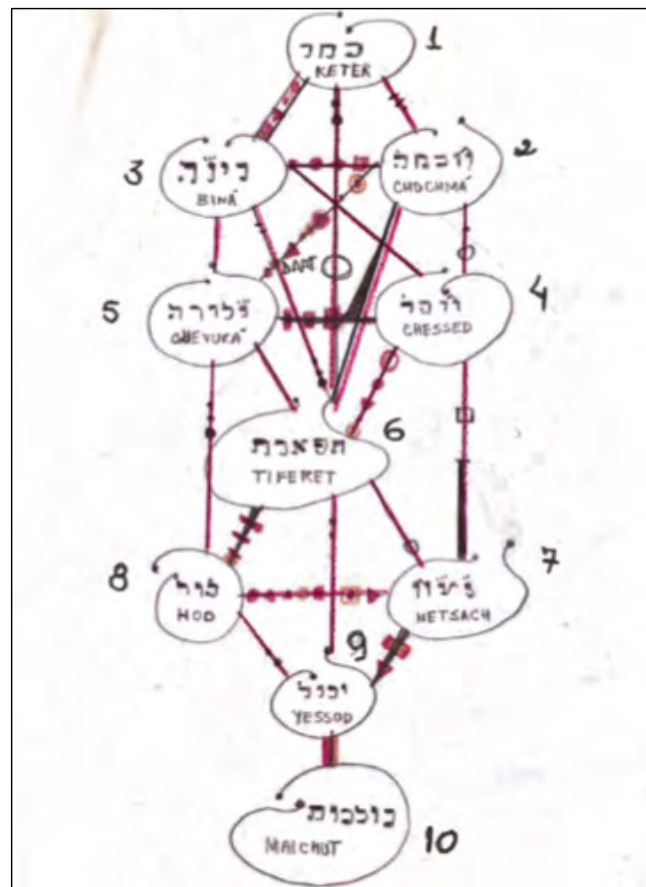


Figura 1 – Caminhos (traços em vermelho) que interligam as *sefirót*.
Fonte: Desenho em lápis de cor por Maurício Franco, 2014.

⁴ Nome dado aos cinco primeiros livros do Tanakh e que constituem o livro central do judaísmo. (SCHOLEM, 2009, p. 47).

Para ir além do aparente, é necessário ficar receptiva ao diagrama da Árvore da Vida, buscar entender sua complexidade. O propósito é estar disponível a ler as entrelinhas dos ensinamentos e cosmologia implícita na Cabala como uma maneira de perceber a hierarquia e a ordem nela contida como árvore, para poder compreendê-la a partir dos princípios de conexão existentes entre as linhas que ligam cada sefirá, entender sua forma de construção e os ensinamentos contidos nos intermeios, num movimento transversal que perpassa entre os mundos e suas sefirót o tempo todo. Portanto, cabe esclarecer que neste artigo será tratado sucintamente para melhor compreensão, o diálogo entre as sefirót.

É na captura de símbolos e códigos existentes em cada fundamento filosófico da Cabala, à luz de Zalzman, Sender, Scholem e Miranda, que pretendo estabelecer relações entre os mundos no percurso da pesquisa, não esquecendo que o foco principal deste artigo é perceber a importância do mundo Assiá que contém a sefirá Malchut, bem como sua respectiva oração corporal Modi Ani Lefanecha e sua representatividade dentro da árvore.

Agora passo a costurar os fios que entrelaçam os dois reinos: a Cabala, a Árvore da Vida e o sistema das Danças Hebraicas de Louvor, descrevendo e detalhando como Zalzman criou as danças e as contextualizou a partir dos referenciais do diagrama, num diálogo permanente entre Sender, Scholem e Miranda mais pontualmente. Ressalto que inicialmente descreverei a Cabala, a Árvore da Vida na sua forma original, conforme Figura 2:

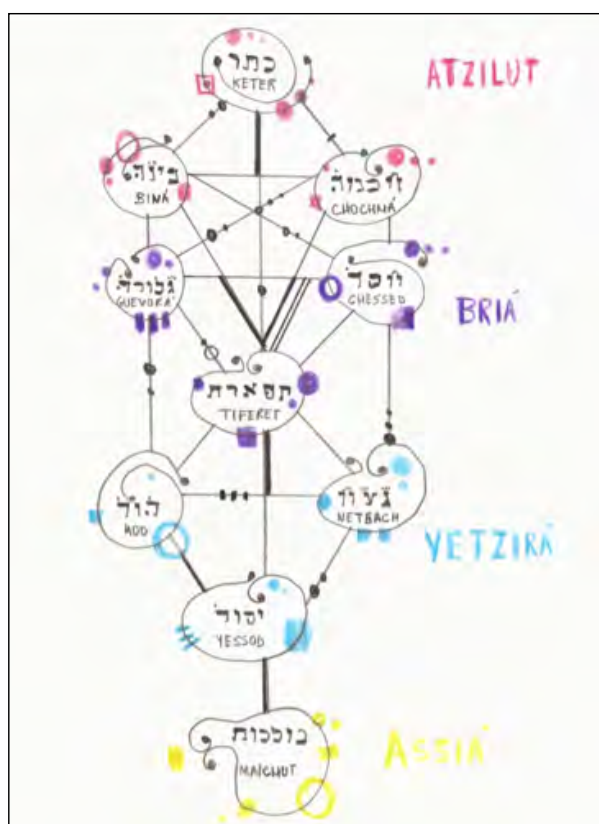


Figura 2 – Imagem da Árvore da Vida, dos quatro mundos e suas Sefirót.
 Fonte: Desenho em grafitti e lápis de cor por Maurício Franco, 2014.

Para Zalzman (2008, p. 5), a Cabala, a Árvore da Vida é um sistema cabalístico hierárquico em forma de árvore:

[...] uma interação de dez emanções energéticas primordiais, PORTAIS de COMUNICAÇÃO, cada um com qualidades específicas agrupadas em quatro mundos: Mundo Físico, Mundo Emocional, Mundo Intelectual e o Mundo Espiritual.

Para cada emanção, Zalzman (2008) atribuiu uma oração corporal de acordo com as características de cada um dos dez portais de comunicação ou sefirót existentes nos mundos da Cabala. Portanto, duas das danças foram coreografadas, uma para representar a entrada da Cabala que foi a pesquisa realizada no mestrado, e outra, para representar a saída da Cabala, perfazendo o total de doze danças que compõem o repertório do sistema das Danças Hebraicas de Louvor representadas respectivamente pelos mundos da Cabala, sendo elas:

- Oração corporal *Malachim* (dança que acompanha os praticantes antes da entrada na Cabala).
- Primeiro mundo: *Asiá* ou mundo físico, *sefirá* representativa *Malchut*, oração corporal *Mode Ani Lefanecha*;
- Segundo mundo: *Ietzirá* ou mundo da Formação, *sefirót* representativas: *sefirá Iessod*, oração corporal *Sefarad*; *sefirá Hod*, oração corporal *Haiom Arat Olam*; *sefirá Netzach*, oração corporal *Kol Haneshama*;
- Terceiro mundo: *Beriá* ou mundo da Criação, *sefirót* representativas: *sefirá Tiferet*, oração corporal *Avinu Malkeinu*; *sefirá Guevurá*, oração corporal *Mareh Cohen*, *sefirá Chessed*, oração corporal *Dodi Li*;
- Quarto mundo: *Atzilut* ou mundo da Emanações, *sefirót* representativas: *sefirá Biná*, oração corporal *El Na Refana La*; *sefirá Chochmá*, oração corporal *Kadish*; *sefirá Ketér*, oração corporal *Misheberach*;
- Oração Corporal Marcas do Caminho (dança de saída da jornada da Cabala).

Cada uma dessas orações tem seu significado, entendendo, incorporando e experimentando, a partir delas, quatro conceitos básicos que definem a ideia do divino em relação ao ser humano, conforme Figura 3. Ressalta Zalzman: eu existo, eu sou amado, tudo é claro e eu sou sagrado.

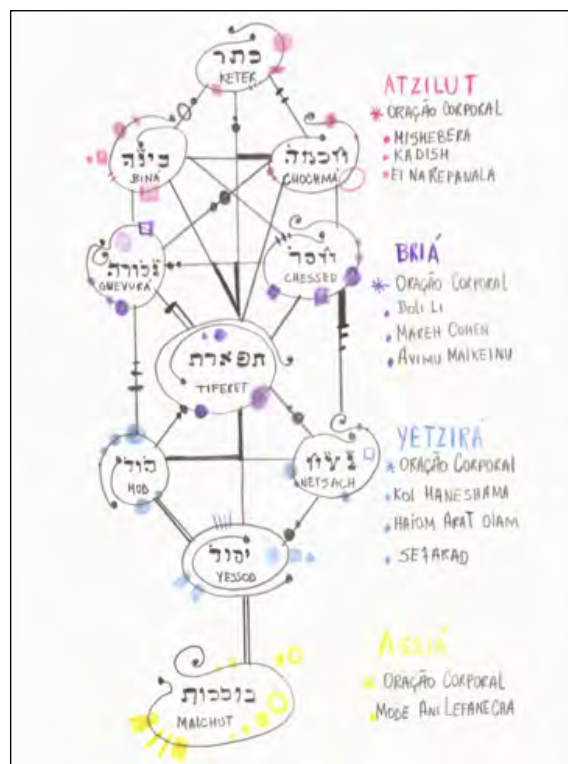


Figura 3 – Imagem da Árvore da Vida, seus quatro mundos, suas *sefirót* e orações corporais representativas.
 Fonte: Desenho em grafitti e lápis de cor por Maurício Franco, 2014.

Esses portais de comunicação, assim chamados por Zalzman, são as dez sefirót que constituem a Árvore da Vida, e conseqüentemente possuem seus atributos divinos. Tais atributos são interpretados tanto como um estado do universo, quanto podem ser lidos como estados de consciência, ou seja, podem ser lidos tanto microcosmicamente, do ponto de vista do homem, quanto macrocosmicamente, do ponto de vista do universo em geral. Neste sentido, Sender (2000, p. 43) nos diz:

As *sefirót* se traduzem como Esferas ou Emanações. Se manifestam no mundo da Emanação, o plano mais elevado, mais espiritualizado e mais próximo à fonte de luz. Nesse plano, as sefirót [...] são denominadas de acordo com os dez atributos de Deus no seu aspecto criador [...] onde ele se manifesta com a medida da misericórdia, ou com a medida da severidade, ou ainda com a medida do equilíbrio.

Portanto, o que Sender quer dizer é que a Cabala, a Árvore da Vida possui dez esferas representadas pelas sefirót, que de acordo com os ensinamentos do diagrama, manifestam-se em quatro densidades diferentes de matéria, da mais sutil – denominada de Keter – a mais densa, chamada de Malchut, gradativamente, em direção descendente. Isso significa que, no ato da Criação, a luz emanou da fonte original e, à medida que dela se distanciou, ficou cada vez mais densa, ou seja, o universo criado contém quatro graus que se sobrepõem, tendo como medida as noções de espírito e matéria. Esses

graus são chamados de “mundos”. “Entende-se, então, que os mundos superiores são sutis e espirituais, e os mundos inferiores, densos e materiais. Entende-se também que os mundos sutis estão mais próximos à fonte, e os mundos densos, mais distanciados” (SENDER, 2000, p. 41).

Scholem (2009) descreve as sefirót como sendo a representatividade da estrutura mítica especial de um complexo cabalístico no qual Deus pode ser reconhecido em dez categorias fundamentais que servem como base à noção das sefirót. O reconhecimento de Deus como um ocultamento infável poderá surgir diante de nós como o Criador: “Deus aparece nas suas potências, no tronco e nos ramos da “árvore” teogônica e cosmogônica, estendendo sua energia a esferas cada vez mais amplas” (p. 123). Nos relata ainda, que cada uma delas representa uma concentração de energia que exprime uma riqueza de significados não traduzidos pela linguagem humana.

Miranda (2012, p. 61-63) nos oferece a simbologia deste mundo onde faz uma analogia com o corpo, no qual refere-se aos pés como “o germe ferido”:

Os pés assentam no chão, permitem a postura vertical, a marcha e são um dos mais importantes lugares simbólicos do corpo humano. Objeto de tantos mitos, os pés são o lugar de contato entre o homem e a terra, ponto de partida para a verticalização, elevação e ascensão. Os pés representam a força da alma, o suporte da postura ereta, a base de nossa estrutura, o domínio do TER. A sefirá Malchut evoca simbolicamente o universo material [...] (p. 61).

[...] com sua forma de germe, os pés evocam o potencial, o rudimento do ser, a causa, a semente. Em seu início, em seu primeiro estágio, o homem fetal assume a forma de germe, ponto de partida da sua potencialidade no momento em que se banha nas águas matriciais do útero materno. (p. 62).

[...] Os pés são o primeiro broto do corpo do embrião e estão fortemente associados à ideia material e energética de origem, início, começo, princípio [...]. (p. 63).

A analogia dos pés como o “germe ferido” refere-se aos pés como uma das partes mais importantes do corpo físico/matéria, como uma potência de comunhão e transcendência em conexão energética com sua mãe, a terra. Este princípio, de conexão e transcendência dialoga com os princípios das Danças Hebraicas de Louvor, neste caso, especificamente, a oração corporal Modi Ani Lefanecha, quando o praticante, por meio do conhecimento do seu corpo, da música e da repetição dos passos da dança, comunga com a essência, com o indizível, com o espiritual, com o sagrado.

Portanto, ao estabelecer tais observações sobre a representatividade das sefirót, Zalzman (2008) propôs vivenciar essas emanções energéticas transpostas para os passos coreografados da dança, por entender que a Cabala é um movimento transformador cujo um dos princípios é o equilíbrio entre o dar e receber, tornando-o, assim, universal

e com uma linguagem acessível. E vivenciando tais emanções energéticas por meio do movimento rítmico do corpo e da repetição de mantras, cada oração corporal criada para as dez sefirót, incluindo as duas danças de entrada e outra de saída como referido acima, é uma espécie de “gatilho”, um meio pelo qual o participante entra em contato com esses mundos da Cabala, onde supostamente acontece o encontro com o Criador. Para entendermos melhor, Zalzman (2007, p. 2) explica:

A oração corporal é uma respiração, uma maneira de vivenciar os rituais litúrgicos, abrindo espaço para percepções, reflexões e conexões. O movimento rítmico do corpo, do nigunim (mantras) ou das orações, se torna um meio de estar em contato com a fonte da vida, que para o judaísmo místico podemos chamar de Árvore da Vida, a Cabala. Elas são um meio de liberar a energia psíquico-mental e devolvê-la a terra através do corpo. Esta, na Dança Circular pelo espaço, a remete ao Cosmos.

A partir do entendimento de como Zalzman construiu todo o sistema das Danças Hebraicas de Louvor, baseado nos referenciais da Cabala, a Árvore da Vida, e o entendimento de Mecler, Scholem e Miranda sobre as sefirót e seus atributos divinos, passo à compreensão do significado entre corpo, dança e sagrado para melhor entender as tessituras que interligam tais elementos contidos na oração corporal Modi Ani Lefanecha quando praticada.

CORPO, DANÇA E SAGRADO...

O meu corpo é o ponto de referência em relação ao qual cada coisa toma o seu lugar e torna-se situada... Graças a meu corpo localizado, atraio pra mim todos os pontos do espaço; concentro-os, recapitulo-os, interiorizo-os. Em compensação, tomando impulso dessa posição me projeto em direção a todos os pontos do meu horizonte. Graças a esse ritmo o universo inteiro reside em mim, enquanto eu habito todo o universo.

(Barbotin)

Percebo a necessidade de tecer reflexões preliminares a fim de compreender como se dá a interrelação entre o corpo, a dança e o sagrado, quando se pratica a oração corporal Modi Ani Lefanecha. Para tanto, levanto a hipótese de que o corpo, quando dança, é um veículo de ligação entre o praticante e algo sagrado. Para evidenciar essa abordagem, será necessário, antes de tudo, esclarecer qual a concepção de corpo, de dança e do sagrado, e assim, então, traçar o fio que as transversalizam.

A simbologia da árvore é uma das mais generalizadas em todas as culturas. Na Cabala, “[...] ela representa a vida em perpétua evolução e em ascensão rumo aos céus. A árvore é um símbolo ascensional entre o visível e o invisível, um lugar de manifestação do divino” (MIRANDA, 2012, p. 37).

Sigo traçando linhas, pautada na investigação entre o corpo, a dança e o sagrado, vivenciado pelo praticante quando dança a oração corporal *Modi Ani Lefanecha*.

Ao se pensar o corpo na atualidade, comete-se o erro de presumi-lo como puramente biológico, no qual a cultura de massa tenta a qualquer preço homogeneizá-lo num padrão estético de perfeição e de beleza como atributos principais. Daolio (1995, p. 41) desmistifica essa concepção de corpo esteticamente perfeito, dizendo: “O que define o corpo é o seu significado, o fato de ele ser produto da cultura, ser construído diferentemente por cada sociedade, e não as suas semelhanças biológicas universais.” Diz também que, além disso, o homem agrega um aprendizado intelectual, um conteúdo cultural que é instalado em seu corpo quando se expressa, através do qual aprende a cultura. Le Breton (2012, p. 28-29) define corpo da seguinte forma:

[...] uma realidade mutante de uma sociedade para outra as imagens que o definem e dão sentido à sua extensão invisível, os sistemas de conhecimento que procuram elucidar-lhe a natureza, os ritos e símbolos que o colocam socialmente em cena, as proezas que pode realizar, as resistências que oferece ao mundo, são incrivelmente variados, contraditórios até mesmo para nossa lógica aristotélica do terceiro excluído, segundo a qual se a coisa é comprovada, seu contrário é impossível. Assim o corpo não é somente uma coleção de órgãos arranjados segundo as leis da anatomia e da fisiologia. É em primeiro lugar, uma estrutura simbólica, superfície de projeção passível de unir as mais variadas formas culturais.

O significado de corpo elucidado por Daolio (1995) e Le Breton (2012), portanto, indica que os símbolos culturais de uma determinada sociedade estão relacionados aos princípios, valores e normas representados no corpo, manifestados de uma determinada maneira. Le Breton (2012) também afirma que não podemos esquecer a existência de culturas que entendem o corpo diferentemente das sociedades ocidentais, em que a visão de homem, de corpo, como por exemplo, a ioga, em suas diferentes versões, propõe uma representação do corpo e das realizações pessoais muito afastada das concepções ocidentais. A medicina chinesa ao unir o homem ao universo, o cercando como se fosse um microcosmo, e o magnetismo herdado das medicinas populares, são apenas exemplos simples, porém muito enraizados nas sociedades ocidentais. Nesta perspectiva, afirma Le Breton (2012, p. 31):

O isolamento do corpo nas sociedades ocidentais [...] comprova a existência de uma trama social na qual o homem é separado do cosmo, separado dos outros, separado de si mesmo. Em outras palavras, o corpo da modernidade, aquele no qual são aplicados os métodos da sociologia, é o resultado do recuo das tradições

populares e o advento do individualismo ocidental e traduz o aprisionamento do homem sobre si mesmo.

A partir deste ponto trazido à tona por Le Breton (2012), no qual homem é separado do cosmos, separado de si e dos outros, que pretendo refletir sobre o corpo.

Miranda (2012) relaciona as partes do corpo como um território sagrado, onde o corpo humano possui uma estrutura e uma unidade que vão além da própria matéria, o corpo é um santuário onde a sabedoria divina se torna visível. Desta forma relaciona o corpo com a Árvore da Vida dizendo o seguinte:

A sabedoria judeu-cristã ajuda a viver o corpo como um templo, em que pesem todos os equívocos castradores e abomináveis que a história ocidental e oriental proferiu (e ainda profere sobre o corpo). (p. 12).

A verdadeira iniciação corporal deveria levar a viver o Espírito com o corpo. (p. 36).

A árvore é um símbolo do caminho ascensional entre o visível e o invisível, um lugar das manifestações do divino. (p. 37).

Na dança o corpo é o instrumento. Tudo acontece dentro e através dele, expressa a experiência vivida. Esta qualidade do corpo de dar expressão ao que somos significa uma porta aberta tanto para dentro como para fora. É exatamente como acontece quando estamos vivenciando a oração corporal Modi Ani Lefanecha, esta experiência de estar expostos que nos conecta tanto com os aspectos divinos quanto os não divinos, com os lados de luz e sombra coexistentes em nós, e assim vamos vivendo a cosmologia implícita da Cabala, por meio da poética da dança que nos leva a um estado de imanência.

Neste sentido, reencontra-se e recupera-se a dança como comunhão e transcendência, quando o homem, através do conhecimento do seu próprio corpo, da música e da repetição de passos, comunga com a essência, o indizível, o espiritual, o sagrado. Vem desse tempo longínquo o círculo dançante, onde todos participavam. Qualquer um pode dançar. Basta entrar na roda e abrir-se para o encontro além da palavra.

Segundo Kaepler (2012, p. 98), “A dança é uma forma cultural engendrada pelos processos criativos de manipulação dos corpos humanos no tempo e no espaço. A forma cultural produzida, apesar de seu conteúdo efêmero, possui um conteúdo organizado”. Essa definição corrobora com a definição de corpo de Daolio (1995) e Le Breton (2012), ao afirmarem que o corpo é representado por símbolos existentes em uma determinada cultura.

Portanto, o que se pretende é refletir sobre esse corpo que dança dentro do contexto da Cabala, associando-o ao sagrado na oração corporal Modi Ani Lefanecha como reflexo

da cultura judaica na qual está inserida. A simbologia dos passos na meditação ativa nos faz conectar e entender todo esse arcabouço subjetivo que nos leva a explorar dimensões desconhecidas e pouco exploradas em nós mesmos, onde o corpo pode ser associado a uma espécie de “templo” no qual ancora as emoções e sensações movidas pelos passos da dança.

As mãos dadas na roda são um dos elementos simbólicos mais relevantes e significativos, pois é por meio delas que cada um dos praticantes traz sua individualidade e se conecta com a individualidade do outro, mesmo com a existência de suas idiossincrasias, seus opostos, seus corpos múltiplos, suas diversidades, diferenciando-se uns dos outros. Nessa abrangente união/reunião, forma-se um todo harmonioso, levado pelos movimentos rítmicos dos corpos que dançam. A roda, neste movimento, torna-se uma profusão evidente de energia para quem está dançando. No decorrer da dança, emerge um sentimento coletivo de busca que está além da matéria como já dito anteriormente e há uma espécie de conexão invisível, existente entre mim e o todo. Há uma busca de algo maior que independe de dogmas religiosos.

Neste percurso pela Cabala, a Árvore da Vida, no qual conversam comigo, Mecler, Sender, Miranda e Zalzman, percebo que os ensinamentos do diagrama são um só, porém seus percursos são realizados por vias diferenciadas, onde tudo é manifestação da luz, o autoconhecimento é o ponto convergente, e a dança é a mensagem poética.

Esse ponto, no entanto, contém linhas que se entrelaçam, se compõem, são imanentes umas às outras, e é com essas linhas que me lanço ao mergulho ainda mais profundo, desafiando construir novas raízes.

A pesquisa se dilata, e para tanto parto do princípio de que o corpo, a dança e o sagrado formam uma completude em busca do encontro comigo mesma e com o outro.

Observo, no entanto, que o caráter sagrado se manifesta nas Danças Hebraicas de Louvor, particularmente na oração corporal Modi Ani Lefanecha, como conteúdo ritualístico. O rito, entendido aqui como prática relativa às coisas sagradas, é considerado uma forma mágica ou religiosa que visa obter, sobre as forças naturais, um controle, que as técnicas racionais não podem oferecer. Daí estarem as questões sagradas desta pesquisa diretamente associadas ao rito.

As Danças Hebraicas de Louvor também são consideradas uma forma de meditação ativa. Com a repetição dos passos coreografados, os praticantes se voltam para dentro de si mesmo em busca de calma interior. Nesse estado, conectam-se consigo mesmo e com o todo. Essa calma unifica e ajuda quem está na roda a entrar em sintonia com os demais. Os passos e movimentos podem levar o praticante a uma introspecção, a partir dessa conexão fluída que o leva a um espaço simbólico diferenciado, e pode vir a ser a manifestação do seu sagrado interno. Para me ajudar a refletir e entender melhor esse estado diferenciado de consciência alcançado pelo praticante, destaco as palavras de Eliade

(1992, p. 30): “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o toma qualitativamente diferente.” O praticante percebe esse espaço diferenciado, conforme afirma Eliade (1992), quando alcança o sentido de totalidade, quando o corpo, a dança e o sagrado se unificam, tornando-se uma unidade. A hierofania é assim entendida por Eliade (1992, p. 17):

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.

Na tentativa de explicitar como pode ser possível corporificar o sagrado quando se dança, e entendendo que corporificar é dar forma ou existência concreta ao que é abstrato – tornar-se corpo, materialidade, passar a ser algo real, efetivo, diretamente percebido ou observável, sentir sensações no corpo físico. Como lembra Ostrower (1987, p. 31), “[...] usamos materialidade, em vez de matéria, para abranger não somente alguma substância, e sim tudo o que está sendo formado e transformado.”

Sendo assim, o praticante ao dançar é levado a lugares de reflexão, ele levanta a hipótese de estar provavelmente experimentando o seu espaço sagrado que transcende ao espaço físico onde está dançando, conforme nos afirma Eliade (1992), quando pressupõe que o corpo, quando dança, é um veículo de ligação entre o praticante e algo sagrado. Na transcendência, o praticante deixa-se levar pela entrega, numa espécie de abandono, no qual não existem mais resistências nos campos físico e mental. Experimentar no corpo a dança da cultura de um determinado povo encurta o espaço e o tempo entre ambos, levando-os a outros lugares de percepção. E para comungar com o pensamento de Eliade (1992), busco Wurba (2009, p. 40):

[...] a experiência promovida pela dança sugere não se tratar somente de uma performance, da beleza estética, ou de uma linguagem, mas da busca de uma completude no qual, juntos, corpo e alma, parecem atuar com o mesmo objetivo: a busca da totalidade. E é neste sentido que a presente reflexão se desenvolve: discutir a possibilidade de revelação do corpo como espaço onde o sagrado habita de forma singular. [...] Destacando a questão do significado da dança e sua contribuição no desenvolvimento do homem que busca encontrar a sua integridade essencial, tornando-se aquilo que é, em sintonia com a sacralidade de sua experiência interior.

Todo esse movimento de voltar-se para dentro de si mesmo, onde o sagrado habita, é intensificado pela repetição dos passos coreografados, que induz os praticantes a entrarem em estado de êxtase. Para entender melhor tal estado, proponho a definição adotada por Lalande:

Estado caracterizado do ponto de vista físico por uma imobilidade quase completa, uma diminuição de todas as funções de relação, da circulação e da respiração; do ponto de vista afetivo por “um sentimento de felicidade, de alegria indizível que se mistura com todas as operações do espírito... e que pode se considerar como característico desse estado.” [P. JANET, “Une extatique”, *Bull. Inst. Psychol.*, 1901, 229-230]. Do ponto de vista intelectual, “chama-se... êxtase a um estado no qual, estando interrompida toda a comunicação com o mundo exterior, a alma tem o sentimento de que se comunica com um objeto interno que é o ser perfeito, o ser infinito, Deus... O êxtase é a reunião da alma com o seu objeto. Já não há intermediário entre eles: ela o vê, toca-o, possui-o, ela está nele, ela é ele. Não é mais a fé que crê sem ver, é mais do que a própria ciência, que apenas descobre o ser na sua ideia: é uma união perfeita na qual a alma se sente existir plenamente devido ao fato de se dar e renunciar a si, pois aquilo a que ele se dá é o ser e a própria vida” (BOUTROUX, “Le mysticisme”, *Bull. Inst. Psychol.*, 1902, p. 15-17 apud LALANDE, 1999, p. 371).

A fim de complementar Lalande, trago a definição de êxtase de Wurzba (2009, p. 51):

Êxtase, do grego, *ékstasis*, significa sair de si, enquanto entusiasmo, do grego *enthusiasmós*, é ter um deus dentro de si, ou seja, quando um homem dança em honra ao seu deus, é como se abandonasse a si próprio para que deus o possuísse, significando, assim, uma corporificação com a divindade (BRANDÃO, 1992, p. 136). Podemos pensar, então, que a dança possibilita a presença de deus, fazendo com que o homem, dessa maneira, sinta-se potente e unido a ele. Conforme Wosien (1996, p. 9), “a imitação de Deus põe em funcionamento a alquimia, segundo a qual o temor se transmuta em êxtase”.

Nesta perspectiva, o alcance da experiência do praticante, quando seu corpo, no movimento da dança, pode se permitir a entrar no estado de unificação com sua sacralidade, corporificando e vivenciando a dança de forma introspectiva, e se conectando com múltiplas dimensões existentes entre o corpo, a dança e o sagrado, e assim, em contato com o criador de acordo com os preceitos da Cabala.

DANÇA-ORAÇÃO, MOVIMENTOS QUE TRANSCENDEM...

Sigo o caminho e aprofundo meu olhar/dançar para absorver as simbologias que se revelam. Para tanto, será necessário despir-se das estruturas rígidas e das camadas densas que residem no corpo físico. É necessário deixar o corpo exposto e a alma receptiva para absorver possíveis ensinamentos que a oração corporal Modi Ani Lefanecha tem a oferecer. Não é fácil liberar-se de preconceitos e negatividades acumulados na vida cotidiana. Para seguir viagem é preciso chamar os anjos, os mensageiros, os Malachim, como são chamados em hebraico, para nos ajudar a adentrar nos mundos da Cabala, mais especificamente no mundo Asiiá e sua sefirá Malchut.

Dentro desse mundo como nos outros, é necessário saber que o diagrama é a unidade elementar da Criação, a menor partícula indivisível contendo os elementos do todo, e cada um desses dez elementos possui um conteúdo. Tais elementos estão representados por um complexo de símbolos cabalísticos referendados no diagrama. Nele, cada sefirá tem seu próprio nível, no qual manifesta sua essência previamente oculta do divino devir. Para ajudar a refletir, Sender (2004, p. 51) descreve:

Os traços de ligação entre as sefirót, em número de vinte e dois, em conformidade com o número das letras do alfabeto hebraico, constituem as vias através das quais a luz infinita e a força criadora fluem. É a imagem de recipientes que, depois de cheios, derramam o excesso para os recipientes inferiores e assim sucessivamente. Ketér, a primeira sefirá, concentra toda a força e a luz no seu estado mais sutil, que flui para as demais, e Malchut, a décima sefirá, constitui o receptáculo final que concentra a força criadora, agora no seu estado mais denso e residual. Malchut é o reflexo de Ketér, em um plano inferior.

As interligações entre as sefirót indicam o processo duplo de involução/evolução, no qual o significado, em termos de valores, que nada é absolutamente positivo ou negativo, bom ou mau, superior ou inferior, ativo ou passivo, tudo depende de uma relação de troca, no tempo e no espaço.

Conduzida por Malachim, disponho-me a estar aberta, conectada a mim mesma, me converto para estar mais próxima, lanço-me ao encontro, me sentir parte, sentir a densidade, sensações no corpo. Conecto-me ao mundo Asiiá, dimensão do mundo físico da ação, Malchut, única sefirá na qual a matéria pode existir, representada pela consciência do ego, na qual o homem habita com seu corpo denso, no qual deverá trabalhar para a recuperação de seu estágio evolutivo ao seu estado original.

O mundo Asiiá e sua sefirá Malchut, evocam emblematicamente o universo, possui uma beleza simbólica e espiritual, no qual os seus sentidos e significados são corporificados, estabelecidos pela tradição judeu-cristã, a partir dos preceitos da Cabala. Esta é a primeira oração corporal, e um caminho iniciático, uma viagem de exploração, uma primeira aproximação à Árvore da Vida. Expressa o presente, o aqui e agora.

O mundo Asiiá se relaciona com o self; sua função é o amor; sua intenção na oração é reverenciar; o tempo é presente:

Nos movimentos dançados tentamos diminuir a dicotomia entre corpo e mente. Nesta liturgia dançada, começamos a nos despir dos acessórios externos, dos nossos personagens cotidianos, da respiração ritmada e de tudo aquilo que adquirimos e que não nos pertence. Começamos a ter a dimensão do espaço que ocupamos, de como nosso corpo está apoiado sobre o espaço, trazemos a atenção aos nossos sentidos e os centramos de fora para dentro, direcionando-os a um ponto dentro de nossa cabeça. Agora temos a chance de pensar em nossa respiração, trazendo-a a um ritmo individual e progressivo. Deixamos a respiração ir tomando conta cada vez mais volume e alcançando cada vez mais o corpo. Começamos a atingir um

estado de permanência com o nosso corpo e do domínio sobre nossas sensações carnis. Este é um estado de consciência total. (ZALCMAN, 2008, p. 7).

A oração corporal Modi Ani Lefanecha não é diferente quando é dançada. Ao dançá-la, tenta-se diminuir a dicotomia entre corpo e mente. A respiração deve trazer um ritmo individual e progressivo, tomando cada vez mais partes do corpo. Aqui começa-se a atingir um estado de permanência com o corpo e o domínio sobre as sensações carnis. Neste lugar encontra-se um estado de consciência total. Aqui a percepção é: eu existo – tudo é perfeito. As qualidades são as necessidades físicas e materiais; a energia, segurança e existência; cor, citrino; verbo, fazer; ação, produzir, agir, criar; Malchut representa os pés, é a única sefirá onde a matéria pode existir; em Malchut encontramos o maior desejo de receber, pois é o ponto mais distante da fonte.

Esta oração pertence ao grupo das orações da manhã, resgata a alma “emprestada” ao criador durante o sono. Quando dormimos emprestamos nossas almas aos céus. Ao acordarmos nossa alma retorna ao encontro do nosso corpo físico e através desta oração agradecemos por estarmos prontos e revitalizados para um novo dia. (ZALCMAN, 2008, p. 8).

Literalmente da língua hebraica para a tradução na língua portuguesa, Modi refere-se a estar de pé, Ani (eu), quando o “imanifesto” se torna manifesto, Lefanecha “estou diante de ti”, portanto, o significado literal é, “Estou de pé diante de ti”, contendo outras interpretações conforme sugere Zalzman como: “Eu me apresento diante de ti”, “Eu me faço presente diante de ti”, “Eu me reconheço diante de ti”.

A vivência pode possibilitar que os participantes da roda reflitam sobre a intenção da oração corporal Modi Ani Lefanecha, construída, também, a partir de padrões (crenças, pensamentos e comportamentos) de baixa vibração energética, como esclareceu Zalzman, durante entrevista realizada em 2013:

Esses padrões têm nos dificultado perceber e sentir a Luz Primeira em nós mesmos e, conseqüentemente, no mundo e nos outros, e nos afastar da Verdade: somos um ser infinito, aprendendo infinitamente. Não temos um limite ou um fim em nós mesmos. Transformar os padrões que nos limitam é atitude diretamente relacionada à transformar o julgamento que fazemos de tudo e de todos, a cada momento. Nos julgamentos que fazemos, estão impressas as conclusões e convicções limitadoras que construímos para e sobre nós mesmos. Rever essas convicções, mediados pela dança, nos possibilita alcançar energias e frequências vibracionais mais elevadas. A isso estamos nos propondo.

O ritual simbólico na oração corporal Modi Ani Lefanecha vem carregado de símbolos, pela melodia e ritmo da música judaica, pela estrutura da dança. Tais símbolos levam o praticante a sentir profunda conexão com a tradição e os valores do povo judaico imersos nos movimentos coreografados. E assim, mergulhados nestas simbologias continuaremos

o trajeto, ainda inacabado, de uma dança-oração intitulada Modi Ani Lefanecha que germina sustentada pela cosmologia implícita da Cabala, a Árvore da Vida.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins, 2000.
- BRETON, David Le. *A Sociologia do Corpo*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org.). *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- DAOLIO, Jocimar. *Da Cultura do Corpo*. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LURKER, Manfred. *Dicionário de Simbologia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MIRANDA, Evaristo Eduardo de. *O Corpo. Território do Sagrado*. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- OSTROWER, Fayga. *Criatividade e Processos de Criação*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SENDER, Tova. *O que é Cabala Judaica*. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2004.
- _____. *Iniciação ao Judaísmo*. Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2001.
- SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seus simbolismos*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- WURZBA, Lilian. A dança da alma – A dança e o sagrado: um gesto no caminho da individuação. In: ZIMMERMANN, Elisabeth (org.). *Corpo e Individuação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 39-100.
- ZALCMAN, Frida. *Conectados com o todo. Dançando a Árvore da Vida – Cabala*. Apostila do Módulo de Danças Hebraicas de Louvor. Embu das Artes, SP: Material didático, 2007.
- _____. Danças Hebraicas de Louvor. *Dançando a Árvore da Vida – Cabala*. Apostila do Módulo de Danças Hebraicas de Louvor. Belém: Material didático, 2008.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FORMACIÓN MÉDICA HUMANITARIA Y ANTROPOLOGÍA DE LA SALUD: ¿REINVENCIÓN DEL PROFESIONAL MÉDICO O ESTRATEGIAS DE RETROALIMENTACIÓN DE HEGEMONÍA DEL SABER MÉDICO?

Ana Florencia Quiroga

Departamento de Economía, Universidad Nacional del Sur

Resumen

La enseñanza de la medicina en los últimos 10 años en la Argentina ha atravesado cambios en torno a paradigmas de formación profesional. Siguiendo tendencias mundiales, los programas de las carreras de Medicina abiertas durante el siglo XXI en el país, se fundan en la consideración del hombre como unidad bio-socio-cultural. De allí que se verifica en los planes de estudio mayor injerencia de contenidos de ciencias sociales y humanas. En este contexto la mirada antropológica resulta uno de los ejes discursivos sobre los cuales se erige este nuevo paradigma de formación médica humanitaria. Pero nos preguntamos si la inclusión de contenidos antropológicos, específicamente de antropología de la salud, en las curriculas médicas, garantizan un cambio de mirada en la relación médico-paciente. ¿Cómo y quiénes operacionalizan estos contenidos teóricos en la formación del profesional médico? ¿Resultan los mismos reinterpretados en el ámbito de la formación profesional? ¿De qué manera? Su inclusión ¿constituye una estrategia para retroalimentar el lugar hegemónico de los médicos en los procesos de salud enfermedad atención, dado que ahora el médico conjuga en sí mismo distintos tipos de saberes? A fin de responder estos interrogantes se presentan resultados preliminares de un análisis a estos respectos desarrollado al interior de la carrera de Medicina de la Universidad Nacional del Sur (UNS), Bahía Blanca (Buenos Aires), bajo la metodología de estudios de caso.

Palabras Claves: Formación médica humanitaria, antropología de la salud, estudio de caso

HUMANITARIAN MEDICAL TRAINING AND HEALTH ANTHROPOLOGY: REINVENTION OF THE MEDICAL PROFESSIONAL OR STRATEGIES OF FEEDBACK OF HEGEMONY OF MEDICAL KNOWLEDGE?

Abstract

The teaching of medicine in the last 10 years in Argentina has gone through changes around paradigms of professional training. Following global trends, the programs of medical careers opened during the 21st century in the country are based on the consideration of man as a

bio-sociocultural unit. That is why there is greater interference in the social and human sciences contents in the curricula. In this context, the anthropological perspective is one of the discursive axes on which this new paradigm of humanitarian medical training is based. But we wonder if the inclusion of anthropological content, specifically anthropology of health, in medical curricula, guarantee a change of view in the doctor-patient relationship. How and who operationalize these theoretical contents in the training of the medical professional? Are they reinterpreted in the field of vocational training? How? Its inclusion is a strategy to provide feedback to the hegemonic place of doctors in the health care disease processes, given that now the doctor combines different types of knowledge in himself? In order to answer these questions, results of the analysis of the Medicine career of the National University of the South (UNS), Bahía Blanca (Buenos Aires), under the methodology of case studies are presented.

Keywords: Humanitarian medical training, anthropology of health, methodology of case studies

INTRODUCCIÓN

El trabajo que aquí se presenta forma parte de un Proyecto de Grupo de Investigación (PGI) en curso denominado “Caracterización antropológica de los procesos de salud-enfermedad-atención en el contexto de formación de médicos de la carrera de medicina, UNS”¹. Entre sus objetivos generales se propone indagar las formas en que se construye el proceso de salud-enfermedad-atención (PSEA) en el contexto de las rotaciones médicas (4to y to año año de la Carrera de Medicina, UNS), las cuales constituyen espacios de aprendizaje correspondientes al ciclo de desarrollo profesional de la carrera.

En la ciudad de Bahía Blanca, la Carrera de Medicina, está radicada en el Departamento de Ciencias de la Salud, de la Universidad Nacional del Sur (UNS), y funciona desde el año 2005. La misma tiene su sede central en el Hospital Militar Bahía Blanca, pero sostiene convenios con la Secretaría de Salud del Municipio y con Hospitales públicos y privados de dicha localidad, con el fin de desarrollar prácticas de formación médica en tales ámbitos.

La carrera tiene por objetivo la formación de profesionales médicos que sean capaces de abordar al proceso de salud-enfermedad-atención (PSEA) desde una perspectiva integral que contemple dimensiones biológicas, psicológicas, sociales y culturales.

El plan de estudios está dividido en tres ciclos, el primero dura tres años, el segundo dos años, y el último constituye un ciclo de un año referido estrictamente a la formación profesional. A diferencia del formato tradicional de carreras establecido por asignaturas; en este caso, los contenidos a ser impartidos están organizados en cinco áreas de conocimiento interdisciplinar que se distribuyen a lo largo de los 6 años de formación: Área de Análisis Epidemiológico de los Determinantes de la Salud, Área Biológica, Área de Ciencias del Comportamiento, Área de Clínica Médica, y Área de Salud Individual y Colectiva.

¹ Subsidiado a través de la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur.

El Plan de Estudios se orienta al desarrollo de habilidades de autoaprendizaje por parte de los estudiantes con la continua orientación, consulta, y evaluación de docentes y expertos. Para ello, se proponen escenarios de aprendizaje variados los cuales difieren entre los ciclos de formación. En el ciclo inicial (1ro a 3ro año) los escenarios son: la tutoría de aprendizaje basado en problemas (ABP), el curso de relación médico - paciente (RMP); los espacios de trabajo en terreno (tutorías desarrolladas en centros de atención primaria de la salud locales); y los espacios teórico - prácticos desarrollados en el laboratorio anátomo-fisiológico y en las aulas convencionales de clases teóricas. En este contexto, los contenidos de Antropología de la salud se desarrollan de manera transversal, intentando ser contemplados en cada una de estas instancias con mayor o menor protagonismo.

En el ciclo de desarrollo profesional (4to y 5to año), cobran protagonismo, como espacio de aprendizaje, las rotaciones por servicios médicos en cada hospital. Dichas rotaciones médicas son: Clínica, Clínica Pediátrica, Clínica Quirúrgica, Obstetricia y Ginecología, y Salud Mental. Finalmente Medicina Crítica y de Urgencias, Cuidado Integral de la Madre y el Niño, y Medicina Familiar y Comunitaria conforman la práctica final obligatoria correspondiente al 6to año de la carrera. En estos espacios los estudiantes se introducen en el conocimiento de la atención de los pacientes en el contexto de las prácticas hospitalarias, y su estudio se centra en casos reales, que a diferencia del ciclo anterior, no son simulados.

En tales escenarios los conceptos y visiones propias de la Antropología de la Salud, pertenecientes al Área de Ciencias del Comportamiento, deberían atravesar de manera continua, la práctica del aprendizaje profesional.

Los contenidos antropológicos que se espera que estén presentes e integrados a los aspectos biológicos en las “situaciones problema”, o sea en las actividades realizadas directamente con los alumnos, refieren al ser humano y su contexto; la relación entre cultura, cuerpo y salud; complementariedad e itinerarios terapéuticos; construcción social de la enfermedad y relaciones de poder en salud/enfermedad; procesos de estigmatización; marcadores sociales de diferencia (edad, género, clase social), representaciones sociales, medicalización de la vida, perspectivas antropológicas de la muerte, entre otros temas que interesan a la Antropología y resultan relevantes en la formación médica.

En esta presentación pretendemos caracterizar, cómo construyen al ser humano en el proceso de diagnóstico del PSEA los estudiantes de medicina de 4to año que realizan sus prácticas en las rotaciones médicas, e indagar si la construcción del diagnóstico tiene implicado la aproximación al ser humano como unidad bio - socio – cultural. Esperamos identificar el lugar que, los contenidos antropológicos aprendidos durante el ciclo inicial de la carrera, ocupa en el subsiguiente proceso de formación médica que resulta ser el ciclo clínico de la misma.

Considerando que la mirada antropológica resulta uno de los ejes discursivos sobre los cuales se erige el nuevo paradigma de formación médica humanitaria, nos preguntamos si la inclusión de contenidos antropológicos, específicamente de antropología de la salud, en las curricula médica, garantizan un cambio de mirada en la relación médico-paciente; o si contrariamente, fortalece el rol hegemónico del médico ahora emponderado aún más, dados sus conocimientos en ciencias sociales y humanas. ¿Esta formación humanitaria abre el ámbito de la salud a la labor interdisciplinaria, o congrega los saberes en un solo profesional denominado ahora medico humanista?

A fin de comenzar a responder estas cuestiones nuestros primeros interrogantes son: ¿Cómo y quiénes operacionalizan estos contenidos teóricos en la formación del profesional médico? ¿Resultan los mismos reinterpretados en el ámbito de la formación profesional? ¿De qué manera?

A continuación se presentan algunas posibles respuestas construidas a través de la implementación de la metodología de estudios de caso (Neiman y Quaranta, 2006).

El trabajo de campo se realizó entre los años 2016 y 2017 con distintos lapsos de estancia en cada una de las rotaciones médicas, correspondiente al 4to año de la carrera de medicina.

El ingreso a estos escenarios requirió la solicitud de “permisos” dirigidos a los profesores -tutores de las rotaciones, a través de envíos de notas por escrito y realización de llamados telefónicos, y presentando nuestros objetivos. Permisos que no se nos otorgaron directamente en todos los casos sino que tuvimos resistencias en algunas de ellas, demorando el ingreso al campo, e incluso la negativa a ingresar en esos espacios; constituyéndose estas trabas en objeto de análisis en relación a los objetivos que nos habíamos planteado.

Optamos por utilizar distintas técnicas de observación siendo las razones de ésta elección, metodológicas, puesto que observar nos permite desentrañar las reglas y procedimientos establecidos. Las características de los acontecimientos diarios son “vistas sin ser notadas” por los actores que presuponen constantemente su existencia y constituyen un mundo evidente. Como observadores externos a esa visión de mundo, e introduciendo el extrañamiento como recurso metodológico, tenemos la posibilidad de abstraer esas reglas y procedimientos que en el uso significan las conductas (Noceti, B. 2008). Pero también por razón de conveniencia práctica, dado la dinámica de trabajo que se implementa en esos espacios, resultando inoportuna la implementación de técnicas como entrevista, que obstaculizara esa dinámica.

Utilizamos distintas modalidades de observación - observación con distintos grados de participación y observación estructurada- conforme los objetivos planteados, las alternativas impuestas y el rapport establecido con los informantes en cada espacio.

Se realizaron observaciones sistemáticas a fin de relevar la implicancia de aquellos contenidos y reflexiones antropológicas sobre ser humano, salud, enfermedad, y atención médica en los diferentes momentos que componen los encuentros de ABP, en las rotaciones médicas que se nos brindó el acceso. En esta presentación focalizamos el análisis de uno de estos escenarios, correspondiente a la rotación por el servicio de clínica médica.

El registro de la información se realizó a través de notas de campo principalmente y mediante grabación cuando la situación lo favorecía. Incluso, en aquellos escenarios en los que tuvimos más resistencia a nuestro ingreso, se tornaba difícil en ocasiones realizar el registro in situ, sin perjuicio del rapport conseguido, dada la mirada fija hacia nosotras por parte del/la docente tutor, cada vez que tomábamos nota en nuestro cuaderno de campo.

El análisis de los datos se realizó de acuerdo a elementos del estilo de investigación cualitativa denominado “teoría fundamentada” (grounded theory) (Glaser y Strauss, 1997), codificando, categorizando y agrupando fragmentos de entrevistas pertenecientes a un mismo fenómeno.

Apoyaremos nuestra argumentación, en el concepto de “procesos formativos” propuesto por Byron Good (2003), a fin de analizar cómo se constituyen los objetos de la atención médica en los escenarios de aprendizaje de la carrera de medicina escogidos.

MIRADA ANTROPOLÓGICA

Desde la Antropología definimos PSEA en tanto formas socialmente construidas en las que las comunidades definen problemáticas de salud; históricamente situadas y por tanto productos emergentes de las dinámicas de interrelación y conflicto que acontecen en las sociedades (Grimberg, 1998; Menéndez, 1990, 1994; Singer, 1990).

Se entiende que los padecimientos y los modos de enfermar varían según las condiciones de vida de los conjuntos sociales, los cuales generan saberes y prácticas, conocimientos y técnicas para enfrentarlos y enunciarlos. Se construyen así, representaciones y prácticas con distintos niveles de formalización e institucionalización; desarrollados no solo por los diversos especialistas de la salud sino por la generalidad de actores y conjuntos sociales, producidas en un escenario conflictivo y de disputa entre actores sociales por la legitimación e imposición de las definiciones (Grimberg, M. 1998).

La antropología analiza las formas en que la biomedicina construye el PSEA. En el proceso de construcción de representaciones y prácticas operan mecanismos de elaboración e interpretación (Freidson, 1978; Good, B, 2003; Camargo Jr., 2005), y de acuerdo a Freidson (1978) el concepto de enfermedad es inherentemente evaluativo. Este autor define enfermedad como “un tipo de desviación, o desvío, de un conjunto de

normas que representan la salud o la normalidad”. La desviación no “está ahí” como una cosa sino que está en el ojo del espectador, es esencialmente atribuida, y en consecuencia es una “construcción social”.

La medicina provee la base científica sobre la que se legitiman las definiciones y modalidades de respuesta frente a la enfermedad. Desde los procesos de secularización acontecidos en el siglo XVIII en las sociedades occidentales, el conocimiento científico se ha constituido como principal valor de verdad anteponiéndose a los criterios religiosos y jurídicos (Grimberg, 1998; Conrad P. 1982). En este sentido, y en relación al proceso de formación de los médicos, el hospital actúa como la institución socializante fundamental. Será a fines del siglo XVIII cuando se vincule el aprendizaje de la clínica con los hospitales (Foucault, 1979; Bonet, 1997) .

Byron Good (2003) plantea que la enfermedad es semántica y la práctica clínica interpretativa. Concibe la medicina como “forma simbólica” a través de la cual la realidad se formula y organiza de una manera específica, es decir, un modo de aprehender el mundo, a partir de una serie de prácticas interpretativas específicas. Y propone centrarnos en los procesos generativos, en las prácticas formativas a través de las que se formulan el cuerpo humano y la enfermedad de una manera culturalmente específica. El autor plantea que estudiar cómo se aprende revela algunas de las prácticas formativas a través de las que la medicina construye ese mundo.

De acuerdo a él, “la entrada en el mundo de la medicina no se consigue sólo aprendiendo el lenguaje y el conocimiento básicos de la medicina, sino aprendiendo prácticas muy fundamentales a través de las que, quienes ejercen la medicina, afrontan y formulan la realidad de un modo específicamente médico. Esto incluye modos especializados de ver, escribir, y hablar”. (Good, B., 2003:140). A través de estas prácticas formativas la medicina formula la enfermedad desde una perspectiva materialista e individualizadora, concibiéndola básicamente como una entidad biológica, siendo los aspectos relativos al comportamiento y a la experiencia, independientes del verdadero objeto de la práctica médica.

Consideramos la propuesta de Byron Good como punto de apoyo para analizar las prácticas y experiencias de los estudiantes de medicina que transitan por la rotación de clínica médica.

CONTEXTO ETNOGRÁFICO: ROTACIÓN DE CLÍNICA

Las rotaciones médicas constituyen una instancia de aprendizaje fundada en los postulados del aprendizaje basado en problemas (ABP). Dicho formato se despliega en los tres primeros años de la carrera mediante la utilización de disparadores simulados de

problemáticas de salud; en el ciclo clínico los problemas son reales, acontecen en ámbitos hospitalarios e implican la salud de personas de carne y hueso. Los espacios de aprendizaje siguen un número reducido de no más de 7 estudiantes y un tutor docente que acompaña el proceso de autoestudio, con el objetivo que enfrentados a una situación de salud-enfermedad, se generen interrogantes, se busque la información para comprenderlo y ésta se debata nuevamente en el grupo. Los ABP poseen un formato rígido de trabajo, dividido en instancias específicas, las cuales para el 4to año de la carrera, estudiantes y tutor han naturalizado. Esas son: lectura y análisis del escenario-situación problema; lluvia de ideas respecto a cuestiones a ser analizadas; elaboración de una lista de aquello que se conoce y de aquello que se desconoce, realización de una lista de lo que necesita hacerse para resolver el problema, definición del problema, búsqueda de información, presentación de resultados (Prieto Navarro, 2006; Chavez Saavedra et.al. 2016).

En tales instancias de aprendizaje se espera que los contenidos antropológicos contribuyan a problematizar el PSEA, preocupaciones clínicas y / o biomédicas, es decir, una manera de contextualizar social y culturalmente los aspectos biológicos que los/as estudiantes deberían estudiar en ese momento.

En esta presentación focalizamos la discusión en el análisis de uno de los encuentros que se desarrolla entre el grupo de estudiantes y el docente-tutor, respecto a un caso clínico real, en uno de los hospitales de la ciudad de Bahía Blanca.

La situación comienza con la presentación del caso, por parte de una estudiante, acerca de: “un paciente que fue a consulta por un dolor de cabeza y terminó teniendo una meningitis”, de acuerdo a sus propios términos.

Siguiendo a Byron Good (2003) diremos que la presentación oral del caso no solo compone un medio para exponer la realidad sino para construirla. El modo especializado de hablar que instrumenta la medicina, constituye un medio para construir a una persona como paciente.

“Paciente masculino de 36 años, que había consultado porque había presentado un cuadro de dolor de cabeza... ¿lo leo o lo cuento?... Con cefalea, más que nada de localización fronto occipital, de intensidad... 8 en 10, fiebre, náuseas, había agregado los últimos tres días fotofobia, rigidez de nuca, en la semana hizo 3 consultas a distintos médicos que lo habían tratado con antipiréticos pensando en una gripe (...) No mejoró el cuadro y terminó internado acá, luego de una semana, donde inmediatamente le hicieron las maniobras correspondientes para descartar una meningitis, lo cual dio positivo, era una meningitis. (Estudiante) [Resaltado en negrita nuestro].

Un primer aspecto a resaltar es el salto cualitativo que se evidencia entre, lo que comenta la estudiante en relación a lo manifestado por la persona al realizar la consulta – “un paciente que fue a consulta por un dolor de cabeza” –, y lo que presenta acerca de él, mediante el uso de terminología médica. La pregunta que realiza al grupo, “¿lo

leo o lo cuento?”), establece un pasaje entre lo que dice el “paciente” y lo que se describe en el informe escrito; informe en el cual la persona es representada como el locus de la enfermedad más que como agente narrativo. En ese informe se omite toda referencia que no haga a la diagnosis de la enfermedad, adquiriendo ésta la apariencia de hecho objetivo.

El diagnóstico no está ahí expuesto como una cosa para que uno lo vea sino que es resultante de un trabajo de elaboración, entre el/la médico/a y el/la paciente, (Freidson, 1978; Taussig, 1992; Good, 2003); lo cual se ilustra en la siguiente afirmación por parte del docente: “...tenemos que ver racionalmente cómo llegamos al diagnóstico de este paciente...”. Al diagnóstico “se llega”, y a tal fin el docente plantea la relevancia de establecer un pensamiento racional.

Focalizando en la manera cómo se construye el diagnóstico, la identificación de la “patología” y la definición del tratamiento médico en consecuencia se realizan a través de la observación de las características del líquido cefalorraquídeo, extraído por punción lumbar. “[El líquido cefalorraquídeo sirve] para confirmar diagnóstico de meningitis. En caso de ser meningitis, que tipo de meningitis es, para después evaluar el tratamiento” (estudiante).

Un eje de debate en ese proceso es si se debe hacer tomografía como “paso” previo a realizar la punción lumbar o no. Hay quienes consideran que sí, argumentando que la punción conlleva posibilidad de riesgo de herniación cerebral y, de esa manera se podrían descartar patologías de “manera menos invasiva”. Por el contrario, otros proponen que eso retrasaría la posibilidad de hacer diagnóstico de meningitis y más aún en centros médicos donde no cuentan con tecnología adecuada, frente a lo cual plantean realizar la punción directamente. Avanzada esa discusión una estudiante refiere:

“... es que yo no sé si lo punzaría, porque hasta ese punto, y con la edad del paciente, un paciente joven, sano, activo y demás, me inclino más a pensar que tiene una neoplasia... me inclinaría a pensar más en otra cosa que en que tiene una meningitis...” (Estudiante).

Citamos este fragmento en tanto llama la atención en dos aspectos. Por un lado porque la discusión acerca de la definición de diagnóstico se focaliza en las características físico químicas y citológicas del líquido cefalorraquídeo, que resultarían determinantes del diagnóstico de meningitis a través de su comparación con los parámetros de normalidad establecidos; sin considerar el “mundo vital del paciente” (Good, B 2003), al cual refiere la estudiante en la cita anterior. Por otro lado, porque estas referencias acerca de la persona que acude a la consulta (edad, ciclo vital, actividades que realiza en su vida cotidiana) no forman parte del corpus de información expuesta durante la presentación oral del caso, reforzando el carácter de la enfermedad como hecho objetivo independiente de las características de la persona, como referíamos antes.

Durante la discusión acerca de cómo establecer el diagnóstico de meningitis lo antes posible, y en relación a eso, cuándo realizar la punción lumbar, sus riesgos, si se ha de realizar previamente tomografía, si ese estudio retrasaría o no el diagnóstico, se produce el siguiente diálogo:

- *Estudiante: claro y si en el laboratorio no encuentras nada, en la tac tampoco, yo iría a **hacerle un líquido** para quedarme tranquila*
- *Estudiante: yo ante la duda de un proceso infeccioso que no sabes el origen, lo punzaría. Yo lo tendría un tiempo en observación... no sé, **le pasaría líquido, le pasaría antipirético**, vería si responde a la medicación, si mejora el tratamiento sintomático, extraería antes de indicar antibióticos un hemocultivo para...*
- *Docente: tardaras 48 horas*
- *Estudiante: no, si, pero en el medio ya tenes los resultados antes de **meterle los antibióticos***
- *Estudiante: ¿qué?*
- *Estudiante: antes de **enchufarle antibióticos** hacerle una extracción para cubrirte*

Cabe destacar en ese diálogo cómo la mirada médica reconstruye la persona como un cuerpo médico, despersonalizado, como una cosa al que “se le pasa antipiréticos”, “se le extrae líquido”, “se le meten o enchufan antibióticos”. La medicina formula la realidad de un modo específicamente médico, y ello incluye estos modos especializados de “ver”, a través de técnicas visuales que permitan exponer una “realidad biológica”. En el caso analizado nos referimos a la punción lumbar también denominada por una estudiante como “hacer un líquido”; y al líquido cefalorraquídeo como realidad objetiva: el líquido puede “decir” algo, “aporta” al observador, “datos”. Los datos, en tanto información codificada, son independientes del observador, quien no intervendría en la elaboración de aquellos, puesto que ya están ahí en el líquido como cosas a ser recolectadas.

- *“estamos sospechando que tiene una meningitis, le hacemos el líquido, y ¿el líquido nos da?” (Tutor)*
- *“...eran muy raros los datos del líquido cefalorraquídeo” (estudiante)*

La construcción del diagnóstico, y específicamente la definición del tipo de meningitis (viral o bacteriana), no ocurren sin inconvenientes y de manera unidireccional, sino que como afirma una de las estudiantes:

“...yo pensé, después que vería el resultado de la punción lumbar que al ver el resultado del aspecto, glucosa, proteína y tipo de células, iba a saber si era viral o bacteriana. Pero resulta que acá era como mitad viral, mitad bacteriana, entonces no se podía concluir en un diagnóstico”. (Estudiante).

Los resultados obtenidos en ese caso son interpretados de forma tal que la meningitis es “mitad viral y mitad bacteriana”, comparados con los valores normales definidos para

los indicadores que se reconocen en el líquido cefalorraquídeo, a saber, glucosa, proteínas, cantidad de células, según los diferentes testimonios analizados.

Frente a esa discrepancia, subrayamos los comentarios emitidos por los estudiantes tales como: ¡Qué paciente complicado!, ¡¿Estos pacientes?! ¡Qué complicado (resaltado) este muchacho! Ah bueno ¡que se decida!; que en forma de chiste, dan cuenta de que la persona es “complicada” al no adecuarse a la normalidad definida; normalidad asumida como objetiva y universal sin cuestionar su arbitrariedad.

Ante esta situación cabe destacar el planteo que realiza el docente-tutor acerca de la existencia de un “paciente de libro”, que es diferente de aquel paciente del caso clínico analizado.

– ... el tema es qué significa el líquido cefalorraquídeo, si yo lo punzo al día 5, 10... si la meningitis es bacteriana encuentro x, si es viral encuentro x... si yo encuentro un líquido con cristal de roca y con pocas células y con proteínas en el límite y la glucosa por debajo de tanto es bacteriana hasta que se demuestre lo contrario, si yo ... algo, tenemos que empezar a buscar algo en el líquido que tiene Pablo, que como todos los pacientes, no es el de los libros..(Docente-tutor)

– lamentablemente...(Estudiante)

– por suerte, eso lo hace... (Docente-tutor)

– ¿Divertido? (Estudiante)

– No estás muy convencido de lo divertido... (Docente-tutor)

– No, si, obvio... está bueno, para sacarle... el significado a lo que estamos viendo (estudiante).

Nuevamente se evidencia por parte del docente, la relevancia de establecer un proceder metódico y racional frente al caso analizado que, “como todos los pacientes” se diferencian de lo que establecen los libros. Reproducimos esa interacción para ilustrar cómo esa discrepancia es interpretada de diferente manera entre estudiantes y docente, entre divertido y lamentable.

Podemos reconocer que para los estudiantes, el enfrentamiento con una situación de salud en contexto hospitalario representa el encuentro con una medicina distinta a la del libro, lo cual se evidencia como una tensión entre lo que se aprende en los libros y los interrogantes que sugieren los casos reales:

“Estaba re confiada pensando que era una meningitis así, de libro... y cuando ví los valores ya no sabía que poner, si viral o bacteriana. Y digo, qué tratamiento le doy, que hago, y tenía que poner las indicaciones y no sabía qué poner”.

“Está bueno ir preparándose para eso (para lo que sale de lo sistemático de libro)”.

Tensión que también se evidencia entre lo que se aprende en el ciclo inicial de la carrera de manera, aparentemente de manera compartimentada y la “integración” que requiere el abordaje de casos reales en el ciclo profesional:

*“...Me gustan que estos pacientes...estos casos que son así, no de libro, sino que te plantean más dudas... Y me gusta que por lo menos que yo estoy sintiendo que ya cuestiono las cosas establecidas en el libro, que ya no me quedo con si los tratamientos son así o si siempre le voy a hacer la punción... Entonces imaginarme en la situación, en la época que me dice que tiene... si yo sé que ante esta situación yo no punzaría, que cosas me alarmarían para decir tengo que pensar en otras cosas... **que yo veía que pasaba siempre en el ciclo básico, nunca pensamos en diagnósticos diferenciales pero porque estábamos en cardio, entonces si tenía algo en miembros inferiores era porque tenía cardiopatía, lo que sea insuficiencia cardíaca, que ahora ya vamos como más integrando...**” (Estudiante).*

Esta cita sirve para ilustrar la manera en que la medicina formula el cuerpo humano como realidad “clínica”: compartimenta el cuerpo en una serie de sistemas con funciones definidas, establece la correspondencia entre la división de los sistemas y la división en especialidades de la propia Medicina, y define patologías como terreno peculiar a una u otra.

Siguiendo a Byron Good (2003), la atención puesta en la forma en que se aprende, expresado en ese testimonio, revela algunas de las prácticas formativas a través de las que la medicina construye ese mundo.

Ahora bien, ese testimonio interpela la forma cómo se aprende medicina, en la medida en que esa representación del cuerpo, de las patologías y de las especialidades médicas, caracterizarían las prácticas de aprendizaje durante el ciclo inicial (“básico”) de la carrera, y entrado en el ciclo profesional deben aprender a pensar “integrando”, lo hasta entonces escindido en partes.

Frente al cuestionamiento sugerido en esa cita, resulta relevante para nuestros objetivos de investigación la perspectiva ofrecida por el docente:

*“...la **contextualización** es compleja y si van a la evidencia más aún, porque la evidencia trata de, en un **modelo hiper recontra positivista, trata de hacer algo que sea replicable para lo cual hay que sacar todos los factores contextuales** y entonces es solamente la meningitis, y lo que tenemos es un paciente con cefalea y fiebre... es importante la búsqueda en artículos para ir respondiendo nuestras preguntas pero también entendamos que el **modelo de la evidencia** también tiene esta pequeña trampa que **nuestro paciente no está ahí, porque recorto** tanto que los enunciados que emito, paciente con fiebre, cefaleas y pleocitosis con glucocitosis y normoglucorraquea tienen esto, bueno este tiene todo menos normoglucorraquea, entonces otra vez se cae todo”.*

Esa diferenciación entre la “contextualización” y el “modelo de la evidencia” es representada por el docente en términos de la dicotomía entre “mundo real” y “mundo de los libros”:

*“...la contextualización es lo que nos lleva al mundo real, bienvenidos al mundo real que es el mundo donde vamos a trabajar; el mundo de los libros es un mundo...mundo de los libros que es el de las enfermedades, nosotros trabajamos en el mundo real, este paciente que como bien dijiste hace 8 días que esta con fiebre, **está bien el libro me dice que se puede ir a la casa, pero ¿lo podemos mandar a la casa? Quédese tranquilo tiene una meningitis...** el mundo real es ese, y hay que lidiar con estas cuestiones”. (Docente-tutor).*

Este interrogante acerca de si al paciente “¿lo podemos mandar a la casa?”, se realiza en el marco de la discusión respecto al tratamiento de meningitis. De acuerdo a la búsqueda bibliográfica realizada por ellos/as, comentan que dependiendo del tipo de meningitis, viral o bacteriana, se indica tratamiento ambulatorio o requiere hospitalización, respectivamente. Tal como expresa alguien:

“...pero a ver tengo una pregunta, sino voy a tener que leer todo... el tratamiento de la meningitis bacteriana sí necesita hospitalización porque va a estar con tratamiento antibiótico, pero por lo menos acá [caso analizado, cuyos resultados arrojó tipo viral] lo que yo leí en el libro de medicina interna es que el tratamiento de apoyo sintomático es suficiente, no es necesaria la hospitalización en meningitis viral”.

Lo cual desencadenó diferencias de criterios al considerar una u otra opción:

“...Es un paciente joven, deportista, o sea este paciente por lo menos no estaba deshidratado ni nada. Entonces yo, por eso lo mandaría a la casa”. (Estudiante).

“Yo lo mando a la casa con tratamiento sintomático”

“[¿Se lo manda a la casa?] Para mí no, tiene un proceso inflamatorio de las meninges que no deja de ser grave, por más de que sea viral y que tenga menos mortalidad que la bacteriana y no necesite tratamiento antibiótico, yo lo dejaría unos días en internación hasta que mejore la sintomatología, porque no es lo mismo andar por la casa con el ibuprofeno que darle analgésicos”.

Finalmente el docente pregunta:

*– Si yo les digo meningitis, ¿cuál es la **representación social** del concepto meningitis? No tengo nada o tengo un cuadro...*

– sí, tengo un cuadro jodido

– con lo cual, no es que yo le digo eh eh.. Listo, extraigo el líquido, ¿que tengo?

– una meningitis viral

– ...claro el tema es como dice Ale que socialmente la meningitis esta vista como algo re grave

En ese contexto es que el docente plantea al grupo el interrogante “el libro dice que se puede ir a la casa, pero ¿lo podemos mandar a la casa?”

El “modelo de la evidencia” pretende ser replicable, para lo cual discrimina los factores contextuales, recortando una serie de enunciados objetivos, a partir de los cuales busca determinar la definición de la patología y la estrategia terapéutica en consecuencia. A partir de los testimonios podemos reconocer que este modelo, el de los libros de medicina interna, instrumenta un modo de abordaje del PSEA, centrado en los aspectos biológicos, sin considerar los psicológicos, sociales o culturales, congruente con una concepción estratigráfica del ser humano (Geertz C. 1987), y distante de la pretendida perspectiva del ser humano como unidad bio-socio-cultural.

REFLEXIONES FINALES

Durante los tres primeros años de la carrera de medicina, los/as estudiantes desarrollan prácticas en terreno en espacios socio-comunitarios mediante los cuales pueden vincular los contenidos de ciencias sociales y humanas, desarrollados en los espacios áulicos. A partir del cuarto año de la carrera, los estudiantes se insertan en instituciones hospitalarias, y transitan entre rotaciones médicas, en las que se espera que puedan conjugar los saberes previos abordados. En este marco nos propusimos explorar y reflexionar en torno a la práctica, en la rotación médica de clínica, comienzan a desarrollar los y las estudiantes de la carrera. Específicamente atendiendo a la manera en cómo construyen al ser humano en el proceso de diagnóstico en las rotaciones médicas, e indagar si la construcción del diagnóstico tiene implicado la aproximación al ser humano como unidad bio - socio – cultural.

Los datos observacionales nos ha permitido caracterizar cómo se produce el aprendizaje y se ponen en acto modos específicos de “ver”, “escribir” y “hablar”, prácticas a través de las cuales se formula la realidad de un modo específicamente “médico” (Good, 2003).

En el discurso médico la persona que acude a consulta es representada más como locus de la enfermedad que como agente narrativo. Y la enfermedad adquiere un carácter de hecho objetivo, una vez que se confirma el diagnóstico presuntivo, omitiéndose en ese momento todas las referencias sociales que rodearon su construcción: las negociaciones, evaluaciones de los enunciados producidos y de los agentes que los producen, originadas durante el proceso de diagnóstico quedan eliminadas en su formulación “científica”, adquiriendo el diagnóstico y la enfermedad la apariencia de una “objetividad fantasmal” (Taussig, 1992).

La medicina instrumenta modos especializados de “ver” que incluyen técnicas visuales las cuales permitan exponer una “realidad biológica”, nos referimos a la punción lumbar y al líquido cefalorraquídeo: la observación de las características del líquido cefalorraquídeo, y su comparación con ciertos parámetros de normalidad son los que permiten confirmar el diagnóstico presuntivo de meningitis, considerando una serie de indicadores: cantidad de glucosa, proteínas y células y su apariencia de “cristal de roca”. En el proceso de definición de diagnóstico, la persona que consulta frente a una situación de salud/enfermedad es construida como cuerpo médico, despersonalizado; y el diagnóstico construido como un saber objetivado. La persona es cosificada; como un objeto al que “se le pasa antipiréticos”, “se le extrae líquido”, “se le meten o enchufan antibióticos”. Y es subjetivada cuando se la tilda de “complicada” al no adecuarse a la normalidad definida, como si fuera él, el responsable por la falta de correspondencia entre unos y otros.

Esa falta de correspondencia desencadena la discusión acerca de un modo de abordaje del PSEA, centrado en la “evidencia” en detrimento de la contextualización. El modelo de la evidencia, reproducido en los libros de medicina interna, produce un conocimiento que se pretende replicable, para lo cual aísla los factores contextuales y recorta una serie de enunciados discretos; y construye por esta vía una realidad ficticia en la que no cabe el mundo real.

La mirada médica que compartimenta el cuerpo en una serie de sistemas que se corresponde con una división en especialidades de la propia Medicina, y una definición de patologías como terreno peculiar a una u otra, resulta reproducida por ciertas prácticas formativas desplegadas durante el ciclo inicial de la carrera; lo cual aparece contrapuesto a las exigencias que demanda el abordaje del PSEA entrado en el ciclo profesional.

La visión despersonalizada de los hechos, desplaza las dimensiones sociales y culturales del PSEA - así como aquellos contenidos propios de la disciplina antropológica que resultarían de utilidad para la caracterización del mismo-. Los debates y reflexiones se focalizan en el conocimiento de los procedimientos de acción médica para diagnosticar y tratar al paciente, en detrimento del abordaje integral del hombre, de los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales en un sistema unitario de análisis (Geertz, C 1987) y la mirada holística respecto al PSEA propuestos de inicio, en la unidad 1 de la carrera de medicina.

Finalmente, cabe mencionar que continuamos realizando trabajo de campo en los espacios de aprendizaje vigentes, así como buscando obtener permisos para ingresar en otros; con el objeto de identificar posibles factores que interfieren en la resignificación, en la rotación médica, de aquellos conceptos y dimensiones propias de la antropología de la salud desarrollados en el ciclo inicial.

BIBLIOGRAFÍA

Bonet, O. (1997) “Saber y sentir. Los Protocolos y las Prácticas en el Cotidiano de la Biomedicina”, V Congreso de Antropología Social, La Plata.

Camargo Jr (2005) A biomedicina. En *Physis: Rev. Saúde Coletiva*, Río de Janeiro, 15 (suplemento); 177-201.

Chávez Saavedra, G; González Sandoval, B; Hidalgo Valadez, C (2016) “Aprendizaje Basado en Problemas (ABP) a través del m-learning para el abordaje de casos clínicos. Una propuesta innovadora en educación médica”, *Innovación Educativa*, vol. 16, número 72. |

Conrad, P. (1982) “Sobre la medicalización de la anormalidad y el control social”. En *Psiquiatría Crítica. La Política de la Salud mental*. Barcelona, Grijalvo.

Foucault, M (1979) *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal. 1979.

Freidson, E. (1978) Cap. 10 “La enfermedad como desviación social” y Cap. 11 “La construcción profesional de conceptos de enfermedad”. En *La profesión médica*, Barcelona, Península.

Geertz, C. (1987) *La interpretación de las culturas*, Ed Gedisa, Barcelona.

Good, B. (2003) Cap. 3 “Como construye la medicina sus objetos”. En *medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*, Cambridge.

Grimberg, M. (1998) “VIH SIDA y proceso salud enfermedad atención. Construcción social y relaciones de hegemonía”. Seminario – Taller de Capacitación de Formadores.

Menéndez, E. (1990) “Morir de alcohol, saber, y hegemonía médica”. Ed. Alianza, México.

_____. (1994) “La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?”. En *Revista Alteridades*, 4 (7), pp. 71-83.

Neiman G. y Quaranta G. (2006) “Los estudios de caso en la investigación sociológica”. En Vasilachis de Gialdino (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Barcelona.

Noceti, MB. (2008) *Niñez en riesgo social y Políticas Públicas en la Argentina. Aportes antropológicos al análisis institucional*. Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

Prieto Navarro Leonor (2006) “Aprendizaje activo en el aula universitaria: el caso del aprendizaje basado en problemas”, *Miscelánea Comillas*, Vol. 64 (2006), núm. 124 pp. 173-196

Singer, M. (2004) The social origins and expressions of illness, *British Medical Bulletin*, 69: 9–19.

Taussig, M (1992) “La reificación y la conciencia del paciente”. En *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

COMPARING TRAINING EXPERIENCES IN VISUAL ANTHROPOLOGY/ COMPARANDO EXPERIÊNCIAS DE FORMAÇÃO EM ANTHROPOLOGIA VISUAL

Ana Lúcia Ferraz

Universidade Federal Fluminense

Abstract

I present reflections on the training of researchers in Visual Anthropology, based on the systematization of data and experiences with the different groups, laboratories and Postgraduate Programs in Latin America, focusing specifically on the cartography of Brazilian groups and laboratories and the Master of Science in Visual Anthropology at FLACSO-Ecuador. I describe the curricular structure of this course, and compare it with other cases such as the Freie University of Berlin and the University of Trömso in Norway. After this brief overview of the training of researchers in the field, I think the dilemmas put on the processes of visual training of anthropologists, in these different social contexts. I also discuss the moment that challenges academic life in universities in different contexts.

Keywords: Visual Anthropology; Teaching and research; University Education; comparative approach

Apresento reflexões sobre a formação de pesquisadores em nível de pós-graduação Antropologia Visual, a partir da sistematização de dados e experiências junto aos distintos grupos, Laboratórios e Programas de Pós-Graduação na América Latina, detendo-me especificamente na cartografia dos grupos e laboratórios brasileiros e no Mestrado de Investigação em Antropologia Visual da FLACSO. Descrevendo a estrutura curricular do curso, e comparando com outros casos como o da Universidade Livre de Berlim e o da Universidade de Trömso na Noruega. Depois desse breve panorama sobre a formação de pesquisadores na área, detenho-me sobre os dilemas postos aos processos de formação visual de antropólogos, nesses diferentes contextos sociais. Discuto ainda o momento que desafia a vida acadêmica nas Universidades nos mais diferentes contextos.

Faço parte de uma geração formada em Antropologia Visual na Universidade brasileira, estudei na USP nos anos 90, e, simultaneamente à experiência dos grupos e

laboratórios dos que participei, várias outras se desenvolveram nas Universidades públicas brasileiras, em diferentes regiões, desde então.

Em minha formação, um currículo de antropologia social se articula com a participação em grupos de estudos em temas e linguagens visuais, com formação de repertório e práticas de pesquisa mediadas pela produção audiovisual. Outros núcleos no país também se caracterizam pela mesma forma, variando a formação de acervos com repertórios etnográficos visuais, como foi, por ex., o caso do BIEV/UFRGS.

APRENDER FAZENDO

Coordeno o mapeamento de núcleos, grupos e Laboratórios da rede brasileira de Antropologia Visual da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e é notável neste mapa como a rede é extensa, com ampla distribuição regional, como mostro aqui.

Temos no Brasil uma rede com mais de 30 núcleos (nesse encontro se identificaram mais 3 grupos – Amapá, Maranhão, norte fluminense),

Os grupos de pesquisa e formação em Antropologia Visual no Brasil fazem parte de departamentos e programas de pós-graduação em antropologia ou de ciências sociais. Eles promovem uma variedade de atividades, cursos, workshops, palestras, eventos de antropologia visual que tem sido organizados nas Universidades públicas. A história dessa rede já foi narrada por Eckert e Rocha (2018 e 2014), e Peixoto (2010).

A área da antropologia visual tem se dedicado aos estudos dos usos sociais da imagem, da antropologia da comunicação visual, mas sobretudo à produção de etnografias visuais como antropologia fílmica. A formação em Antropologia Visual põe algumas questões. A primeira delas é a necessidade da formação dupla, na prática etnográfica e em linguagem fotográfica e/ou cinematográfica, o que demanda tempo e especialização prática. Assim, a primeira questão posta no campo seria sobre a necessidade de criação de cursos específicos em nível de pós-graduação na área.

Se este é o panorama brasileiro atual, no mundo há outras paisagens. Se Jay Ruby lista que, no início dos anos 2000, havia somente centros de formação na área em Nova York, ou na Inglaterra, hoje este panorama é mais amplo. Antropologia visual tem se desenvolvido como filme etnográfico e circulado em festivais e como material didático, mesmo assim as experiências não deixam de ser marginais ao mundo acadêmico da antropologia nas universidades. Castaing Taylor, que coordena o Sensory Ethnography Lab, de Harvard, já discutiu nos anos 90 a “iconophobia” que caracteriza nossa disciplina.

Dos cursos de formação de referência, o mais duradouro é o do Granada Center da Universidade de Manchester (MAVA). Tendo sido ampliado, incorporando um MPhil

y um Doutorado em Antropologia Social com Meios Visuais, onde os estudantes podem apresentar um filme acompanhado de uma tese escrita. (Torresan, 2013).

Outros cursos, que, hoje, mantem seu funcionamento, com produção de destaque são: o Visual and Media Anthropology na Freie Universität de Berlin. Um curso de educação continuada abrigado no interior do Instituto de Antropologia Social e Cultural, do Departamento de Ciências sociais e políticas, oferecendo uma formação de Master of Arts MA, de dois anos. O curso é parcialmente on line e parcialmente presencial¹. (Nadine Wanono leciona aí, Tami Lieberman, edita e Sarah Pink colabora). Um primeiro semestre articula os debates da história da antropologia visual a uma antropologia da mídia, que inclui o mundo digital. Um segundo semestre aprofunda os debates da antropologia visual discutindo os conceitos de cinema transcultural, enquadramentos poéticos e prepara uma proposta de pesquisa de campo. Isso se articula a estudos de mídias específicas como o cinema indígena, p.ex, e estudos de fotografia, do espaço e do arquivo são entremeados com noções de montagem. O terceiro semestre do curso é dedicado à realização dos projetos (9 semanas), que são seguidos de disciplinas de métodos qualitativos, práticas artísticas em contextos transculturais e antropologia visual aplicada. O quarto e último semestre do curso é o que acompanha os processos de montagem e discute as soluções criativas elaboradas.

Na rede nórdica de Antropologia Visual, outro centro produtor se destaca. O Mestrado em Estudos Culturais Visuais na Universidade do Ártico em Tromsø na Noruega e um Master of Philosophy in Visual Cultural Studies². Destacando as habilidades práticas e conceituais na aprendizagem de metodologias audiovisuais

A Associação Nórdica do Filme Antropológico - NAFA (Nordic Anthropological Film Association) organiza um boletim permanente com notícias de interesse da área que se realizam por todo o mundo, divulgam chamadas de Festivais de filmes antropológicos, de mestrados na área pelo mundo, de publicação de filmes ou de resenhas de filmes, congressos e demais eventos na área.

O curso de Tromsø esteve ameaçado de fechar há alguns anos, quando uma grande mobilização internacional, com cartas de apoio à formação na área foram fundamentais para a sua manutenção. Hoje coordenado por Peter Crawford, conta com importantes realizadores em seu quadro de professores e colaboradores, entre eles, Lisbet Hoterdahl e Gary Kildea (editor e orientador de projetos).

Quanto aos estilos da antropologia visual aí praticada, temos que Trömsø segue um formato marcado pela tradição do cinema observacional, enquanto Berlim tem sido

¹ <http://www.visual-anthropology.fu-berlin.de/Program/index.html>

² https://uit.no/utdanning/program/269222/visual_cultural_studies_-_master

mais experimental. O curso em Berlim conta com um corpo discente variado, onde se destacam os alunos orientais, enquanto Tromso, pelos projetos que realiza, conta mais com a presença de alunos africanos.

Gostaria de incluir nesse panorama a Maestría de Investigación en Antropología Visual da FLACSO, que existe desde 2008 e no seu início chamava-se Mestrado em Documental Etnográfico. Quanto ao Currículo, prioriza-se a formação básica em Ciências Sociais, temas relativos à arte, em particular o cinema indígena e comunitário, estudos da cidade, dos Andes e da Amazônia.

A formação é composta por uma parte de cursos de técnicas de produção audiovisual que abre a possibilidade de realização de filmes etnográficos, ensaios fotográficos e/ou o hipermídia - a possibilidade de experimentar, e, de outro, por cursos que discutem epistemologias da imagem, críticas da representação, teorias da memória social no documentário e na fotografia. Os alunos podem optar entre entregar uma tese ou uma tesina e um documentário.

A diversidade de origens de seus estudantes é uma das grandes riquezas dessa experiência que conta com estudantes indígenas, das diferentes etnias dos Andes e da Amazonia, estudantes de diferentes experiências latino-americanas e de outras partes. O curso organiza ainda o Festival do Cine Etnográfico do Ecuador.

CARTOGRAFIA DE GRUPOS, NÚCLEOS E LABORATÓRIOS DE ANTROPOLOGIA VISUAL DO CAV/ABA

A extensão da rede mapeada pelo CAV é de 33 núcleos, grupos e Laboratórios, que apresentam suas equipes formadas e uma ampla produção de teses e dissertações, bem como artigos, livros e filmes etnográficos. Há ainda um Projeto de constituição de um PPGAV na UFGOIAS. O artigo de Eckert e Rocha, no livro organizado por Mariano Baez Landa e Gabriel Alvarez (2016) dá conta da história de centros formadores, festivais de filmes etnográficos, publicações e periódicos no campo, pelo que me eximo de fazê-lo aqui.

Penso ser importante levar a sério a proposição de Jay Ruby de que o filme etnográfico é aquele que é “realizado por um etnógrafo/antropólogo de formação, e que se propõe como veículo do conhecimento antropológico obtido no trabalho de campo” (Ruby, 2005).

As mudanças da década de 90, que terminam com a película e difundem a circulação digital de mídia visual implicaram uma democratização dos meios visuais de produção, facilitando o acesso tanto aos antropólogos quanto para seus interlocutores. Proliferam os cinemas nativos e comunitários, como Ginsburg (1995) destaca, esta produção impacta o campo do filme etnográfico.

A antropologia compartilhada pelos meios do cinema, para falar com os termos de Rouch, ou um cinema transcultural interativo, como defende MacDougall, são práticas complexas que reúnem acurada etnografia que sonda as linguagens instituídas nos mundos estudados e elabora formas fílmicas de apresentação do conhecimento antropológico.

A mudança na relação central da produção do discurso antropológico, a relação sujeito/objeto, impacta o campo, apontando a possibilidade de novas epistemologias.

As publicações acadêmicas na área, nos anos 90, se destacaram a *Visual Anthropology Review*, e o brasileiro *Cadernos de Antropologia e Imagem* (anos 90, 2000). Segue em atividade a *Revista Iluminuras* (UFRGS), e as novas *GIS* (USP) e *Antropológicas Imagem* (UFPe). Há ainda os *Cadernos de Antropologia e Arte* (CRIA-Pt), e na fronteira com os estudos do Cinema, a *Devires* (UFMG) (Cinema/Comunicação).

As Revistas digitais que publicam filmes apontam um caminho para o problema da circulação dos produtos de nossas etnografias visuais; que até então circulam privilegiadamente em Festivais: Forum DocBH, Festival do Filme Etnográfico do Recife (UFPe). O Festival do Filme Etnográfico do Rio não se realiza há alguns anos.

A avaliação da produção visual na antropologia foi conquistada depois de décadas de debates e a organização de um Comitê para acompanhar os processos de avaliação, inclusive reavaliando os seus instrumentos (um roteiro de pontuação). A CAPES hoje reconhece a produção de filmes etnográficos, ensaios fotográficos e paisagens sonoras como trabalhos acadêmicos que contam nos cálculos de produtividade a que as universidades estão submetidas nas últimas décadas. Falta ainda, no que tange à avaliação da produção no Brasil, obter o reconhecimento para os trabalhos em linguagens multi ou hipermediáticas.

A elaboração do roteiro para avaliação foi a forma de lograr o reconhecimento da produção, em contexto de cobrança e controle de produtividade, que é avaliada segundo os critérios pensados por colegas que compõem a geração formadora da antropologia visual no país.

A rede de antropologia visual no Brasil, há 23 anos, realiza o Prêmio Pierre Verger (PPV), tendo já atingido sua maioridade. Esse espaço de circulação dos produtos fílmicos e fotográficos de nossos trabalhos foi capaz de criar um campo de visibilidade no interior da disciplina, engajando gerações de pesquisadores com o fazer de etnográfico visual.

“Um dos paradoxos deste campo disciplinar na academia brasileira. Sua institucionalização na forma de núcleos e laboratórios que funcionam nos principais centros universitários e ao mesmo tempo uma baixa institucionalização como cursos específicos”, como diagnosticam Landa e Alvarez (2018).

Ainda não temos nenhum programa de formação em nível de pós-graduação específico em Antropologia Visual no Brasil. A maturidade da rede e de sua produção

demandará o reconhecimento do interesse nesse tipo de formação específica. A especialização na formação dos colegas que produzem etnografias transmidiáticas e ou em filme põe a questão do mundo mediado por imagens com o qual nos defrontamos, coloca o problema da visibilidade nos processos de reconhecimento, para além dos problemas da representação com os quais a disciplina se confrontou nos anos 80.

Assim como aconteceu em Trömsö, o momento produtivista desafia a vida acadêmica nas Universidades nos mais diferentes contextos nacionais. A produção antropológica visual é antes de tudo meio de compartilhamento de nossa produção com os mundos sociais que habitamos e com os quais produzimos conhecimento, mas também espaço de tornar públicos os achados antropológicos.

Pretendi aqui contrastar concepções que estruturam o campo, sublinhando as diversas concepções e o modo como nossas experiências, no que tem de aberto e na véspera da institucionalização, vislumbram possibilidades.

BIBLIOGRAFIA

Castaing-Taylor, Lucien. Iconophobia. *Transition*, n. 69. 1996 :64-88.

_____. *Cross-cultural filmmaking. A handbook*. University of California Press, Berkeley, 1997.

Eckert, C. e Rocha, Ana Luiza C. da Projetos, desafios e consolidação de uma linha de pesquisa no Brasil: Antropologia Audiovisual. In Olhar inconformado. Teorias e Práticas da Antropologia Visual. Goiania, UFG, 2017.

Edwards, Elizabeth. Rastreado a fotografia. A experiência da imagem na etnografia. São Paulo, Terceiro Nome/FAPESP, 2016.

Ferraz, Ana L.M.C. Etnografia em filme e ensino de antropologia: Apontamentos de sala de aula. In antropologia Visual: perspectivas de ensino e pesquisa. Brasília, eBooks ABA, 2013.

Ginsburg, Faye. The parallax effect. The impact of aboriginal media on ethnographic film. *VAR* 11(2), 1995 :64-76.

MacDougall, David. The corporeal Image. Film, Ethnography and the senses. Princeton, 2006.

Torresan, Angela. A pedagogia de ensino do Centro Granada de Antropologia Visual: Notas para um exercício comparativo. In antropologia Visual: perspectivas de ensino e pesquisa. Ferraz, ALMC e Mendonça, J.M.B. (orgs.) Brasília, eBooks ABA, 2013.

Ruby, Jay. Los últimos 20 años de Antropología Visual – una revisión crítica. Acessado em www.rchav.cl/imagenes9/imprimr/ruby.pdf

[VOLTA AO SUMÁRIO]

JURY TRIALS IN BRAZIL AND IN FRANCE: A COMPARATIVE STUDY ON THE ANTHROPOLOGY OF LAW¹

*Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer*²

Universidade de São Paulo – USP, Brasil

Abstract

One of the most contrasting aspects between jury trials in Brazil and in France is the rule of non-communication imposed on Brazilian jurors. Once the court begins, they remain reclusive and are forbidden to communicate among themselves. At no time they are allowed to discuss the case, so each one's decision is taken individually and secretly. In France, jurors are allowed to leave the premises during intervals and at the end of the workday, when they can freely talk about the matter on judgment. Moreover, before the sentence is given, they debate on both the culpability and the eventual penalty to be sentenced. Another comparative and contrasting aspect is the composition of the jury. Brazilian jury is composed by seven lay people whereas in France there is a mixed court, with six lay people and three professional judges, all of them with rights to speak and vote during deliberation. Also, the accused's speech echoes louder in French courts than in Brazilian's. What do such differences express for those participants, considering the historical and sociopolitical contexts of both countries?

Keywords: Jury Trials; Brazil and France; Silences and Voices; Ethnographies

INTRODUCTION

This article is one of the products from my current research, which has been in progress since August 2012. It was conducted in the realm of three partnerships I

¹ Paper presented in the Closed Panel (CP.04): "Brazilian and French Jury Trials: An Anthropological and Sociological Listening". 18th IUAES World Congress. Florianópolis, Santa Catarina, Brazil, 7/19/2018. This paper was originally written in Portuguese by the author, translated into English by Homero Moro Martins (PhD in Social Anthropology, University of São Paulo) and reviewed by Bruna Angotti (PhD student in Social Anthropology, University of São Paulo). Preliminary versions were presented in the Workgroup "Criminal Law and the Administration of Justice through the Experience of Lay Juries" in the Oñati International Institute for the Sociology of Law (IISJ) 25th Anniversary Meeting (May/2014 – Oñati, Spain) and in the panel "Access to justice and the production of subjects: the judicialization of social relations in Brazil" in the 38th ANPOCS Meeting (October 2014 – Caxambu, Minas Gerais, Brazil).

² Professor in the Department of Anthropology, Faculty of Philosophy, Literature and Humanities, University of São Paulo (FFLCH-USP); Senior Researcher in the Centre for the Study of Violence (NEV-USP); Coordinator of the Centre for the Anthropology of Law (NADIR-USP). E-mail: alps@usp.br

established as coordinator of the NADIR-USP (Núcleo de Antropologia do Direito): two with French study groups, and another one within USP. In France, arrangements were made with researchers from CeRIES (Centre de Recherche Individus Epreuves Sociétés – Université de Lille 3, 2012-2014), and from LAJP (Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris, Université Paris I), with which NADIR conducted an international cooperation project (USP-CONFECUB Program) named “French-Brazilian anthropological-juridical dialogues” (2013-2016). In Brazil, collaboration was established with NEV-USP (Núcleo de Estudos da Violência, Universidade de São Paulo), through the project “Interunities in Violence, Democracy and Law” and, more specifically, under the subproject “Subjects, discourses and institutions” (2011-2016). Currently (2018-2020), thanks to a “Productivity in Research Grant” from CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), I develop the project “Silence and voice in the courts of the Brazilian and French Jury: an anthropological listening”, which will result in my thesis for Full Professor’s habilitation.

The text also presents some results from research conducted under my supervision by Beatriz Bellintani, from January 2013 until July 2014, with the aid of a scientific initiation grant provided by CNPq³.

It should also be pointed out, in this introduction, the political, juridical and anthropological relevance of studying trials by jury in France and in Brazil, from a comparative perspective.

In both countries, the jury is responsible to judge reportedly grave crimes against life and, therefore, subject to severe detention penalties. In France, even life imprisonment sentences are previewed.

To analyze how those actors involved in this kind of trial (the jurors, the professional in law, the accused, the witnesses and the expert witnesses, the court system workers etc) understand their roles and give meaning to the ritual itself is one of the main targets of this research. Others derive from there, such as: comparing perceptions related to punishment, to the role of laypersons in the Criminal-State Justice System and how, based on their routine experiences as citizens, they feel (or not) apt to form their convictions and judgments.

As for the comparative method of analysis, it is not intended to point out “rights” and “wrongs” from French and Brazilian jury trials, but rather to highlight their equally complex dynamics, which become meaningful as light is shed on the interactions produced

³ Beatriz Bellintani’s project was named “Non-communication and deliberation: the forming of convictions among jurors in Brazilian and French Jury Trials”. As the title suggests, research was dedicated to the theme of non-communication imposed on Brazilian jurors, as opposed to the debated deliberation that regulates jurors’ decision-making in France.

by their own actors. Anticipating one of the article's main conclusions, it was verified that the silence imposed on Brazilian jurors or the dialogical deliberation demanded from French jurors do not constitute "good" or "bad" decision-making forms. There are Brazilian jurors who feel comfortable with not having to expose their decisions, as well as there are other who feel hamstrung by this practice. In France, just the same, there are jurors who feel intimidated by having to expose and discuss their decisions, especially in front of the professional judges who compose the jury alongside them. There are French jurors, nevertheless, who see the possibility of taking positions in front of the professional judges as a means of making laypersons protagonists, ahead of technicians, in the criminal justice system.

BRIEF COMPARATIVE OVERVIEW

Considering, thus far:

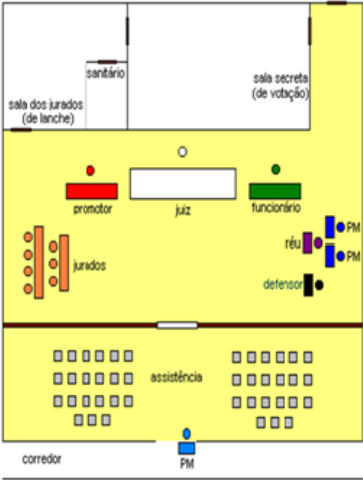

- a) ethnography on more than 100 jury trial sessions, conducted during the fieldwork for my doctorate research in the city of São Paulo, Brazil (SCHRITZMEYER, 2012, p.35);
- b) several attended sessions since 2003, as part of the programs for my undergraduate and graduate courses, which include visits to courtrooms in the city of São Paulo and the analysis of jury trials;
- c) ethnography conducted on 14 sessions in France (two in Douai, from January 7 to January 17 2013), nine in Paris (from January 2013, November 2013, February 2014, November 2015 and 2016) and three in Lyon (November 2013, 2015 and 2016);
- d) alongside the consulted literature on trials by jury in both countries, the main contrasting aspects on their dynamics were highlighted in the following chart⁴:

⁴ [Trans note] – While translating the following chart into English, it was noted that it would imply another comparative task, which was to make Brazilian and French jury trial configurations understandable under the many varying sets of definitions, roles and conceptions regarding jury trials in English-speaking countries. We chose to keep the original Brazilian and French terms to define the "actors" and some of the relevant proceedings in the jury trial and, at the same time, provide a definition in English that would make such roles more easily recognizable (even if not perfectly matched to their original meanings) for the readers. Therefore, the definitions tend to approximate the chart information to the roles and proceedings of the American jury trial and criminal procedure systems.

Contrasting aspects	Brazilian	French Cour d'Assises
Court	Jury trials are generally permanent: there are daily sessions throughout the year in the main cities.	The <i>Cours d'Assises</i> are periodic: trials take place during a few months a year. ⁵
Judging duties	Willful crimes against life and related crimes, committed or attempted by 18 year-old or older: homicide; infanticide; abortion; inducing, instigating, abetting or aiding suicide (maximum sentence: 30 years imprisonment).	Attempted or committed felonies, subject to detention penalties, including life imprisonment: murder, rape, armed robbery and kidnap etc.
Jury composition	25 lay jurors are assigned, among whom 7 are drawn to compose the jury.	Three professional judges (one presiding and two assistants); 35 lay jurors are assigned, among whom 6 are drawn to compose the jury, besides backup jurors (usually three).
Other main "actors"	Presiding Judge	
	<i>Ministério Público</i> (State Prosecutor)	<i>Avocat Général</i>
	<i>Assistente de Acusação</i> (lawyer or prosecutor who defends the victim's and/or their family's pecuniary interests.	<i>Partie Civil</i> (lawyer who defends the victim's and their family's pecuniary interests)
	<i>Defesa</i> (Criminal defense lawyer(s))	<i>Avocat de la Défense</i>
	<i>Réu</i> (accused): under police escort, sitting next to the defense lawyer(s).	<i>Accusé</i> : sitting behind a bullet-proof shield and under police escort.
	Witnesses and expert witnesses for the prosecution, the defense or commanded to testify by the judge.	
	Victims (if survivors)	
	<i>Escrivão</i> (court clerk; records the court)	<i>Huissier</i> (manages the court)
<i>Oficial de Justiça</i> (bailiff; manages the court)	<i>Greffier</i> (records the court)	
"Role" of the Presiding Judge	Conduct the case and the court (directs the debates and adjudicates the legal questions raised during the trial), in order to guarantee that proceedings are rightful and the law is obeyed. Central and centralizing role, even though the Judge is not part of the jury.	Studies the case before the trial and opens the session presenting an account of the case. Plays an active role during the whole trial, as they coordinate the other "actors" and takes part in the jury.
Lay jurors assignment	"Notoriously idoneous" citizens older than 18. Electoral rolls, indications, volunteers.	French citizens, older than 23, literate, enjoying their full civil rights. Electoral rolls.
Lay jurors professional profile	Civil servants, self-employed	Various
Trial stages	There is a stage previous to the jury trial, to determine the indictment (<i>formação de culpa</i> ; prosecution charge) of the accused, presided by a single judge.	There is a stage previous to the final trial, in which decision is taken by the <i>Cour de Mise en Accusation</i> .

⁵ Whereas in Brazil there is only one "kind" of Trial by Jury (Tribunal do Júri), responsible for handling all willful crimes against life, in France are the *Cour d'Assises des Mineurs*, that judges crimes committed by those aged 16 to 18 years, the *Cour d'Assises Spéciale*, that judges more serious crimes (like terrorism) and the *Cour d'Appel*. Here, comparison is made between the Brazilian Trial by Jury and the "regular" *Cour d'Assises*. Available in <http://www.justice.gouv.fr/organisation-de-la-justice-10031/lordre-judiciaire-10033/cour-dassises-12027.htm> . Accessed in 7/16/2018.

Contrasting aspects	Brazilian	French Cour d'Assises
Trial of jury schedule	jurors are drawn; witnesses examination (prosecution and defense); accused interrogation; prosecution addresses the court (1h30'); defense addresses the court (1h30'); prosecution replication (1h); defense rejoinder (1h); jurors vote on the questions submitted by the judge; sentence.	jurors are drawn; case summary presented by the presiding judge; examination of the accused's personality (witnesses examination by prosecution and defense); examination of the facts/evidence (expert witnesses examination); accused interrogation; prosecution addresses the court; defense addresses the court; jury deliberation; sentence; professional judges deliberation on the <i>partie civile</i> demands (if necessary). Obs: the examination of the evidence may come before the examination of the accused's personality.
Accused participation	Only during interrogation.	Throughout the whole trial.
Examination of the accused's personality	Punctuated during witnesses examination and stereotyped on both the prosecution (1h30' + 1h) and the defense (1h30' + 1h) oral arguments	It is the 1st or 2nd part of the trial (testimonies made by relatives, acquaintances, witnesses, expert witnesses).
Examination of the evidence	Mingled with the inquiry into the accused's personality and emphasized in the expert witnesses testimonies.	It is the 1st or 2nd part of the trial (testimonies made by relatives, acquaintances, witnesses, expert witnesses).
Length of trials	Usually 4 to 6 hours (one afternoon)	A minimum of 2 days. Usually 5.
Trial verdict	Secret vote from the 7 lay jurors. No communication allowed among the jurors.	Deliberation: debate among the 6 lay jurors and the 3 professional judges.
Communication among the jurors during trial	From the draw to the voting, jurors cannot communicate with one another or with others to manifest their opinion on the case, so that "a juror does not interfere in another juror's forming convictions". They remain reclusive in the tribunal premises. so that the proceeding .	Lay jurors can leave the premises on intervals and return home at the end of each day. Thus, they keep contact with other people and media during trial. At the end, jurors deliberate alongside the three professional judges both on the accused's culpability and its possible penalty.
"Freedom" of thought	"Consciousness" (meditative silence) + "dictates of Justice"	Exchange/Confronting opinions/ Seeking consensus
Appealing the jury decision	If the appeal succeeds in the <i>Tribunal de Justiça</i> (State's Court of Appeals, consisting of a panel of magistrates), the previous jury is nullified and a new jury trial is scheduled.	The <i>Cour d'Assises d'Appel</i> , composed of nine lay jurors and three magistrates, is the Jury of Appeal.
Recent reforms and changes	Law no. 11.689/ 2008: reduces minimum juror's age from 21 to 18 years-old broadens the possibility of a summary judgment (dismiss of charges) dismiss the reading of the accusatory instrument (<i>libelo acusatório</i>) at the end of the session adoption of witnesses cross-examination eliminates the motion for a new jury trial votes are counted only until majority is reached	Law no. 2011-939: reduces the number of lay jurors in the jury (from 9 to 6 in regular" jury and from 15 to 12 in the Jury of Appeal). Three professional judges remain in both juries a "feuille de motivation" by the presiding judge is demanded, exposing the motives in the jury reaching decision.

Contrasting aspects	Brazilian	French Cour d'Assises
The set	 <p>(SCHRITZMEYER, 2012, p. 62)</p>	

HISTORICAL REMARKS ON THE TRIAL BY JURY

It is essential to begin with some critical notes on what is usually considered, in juridical and doctrinal writings, as the origin and the “historical” trajectory of the trial by jury.

Several authors have written about its possible sources, greatly varying among them. Many of them look into the remote past to identify the “embryo” of the institution. For instance, it is commonly pointed out that the jury dates back to two Greek institutions, the *Areopagus* and the *Heliaia* (ARAÚJO & ALMEIDA, 1996), or, instead, that it would be connected to the *Magna Carta* agreed by King John of England (“John Lackland”) in 1215 (BARBOSA, 1950). Other authors trace back even further, so as to suggest that the jury’s initial outline belongs in Mosaic Law. Yet another current, following a common pathway to researches on the history of law, credits the Romans with the origin of the institution, arguing their *quaestiones perpetuae* were the basis for the present jury.

Nevertheless, the search for those remote past institutions that might have been the “true ancestors” of the jury can be a troublesome task, inasmuch as it does not contribute much with the reflections about the institution’s sociopolitical range in the present. As remarked by Luciano Oliveira (2004), historians have long ago abandoned the so-called “historical research” undertaken by jurists. This type of research, attempting to draw an

* Available in: https://www.google.com.br/search?q=COUR+D%27ASSISES&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjRroSt8qPcAhWCtlkKHVudBQsQ_AUICygC&biw=1366&bih=662#imgrc=pze0lFkdjQjGqM: Accessed in 7/16/2018.

evolutionary line in which the institution is supposedly enhanced throughout the years, emanates from the jurists' idealistic bias, or, according to Michel Mialle, "ahistorical universalism": "(...) in its most profound sense, everything happens as if history was the place of a progressive metamorphosis which, from the beginning of mankind to our days, unraveled an uninterrupted thread" (MIAILLE, 2005, p.53).

As to more recent historical and political contexts, and in order to point out some features that helped delineate the outline and the marking aspects of the current jury trials, both in France and Brazil, it is worth mentioning the period of the French Revolution.

JURY TRIAL AND THE FRENCH REVOLUTION

Nowadays, the jury is considered an instrument of individual rights and guarantees, both in Brazil and in France. In the Brazilian Federal Constitution (CF/ 1988), the jury is regulated in a specific chapter. Likewise, it has been cast in most countries with democratic-constitutional regimes influenced by the French Revolution (1789).

According to Rui Barbosa, representative governments and the jury trial emerge from the same sources and have a somewhat organic affinity (BARBOSA, 1950). In such context, a close doctrinal relation among Enlightenment ideals, a liberal viewpoint and the present configuration of the jury trial becomes evident. The French jury trial is considered to be an ideological symbol of the French Revolution, and its present configuration holds that mark, both in the form it is ruled and in the way the institution is regarded by most of the French society.

One of the targets of the Revolution was to combat the authoritarianism of the Ancient Regime magistrates, who depended on and worked for the monarchy, without the functional independence magistrates enjoy nowadays. Therefore, public judgment making was presented as a way to disassociate jury proceedings from the monarch's arbitrariness and to curb the nobility's abuse of power, constituting, as such, an essential individual right in defiance of the state.

Besides, the jury is usually reckoned as a necessary institution in any proclaimed democratic regime, inasmuch as its suppression is normally associated to authoritarian or dictatorial periods. In Brazil, for example, the only Constitution which omitted the jury trial was written and made effective during Vargas dictatorship.

BRIEF HISTORY OF THE JURY TRIAL IN BRAZIL

In Brazil, the jurors system was implemented in 1821, as the competent institution to judge infractions to the freedom of the press. Its members were nominated by the

Portuguese Crown. After Brazil's Independence, its competence was reiterated and the jury became constitutionally guaranteed in 1824, even though it would only figure as an individual guaranteed right in 1891. Since then, the jury trial is guaranteed by every Brazilian Constitution, with the exception of the 1937 constitutional text (known as the Polaca⁷), which inaugurated the dictatorial period known as Estado Novo ("New State"), under the governing of Getúlio Vargas⁸.

The 1824 Constitution, which was the first to include the jury trial, results from a liberal movement that promoted considerable reform to the Brazilian juridical order and especially to the judicial system. "Liberal reform" was completed with the 1830 Criminal Code and the 1832 Criminal Procedure Code. Both were intended to eliminate whatever was left from the Portuguese system and to strengthen liberal institutions, so as to give legitimacy to the country's newborn democratic-constitutional regime.

In this context, the jurors system was considered by idealists as "the logical culmination of the principle of public participation, as applied to the judiciary", fulfilling their ideals of judicial autonomy and localism (FLORY, 1986). Thus, it is possible to observe a late reverberation of the French evolution in Brazil, as the jury became an instrument to achieve certain liberal ideals, such as the independence of the judiciary.

Later, in 1941, a new procedure reform took place and dismantled the liberal judicial structure. It is worth noting that this reform happened during the Estado Novo (1937-1945), when there was no constitutional support to the jury. Even so, the institution remained and it was the 1941 Criminal Procedure Code (one of the results of the reform) that established the non-communication rule among the jurors (FRANCO, 1939).

Besides that, the 1941 reform introduced requirements jurors to be assigned, such as knowing how to read and write and having a higher income level. These requirements were in landowners' and civil servants' favor, which was considered as an indicator of a conservative and elitist reform (FLORY, 1986).

In a scenario with jurors essentially belonging to the "national elite", some authors understand the non-communication rule as another mechanism intended to maintain social exclusion and racial segregation, as avoiding the discussion about the jurors' "intimate conviction" (since they are *incommunicado*) would spare them facing their class positions and other social markers of difference, such as race/ethnicity, gender etc.

Until now, there are few accounts of the debates that surrounded the relevant changes implemented by the 1941 Criminal Procedure Code in the Brazilian jury. That might be explained, mostly, because of the dictatorial rule of that period. Silence about

⁷ In Portuguese, Polaca is a feminine adjective (as *Constituição* is also a feminine noun) for people or things of Polish origin.

⁸ The Vargas dictatorship closed down the National Congress, in 1937.

the 1941 Code is itself significant, and even more alongside the straightforward account of Alcântara Machado, who was the jurist responsible for the Code's initial draft. According to him, the Code was politically intended to social control, and the 1935 Intentona Comunista ("Communist Plot") was used to justify the "stiffness" of certain aspects of his project (SILVEIRA, 2010).

The 1941 Criminal Procedure Code is effective to this day, notwithstanding some important changes throughout the years. The last relevant reform on the jury proceedings happened in 2008.

SOME COMPARATIVE ANALYSES OF JURY STRUCTURE AND PROCEEDINGS IN BRAZIL AND FRANCE

Given the initial points made in the above sections, some remarks can be made about non-communication among jurors in Brazil.

At first, it should be pointed out that the rule is far from meaning a complete absence of communication among the jurors in Brazil. Instead, other nonverbal language forms imply and express their thoughts and emotions. Looking tired and uninterested, or attentive and thoughtful; wrinkled brows or a flicker of a smile; static or unquiet bodies; a range of nonverbal performances can be noticed, throughout any and every trial as elements of "speech" that say much about what the jurors are feeling and thinking (SCHRITZMEYER, 2012).

Even the courtroom architecture, alongside with the specific space and time designated to the "actors" and their participation, sometimes added to the presence of mass media professionals, compose an intense, complex language to be read and interpreted. That was the task I undertook, using the concepts of play, ritual and theatre, which are at the same time "native" and theoretically relevant for the anthropology of law, politics, institutions and performance, allowed me to conclude that the so-called non-communication is relative: although it is officially demanded, it is informally circumvented and overcome.

Nevertheless, the presuppositions sustaining non-communication among jurors derive from the ideological-philosophical principle that the best decision, or one's "own best judgment", is individual, resulting from an introspective, meditative stance. Exposing one's thoughts and exchanging ideas, therefore, appear to be practices that, instead of strengthening individual opinions and decisions, would weaken one's convictions, as they could imply manipulation. There is fear that "individually constructed" values are put at stake.

However, from a sociological or anthropological perspective, it does not make sense to consider the existence of "purely" individual decisions, given that those life experiences

and personal convictions that lead the jurors to certain conclusions, during the trial, result from their social relations and from the positions they occupy in groups of interaction. In other words, the very fact the juror be a man or a woman, black or white, middle class or upper class, shall alter their perception of the facts and the decision they shall reach.

A deeper exploration of this debate, regarding the perception of individuals as socially ready atoms, with internalized values that will blossom “freely” in situations they represent “the society”, is one of the main theoretical points still to be developed, as it implies a resumption of the social contract theory conceptions that sustain judicial doctrines, faced up to the anthropological-sociological framework that stresses the individual as a recent historical invention, characteristic of (though not necessarily hegemonic within) certain Western institutional arrangements.

In France, a diametrically opposite situation is observed regarding the rules and the acting of the jurors, as the jury decide collectively after jurors debated their personal opinions. This situation appears to favor the exchange of knowledge, the common forming of opinions and the breaking down of hierarchies, given that, in principle, it makes it possible that debates depart from judgment in a concrete case to reach far wider-ranging stigma and social values.

CONCLUDING REMARKS

As already mentioned in the Introduction, there is no way to conclude, in abstracto, about the “rightness” of one or other of the jury models, since both Brazilian and French jurors (as well as the other actors in the jury trial), when questioned about non-communication or the jury’s composition, raise pros and cons, showing there is no good or bad “essence” in the debate or in the introspective silence models.

Although interviews with Brazilian jurors on these matters are still to come, in other interviews already conducted by Lille researchers (JELLAB & GIGLIO-JACQUEMOT, 2012, 2012a), French jurors have expressed they feel manipulated by professional judges, and mainly by the presiding judge, during deliberation in the jury room or other judgment proceedings.

Thus, there is a vast field of controversy over the management of silence and voices as instruments that guarantee freedom of thought and speech. That is the field I am heading towards, both ethnographically and theoretically, in the following semesters of the research.

BIBLIOGRAPHY

ARAÚJO, Nádía de; ALMEIDA, Ricardo R. “O tribunal do Júri nos Estados Unidos: sua evolução histórica e algumas reflexões sobre seu estado atual”. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, ano 4, n. 15, julho/setembro, 1996, p.202-211.

BARBOSA, Ruy. *O Júri sob todos os aspectos*. Rio de Janeiro, 1950.

FLORY, Thomas. *El juez de paz y el jurado en el Brasil Imperial, 1808-1871 - control social y estabilidad política en el nuevo Estado*. México, 1986.

FRANCO, Ary Azevedo. *O Jury no Estado Novo*. São Paulo, Saraiva, 1939.

JELLAB, Aziz; GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle. « Les jurés à l'épreuve des assises : description et portraits d'une expérience marquante ». *Les Cahiers de la Justice*, Dossier “Regain ou déclin du jury en Europe”, n.1, mars 2012, p.31-44.

JELLAB, Aziz; GIGLIO-JACQUEMOT, Armelle. *Des citoyens face au crime. Les jurés d'assises à l'épreuve de la justice*. Presses Universitaires du Mirail, 2012a.

MIAILLE, Michel. *Uma introdução crítica ao direito*. Lisboa: Editorial Estampa, 2005.

OLIVEIRA, Luciano. “Não fale do código de Hamurábi! A pesquisa sociojurídica na pós-graduação em Direito” In: OLIVEIRA, Luciano. *Sua Excelência o Comissário e outros ensaios de Sociologia jurídica*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004, p.137-167.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Jogo, ritual e teatro: um estudo antropológico do Tribunal do Júri*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

SILVEIRA, Mariana Moraes. “De uma República a outra: notas sobre os Códigos Penais de 1890 e 1940”. *Revista do CAAP*. Belo Horizonte Número Especial: I Jornada de Estudos Jurídicos da UFMG, 2010, p.109-125.

VIDEO: *Cour d'Assises*

Available in: <http://www.justice.gouv.fr/organisation-de-la-justice-10031/lordre-judiciaire-10033/cour-dassises-12027.html> . Accessed in 7/15/2018.

Legislation

BRASIL. *Código de Processo Penal*. Decreto-lei n. 3.689 de 3 de outubro de 1941. Available in http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm. Accessed in 01/20/2014.

FRANÇA. *Code de Procédure Penale*. Version consolidée au 4 janvier 2014. Available in: http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do;jsessionid=0806A837D8A8F75440482EBC4E3936DF.tpdj_o16v_3?cidTexte=LEGITEXT000006071154&dateTexte=20140120 . Accessed in 1/20/2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MITOS HISTÓRICOS E LENDAS DA INSTALAÇÃO DE UMA CIVILIZAÇÃO URBANA NOS TRISTES TRÓPICOS

*Ana Luiza Carvalho da Rocha*¹

Universidade FEEVALE

Desde os tempos modernos, a Cidade moderna é representada pela utopia de um espaço destinado a liberdade e a democracia. No entanto, paradoxalmente, a cidade urbano- industrial tal qual a experienciamos hoje, como aglomeração densa de grupos humanos resultou nos mais diversos arranjos do espaço de vida coletiva.²

Nos Trópicos, em especial, através de estratégias finas e capilares de seu próprio percurso, a Cidade moderna acabou produzindo o seu contrário e criando, em linhas gerais, processos de esquadramento do espaço e das linhas de compartilhamento de seu território, das quais resultaram inúmeras práticas policiais e redutoras por parte do poder público, responsável pela organização da vida social no meio urbano.

Para se compreender os dispositivos simbólicos que orienta(ra)m tais paradoxos da fundação da Cidade moderna abaixo da linha do Equador, há que se ressaltar que tais dispositivos espaço-temporais situam-se no centro do desenvolvimento técnico e material das sociedades humanas que se desenharam na superfície do globo terrestre. Das grandes civilizações agrícolas, até os dias de hoje, tais dispositivos guardam o testemunho dos gestos e técnicas de suas comunidades de origem na forma como elas procederam (e procedem) seus ritos e mitos de posse territorial, em particular, aqui no caso, a sociedades Ocidental judaico-cristã.

Inspirando-se nos trabalhos de mitocrítica e mitanálise de G. Durand³, pode-se salientar cinco estruturas funcionais que orientam a fundação da Cidade humana como obra da cultura, organizadas em duas grandes classes de imagens e símbolos sociais.⁴ Nestes

¹ As idéias que desenvolvemos aqui partem de algumas considerações contidas em minha tese de doutoramento.

² A propósito do discurso utópico da Modernidade que apresentam a Cidade moderna como lugar da produção abstrata racional de conceitos, ver L. Marin, *Jeux d'espace*, Ed. de Minuit, Paris, 1973.

³ A respeito ver DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de L'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Berg International, Paris, 1979 e *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*, Le Livre de Poche/Albin Michel, Paris, 2000.

⁴ Cf. o artigo de J-P. Sironneau, "Hermes ou la pensée du retour", publicado na obra *La galaxie de l'imaginaire, dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*, Paris, Berg International, 1980.

termos, a Cidade moderna, como obra da cultura humana, pode ser, assim, interpretada a partir das suas estruturas funcionais” específicos de origem ao mesmo tempo que das suas respectivas classes de imagens e símbolos arcaicos⁵, veiculados por seus mitos de fundação os quais presidiriam o arranjo da vida coletiva no interior das distintas formas de aglomerações até atingirmos o patamar de nossas grandes megalópoles.⁶

De acordo com a arquetipologia de símbolos que a espécie humana empregou durante seu trajeto antropológico⁷ de apropriação do seu território cósmico - a passagem da economia das sociedades de coletores-caçadores, a domesticação de animais, o aparecimento da agricultura, a formação das classes sociais até o desenvolvimento do dispositivo urbano contemporâneo - pode-se subdividir as estruturas funcionais de uma cidade segundo duas grandes classes de imagens. São elas as classes de imagens associadas aos gestos de conservação e de adaptação do homem ao seu ambiente cósmico e social.

Conforme tais classes de imagens, reconhece torna-se possível, portanto, o desvendamento de uma arquetipologia dos gestos e dos ritos de fundação da Cidade moderna, capazes de orientar a compreensão do surgimento das estruturas funcionais que assumem o dispositivo urbano contemporâneo no corpo dos fundamentos mitológicos que orientam a história das sociedades humanas.

Neste sentido, podemos afirmar que toda a Cidade moderna, mesmo no corpo de uma narrativa historiográfica, é guardiã de certa tradição que transparece no logotipo morfológico ao qual se filia, logotipo que pode ser constantemente reinventado por seus herdeiros. Ou seja, da pré-história ao período industrial, as cadeias de evolução de seu dispositivo material fazem da Cidade um desafio ao antropólogo no sentido de desvendar o tipo de estruturas de mitos fundadores que lhe assegura(ra)m, ao mesmo tempo, a unidade e a estabilidade e que constituem-se numa síntese dinâmica do conjunto vivência de seus habitantes no tempo⁸.

A primeira grande classe de imagens que aparece no corpo das formações do dispositivo urbano é aquela que tem por fundamento a ação/gesto humano de conservação, abrangendo duas estruturas funcionais:

⁵ Cf. o artigo de Gilbert Durand “La cité et les divisions du royaume”, publicado na Revista *Eranos Jahrbuch*, Zürich, em 1976.

⁶ A respeito, cito aqui o artigo de G. Durand, “La cité et les divisions du royaume”, *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1976.

⁷ Empregamos o conceito de trajeto antropológico cunhado por Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Dunod, Paris, 1984, em seus estudos sobre os complexos culturais como fenômenos que resultam da “incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (41). Tradução livre da autora.

⁸ A referencial são os estudos de etnografia da duração que desenvolvemos junto ao Banco de Imagens e Efeitos Visuais/PPGAS/UFRGS. A respeito ver a obra de Cornelia Eckert e Ana Luíza C. da Rocha, *Etnografia da duração*, Marca Visual, Porto Alegre, 2013.

- ***A estrutura predatória e suas funções de ataque e defesa***

A Cidade, sob o regime desta primeira classe de imagens, origina instituições e formas de trocas sociais baseadas numa ordem marcial, marcada pela tensão entre as “pulsões de fuga, de medo” de seus habitantes e “sob os imperativos de agressão” de povos vizinhos.

- ***A estrutura produtiva e suas funções de elaboração e de cultura dos alimentos***

A Cidade manifesta-se, aqui, como território capaz de manter a sobrevivência autônoma de seus habitantes a partir do seu esforço de dominar e domesticar os recursos da natureza através do desenvolvimento das técnicas, e com o predomínio de arranjos sociais, baseados numa ordem patrimonial, constituída. *A segunda grande classe de imagens*, refere-se as marcas de adaptação da espécie humana ao meio ambiente, onde pode se observar 3 tipos de estruturas funcionais daí decorrentes:

- ***Estrutura mercantil e suas funções de trocas, de diálogo, de interação.***

A Cidade guarda, neste caso, um sentido veicular, uma espécie de território de passagem, da qual origina-se uma ordem mercantil marcada, por um lado, por atos e pulsões de rapina e de roubo e, por outro, de troca e de reciprocidade entre seus habitantes.

- ***Estrutura sacerdotal e suas funções de território santo, de “comunicação com o além”***

A Cidade tem suas funções e instituições marcadas pela presença de símbolos veiculados por uma ordem sacerdotal (ou pontifical), conferida na dialética que estabelece entre as instituições que detém o poder mágico e o poder gnóstico.

- ***Estrutura imperial e suas funções de regulação de regalias e privilégios que lhe são correlatas.***

A Cidade e suas instituições com base em aparatos jurídico-legais tem a função precípua de estabelecer uma ordem hierárquica entre as quatro ordens anteriores, assegurando-lhes coerência e unidade, sendo, portanto, superior, e colocando-se acima e além delas.

Neste contexto interpretativo, e de acordo com os mitos e lendas históricas que veiculam, podemos considerar a Cidade moderna como um território secularizado que se cria, com o afastamento da ordem religiosa (sacerdotal) como instrumento de negociação entre os homens, a partir da ascensão da figura do Déspota e do Jurista como figuras capazes de promover os arranjos da vida social, cada vez mais orientados sob a lógica do Cogito.

É, portanto, para Gilbert Durand, em termos de ambiência psico-social, a estrutura funcional pautada na ordem imperial que funda a Cidade moderna, uma vez que o contrato

social do qual origina-se o Estado, pela valência político-religiosa que acumula, nada mais faz que receber das ordens anteriores seu poder de legitimar e regular a vida coletiva.⁹

Entretanto, na Modernidade, segundo G. Durand, “a luta entre as figuras mitológicas do Sacerdote e do Imperador” representou, para o caso da Grande Tradição do Ocidente judeu- cristão, o seu desequilíbrio estrutural na forma como “os arranjos de vida coletiva oriundo da secularização do poder sacerdotal” em empreendimentos temporais cada vez mais transfigurou- se “na laicização do poder soberano nas democracias atuais”.¹⁰

Conforme as duas grandes classes de imagens (conservação e adaptação) e os agrupamentos de símbolos e mitos geradores, o trajeto antropológico que origina o nascimento da Cidade moderna como forma de vida coletiva se configuraria segundo logos (logöi) morfológicos diferenciados, retratados nos rituais, nos acontecimentos e nas figuras que encarnam suas diferentes realidades sócio-históricas de pertencimento.

Em termos de uma etnografia da duração de uma estética urbana da Cidade modernaob os Trópicos, poder-se-ia dizer que as distintas formas que assumem os arranjos da vida coletiva citadina ao sul do Equador, nas mais diferentes civilizações, podem ser interpretadas segundo as diferentes modalidades de “realização empírica do logos morfológico que orientam suas fundações”. Nestes termoa, as imagens isólogas (mythöi) de dispositivos urbanos nos mais diferentes territórios fora do eixo do Ocidente judeu-cirstão podem corresponder a processos de individuações históricas (épöi) de agrupamentos humanos daí derivados”.¹¹

PAISAGENS NOTURNAS, A CIDADE NOS TRÓPICOS

Este ensaio, portanto, contempla algumas reflexões acerca do processo de instalação da civilização urbana na América ibérica a partir do logos morfológico da conquista do Novo Mundo. O esforço é o de aprofundar uma reflexão acerca do seu logos morfológico a partir do estudo de seu pertencimento ao mito da ruína que encerra o drama da queda e redenção moral do conquistador europeu nos Trópicos.

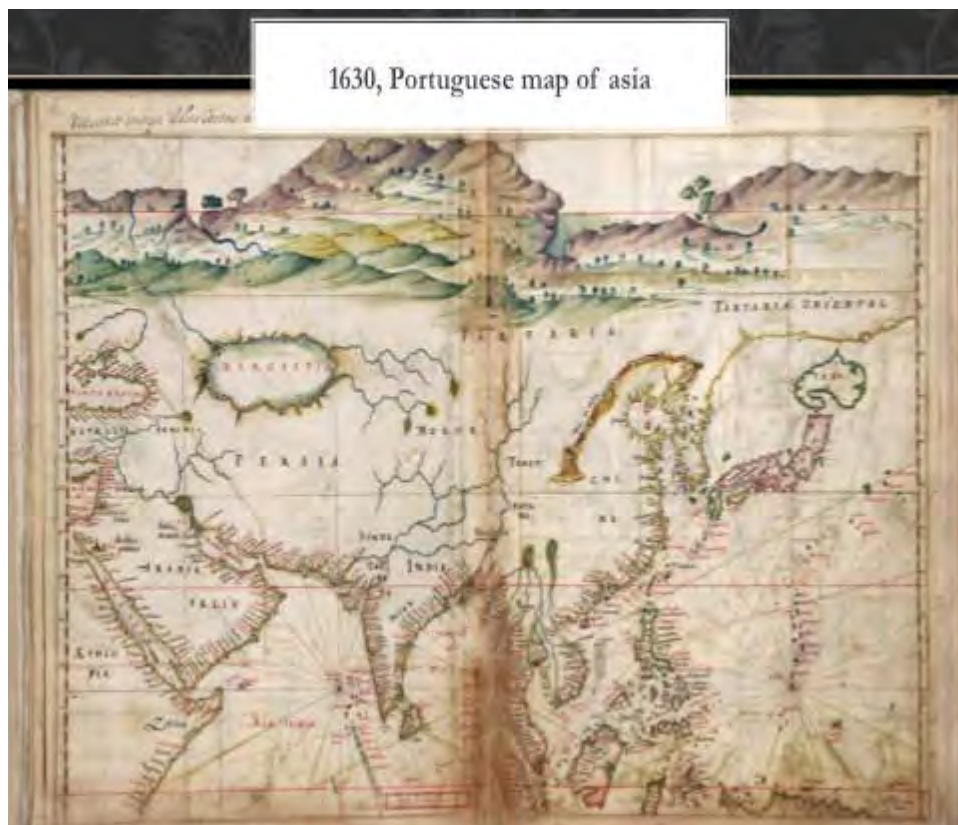
Ironicamente, assim como aparecem no folclore e no imaginário popular colonial, são as figurações da “monstruosidade” e da “deformação” aquelas que mais perseguem os cientistas e pesquisadores quando, por força de seus princípios racionalistas e tecnocráticos, enfrentam o desafio de pensar as formas informes através das quais a Cidade nasce sob os

⁹ Este percurso assinalado por Gilbert Durand, pode ser observado nss idéias expostas por Alain Tourraine em sua obra *Crítica da Modernidade*, Vozes, Rio de Janeiro, 2002.

¹⁰ Cf. o artigo de Jean-Pierre, Sironneau “Hermes ou la pensée du retour”, na obra *La galaxie de l’imaginaire, dérive autour de l’oeuvre de Gilbert Durand*, Berg International, Paris, 1980, p. 94.

¹¹ Novamente, em referência ao artigo de Jean-Pierre, Sironneau “Hermes ou la pensée du retour”, na obra *La galaxie de l’imaginaire, dérive autour de l’oeuvre de Gilbert Durand*, Berg International, Paris, 1980.

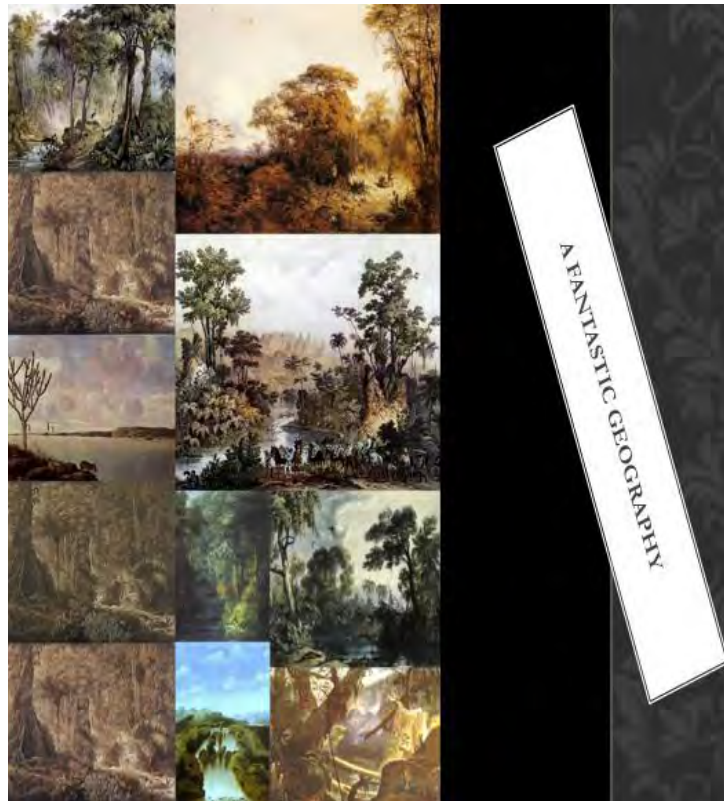
Trópicos. Em inúmeros casos, para muitos de nós, intelectuais que pesquisa as modernas sociedades complexas, urbano-industrias, a Cidade tropical tem sido apontada como teatro onde se espetaculariza o fracasso das fábulas progressistas européias. projetadas nos arranjos da vida coletiva dos grandes centros urbanos das cidades latino-americanas.



Para enfrentar o desafio de se pensar as imagens da deformidade com as quais se investem as análises do fenômeno urbano no Brasil, há que se debruçar sobre os ritmos temporais que fundam a cidade tropical, ou seja, a memória coletiva que tais cidades são portadoras. Neste sentido, é de fundamental importância se ressaltar que a permanência da unidade simbólica da Cidade múltipla e plural no corpo das modernas sociedades urbano-industriais da América Latina é aquela responsável pela presença insidiosa das imagens da “deformação” e da “monstruosidade” na compreensão da instalação da civilização urbana nos Trópicos.

Mais amplamente, apontaria para a presença do que denomino aqui o *mito da ruína* na forma como se apresenta a Cidade nos discursos das ciências sociais e históricas face à recorrência à figura do “homem da tradição”¹² no corpo dos arranjos da vida social presentes às modernas sociedades urbano-industriais da América Latina.

¹² A propósito desta expressão ver a obra de G. Durand, *Science de l'homme et Tradition*, Berg International, 1979.



Primeiramente, queremos assinalar que, contra a unidade vazia de sujeitos sociais unificados pelo Cogito a partir do qual nascem as modernas cidades seculares, nos moldes do espaço homogêneo de tipo euclidiano, as cidades tropicais operam com a tensão entre o espírito iluministas de conquista, que orientou o pensamento ocidental do homem da civilização, nos Trópicos, e o seu duplo, a saber, a figura do “homem da tradição”, aquela que exacerbava os temores do Conquistador europeu em relação ao Novo Mundo.

Outro aspecto importante a ser mencionado, decorrente do comentário anterior, é a referência recorrente as imagens de “monstruosidade” e “deformação” nas representações do nascimento da América tropical, da qual nem mesmo Lévi-Strauss, em *Tristes Tropiques*¹³, conseguiu escapar, decorrente da visão catastrofista que muitos intelectuais compartilham a respeito da lógica que rege o nascimento do fenômeno urbano no Brasil.

¹³ Cf. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Martis Fortes, Lisboa/São Paulo, 1981.



Tal perspectiva é oriunda de uma tendência do pensamento social brasileiro em desqualificar uma certa “teologia temporal fundante” da colonização e povoamento da América barroca para conceber o fenômeno de instalação da civilização urbana. Transfigura-se, assim, as estruturas *esquizomorfas* compartilhadas pelo civilizador europeu, branco e cristão em abordagens analíticas sobre o fenômeno urbano, sem que se esclareça a filiação de tais imagens aos próprios mitos de fundação da América, através da aplicação da lógica racional e de um tempo finalista, baseados na ordenação serial que orientou a disseminação do mito do Progresso no Novo Mundo.

Ignora-se, nas análises científicas da gênese da Modernidade, em solo americano, e nas tentativas daí decorrentes de compreensão das patologias das transformações urbanas das “cidades tropicais”, a herança temporal da tradição judeu-cristã que orienta a fundação da Cidade de Deus nos Trópicos.¹⁴ Uma arqueologia dos símbolos e dos mitos da fundação das cidades terrestres na América, que sempre gravitam: ‘ora prósperas e pacíficas, ora afligidas por guerras e sedições’.¹⁵

¹⁴ Ver, por exemplo, a obra de A.R. de Montoya, *A conquista espiritual*, POA/ Martins Livreiro, 1985.

¹⁵ Interessante aqui reunir obras como as de Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz* e de Sérgio Buarque de Holanda, *As visões do Paraíso* com a obra de M. de Gandillac, *Gêneses da Modernidade*, RJ, Ed. 34, 1995, onde o autor analisa o compromisso da civilização “moderna”, nascida na Europa ocidental sobre a base mediterrânea, com a fé cristã.

Nossa intenção é, portanto, provocar uma re-orientação nas tradições de pensamento que buscam a compreensão da Cidade moderna no Brasil, tomando-se como ponto de reflexão as classes de imagens e as estruturas funcionais que fundam o “lugar da desordem” na configuração da estética urbana do país como parte do fenômeno histórico de fundação da civilização urbana na América barroca.¹⁶ Ou seja, a Cida moderna nasce, cresce e se desenvolve na América tropical marcada pela reconciliação das imagens dos anjos e dos demônios que habita(va)m o imaginário medieval com relação aos Trópicos no inconsciente luxuriante do Conquistador português.¹⁷

Neste sentido, lá onde fracassa a “tirania do logos” intelectual para a compreensão dos arranjos de vida coletiva no meio urbano, nasce e adquire força a modéstia plural dos seus habitantes ao conceber a Cidade como território-mito, lugar de enraizamento de suas experiências afetivas e de seus símbolos sagrados.

Outro ponto a ser mencionado acerca do mito da ruína nas teorias interpretativas do teatro da vida urbana nas grandes metrópoles brasileiras, é que os tecnocratas, destronando os deuses da religião tradicional e atuando com agentes das forças de secularização, são figuras que, junto com o Jurista, acabam, finalmente, por consolidar, em suas intervenções no processo de urbanização da América tropical, o mito do fracasso, ao conceber as cidades dentro de um estilo cultural (a tecnópolis), valorado a partir da cronologia dos relógios e da fé produtivista.

É novamente sustentamos que é a ubiqüidade do imaginário da América, Terra prometida, que pode responder pela presença anacrônica de um certo “tribalismo”¹⁸ na forma como se desenrola o nascimento da cidade secular na América, anacronismo que evocam intelectuais e burocratas quando acusam as populações urbanas do país de insubordinarem-se aos quadros vazios, regulares e monótonos do planejamento urbano e ao seu geometrismo mórbido.

Referimo-nos aqui ao traço disruptivo que caracterizam as formas através das quais as populações urbanas do país ocupam os territórios das nossas grandes cidades, transfigurando os seus quadros vazios, projetados por arquitetos, urbanistas, gestorres e planejadores, em espaços afetuais, fecundando uma ambiência desértica em lugares de repouso e onde o clima de miséria e a atmosfera de violência desvelam de forma correlata, a insólita de “fome de viver” de seus habitantes.

¹⁶ Referência a obra de J. Teodoro, *A América barroca, temas e variações*, EDUSP/Nova Fronteira, São Paulo, 1992.

¹⁷ Pensamos aqui nos comentários de Todorov em sua obra, *La conquête de l'Amérique la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1992.

¹⁸ Muito embora pudesse aqui explorar a idéia de tribalismo desenvolvida por M. Mafessoli na sua obra *Les temps des tribus, le déclin de l'individualismo dans les sociétés de masse*, prefiro aqui fazer referência aos comentários de L. Mumford, *A Cidade na História*, Martins Fontes, São Paulo, 1982, a respeito das raízes da cidade moderna que retrocedem a Idade da Pedra. Cf., igualmente, H. Cox, *A cidade do homem*, RJ, Paz e Terra, 1971.

Finalmente, ressaltamos que o ato de compreender o retorno constante do “homem da tradição”¹⁹ no corpo de imagens de um visão progressista da vida coletiva nos grandes centros industriais do Brasil remete a um estudo bastante complexo acerca da forma como se perpetua a matéria nefasta dos Trópicos no interior do teatro da vida urbana do país e os vestígios do comportamento estético de um povo que habita um território destinado a ser o Paraíso perdido.



Proponho aqui que as imagens da *deformação* e do *monstruoso* com as quais operamos a compreensão das cidades tropicais seguem as marcas do nascimento da América barroca.²⁰ Ou seja, mais especificamente, o logotipo morfológico da Cidade tropical e suas derivações históricas guardam em si uma filiação com mitos, deuses e rituais de fundação da Cidade de Deus, gerado no corpo das tradições do Ocidente medieval judeu-cristão, abrigando um substrato religioso e místico²¹ que se polariza com o processo de secularização que vai se apossar da civilização ocidental na Modernidade.

¹⁹ A expressão “homem da tradição” é retirada da obra de G. Durand, *Science de l’homme et Tradition*, Paris, Berg International, 1979, quando o autor refere-se a uma figura do homem que não se rende à uma razão histórica e as desfigurações do pensamento escolástico judeu-cristão.

²⁰ Um dos ângulos onde se pode observar estas imagens do monstruoso e da deformidade é na obra de R. Vainfas, *O Trópico dos pecados, moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. RJ, Ed. Campus, 1988.

²¹ A respeito ver as obras de Laura de Mello e Souza, *Inferno Atlântico – demonologia e colonização*, Companhia das Letras, São Paulo, 1993 e *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

O estudo do processo de instalação da civilização urbana na América Latina contempla as figurações ancestrais do Conquistador no imaginário da Europa ibérica, sendo, portanto, a expressão do arranjo estético de diferentes ritmos espaço-temporais advindos do processo de conquista, colonização, povoamento e descolonização do Novo Mundo.²²

A CIDADE COLONIAL

*Na extremidade de uma colina, vindo-se de leste,
sob o paralelo 30 de latitude austral e 54 de longitude ocidental
do meridiano de paris, eleva-se em anfiteatro, sobre uma encosta de
perto de sessenta metros, a linda pequena cidade de porto alegre,
cujos tetos róseos, pouco levantados e salientes, destacam-se admiravelmente,
coroando casas brancas ou amarelas de uma arquitetura simples e graciosa, (...)*

(Arsène Isabelle, Viagem ao Rio Grande do Sul)

Para discorrer sobre o tema propomo-nos aqui a restituir alguns pontos de inflexão por onde transitam as narrativas acerca do processo de ondulação temporal que preside a instalação da Civilização e do Progresso sob os Trópicos.²³

Iniciamos, nessa tópica de nosso paper, remetendo às imagens de terror e queda moral que acompanha a descida do conquistador português no Novo Mundo²⁴. Tais imagens do terror e da queda moral permitem importantes descobertas das figurações sociais da Cidade no imaginário latino-americano as quais associamos, inspirando-se em Gilbert Durand, em quatro momentos que encerra(ria)m o acontecimento de classes de imagens, de mitos e de ritos de fundação: cidade-colonial, cidade-imperial e cidade-republicana e a cidade-democrática.

Apontamos aqui para os gestos e as técnicas arcaicos que fundaram o corpo coletivo do Brasil em referência ao ato, que é ao mesmo tempo, de profanação e sacralização da Grande Mãe-terra nos Trópicos realizado pelo homem europeu, ibérico, branco e cristão (seja ele o Navegador, o Conquistador, o Missionário, o Aventureiro) e que, lentamente, irá transfigurar o território geográfico do Novo Mundo no centro de uma cosmologia medieval e de suas “visões do paraíso”.²⁵

²² Ver a respeito, a obra Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Companhia das Letras, São Paulo, 2001.

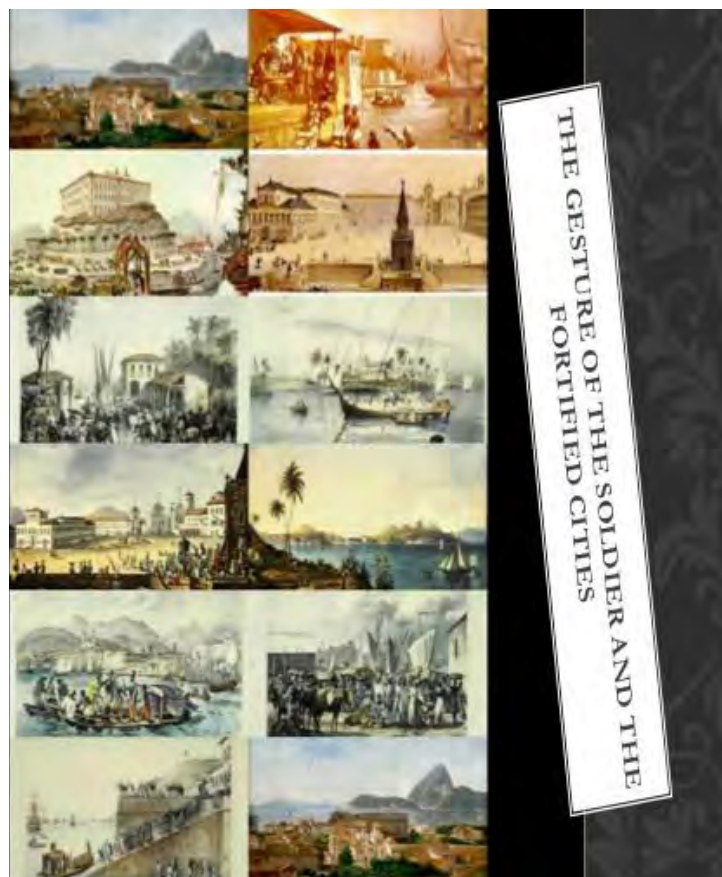
²³ Valho-me aqui dos capítulos de minha de tese de doutoramento *Le sanctuaire du désordre, ou l'art de savoir-vivre des tendres barbares sous les Tristes Tropiques*, em particular aos capítulos da Parte I, “Uma geografia fantástica” e “A terra e seus filhos monstruosos”.

²⁴ Ver a respeito, por exemplo, os inúmeros comentários de viajantes e missionários trazidos por G. Freire em sua obra clássica *Casa Grande e Senzala*, em especial no capítulo em que trata do tema da formação da família no Brasil.

²⁵ Cf. a obra de Sergio Buarque de Hollanda, *Visões do Paraíso, Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Cia das Letras, São Paulo, 2010.

Nos termos de uma mitocrítica, ou seja, das estruturas funcionais dos primeiros agrupamentos humanos construídos sob os Trópicos, constata-se que os primeiros núcleos de ocupação que o Herói civilizador constrói obedecem a classe de imagens associadas aos gestos de conservação e suas respectivas estruturas, predatória (em suas funções de ataque e defesa) e produtiva (em suas funções de nutrição e produção de alimentos).

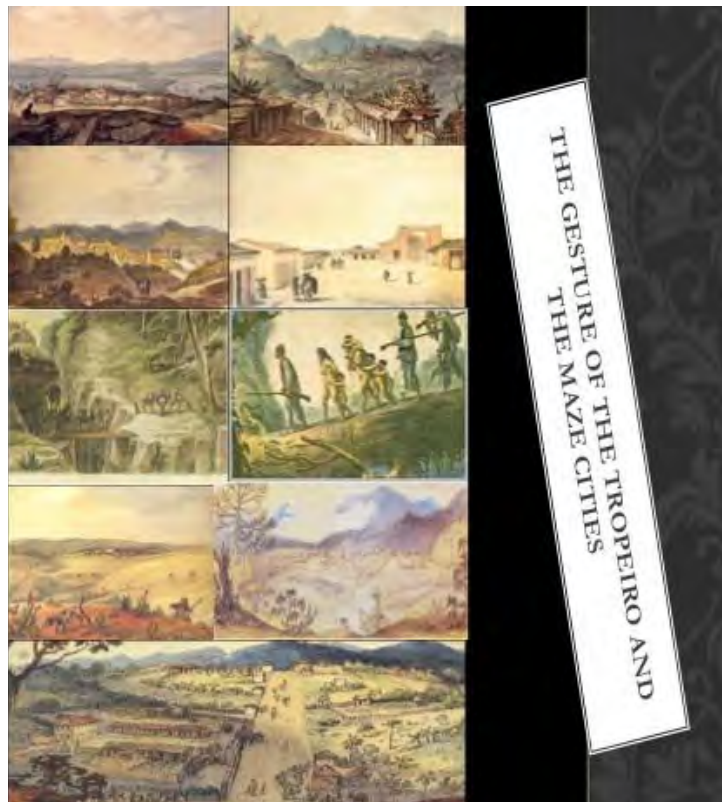
Em sua função predatória, um dos primeiros atos do Conquistado foi a criação de fortificações e aldeamentos destinados a defesa e ataque, com o objetivo explícito de extração e rapina dos recursos naturais dos Trópicos tanto quanto dos corpos de seus nativos. Muitas das cidades brasileiras que hoje fazem da rota do turismo nacional (caso de Salvador, Olinda) cresceram sob os escombros desta ordem marcial de ocupação do território tropical onde estavam presentes tanto as pulsões de fuga e de medo do Conquistador quanto dos imperativos de agressão que este estabelecia com o meio cósmico e social das Américas.



Do nomadismo do Conquistador (estrutura predatória, de defesa e ataque) ao sedentarismo do Colonizador (estrutura produtiva), nos Trópicos, sob o signo dos gestos e técnicas do “homem da civilização” ibérico no Novo Mundo, evoca-se a luta entre anjos e demônios na construção de uma comunidade apostólica sob a linha do Equador.

O sedentarismo do Conquistador nos Trópicos nasce, portanto, sob o signo dos gestos e técnicas arcaicas do “homem da civilização” cuja presença no Novo Mundo evocava a luta entre anjos e demônios na construção de uma comunidade apostólica sob a linha do Equador. Tais vestígios de uma função predatória e de uma ordem marcial do “homem da civilização” na América portuguesa encontra-se hoje na forma como as elites do país que vivem nos centros urbanos densamente povoados criando defesas e muralhas contra a permanência de mendigos e nômades urbanos, testemunhos sempre atuais da vida rústica, agrária, rural e patriarcal de outros tempos.

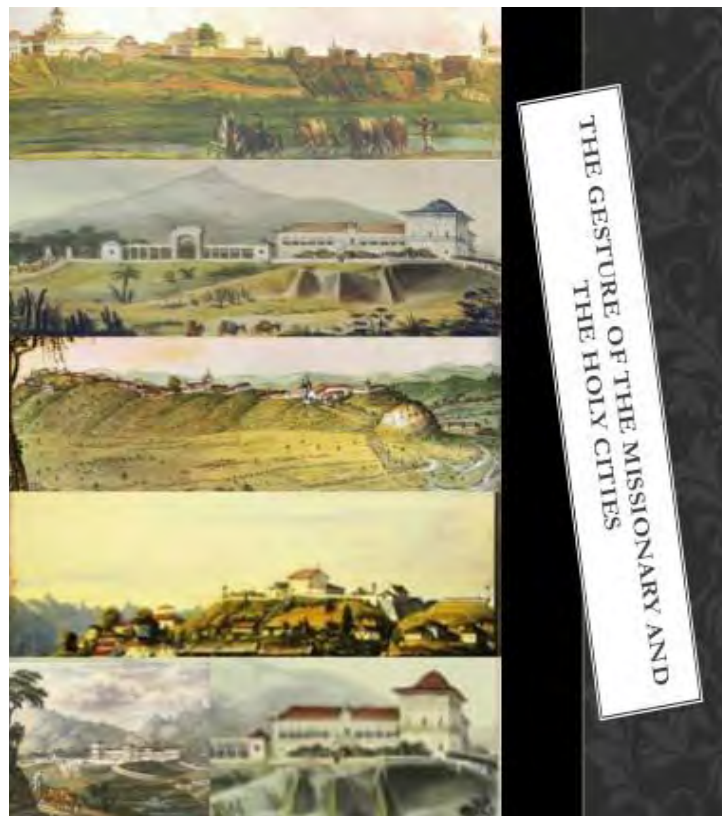
Os vestígios de uma função predatória e de uma ordem marcial do “homem da civilização” na América portuguesa estão presentes, ainda hoje, na forma como as elites do país que vivem nos centros urbanos densamente povoados criam defesas e muralhas contra a permanência de mendigos e nômades urbanos, testemunhos sempre atuais da vida rústica, agrária, rural e patriarcal de outros tempos.



Mas o processo lento de descida do Conquistador português nos Trópicos não se encerra aí. Progressivamente sobrepõe-se a esta estrutura espaço-temporal outra classe de imagens e símbolos veiculadas ao Novo Mundo, de onde nascem novos núcleos humanos desempenhando outras estruturas funcionais que não as predatórias dos ciclos econômicos extrativistas.

Referimo-nos aqui do surgimento do complexo “casa-grande e senzala” destinado ao cultivo e a técnica de produção de alimentos, e cuja ordem patrimonial se faz sentir ainda hoje como herança de nossas modernas cidades democráticas em suas derivações industriais efabris.

Nos quadros do mundo imaginal da sociedade brasileira muitos personagens das lendas históricas da ocupação territorial do Brasil - a figura arquetípica do Bandeirante - expressam este gesto de exploração e possessão da terra tropical do qual originaram-se muitas cidades, como por exemplo Porto Alegre, oriunda da sesmaria de Jerônimo de Ornelas. Parte integrante da consolidação do período da conquista e do povoamento vivido pelo colonizador em seu processo ocupação territorial do Novo Mundo, a implantação da Civilização (e com ela as cidades industriais) nos Trópicos em suas feições predatórias e produtivas deve muito ao ritmo dos ciclos econômicos de exploração da terra e do metal no Novo Mundo, responsáveis pelo tecido acidental e descontínuo do tempo na formação das aglomerações urbanas no período colonial.²⁶



Os primeiros povoamentos que despontam no período inicial da conquista compartilham da ambivalência das imagens apocalípticas que o herói civilizador

²⁶ A leitura de Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Cultura, Sociedade Rural e Sociedade Urbana no Brasil, ensaios*, SP, EDUSP, 1978, é aqui no mínimo sugestiva.

nutria em relação aos Trópicos. Aos olhos do homem da civilização, viajantes e missionários, as imagens da queda moral veiculadas pela vida na colônia falam, freqüentemente, do drama da morte do Conquistador europeu sob os Trópicos e de suas aspirações ascensionais de êxodo em direção à Terra prometida contidas na tradição ocidental cristã da época.

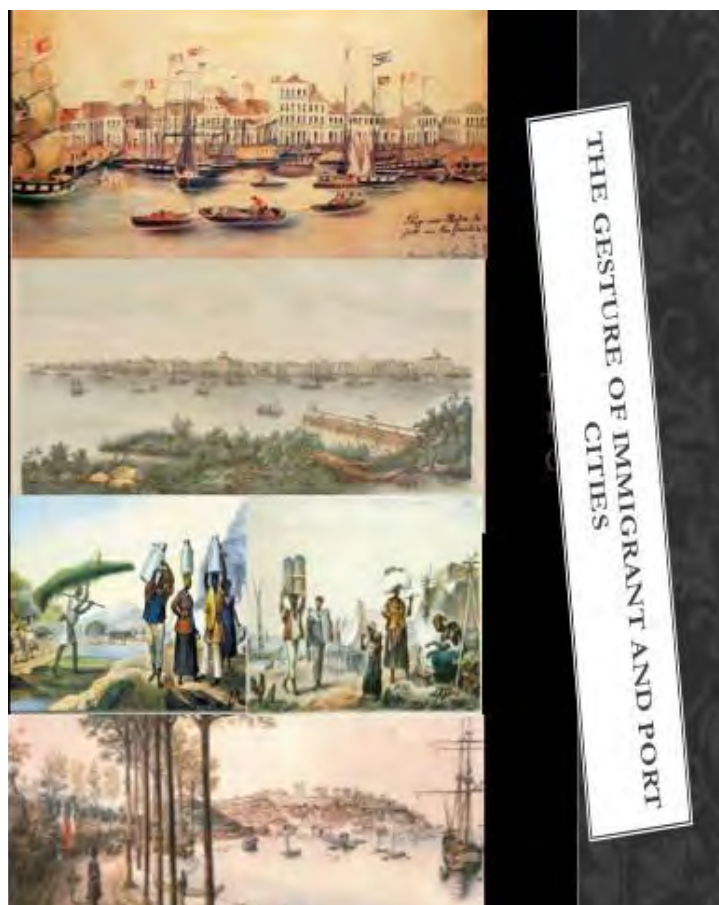
Não é por acaso que, no momento onde despontam as classes de imagens associadas ao gesto de conservação do Conquistador, a Cidade no Brasil nasce marcada pelo simbolismo da Espada e a figura do herói guerreiro tanto quanto pelo simbolismo da Cruz e a figura do santo missionário. O nascimento das primeiras aglomerações no Brasil (vilas e vilarejos) acompanha, portanto, a polêmica ancestral, na memória coletiva de seu povo guiado pelo simbolismo nefasto que veicula a descida do herói civilizador no ventre da Grande-mãe Terra, dividindo-se em dois grandes momentos: o período da conquista e da colonização.

No interior desta drama fundacional, no período da conquista, a terra era tida pelo Conquistador branco como ventre devorador, arquétipo da mãe terrível, da mulher fatal e da feminilidade sedutora, pela força de sua matéria nefasta era capaz de “enfeitiçar”, “seduzir” e “engolir” o herói civilizador, confundindo-o numa atmosfera de terror e pecado como “precipício profundo”.

Inicialmente apresentando-se como o ventre devorador de corpos e almas, arquétipo da feminilidade sedutora capaz de “enfeitiçar”, “seduzir” e “exterminar” o herói conquistador, os ritos de possessão da terra tropical e o surgimentos dos primeiros vilarejos confundem-se com a atmosfera de terror e impureza de um território profano.²⁷ O europeu ibérico conquistador, conduzindo-se por atos belicosos e um nomadismo guerreiro, respondia a morte de corpos e almas brancas com a devastação das riquezas da terra tropical, o martírio e o suplício de seus habitantes, a criação de fortalezas e de reduções.²⁸

²⁷ Ver a respeito F. Hartog (org) *Le Nouveau Monde*, Paris, Belles Lettres, La Roue des Livres, 1992.

²⁸ A propósito conferir, por exemplo, as narrativas contidas na obra de Carmen Bernard e Serge Gruzinski, *Le Nouveau Monde, de la découverte à la conquête* e, igualmente, os relatos de Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*, SP, EDUSP/Itatiaia, 1988.



O momento da colonização inaugura uma nova conduta ético-moral em relação a terra tropical. As imagens terrestres que associam o Novo Mundo a uma “garganta profunda” transfiguram-se lentamente, e a terra ressurgue como ventre maternal e acolhedor, no período da colonização, símbolo de fecundidade e do repouso do Herói civilizador, de onde ele vai retirar sustento e alimento.²⁹

A CIDADE IMPERIAL

Que eram estas ruas há pouco mais de trinta anos? algumas mataria. outras, as que hoje são a beleza e a alegria da cidade, intransitáveis no mau tempo e verdadeiras taperas à noite. a iluminação, nas principais, era feita a lampiões de azeite quando não havia luar.(...) as ruas não eram limpas, com imundas calhas de águas servidas, fétidas, infectas. a relva crescia aqui e ali, menos aveludada que grosseira.

(Achylls Porto Alegre, Noutros Tempos)

²⁹ Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1987, onde o autor destaca o gesto semeador de cidades que deu origem a formação social do Brasil.

O surgimento do complexo imperial “sobrados e mocambos” apontado por Gilberto Freire, em sua obra clássica, e as pequenas aglomerações nascentes presas ao logotipo da vida colonial são tributários desta visão da terra tropical, lugar de delícias e de prazeres moralizados e domesticados, como pagamento e tributo à vertigem da sedução e da ruína do pecado dos primórdios da vida na América.

Com o despontar do Brasil-imperial, e nos escombros de antigas fortificações, de fazendas e estâncias, de casas-grandes e senzalas, de aldeamentos, pároquias e pequenos vilarejos nascem os primeiros agrupamentos urbanos com funções mercantis e pontificais, com a Cidade assumindo lugar de destaque nas estruturas de trocas e de comunicação do corpo coletivo da sociedade brasileira, onde se faz presente as tensões entre as comunidades locais e a autoridade instauradora do Imperador.

Sob o ritmo da vida imperial, os símbolos e mitos que anunciam o nascimento da Cidade secular no Brasil retoma a tentativa de redenção moral do Conquistador nos Trópicos em seu desafio de construir a cidade terrestre no Novo Mundo assim como a arquetipologia de gestos e técnicas que configuram o nascimento de uma comunidade nos Trópicos dos Pecados.³⁰

Neste ambiência psico-social da Cidade imperial, o crescimento de vilas e povoados se faz presente no folclore popular a partir de relatos que falam de serpentes encantadas, tesouros escondidos, mulheres enfeitadas e cataclismas que encarnam, nos mitos de fundação da Cidade colonial, o simbolismo animal e lunar associado aos arquétipos da besta, da noite, do feminino nefasto e das águas.

No imaginário popular, o nascimento da Cidade imperial aparece referido as catástrofes lunares que dão origem aos primeiros esboços do homem brasileiro finalmente em posição de dominar, então, as paisagem noturnas de “noites sem fim” para vencer as ameaças de monstros e feras horripilantes (encarnando o seu passado colonial).³¹

Expressão estilística do primeiros tempos profanos que anunciam o despontar da cidade secular nos Trópicos, os contos e lendas retratam o nascimento de vilas e cidades a partir da atmosfera primeira da luta do Herói civilizador na América, escondido em sombria e negras fortificações fincadas no ventre da terra tropical.

O que é marcante em tais lendas e contos que impregnam o cotidiano do Brasil colonial e imperial, é a presença da ordem sacerdotal sobreposta as funções mercantis da Cidade como aquela capaz de assegurar a perenidade de antigos povoados e vilarejos. Segundo tais relatos é no interior de uma paisagem nefasta de monstros, trovões, tremores

³⁰ Cf. expressão-título da obra de Ronaldo Vaifas, *Trópicos dos Pecados, Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2011.

³¹ Ver a respeito a obra de Maria Laura de Mello e Souza, 1680-1720, *O Império deste mundo*, Cia das Letras, São Paulo, 2000.

de terra e tempestades, sob a evocação de figuras femininas sublimadas de Virgens Maria e Nossas Senhoras que ocorrem o nascimento das cidades no país.³²



Ao se revisitar os relatos históricos da fundação da vida urbana no Brasil, não se pode deixar de notar que é ao redor de capelas e igrejas que seu corpo coletivo se forma. Capelas e igrejas que estão na origem da expansão da Cidade, na formação de seus bairros, anunciando um tempo feliz de paz e prosperidade para uma comunidade que apreende a passagem do tempo na forma como os antigos títulos e brasões patrimoniais associam-se aos bens e fortunas acumulados por comerciantes e aventureiros, sob a benção da fé e de figuras santas da igreja cristã. Tal atmosfera de estetização do sofrimento e da agonia encontrava já sua expressão na densidade trágica da arte e arquitetura do barroco-escravista do Brasil.³³

Remontando-se aos relatos históricos da fundação da vida urbana no Brasil, não se pode deixar de notar que é ao redor de capelas e igrejas que seu corpo coletivo se forma. Capelas e igrejas que estão na origem da expansão da Cidade, na formação de seus bairros, anunciando um tempo feliz de paz e prosperidade para uma comunidade que apreende

³² Interessante aqui se voltar a obra de Antonio Cândido, *Os parceiros do Rio Bonito*, onde o autor comenta a centralidade do fenômeno do surgimento de cidades no interior do Brasil a construção de capelas e santuários.

³³ Sobre o barroco brasileiro e o escravismo nas cidades coloniais do Brasil, sugerimos aqui a obra de Antonio Risério, *A utopia brasileira e os movimentos negros*, Editora 34, São Paulo, 2007.

a passagem do tempo na forma como os antigos títulos e brasões patrimoniais associam-se aos bens e fortunas acumulados por comerciantes e aventureiros, sob a benção da fé e de figuras santas da igreja cristã.³⁴



Ao se depositar o olhar em outras fontes de documentação, representada pela obra de inúmeros pintores estrangeiros, pode-se observar que a paisagem urbana da época é marcada pela presença de cidades portuárias, cuja marca confusional desvenda a herança de suas antigas ordens marcial e patrimonial: escravos e índios destribalizados, reunidos de forma inconfundível num mesmo território, junto com aristocratas, nobres e comerciantes, numa convivialidade tecida por crenças e rituais religiosos comuns.

Assim, a ordem mercantil e imperial avança sobre as duas ordens anteriores (predatória e sacerdotal) porque são guiadas pela segunda classe de ações do Conquistador, a de adaptação aos Trópicos e suas respectivas estruturas funcionais. Entretanto, essa ordem mercantil e imperial não eliminam as anteriores, mas se superpõem a ambas.

Ao nos debruçarmos sobre as narrativas de cronistas e viajantes³⁵ acerca da vida cotidiana nos embriões da vida urbana no Brasil dos primórdios do séc. XIX pode-se desvendar a Cidade como um lugar, entretanto, onde o caráter disciplinar da figura do Imperador não se faz sentir. Populações citadinas ainda em gestação, submersas nas tensões entre o roubo e o contrabando e as instituições formais de troca e de intercâmbio,

³⁴ A respeito ver as obras de Gilberto Freire, *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal*, Ed. Global, São Paulo, 2005 e *Casa-Grande & Senzala*. Editora Record, Rio de Janeiro, 1998.

³⁵ Um exemplo, no caso de Porto Alegre, esta presente na obra organizada em dois volumes por Valter Antonio Noal Filho e Sergio da Costa Franco, *Os viajantes olham Porto Alegre*, Santa Maria, Ana Terra, 2004.

em cujas ruas comerciantes, financistas, aventureiros, barões e ouvidores conviviam entre um exército de criados, serviçais e escravos.

A CIDADE REPUBLICANA

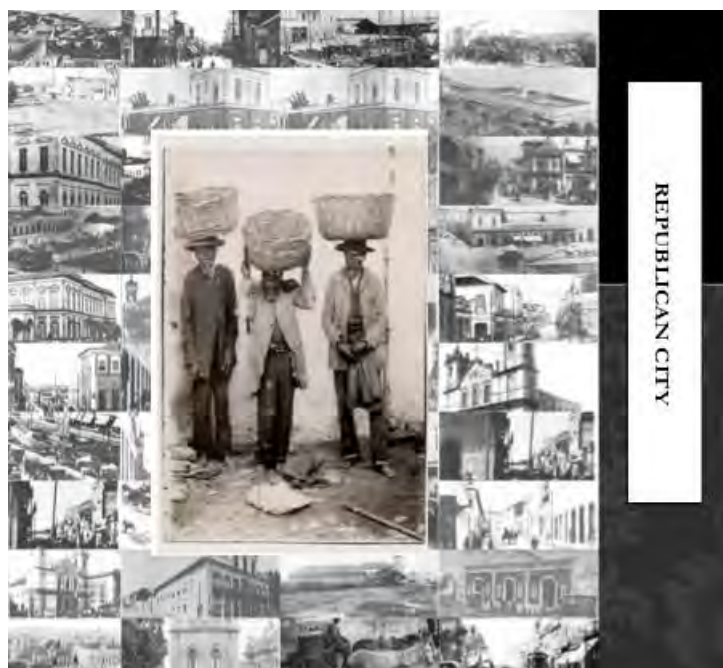
O lugar da ordem no progresso: a cidade republican Com o tempo e a ostentação do progresso, as velhas ruas se desmancham lentamente. acordam um belo dia de placa nova na esquina, promovida a general e, então, é tratar de enterrá-la, com a ladainha da saudade. tudo assim vai sumindo, embora sem tremor de terra, numa areia gulosa de olvido. (...)

(Augusto Meyer, No Tempoda Flor)

Presas ao simbolismo do ciclo temporal sob os Trópicos, as cidades brasileira avançam, em sua feição democrática e republicana, sob o signo de uma ordem imperial. A República Velha nasce, assim, marcada pela ineficiência da função imperial, colocando-se como meta hierarquizar as ordens anteriores (marcial, patrimonial, mercantil e sacerdotal) através da coerência da irredutível diversidade que a Cidade abrigava desde seus primórdios como pequenos embriões de vida coletiva.

No esquema da mitocritica e da mitoanálise de G. Durand aplicado a produção deste ensaio, a ordem imperial que rege a fundação da Cidade humana detém a função estrutural de simbolizar o conjunto humano total que abriga em seu interior. No Brasil, ela surge na ambiência psicosocial da descolonização da América para tomar corpo do processo de sua formação como Estado-nação moderno.

Durante os acontecimentos históricos da instauração da República (como é o caso do movimento abolicionista), desenvolve sua função imperial que ela é o palco da legitimação de novas regras de vida coletiva no Brasil ao apelar para vontade geral das maiorias e do consentimento e respeito à diferença como novo arranjos da vida social.



Sem destruir a legitimidade do poder do Sacerdote, que é absorvido pela figura do Jurista, e não mais a do Monarca, sem declinar em suas antigas funções estruturais predatórias, produtivas e mercantis, o processo de industrialização e urbanização nos tempos imemoriais da Cidade republicana, intensifica-se na busca do Progresso na Ordem, pautada pela luta contra os maus costumes presents a Cidade Imperial.

Território cada vez de projeção dos dramas das fábulas progressistas e da fé produtivista onde despontam as imagens do avanço técnico e da industrialização, a Cidade-republicana no Brasil, vai se caracterizar espírito de intolerância ao traçado heteróclito dos desdobramentos do crescimento informal, desigual e descontrolado da Cidade Imperial, repleta da convivialidade promiscua dos sobrados e mocambos, e cujo ecletismo de suas formas irá reviver o mito da “ruína” entre seus administradores.

A CIDADE DEMOCRÁTICA

A cidade está em evolução vertiginosa. vejo pedaços que, publicados em clichê de jornal dariam esta legenda: 'restos de uma rua, em qualquer lugar de Londres, depois de uma visita noturna de bombardeadores stuka! Notei, entretanto, nas edificações, muita mistura de estilo, nas decorações, tendências diversas e talvez um abuso demasiado no emprego de ornamentos. talvez falta de arquitetos de escola

(Fernando Corona, Biografia de uma cidade)

Território de projeção de fábulas progressistas e da fé produtivista onde despontam as imagens do avanço técnico e da industrialização, a Cidade-democrática no Brasil, pelo traço heteróclito dos desdobramentos de seu crescimento informal, desigual e descontrolado ao longo do século XX, tem sido descrito, de forma redundante, por muitos intelectuais, como cenário de desdobramento do mito do “atraso” que funda o seu corpo coletivo como nação.³⁶



Indagamo-nos se não seria um certo espírito politeísta presente nas formas de vida dos habitantes dos grandes centros industriais em relação as suas experiências acumuladas com o passado que nos conduzem a pensar a formação das cidades no Brasil a partir da ótica de uma urbanização sociopática³⁷, a mercê de uma espécie de anti-história com a qual o tecnocrata deve se confrontar em sua tentativa de ordenação do caos urbano. Entre os deuses, mitos e figuras que incorporam a realidade sócio-histórica do logotipo morfológico da Cidade imperial agora, na figura do Jurista, na consolidação da Cidade democrática em sua busca de justiça, despontam Getúlio Vargas e Juscelino Kubistcheck e suas fabulas progressistas do verde-amarelismo e dos anos de desenvolvimentismo do governo de Juscelino Kubistcheck (os anos JK)³⁸.

³⁶ Veja, um exemplo, a obra de Francisco José de Oliveira Vianna, *Populações meridionais do Brasil*, Livraria José Olympio, Rio de Janeiro, 1952.

³⁷ Uso aqui a expressão empregada por Luiz Pereira, em seu artigo clássico sobre as tensões sociais inerentes as formações subdesenvolvidas nas Américas, Urbanização “sociopática” e tensões sociais na América Latina, *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 32, No. 2, Memórias del IX Congreso Latinoamericano de Sociología, 3 (Mar. - Apr., 1970), pp. 283-309.

³⁸ Interessante observar os argumentos presentes na obra de Jacques Lambert, *Os dois Brasís*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1967, acerca do pensamento social brasileiro relativo ao desenvolvimento, especialmente entre 1930 e 1964.

A industrialização que, em meados do século passado, se fez acompanhar de um intenso processo de urbanização e de migração campo-cidade, dentro do argumento de uma arquetipologia, tem como fonte de inspiração o forte sentimento nacional que nutria o “homem da civilização” do período da conquista no sentido de promover a redenção final da substancia edênica que encerrava as raízes históricas do território que abrigou seus antepassados. A arquitetura urbana de Brasília é um imponente símbolo do culto a tecnologia e aos saberes científicos como agente do universo democrático e da subjetividade moderna, não sem referir as mitologias que fundam a visão exuberante e luxuriante da Terra tropical.



Entretanto, revelando a coerência irreduzível da arquetipologia dos gestos e técnicas da fundação da Cidade humana nos Tropicós, o que a cidade democrática, tem de mais marcante em sua presença sócio-histórica no caso do Brasil é que ela, apesar de implantar estruturas espaciais modernas nos traçados das ruas e das praças, nas fachadas dos edifícios e casas, guarda em seu interior muitas das antigas estruturas funcionais das primeiras formações dos seus núcleos humanos.

A vida social no interior de tais estruturas espaciais modernas perpetuam arranjos coloniais, imperiais e republicanas de se viver a cidade. Anti-totalitária, a civilização urbana nos Tropicós, sua feição de “formas informes” da Cidade- democrática, em sua fase de “capitalismo tardio”³⁹, cada vez mais verticalizada, repleta de viadutos, túneis e

³⁹ A respeito ver a obra de José Manuel Cardoso de Mello, *O capitalismo tardio*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

elevadas, inteligando as areas marginais e marginalizadas aos seus centros expressa a diversidade de sentidos na forma como os grupos humanos apropriam-se de seus espaços, denunciando o relativismo cínico de uma cultura democrática homogeneizadora que prega a “autonomia” dos grupos urbanos sem referência aos territórios em que se enraízam.



Expressão estética das imagens do caos e da desordem, as grandes emtpoles brasileiras cidade suas feições democráticas. revela-se, para o bem ou para o mal, como território onde uma comunidade exercita a função equilibrante das antigas estruturas espaços-temporais herdadas com o passado. Ou seja, guardando em seu ventre as ordens marcial, patrimonial, mercantil e sacerdotal, a cidade democratica em suas multiplas feições é encompassada pelo sentimento de nostalgia do estado primordial do Conquistador português em sua busca da Terra prometida.

As projeções da arquitetura modernista para a criação de Brasília. a apologia do desenvolvimentismo e o deslocamento da capital do país para o sertão do Brasil, por exemplo, mostram o quanto a civilização urbana construída nos Trópicos, concentradas nas figuras do heroi-vilizador do arquiteto-Jurista e do urbanista-Imperador, pretende não apenas ultrapassar a simplicidade rústica da antiga vida colonial, e expressa na modestia da arquitetura portuguesa colonial.

Tratava-se de um projeto um futuro para o teatro da vida urbana do país a ser vivido no presente, revisitando, em suas formas e linhas, as imagens luxuriantes e exuberantes as imagens fundacionais de uma geografia fantástica dos Tropicós, agora expressa no interior de uma estética para o viver urbano. A Cidade democrática sempre julgada pelo fracasso das fabulas progressistas não cumpre, entretanto, seu destino faustiano nas décadas seguintes.

Em pleno século XXI, a estética da desordem e da fome que presidem os arranjos da vida social nos grandes centros urbanos do país, assim como em muitas regiões do planeta em que o Ocidente judeu-cristão instalou seu processo civilizatório⁴⁰, embora sendo frequentemente associada a uma espécie de resíduo subterrâneo do “pensamento selvagem” do povo que nela habita, mostra, bem ao contrário, os desvios que toma o processo de ocidentalização dos Trópicos ao denunciar seus mitos faustianos de riqueza e prosperidade.

As “deformidades” das favelas, a barbarie da criminalidade oriunda do narcotráfico, a desolação das ruas ocupadas por mendigos e desabrigados, a decaência dos cortiços, a violência dos acidentes de automóveis, a banalidade dos roubos e dos assassinatos, a insidiosa presença da violência policial, o escandaloso cenário da corrupção dos “colarinhos brancos” revelam, no Brasil do século XXI, e na maioria dos grandes centros metropolitanos do planeta, hoje, não apenas o fracasso do “racionalismo triunfante e plano” contido nos mitos que governaram a topica sociocultural que deu origem ao nascimento da civilização urbana no Velho Mundo, mas as distorções de suas pedagogias no interior dos arranjos das formas de vida social no Novo Mundo.

VISLUMBRANDO ALGUMAS CONCLUSÕES

De onde vem, finalmente, o mito da ruína e do fracasso por meio dos quais muitas de nossas teorias sociológicas e antropológicas tentam desvendar o sentido da paisagem urbana do Brasil? Creio que parte da resposta está contida no “espírito de tempo” que reina na Cidade democrática dos Trópicos, herança de todas as contradições internas de seu mito fundacional. O que aponta para a necessidade de se iniciar um trajeto de desconstrução dos mitos fundacionais da Modernidade no Ocidente, interpretando-os a partir das genealogias disjuntivas de suas imagens e simbolismos nos Trópicos.

A estética da desordem que preside os arranjos da vida social nos grandes centros urbanos do país embora sendo frequentemente associada a uma espécie de resíduo subterrâneo do “pensamento selvagem” do povo que nela habita, mostra, bem ao contrário, os desvios que toma o processo de ocidentalização progressiva dos Trópicos. A desordem explícita, ao fim e ao cabo, o fracasso das fábulas faustianas de riqueza e prosperidades projetados pelo Velho Mundo assim como as armadilhas sua pretensa universalidade.

As “deformidades” das favelas, da criminalidade, dos mendigos, dos cortiços, dos acidentes de automóveis, dos roubos e assassinatos, da violência policial, da corrupção dos

⁴⁰ CF. Expressão cunhada no interior da sociologia configuracional de Norbert Elias, em particular em suas obras *O Processo Civilizador: vol. 2 – Formação do Estado e Civilização*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991 e o *O Processo Civilizador: vol. 1 – Uma História dos Costumes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

“colarinhos brancos” revela as distorções do “racionalismo triunfante e plano” contido na idolatria do Progresso e suas narrativas de Modernidade e sua pertença a uma bacia semântica⁴¹, o processo civilizacional implantado pelo Ocidente judeu-cristão em terras coloniais.



O que a moderna Cidade urbano-industrial tem de mais marcante em sua presença sócio-histórica nos Trópicos, Revelando a coerência irreduzível da arquetipologia dos gestos e técnicas da fundação da Cidade humana, é que ela conserva num plano de igualdade as antigas estruturas funcionais das primeiras (de) formações dos seus núcleos humanos não apenas na persistência dos traçados irregular das ruas e do abandono de

⁴¹ Inspirando-nos em obras de G. Durand, podemos interpretar que a instalação da civilização urbana nos Trópicos reatualiza as produções culturais e as figuras míticas plurais ao redor das quais a Cidade no imaginário do Ocidente judeu-cristão aparece, em suas nostalgias do Paraíso perdido, como cenário de suas promessas faustianas de progresso.

suas praças, na ruína de fachadas dos edifícios e casas, mas na estetização das formas coloniais e imperiais de se viver a cidade, traduzidas como um fenômeno que resulta da implantação de um capitalismo dependente na latino-américa.⁴²

Ou seja, suas ordens marcial, patrimonial, mercantil e sacerdotal inspiram pluralmente as formas como seus habitantes apropriam-se do teatro da vida urbana nacional, sempre encompassados pelo sentimento de nostalgia do estado primordial do conquistador em sua busca da Terra prometida, e que foi projetado para o “novo mundo” nos tempos da descoberta da América.

Propomos, assim, pensar que polimorfia confusional que preside a estética urbana das cidades do Brasil faz parte do processo de modelagem do ritmo das vibrações temporais que fundam o corpo coletivo na América Tropical, registrando a memória coletiva de seu povo. Neste sentido, o estudo do fenômeno urbano no Brasil não pode ignorar o processo de consolidação temporal que acompanha as narrativas fundacionais de suas comunidades urbanas, de colônia à sua feição atual de Estado-nação, sob o risco de ignorar o logos morfológico que preside a exploração, conquista e povoamento das “terras tropicais” como parte da herança das narrativas da Modernidade veiculados pelo Ocidente judaico-cristão em seus delírios de expansão universal.

REFERÊNCIAS

- BERNARD, C. e GRUZINSKI, S. “Le Nouveau Monde, de la découverte à la conquête”. Paris, Fayard, 1991.
- CÂNDIDO, A. “Os parceiros do Rio Bonito”. SP, Duas Cidades, 1987. COX, Harvey. “A cidade do homem”. RJ, Paz e Terra, 1971.
- DURAND, G. “La cité et les divisions du royaume”, in: *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1976. DURAND, Gilbert. *Science de l’homme et tradition*. Paris: Berg International, 1979a. DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Arcádia, 1979b.
- DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de L’œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Paris: Berg International, 1979.
- DURAND, Gilbert. *Le génie du lieu et les heures propices*. Eranos-Jahrbuch, v. 51, p. 243-277, 1982.
- DURAND, Gilbert. *Mito e sociedade*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Dunod, 1984. DURAND, Gilbert. *Champs de l’imaginaire*. Grenoble: Ellug, 1996.

⁴² Interessante de se retornar a leitura de algumas das obras de Florestan Fernandes, *A integração do negro na sociedade de classes*, Dominus Editora. São Paulo, 1964, *O negro no mundo dos brancos*, Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1972 e *Mudanças sociais no Brasil*, Ed. Global, Difusão Europeia do Livro, 1960, onde o autor trata do escambo e escravismo, do colonialismo e do imperialismo no processo de urbanização e industrialização do Brasil, por meio da qual se dá a formação de uma sociedade de classes no país.

DURAND, Gilbert. *Introduction à la mythologie. Mythes et sociétés*. Paris: Le Livre de Poche/Albin Michel, 2000.

FREIRE, Gilberto *Casa Grande e Senzala, a formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olimpo, 1958.

GANDILLAC, M. de *Gêneses da Modernidade*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1995. HARTOG, F (org) *Le Nouveau Monde*. Paris, Belles Lettres, La Roue des Livres, 1992.

HOLLANDA, S.B. de. *Visão do Paraíso, os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Cia das Letras, 1969.

MAFESSOLI, M *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

MARIN, L. *Jeux d'espace*. Paris, Ed. de Minuit, 1973.

MELLO e SOUZA, L. de *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia das Letras, 1994.

MONTOYA, A.R. *A conquista espiritual*. POA, Martins Livreiro, 1985.

MUMFORD, L. *Cidade na História*. SP, Martins Fontes, 1979.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.

ELIAS, Norbert *O Processo Civilizador: vol. 2 – Formação do Estado e Civilização*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

ELIAS, Norbert *O Processo Civilizador: vol. 1 – Uma História dos Costumes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990.

PEREIRA de QUEIRÓZ, M. I. *Cultura, Sociedade Rural e Sociedades Urbana no Brasil, ensaios*. SP, EDUSP, 1978.

ROCHA, A. L. Carvalho da *Le sanctuaire du désordre, ou l'art de savoir-vivre des douces barbares sous les Tristes Tropiques*. Tese de doutoramento defendida na Universidade de Paris V, Sorbonne, 1994, sob a direção de Michel Maffesoli.

SIRONNEAU, J.P. "Hermes ou la pensée du retour", in: *La galaxie de l'imaginaire, dérive autour de l'oeuvre de Gilbert Durand*, Paris, Berg International, 1980.

SAINT-HILAIRE, A. *Duas Viagens ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1978.

STADEN. H. *Duas viagens ao Brasil*. SP, EDUSP/Itatiaia, 1988.

TEODORO, J. *A América barroca, temas e variações*. SP, EDUSP/Nova Fronteira, 1992. TODOROV, T. *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*. Paris, Seuil, 1992. VAINFAS, R. *O Trópico dos Pecados*. RJ, Ed. Campus, 1989.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE NOTION OF TIME IN A PUBLIC HEALTH SERVICE: AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE FROM PATIENT'S NARRATIVES

Ana Paula Pimentel Jacob

Master in Anthropology (Universidade Federal do Paraná - 2017)

Abstract

The notion of time has been a relevant category to comprehend the process of sickness through the perception of individuals, and their family companions, that live with a serious disease diagnoses. It often appears in situations of patients with some sort of chronic illness, for example. In that sense, this work aimed to understand the experience of patients with cancer diagnoses. It consists of an ethnography conducted from May to December of 2016 at an oncology ward of a public hospital located in a large Brazilian capital, which resulted in a master's degree dissertation in anthropology.

Thus, the category of time emerges in this context as a guiding principle of the experience of illness, and it is comprehended by everyone who is part of a hospital environment. Talking about time is also translating biomedical terms that are commonly difficult to access, making it possible to understand the treatment process itself and its implications. The act of waiting appointments brings expectations of reaching answers about the body and what happens to it, i.e. if there is a tumor or not, which will be revealed through biomedical knowledge. The movements seen in patients' actions, with questions such as "Is/will everything be fine?", are strong indicators of important aspects of a sickness experience and it is part of the patients' narratives. In that way, having the identity of an oncology patient allows access to a different world from the one already known. Keywords: Health anthropology; cancer; time; experience.

CLAUDIA AND THE END OF LIFE: AN INTRODUCTION TO THE NOTION OF TIME IN AN ONCOLOGY WARD

Claudia¹ is 40 years old, she was in a metastatic phase of a stomach cancer. The first time we met, Claudia was in a ward laid down and accompanied by her daughter, Flavia, who was 20 years old and sitting beside her bed. Neila, who is an occupational therapist, authorized me to observe her assistance to Claudia previously scheduled for that date, in June of 2016.

¹ All the names used in this paper are fictional, aiming to protect the patients' anonymity.

The therapist proposed an activity which consists on drawing a tree that represents her life by that time. Claudia had an expression on her face that made it possible to see how uncomfortable she was with the idea, raising her eyebrows. On that day, Claudia had a big distended abdomen that was making her breath more and more difficult, her speech was breathless and her trembling voice was noticeable, which all in all made her physical tiredness visible. In that sense, Neila proposed that herself would draw the tree and Claudia could choose the colour of the elements of this object and answer to the meanings of those to her. At some point during the activity, Neila asked Claudia to talk about a tree branch that represented her hopes, dreams and wishes. Her eyes began to water and she said: “at this moment of my life I have few hopes” [author’s translation²], the one that she wishes the most is her recovery. Her desire was to be well, to cure from that cancer, but she realizes: “we only value health when we lose it” [author’s translation³]. Flavia began to talk about another treatment, phosphoethanolamine capsules, and both agreed that in the moment chemotherapy was not helping at all.

After that, I saw Claudia and Flavia many times at the ward, always having to do a medical procedure so she could breathe better, which was called paracentesis⁴ by health professionals. Mother and daughter were a lot of times talking about Claudia’s life perspective, trying to find ways to cure her illness. That was a voltage point between them and the health professionals. They invested in a multidisciplinary work to elaborate the fact that Claudia needed to face the end of her life. That is why they encourage her and Flavia to talk about this and tried to help them to get through this difficult time, by showing to them the support they have by the service. She was officially a palliative care patient and eventually she died at the hospital in October of 2016.

This story shows, quite clearly, the delicacy of doing an ethnography in an oncology ward. It touches me as a human being and an anthropologist, in that way I hope to be respectful and true to the value of this and other stories that I heard.

Claudia illustrates aspects of an illness experience of cancer. The first one to discuss is that not all types of cancer are a death sentence to a person, but to some it is. Claudia is specifically cited at the beginning of this paper because of her story tangency to the discussion of time, as many others interlocutors showed to me. The category of temporality is one of the most important to the patients in which I had contact during the research on the oncology ward. For Manderson and Smith-Morris (2010) this is also about a matter of persistence and fluidity. In the perspective of Claudia, her life intimately depends on this notion of temporality. She had hardly no time for what the health professional

² In portuguese: “Nesse momento da minha vida eu tenho poucas esperanças”

³ In portuguese she spoke: “a gente só valoriza a saúde quando perde”

⁴ It consists in a withdrawal of the fluid by a big needle that a physician positioned in the abdomen.

perspective was telling her, although for her time was about what would intermediate that finitude of life and the possibility that she finds another treatment that would cure her.

In that sense, the goal of this paper is to bring a reflection of the questions that temporality constructs in an illness experience. For many other people that were at this ward, the notion of time is connected with cure and treatment that will eliminate this thing, the “other” (LAPLANTINE, 2004) strange to the body, the illness itself. That is one way to deepen the discussion, however it is important to emphasize that the meaning of time represents a configuration of life seen in modernity (WIEDMAN, 2010) and specially reinforced by biomedicine. As Smith-Morris (2010, p. 22) state:

Medical temporalities would be especially influential for diagnosis in the old of age, whose time is assumed to be short and properly devoted to the preparation for death (Sankar 1984), or for those who face a life-threatening or disabling condition.

It is necessary to perceive how this native category operates in patient’s narratives, as it appears frequently in that context, mostly because in that situation of Claudia is very clear why time is an important tool in her life. With time she thought that another treatment could be found, or she would have other path. In that way I present this paper with the aim to bring reflections about the notion of time to patients that were at this oncology ward, starting with their narratives⁵.

ETHNOGRAPHY IN AN ONCOLOGY WARD

This ethnography was carried out in a public hospital located in a Brazilian capital. After a year negotiating with health professionals I was authorized to begin a study in a ward scenery. After that I spent over 3 months waiting for two ethic committees⁶ responses to the research project, one linked to the university that I studied for my master`s degree and the other linked to the hospital. So, it is possible to say that temporality was as well a matter to me, much before knowing the narratives of the patients itself. Between may of 2016 and December of the same year I visited the oncology and haematology ward for 3 or more times a week. The idea was to be known as much as possible to my interlocutors, so my presence was not too much of a strange for them.

⁵ During the field work I realize that a recording would harm the contact that I have with patients. So I chose to write my conversations after meeting with patients in my field diary. In that way, the narratives in this paper will not be given literally.

⁶ These committees are linked to a national commission on ethic in research. It is regulated by brazilian resolution of health ministry. In that sense, the Committee of Ethic in Research reviews research projects and authorizes this proposes to begin their research.

In this ward I was pretty much free to enter in certain rooms and offices, but mainly I stayed at the chemotherapy room and the waiting room. The latter was special because it was a place that I was not required to use a white coat⁷, I started to interact with patients and family members that were waiting for the appointment call or for the chemotherapy to end. This was an important strategy, mostly because I met people there as well. Sometimes I observed the health professionals' work, with their authorization, and because of that it was possible to meet those people in a different configuration. In this paper I choose two patient narratives from people that I met by observing health professionals' work. However, this was not the only way that I got to know patients.

After discussing some aspects of the context up to this point of the paper, it is necessary to briefly understand the reality of the patients of this ward. This hospital was well known in the specific Brazilian state that it belongs, and because it had such specialized services people from all over the state used to come so they would have a chance to be treated properly. It was very common to see people travelling with transportation paid by the public health system for many hours, waking up at dawn just to travel for one appointment that they spent days or months waiting for. Other people who had more financial structure moved to that city trying to find comfort to their journeys. The treatment usually involves sessions of chemotherapy or radiotherapy weekly, during a few months that is why travelling is a matter in this context. Nevertheless, it had a lot of people who lived in the same city as the hospital was located. Furthermore, most of the patients of this ward were around 50 years old or older, and the service demanded a family member to accompany the patient in chemotherapy sessions or appointments. The latter was justified because of the amount of the details and information that was passed during these meetings.

Finally, it is important to contextualize how this hospital works. The unified health system in Brazil is a way to guarantee the right of life, provided by the federal constitution (PAIM, 2015). Any person who is in Brazilian territory has this premise, so in conclusion to that the foundation of the health service is accessible to all that need that kind of attention. In addition to that, the health managers created some standards that elaborates how people access that service. It is divided by sectors such as basic health, which deals with the notion of territory and health services, and some specialized health attention, such as an oncology ward which is found in big hospital complexes, usually located in capitals spread around the country. Because of this wide range of service, public health system in Brazil is most of the times crowded and

⁷ I talked previously with the medical team about that, and because I had previous experience in that kind of field I already knew about biosafety and took care about my clothes hygiene. I only did not use the coat on the days that I permanently stayed at the waiting room and did not went in any other place at the hospital.

people who can afford health insurance prefer to have medical appointments, exams and other kinds of health attention through this system. Nevertheless, when we are at an oncology ward, people who have health insurance and cancer diagnoses try to find help in the public health system. This happens mostly because of all the expenses of exams, medication and appointments that some insurance companies try to avoid paying for.

That is one of the reasons why time has an emergency in that context. It appears from the beginning of the process, before getting a diagnostic report. Those people had to wait in long queues, that sometimes lasted for months, to get a medical consultation. A specific scenery was not rare: lots of minivans and cars from different towns, most of them provided by the public health system, parked in the city centre. These were responsible for bringing back and forth patients who lived up-country and had appointments at this hospital. In that sense, time appears now in other ways. One is in the format of waiting in the queue for an appointment, and the other is about the long journey to the hospital. After that, sometimes is necessary to wait for a long time, days, or even months to get to do an exam, and after to get the result. This begins with the tension generated in the life of the patients: how long would they have to wait to be cured, to save their lives? “Is everything going to be fine?”⁸

THE TEMPORALITY IN THE NARRATIVES OF THE PATIENTS

Temporality always appeared in the speech of the patients. It was mostly important because this aspect was determinant in their lives. They commonly realised that cancer was a severe illness and it threaten their lives. To illustrate that I return to my field diary:

Gabriela is 84 years old and had a leukaemia diagnostic, we were talking at the waiting room and she says to me that there was this one time that a nurse from another hospital told her that she would die soon because of her illness. She was really shaken by that affirmation and her family was angry. Gabriela tells me that at this hospital things are different, people there study a lot just like me and the attendance is really good.⁹

José is 77 years old, I met him at the waiting room and he was there bringing some exams to the physicians would see how he was recovering from a previous cancer. 12 years earlier he had prostate cancer. At the time the physician told him that he had only 6 months of life, his possibility of survival was 20%. And after that he got really sad because he thought that he would not see his daughter grow.

⁸ I heard this phrase many times talking to patients.

⁹ In her words: “Aqui no hospital só tem ‘gente estudada’ assim como você e o atendimento é muito bom”

Gabriela and José relates their temporality to some dialogs that they had with health professionals, maybe these ones were the only people that could predict such things. Although it might be something that starts with them, in some way it affects the perception of the patients about their experience of illness. Based on that previous argument that I justify the importance of this category.

The reflections around the notion of time were inspired by studies of Manderson, Smith-Morris (2010), Bury (1982) and Aureliano (2006; 2011). The first work presents a debate of chronicity in the discussion of anthropology of illness. Smith-Morris (2010, p. 22) writes: “But time is not a neutral concept within biomedicine; it is instead a very powerful factor that is used in the diagnosis, treatment, and labelling of illness”, Foucault (1977) discuss this aspect as well and presents a new relation that medicine does with this category so it can express their control of the illness. Bury (1982) analyses the biographical disruption in a sense that the presence of the illness somehow interrupts the course of that life. And by that reflection, precisely on that cleft that the notion of time is differently constructed that the category integrates the experience of illness. Aureliano (2006; 2011) studied with people who had cancer diagnosis and recognised the importance of this category of time for that context.

With such specialized information when we are at an oncological field, it is much evident how biomedical categories are inserted in the life of patients. Time is related to how the treatment works, and by that how they will live a life after that. That is why reaching a health system is something to worry from the beginning, it is difficult to everything work in harmony and not waste time on that path. So after a time spent in this context if everything is fine, then time is not a similarity to be anguished. And for everything be fine is necessary to: have a good response to the treatment, not having seasickness after a chemotherapy session, having your hair back after a fall and feeling fine after exams results or long ours sitting in chairs waiting and waiting. That is the main reason why I use the concept of “patient” to refer to my interlocutors. They literally tolerate delays, they had patience. In that sense, I will present another story from a patient so is possible to illustrate other perspectives of notion of time.

MARINA AND HER HAIR: IT FELL TOO MUCH FAST

Marina was sitting on a chair while receiving chemotherapy when we meet. I was walking with Bruna, psychologist and a resident in that hospital. She let me observe her work on that day. Marina was just getting to know the ward, she was new at this place and Bruna came to her so she could understand her story and analyse if she needed more psychological counselling. Bruna called that practice anamnesis.

Marina is 53 years old, she was married for 29 years, had two daughters and one of them was with her on that day. She had breast cancer and it was diagnosed by a pain that she felt in the area and confirmed by a biopsy result. Besides cancer, Marina had an arthrosis on her knee and she treated this issue by a private insurance¹⁰. Because of this situation, Marina stopped working a few days before her own sickness to be found. That happened because she was taking care of her mother that was with bowel cancer. She told us that sometimes she thought: “why this happens to me?”. After a while, Bruna asked to her if there was something that she wanted her to know and Marina talked about her hair, it fell too much fast. At that time Marina started to cry and there were a few moments of silent. Bruna told her that what she was talking about was time and it was important to look to this moment in two ways: there was a chronological time and internal time. The first one was countable, was somehow shared with other people, was about the time that we could tell by looking at a clock, a calendar. The second one was not countable as the first one, and happens in a different way for each person. And when she tells that her hair fell too much fast she was talking about that time, and is necessary to respect that kind of internal process. After a while talking about the treatment and the difficulties about that, Bruna told Marina: “you chose to fight” connecting her chemotherapy session to a choice. The psychologist was trying to highlight other consequences of she being in that position and Marina agreed by nodding her head.

This conversation has some aspects to be understood. The first one is how to deal with the permanency of the illness. That has also an influence to the global system and the changes that it causes to life (socially, economically and many others.) (WEIDMAN, 2010). Sometimes care in this cases are constant and changes whole family routines. But also the fact that the hair fell brings a clear association with illness, and what her body can endure to be cured. This intimately is associated with the will to live: by having more time.

Bruna’s speech was interesting because she named that aspect of the illness experience and by that she emphasizes the warlike act against cancer, which has a few arguments on how biomedicine knowledge is built (SONTAG, 1989) (MARTIN, 1991). Time appears in here as a matter of living but also as a permanent link to the illness experience, to the body itself, to the person (DUARTE, 2002) and the stigma of being announced visually as an oncology patient by the loss of her hair. This also have an importance when the role of the patient is comprehended apart from the mainstream population (KLEINMAN, HALL-CLIFFORD, 2010). Some patients of this ward were troubled by their neighbours and other people from the street that were shocked by their appearance. Some of them stated that their “faces” were differently and had a look of grief, being apart in this aspect was something such as being the sickness itself unlike being a person with cancer diagnose.

¹⁰ That emphasizes the logic explained in previous topic, people that have health insurance used this public service to have access to the expensive treatment that some insurances create barriers to provide.

That reflection brings another meeting point between the two main stories that were presented in this paper. The time that represents a different aspect of life, mainly represented visually in the body of the patients and have effects on their social context. This paper is just an effort to add something to a much deeper discussion that many other works in anthropology recently studied. In that way Kleinman, Hall-Clifford (2010, p. 251) have already noticed:

The focus on chronicity – of conditions, contexts, and circumstances – provides a framework to build a new agenda for global health that reimagines the role of health services and the role of communities in care. Chronicity makes it unavoidable that professional and family caregivers move to the center of our understanding of health care. This will require a cultural revolution in global health planning and program development”

CONCLUSION

This paper elaborates some of the first questions about the notion of time to patients that were in this oncology ward. It appears that time is reinforced by the health professionals as a tool of work in which gives a control characteristic to their practice, but it is intentionally introduced and presented to the patient that has already constructed another meaning to that. It may sometimes be a language that patient-health professional share, but mainly is a way to talk about their illness experience. It is a possibility to stress the main points of that moment in their lives. This was shown by the speech of Claudia and her daughter, by not accepting only the path that health professionals could state. It was clear for Marina that chemotherapy was causing discomfort, was changing intimately and externally her image and now associating her moment to the sickness itself. In conclusion to that, temporality is always participating and announcing that there is more to investigate in the experience of illness, the reflections apprehended by patients narratives show how deep this discussion is.

BIBLIOGRAPHY

AURELIANO, Waleska de Araújo. *Compartilhando a experiência do câncer de mama: grupos de ajuda mútua e o universo social da mulher mastectomizada em Campina Grande (PB)*. 2006. 207f. Master Dissertation. Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande. <<http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d34-waureliano.pdf>>.

AURELIANO, Waleska de Araújo. *Espiritualidade, Saúde e as Artes de Cura no Contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. 2011. 446 f. PhD Thesis. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95751>>.

BONET, Octavio. Los protocolos y las prácticas em el cotidiano de la biomedicina. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*. Argentina, Año VII, número VIII. Novembro de 1999b. <<http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1181/1042>>

BURY, Michael. Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health & Illness*, Londres, Volume 4, Issue 2, p. 167-182, 1982.

DUARTE, Luis Fernando Dias. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde coletiva*. Rio de Janeiro: Volume 8, Número 1, p. 73-183, set. 2002. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232003000100013&lng=en&nrm=iso>

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária. 1977.

GOOD, Byron. *Medicine, Rationality and Experience: An anthropological perspective*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.

GOOD, B. J.; GOOD, M. D KLEINMAN, A; BRODWIN, P. E.; Pain as Human Experience: an introduction. In: GOOD, M. D; GOOD, B. J.; KLEINMAN, A.; BRODWIN, P. E. *Pain as Human experience: An Anthropological Perspective*. California: University of California Press. 1994. p. 1-21.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fortes, 2004.

MANDERSON, Lenore. SMITH-MORRIS, Carolyn. *Chronic Conditions, Fluid States*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, and London. 2010

PAIM, J. S. *O que é o SUS*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. Interactive e-book. 2015. <https://portal.fiocruz.br/pt-br/content/o-que-e-o-sus-e-book-interativo>.

SMITH-MORRIS, Carolyn. The chronicity of life, the acuteness of Diagnosis. In: MANDERSON, Lenore. SMITH-MORRIS, Carolyn. *Chronic Conditions, Fluid States*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, and London. 2010

SONTAG, Susan. *Doença e sua metáfora: AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia de bolso. 1989.

WEIDMAN, Dennis. Globalizing the chronicities of Modernity: Diabetes and the Metabolic Syndrome. In: MANDERSON, Lenore. SMITH-MORRIS, Carolyn. *Chronic Conditions, Fluid States*. Rutgers University Press: New Brunswick, New Jersey, and London. 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AS MUDANÇAS QUE AS MULHERES TRAZEM

Ana Paula Rainho

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Na maioria dos casos, o trabalho das mulheres na pesca é invisível, não reconhecido, subvalorizado e sub-representado. No entanto, na tradicional comunidade de pescadores artesanais da Enseada da Baleia, localizada na Ilha do Cardoso (Cananéia, Brasil), as mulheres exercem um papel central na economia e na organização social. As mulheres não apenas superaram a renda dos homens, mas também moldaram e mudaram toda a organização trabalhista da comunidade, transformando todos os trabalhos assalariados em Economia Solidária. Elas transformaram toda a comunidade, aumentando a renda para todos os membros das comunidades, incluindo os homens. Depois de uma transformação tão grande, as mulheres se tornaram líderes políticos da comunidade. A associação de moradores é composta de mulheres e hoje são as principais líderes na luta pelos direitos da comunidade ao seu território tradicional. A partir disso, este trabalho começa a analisar as mudanças de trabalho realizadas pelas mulheres, tentando entender como as mulheres mudam, lutam e resistem, reformulando o trabalho, a moradia e a vida em comunidade.

Palavras-chave: Mulheres na pescaria; Economia Solidária, Comunidade Tradicional, Pesca Artesanal

THE CHANGE THAT WOMENS BRING

Abstract

In most cases, women's work in fishing is invisible, unrecognized, undervalued and under-represented. However, in the traditional community of artisanal fishers Enseada da Baleia, located on Cardoso Island (Cananéia, Brazil), women play a central role in the economy and social organization. Women not only outperformed men's income, but also shaped and changed the entire labor organization of the community, turning all wage-earning into Solidarity Economy. They have transformed the whole community, increasing income for all members of communities, including men. After such a major transformation, women became the leading political leaders of the community. The residents' association is all made up of women and today they are the main leaders in the fight for the rights of the community to their traditional territory. From this, this work begins to analyze the labor changes carried out by women, trying to understand how women change, struggle and resist, reframing work, housing and community life.

Keywords: Women in the Fishing; Solidarity Economy; Traditional Community; Artisanal Fishers

Quando se fala de comunidades tradicionais pesqueiras, imagina-se, muito frequentemente, atividades produtivas e agentes sociais relacionados apenas à imagem do homem pescador, mesmo quando as atividades das mulheres são cruciais para a reprodução social do grupo como um todo (WOORTMAN, 1991, p. 2). De acordo com a autora, em muitas comunidades pesqueiras o trabalho das mulheres é tão ou mais importante quanto dos homens, ainda que não seja publicamente reconhecida como tal. A autora refere-se ao trabalho das mulheres na agricultura, mas seu argumento pode ser utilizado para refletir sobre a comunidade tradicional caiçara Enseada da Baleia, onde as mulheres tem um papel central na economia e na organização social. As mulheres não apenas superaram o rendimento econômico de seus maridos, como também moldaram e mudaram toda a organização trabalhista da comunidade.

As pescarias foram e continuam sendo importantes para a comunidade, mas tal atividade por si só não garantia e não garante a sobrevivência dos moradores e moradoras. Por conta disso, muitos membros da comunidade se engajaram no beneficiamento do pescado (também chamado de peixe seco), atividade que agrega valor as capturas da pescaria através do processo de limpeza e salga. O preço da ova da tainha, por exemplo, aumenta em 60% de seu valor, passando de 50 para 80 reais o quilo.

O beneficiamento do pescado sempre foi muito importante para a renda da comunidade. De acordo com as moradoras, o trabalho no peixe seco teve três momentos marcantes: o primeiro, caracterizava por trabalho escravo em que os moradores trabalham para uma empresa que não os remunerava, pagando pelos serviços prestados, apenas com uma lata de óleo por morador ou moradora. O segundo foi quando o morador Antônio Cardoso Malaquias concentrou a mão de obra do peixe seco para trabalhar para ele, de forma remunerada, pagando por hora de atividade para cada trabalhador (a). Antônio comprava peixe dos pescadores, tanto de Enseada da Baleia quanto de outras comunidades caiçaras, e levava para os (as) moradores (a) trabalharem no beneficiamento. Ele também estabeleceu contatos e comércios na cidade, fazendo a comunidade prosperar através da venda do peixe seco. Entretanto, em 2010, Antônio faleceu e junto com ele o trabalho no beneficiamento. Apesar de todos saberem como limpar e salgar o pescado, ninguém até então tinha conseguido organizar as pessoas no trabalho e nem reestabelecer o contato com os vendedores nas cidades próximas. Por conta disso, muitos moradores e moradoras se mudaram da comunidade, desanimados com a falta de renda e perspectiva para o futuro. No mesmo ano, as mulheres da comunidade se reuniram e debateram o que poderiam fazer diante de toda essa situação, assim começou a reviravolta na comunidade, envolvendo novas perspectivas trabalhistas e empoderamento feminino.

As mulheres primeiramente tentaram analisar o que cada uma fazia de melhor e como transformar isso em produto para ser vendido. Como muitas mulheres possuíam prática

na costura, o primeiro empreendimento foi a produção de bolsa ecobags. Para realizar as produções, as mulheres não quiseram reproduzir o padrão trabalhista vigente, elas desejavam uma forma de trabalho mais justa em que todas ganhassem igualmente e que caso uma delas viesse a falecer, a produção não seria interrompida. Assim, ao estabelecer contatos para a venda de seus produtos nas cidades próximas, as mulheres da Enseada da Baleia conheceram a SOF (Sempreviva Organização Feminista) e a AMESOL (Associação de Mulheres da Economia Solidária), e através das duas organizações descobriram a Economia Solidária.

A economia solidária é outro modo de produção, cujo princípios básicos são a propriedade coletiva ou associada do capital e o direito à liberdade individual. A aplicação desses princípios une todos os que produzem uma única classe de trabalhadores que são possuidores de capital por igual em cada cooperativa ou sociedade econômica. O resultado natural é a solidariedade e a igualdade (SINGER, 2002, p. 10).

A SOF e a AMESOL providenciaram cursos, eventos e consultorias a respeito da Economia Solidária para as mulheres da Enseada da Baleia. De acordo com as moradoras, a maior transformação que ocorreu para todas as envolvidas foi a oportunidade de viajar conjuntamente com a SOF e a AMESOL, conhecendo mulheres de outras comunidades tradicionais e indígenas que trabalham com base na Economia Solidária. A partir dessas experiências, as mulheres modificaram a organização trabalhista da comunidade Enseada da Baleia, modificando a estrutura de trabalho do beneficiamento do pescado, compartilhando os lucros igualmente entre todos que trabalharam.

A Economia Solidária também se tornou a base da produção do artesanato e das confecções de bolsas e roupas na comunidade. As mulheres chegaram a vender mais de 3.000 ecobags no ano de 2014, e depois passaram a confeccionar roupas e artesanato sustentáveis, formando o Grupo de Artesãs da Enseada da Baleia. A matéria-prima do artesanato são redes de pesca perdidas no mar, que chegam a Ilha do Cardoso através do funcionamento das marés. Redes perdidas ou extraviadas são também chamadas de pesca fantasma, por continuarem pescando indefinidamente, capturando espécies que são enroscadas nas redes que vagam pelo oceano, causando impactos ambientais, sociais e econômicos (FAO, 2009, p.XVI). As mulheres, ao utilizarem as redes extraviadas como matéria-prima, reduzem a quantidade da mesma do oceano e ajudam a diminuir a pesca fantasma. Para fazer o artesanato, as mulheres tingem as redes de pesca extraviadas de diversas cores, depois criam bolsas, lenços, colares e detalhes de roupas, tais como bolsos.

As mulheres da comunidade também começaram a divulgar seu artesanato conjuntamente com a exposição das problemáticas geradas pela pesca fantasma, enfatizando a importância de se recolher as redes perdidas ou extraviadas no oceano. Elas começaram a fazer um trabalho de conscientização nas escolas de Cananeia (SP) e com

isso ganharam mais uma forma de renda: o turismo comunitário através de excursões escolares. As excursões, que começaram no final de 2015, vão à comunidade para entender melhor a problemática ambiental da pesca fantasma, conhecer a produção do artesanato, do peixe seco e os modos de vida da comunidade. Com isso, as mulheres ampliaram até a renda de seus maridos, que atualmente organizam oficinas sobre pescarias para os alunos interessados.

Queríamos um turismo comunitário que desse chance de todo mundo crescer.
Tatiana Cardoso Mendonça, entrevista dia 12/11/2016.

O turismo comunitário, apesar de incipiente é hoje a principal renda das mulheres, que acaba também por gerar renda para os homens da comunidade. Seguido pelo beneficiamento do pescado e depois pelo artesanato. Ao todo, as mulheres conseguem tirar por mês, através da soma de todas as três atividades, mais que um salário mínimo. Por ter como base a Economia Solidária, todas ganham o mesmo valor, sendo possível que todas cresçam igualmente, não havendo espaço para desigualdade de renda dentro da comunidade.

Liguei uma mulher da “Pequena Empresas Grandes Negócios” e perguntou sobre nosso projeto. Perguntou quanto eu ganhava e eu disse “mais ou menos 1.000 reais” e ela disse que não era um bom negócio. Eu disse que se fosse só uma mulher ganharia 10.000 reais, mas dividindo os lucros em todas, tivemos nove mulheres ganhando mais de 1.000 reais. Perguntei: “Você acha que isso é um mau negócio?” Ela respondeu: “É, vendo dessa perspectiva, é um bom negócio”. Tatiana Cardoso Mendonça, entrevista dia 12/11/2016.

Há ainda mulheres que possuem, além do trabalho da Economia Solidária, alternativas de renda, como aposentadoria e trabalhos por fora. Há também mulheres que recebem renda através do turismo de temporada, que é diferenciado do turismo comunitário, acontecendo apenas entre os meses de dezembro a fevereiro, e seu funcionamento não se dá com base na Economia Solidária. O artesanato é a única atividade dividida por função. O turismo comunitário não possui função específica para cada mulher, mas elas se revezam entre o atendimento ao público, a cozinha e as oficinas. O peixe seco é realizado por todas, com exceção de Tatiana Cardoso Mendonça, que apesar de não trabalhar diretamente no beneficiamento do pescado, é a coordenadora de toda a atividade, responsável pela venda nas cidades próximas.

A renda oriunda do artesanato, do peixe seco e do turismo comunitário gira em torno de um salário mínimo e meio. Entretanto, esses valores sofrem variações no decorrer do ano. Já as alternativas de renda acrescentam de meio até 2 salários mínimos para cada moradora, variando através da atividade econômica exercida. Em média, as mulheres recebem mais do que os homens das comunidades. A renda

mensal dos homens varia entre 1 a 2 salários mínimos, enquanto das mulheres é no mínimo de dois salários mínimos.

As atividades trabalhistas das mulheres são fundamentais para todo o sustento da comunidade. A relevância aumenta quando se analisa as condições de trabalho e renda em que as mulheres estão submetidas. No Brasil, as mulheres apresentam taxas de desemprego superior às dos homens, enquanto recebem menos que os mesmos (NOBRE, 2003, p. 5). Dados do IBGE de 2004 mostram que: “as mulheres brancas ganham, em média, 20,5% menos que os homens brancos, enquanto as negras recebem 19,4% menos do que os homens negros e 61,2% menos que os homens brancos”. Dado o fenômeno da feminilização da pobreza, as iniciativas solidárias trazem a tona o debate acerca das relações de gênero e trabalho (OLIVEIRA, 2004, p. 27). De acordo com a autora, a Economia Solidária incorpora em sua proposta muitos elementos da luta das mulheres, principalmente no que tange ao combate a discriminação de gênero, a reivindicação da equidade e da democracia. No ano de 2016, as mulheres da SOF ampliaram seus debates sobre Economia Solidária e gênero ao realizar um encontro com mulheres quilombolas, caiçaras e guaranis para discutir a violência doméstica.

A Economia Solidária surge para as mulheres como possibilidade de acesso à propriedade dos meios de produção mediante a propriedade coletiva, e à remuneração; e principalmente como a oportunidade de vivenciar outra relação de trabalho baseada no companheirismo e na gestão democrática (NOBRE, 2003, p. 5). A Economia Solidária realizada pelas mulheres da comunidade também possibilitou empoderamento feminino, que pode ser notado na chapa atual da Associação dos Moradores da Enseada da Baleia, em que seus cargos mais relevantes, tais como a presidência, vice-presidência e tesouraria, são todos compostos por mulheres.

Assim, as mulheres têm na Economia Solidária mais um caminho para tornarem-se sujeitos políticos, pessoas empoderadas que a partir de suas especificidades interferem nas decisões, constroem o presente e o futuro (OLIVEIRA, 2004, p. 48).

De acordo com a autora citada, as mulheres se empoderam através da relação do grupo, pois é através do contato com o coletivo que cada mulher elabora o fortalecimento de sua autoestima, encontra reconhecimento e pertencimento, acessa a qualificação, exercita a participação, troca experiências, gera trabalho e renda, entre outros. E, a visibilidade das experiências de mulheres na Economia Solidária as fortalece como sujeitos (NOBRE, 2003, p. 2), criando um referencial de empoderamento que não se limita apenas as mulheres da comunidade, mas que inspira as mulheres das localidades próximas, ainda mais quando o contato com outras comunidades caiçaras é rotineiro, seja pela curta distância, seja pelos laços de parentesco e compadrio. Assim, a organização

feminina na Enseada da Baleia proporcionou renda igualitária para todos os membros da comunidade, especialmente para as mulheres, que estão sujeitas a feminilização da pobreza, gerando emponderamento feminino, que não se limita apenas a comunidade, mas a todas as comunidades em volta, que se inspiram pela história dessas mulheres.

A REALOCAÇÃO PARA O MARUJÁ E O IMPACTO NA ORGANIZAÇÃO FEMININA

A luta das mulheres da Enseada da Baleia não parou após as transformações trabalhistas e a condição de renda igualitária para todas as mulheres da comunidade. Elas ainda tiveram que lidar com a pressão sobre seu território histórico e o medo de serem expulsas do lugar que sempre moraram. A comunidade Enseada da Baleia está inserida dentro de uma unidade de conservação, o Parque Estadual da Ilha do Cardoso que atualmente está sofrendo um intenso processo de erosão. A erosão acontece exatamente na comunidade Enseada da Baleia e a previsão é de rompimento de um pedaço da ilha, que a dividiria em duas e engoliria, através do efeito da maré e das dinâmicas sedimentares, todo o território da comunidade. A previsão era que a Ilha do Cardoso iria se romper entre o ano de 2016 e o inverno de 2017. Após uma grande ressaca a situação se encontrava tão alarmante que a ilha foi decretada em estado de calamidade pública, necessitando a retirada dos moradores de imediato. Os moradores e moradoras resistiram, porque a opção dada era realocá-los para a cidade de Cananeia (SP) ou para outra comunidade localizada dentro do Parque, a comunidade do Maruja.

A política de realocação de uma comunidade caiçara parece muitas vezes adequada, já que tais comunidades se assemelham em diversos aspectos. Entretanto, uma análise mais profunda mostra que as comunidades caiçaras são culturalmente diferentes uma das outras e a realocação de uma comunidade para dentro de outra pode gerar sérias implicações políticas, econômicas e culturais. No aspecto econômico, a realocação para a comunidade Marujá, poderá afetar significativamente a renda e a organização trabalhista de toda a comunidade Enseada da Baleia. Algumas atividades econômicas não teriam espaço para seu desenvolvimento, enquanto outras não conseguiriam ser realizadas através da Economia Solidária. Para as moradoras, o maior impacto seria sobre o turismo comunitário. A comunidade do Marujá também possui o turismo de base comunitária, entretanto o turismo que ocorre na Enseada da Baleia diferencia-se do turismo no Marujá, pois foca-se nos aspectos culturais ao proporcionar oficinas sobre as práticas e costumes da comunidade em excursões escolares, enquanto realiza sua gestão através da Economia Solidária.

O turismo comunitário da Enseada da Baleia possui esse nome para os (as) moradores (as) diferenciarem do turismo que ocorre nos meses de dezembro a fevereiro, chamado

pelos (as) moradores (as) de turismo de temporada, também considerado como turismo de base comunitário, pois é inteiramente manejado pelos (as) moradores (as). Entretanto, nessa modalidade de turismo os gastos e ganhos não são divididos igualmente, mas cada família recebe a partir da chegada dos turistas que escolhem a maneira mais adequada de alojamento. O turismo de temporada é o mais semelhante com o turismo que ocorre no Marujá, pois é mais direcionado para atender as demandas da temporada de verão e os rendimentos não são divididos, mas concentrados nas famílias que possuem pousadas ou campings.

De acordo com as moradoras, a realocação para o Marujá transformaria o turismo de base comunitária que ocorre atualmente na Enseada da Baleia, pois o turismo no Marujá está concentrado nas mãos de determinadas famílias e os seus rendimentos não ocorrem de forma igualitária como no modelo de Economia Solidária. De acordo com Marinho (2013, p. 98), a partir dos anos 80, o problema da distribuição de renda se agravou na comunidade Marujá e o turismo passou a beneficiar somente alguns moradores (as). Nos anos 90, essa desigualdade em torno dos ganhos do turismo continuou evidente, como pode ser percebido na fala abaixo:

A partir de 1993 começamos a implantar pequenas áreas de camping nos quintais das várias famílias como uma forma de distribuição de renda, pois só uns dois ou três da comunidade tinham muitos quartos para receber os turistas. Ezequiel de Oliveira¹, morador do Marujá, entrevista publicada em Ricardo (2004, p. 268).

Percebe-se que há uma preocupação, por parte de alguns moradores (as), em reduzir a diferença na distribuição de renda. Entretanto, tal preocupação não os motivou a mudar o sistema de gestão e nem a organização trabalhista, como aconteceu na Enseada da Baleia, que desde a reformulação das atividades econômicas, a comunidade se preocupou com uma distribuição de renda igualitária, adotando assim a Economia Solidária. As moradoras também afirmam que pelo turismo do Marujá já possui seu próprio sistema e seus próprios beneficiados, dificilmente as famílias de lá passariam as excursões escolares para as mulheres da Enseada da Baleia. O turismo de temporada também poderia apresentar dificuldades, já que concorreria com o turismo já bem consolidado que existe no Marujá. Já a atividade de beneficiamento do pescado poderia até continuar, mas, para as moradoras, não seria através da Economia Solidária.

Outra problemática da realocação está na ordem política, pois enquanto a comunidade Enseada da Baleia possui como base a Economia Solidária refletida até na organização social, a comunidade do Marujá já possui suas lideranças e uma forma diferenciada de

¹ Ezequiel de Oliveira é uma das lideranças locais, sendo representante da comunidade do Marujá no comitê de apoio à gestão do Parque Estadual da Ilha do Cardoso.

organização. Além disso, as lideranças do Marujá são, em sua maioria, homens, enquanto na Enseada as principais lideranças são mulheres, que poderiam perder seus espaços como protagonistas políticas e com isso afetar o próprio empoderamento que conseguiram construir ao longo desses seis anos.

A gente não vai se dar bem lá. Eles já tem a forma de viver deles. Teremos que nos rebaixar a eles, seguir as regras deles. Erenilda do Carmo Cunha, entrevista dia 13/11/2016.

Os (as) próprios (as) moradores (as) do Marujá não aparentam querer a vinda da comunidade Enseada da Baleia. Apesar de proporem acolher os (as) moradores (as) caso abrisse a desembocadura, não significa que há uma plena aceitação para realocação.

Primeiro, eu não defendo a junção das comunidades que têm modelos de vida meio diferentes. Ezequiel de Oliveira, liderança da comunidade Marujá, entrevista publicada em Marinho (2013, p.123).

A gente não quer e eles não querem, pode ter certeza. Eles ofereceram ajuda só para emergência, não para ficarmos lá para sempre. Você acha que eles vão querer mais uma comunidade para atrapalhar? Jaqueline Aparecida Lago Cardoso, entrevista dia 13/11/2016.

A realocação de uma comunidade em outra poderão gerar graves problemáticas que vão além do nível cultural de sobreposição de comunidades distintas, como também poderá afetar a renda dos (as) moradores (as) da Enseada da Baleia, a organização trabalhista embasada na Economia Solidária e o empoderamento feminino, podendo também abrir precedentes para conflitos territoriais e políticos entre as duas comunidades. Por conta disso, a realocação torna-se inadequada sobre os aspectos socioeconômicos, político e cultural, afetando as relações de gênero que estão se transformando na comunidade Enseada da Baleia e abrindo esperanças na vida dessas e de outras mulheres caiçaras para uma existência mais igualitária.

As mulheres da Enseada da Baleia, ciente de toda essa situação, mais uma vez se organizaram. Elas entraram em contato com a Universidade de São Paulo e com a defensoria do estado de São Paulo e pediram que algo fosse feito, para que a comunidade pudesse migrar para outro espaço dentro do Parque Nacional da Ilha do Cardoso, um espaço novo que não habita nenhuma outra comunidade, mas que possui ainda traços da antiga comunidade Enseada da Baleia. A região que elas desejam se mudar já foi morada da comunidade anteriormente. Pois, conviver com erosão não é novidade para moradores e moradoras de ilhas, principalmente os da Ilha do Cardoso. Já foi necessário se mudar anteriormente por conta da erosão, e agora os moradores e moradoras estão prontos para se mudar novamente. Porém, existem duas problemáticas: a primeira é por se tratar de um Parque, o que dificulta novas construções no território; e a segunda, é que a região

que eles pretendem se mudar foi diagnosticada por geólogos como suscetíveis a novas erosões daqui há 50 ou 100 anos. Como as dinâmicas sedimentares de uma ilha em alto mar mudam constantemente, a região atualmente encontra-se estável, mas já foi alvo de erosões e poderá vir a ser novamente em um futuro distante. A comunidade Enseada da Baleia não se importou. A vontade de permanecer na ilha e de permanecer somente entre sua própria comunidade é muito maior, suportando erosões passadas, presentes e futuras. Assim, através do apelo dessas mulheres, uma equipe de pesquisadores e pesquisadoras realizou um novo laudo antropológico na comunidade que foi apresentado pelo defensor público de Cananéia ao Secretário do Meio Ambiente do estado de São Paulo. Como resultado, a comunidade pode mudar para a região do Parque Estadual da Ilha do Cardoso que tanto queriam e mais uma vez as mulheres transformaram para sempre a comunidade Enseada da Baleia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FAO. *Abandoned, lost or otherwise discarded fishing gear*. United Nations Environment Programme, Food and Agriculture Organization of the United Nations Rome, 2009.
- MARINHO, M. A. *Territorialidade e governança em áreas protegidas: o caso da comunidade do Marujá, no Parque Estadual da Ilha do Cardoso (Cananéia, SP)*. Tese (Doutorado em Geografia Física). Universidade de São Paulo, 2013.
- NOBRE, M. Mulheres na economia solidária. *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz, p. 205-211, 2003.
- OLIVEIRA, A. L. *O processo de empoderamento de mulheres trabalhadoras em empreendimentos de economia solidária*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social), UFSC, 2004.
- RAINHO, A. P. Desvendando a assimetria entre os programas de verdade na construção do plano de manejo: estudo de caso no Parque Nacional de Superagui. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 2, n. 2, p. 269, 2014.
- RICARDO, F. Entrevista com Ezequiel de Oliveira. In: *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. ISA, 2004.
- SINGER, P. *Introdução à economia solidária*. Fundação Perseu Abramo, 2002.
- WOORTMANN, E. F. Da Complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades “pesqueiras” do nordeste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, ano 7, n. 18, p. 41-61, 1992.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DANÇA BORDADA: AUTOETNOGRAFIA COMO EXPERIÊNCIA ARTESANAL

Ana Rosangela Colares Lavand

(Universidade Federal do Pará) – Pará/Brasil

Resumo

Este artigo pretende discorrer acerca da experiência de autoetnografar o processo de criação do espetáculo de dança contemporânea *Ânima Trama*, construído a partir de um trabalho de laboratório no qual se produziu uma dança-tradução dos afetos provenientes da relação corpo e bordado. Dança feita de tecidos, linhas e fios. Uma dança afetada pelas memórias de família de sua criadora. A obra propõe bordar coreografias, tecer espaços, cerzir tempos, compondo, deste modo, uma dança tramada. Trata-se de um processo de criação que parte de uma dimensão doméstica, feminina e familiar, narrada através do depoimento de uma testemunha [eu] cuja dança é habitada por experiências evocadas da casa que a habita, a casa da infância. Tendo o corpo como lugar de investigação, a pesquisa aqui apresentada costura memórias pessoais e coletivas, a partir da leitura/interpretação da cinestesia do processo de criação, que ganha uma dimensão visível por meio da dança. As noções de autoetnografia utilizadas como referência para a construção deste artigo foram inspiradas nos trabalhos de Buckland (2013), Acselrad (2018), Meyer (2018), Aschieri (2018) e Fortin (2009); o conceito de processo de criação vem de Salles (2013); a noção de depoimento de testemunha, de Halbwachs (2006); e, por fim, a ideia de artesanaria, vem de Sennet (2009).

Palavras-chave: Dança Contemporânea. Dança Bordada. *Ânima Trama*. Autoetnografia.

EMBROIDERED DANCE: AUTOETHNOGRAPHY AS A CRAFT EXPERIENCE

Abstract

This article intends to speak about the experience of autoethnographing the creation process of the contemporary dance performance called *Ânima Trama*, constructed from a laboratory work in which a dance-translation of the affections coming from the relation between body and embroidery was produced. Dance made of fabrics, lines and threads. A dance affected by her creator's family memories. The work proposes to embroider choreographies, to weave spaces, to sew times, thus composing a weaved dance. It is a process of creation that starts from a domestic, feminine and familiar dimension, narrated through the testimony of a witness [me] whose dance is inhabited by experiences evoked from the house that inhabits her, the childhood

home. Having the body as a place of inquiry, the research presented here stitches personal and collective memories, from the reading / interpretation of the creation process' kinaesthesia, which gains a visible dimension through dance. The notions of autoethnography used as reference for the construction of this article were inspired by the works of Buckland (2013), Acselrad (2018), Meyer (2018), Aschieri (2018) and Fortin (2009); the concept of process of creation comes from Salles (2013); the notion of witness testimony, from Halbwachs (2006); and, finally, the idea of craftsmanship, comes from Sennet (2009).

Keywords: Contemporary dance. Embroidered Dance. *Ânima Trama*. Autoethnography.

Em um de seus textos mais referenciais, o artista e professor Jean Lancri confessa as dificuldades de um começo, e disserta sobre como é mais fácil falar de um começo quando já se está no fim. Continua sua argumentação respondendo a uma questão, “[...] por onde começar? Muito simplesmente pelo meio. É no meio que convém fazer sua entrada em seu assunto. De onde partir? Do meio de uma prática, de uma vida, de um saber, de uma ignorância. Do meio desta ignorância que é bom buscar no âmago do que se crê saber melhor” (LANCRI, 2002, p. 18).

Ao observar minha condição decido acatar o conselho de um grande mestre, estou no meio de muitos meios, sou feita de muitos meios. Estou no segundo ano do doutoramento em artes, exatamente no meio do percurso; trato de um processo de criação no qual sou intérprete criadora, a dança é o meio pelo qual me movo, este processo de criação tem por mote a relação entre memória familiar feminina e as artesanias praticadas pelas mulheres da minha casa de infância, meu meio familiar; sou bordadeira e em meus bordados procuro sempre começar pelo meio do tecido para que ele possa ficar bem centralizado, o meio de uma prática.

Mas escolho começar este artigo pelo meio de uma questão, questão delicada e sutil que muito me tocou ao deparar-me com ela.

Sandra Meyer em seu texto *Perspectivas autoetnográficas em pesquisas com dança contemporânea*, nos questiona “[...] como descrever a textura sensível de um acontecimento?” (MEYER, 2018, p. 70). Parto do meio desta dificuldade, desta ignorância, deste não saber como fazer, do não saber descrever o sensível e me abro para as possibilidades...

Em meio a ignorância, algumas suspeitas me assolam, como acreditar que o corpo, seus modos de percepção e seus cruzamentos de sensações, pode ser uma via sutil o suficiente para abrir possibilidades na difícil tarefa de narrar o acontecimento por uma abordagem do sensível.

Aproximar-se do campo de pesquisa *em* dança (e não somente *sobre* dança) a partir da corporeidade do artista-pesquisador tem sido um dos desafios mais instigantes na atualidade. A implicação dos próprios pesquisadores em práticas de dança impõe desafios epistemológicos e metodológicos, seja no

âmbito universitário ou não. Não é mais um pesquisador desincorporado. A dimensão incorporada da experiência e o deslocamento das noções de sujeito e de objeto nas práticas contemporâneas em dança despojam identidades e interioridades essencialistas e fixas. Inclui vivências *no campo*, *em campo* e *com o campo*. A noção *embodiment* nas artes do corpo, a presença a partir da condição de fenômeno temporal corporificado, em contínua conexão com o meio, pressupõe a experiência e os desafios de sua compreensão e descrição (MEYER, 2018, p. 66).

Penso na questão como o espaço de dança e meu corpo como via de buscas de respostas, proponho, portanto, uma aproximação dançante e incorporada, um fluxo que tem como desencadeador outros modos de pensar, outras epistemologias e metodologias como sugere Meyer. Em mim, movem-se juntos sujeito e objeto de investigação, dança e bordado, artista e pesquisadora a partir de minha história de vida e memórias corporalizadas e esquecimentos musculares, deste modo, assumo aqui, uma postura autoetnográfica de abordagem para o meu acontecimento sensível, pois acredito que não posso falar a não ser de mim, esta afirmativa pessoal se coaduna com o que afirma Fortin, “Não podemos falar a não ser de nós” é o leitmotiv daqueles que adotam o gênero auto etnográfico, que se quer menos subentendido por um projeto de objetividade, que procurará a “verdade” do que aconteceu, do que por um projeto evocativo” (FORTIN, 2009, p. 83).

Esta evocação trata-se em minha pesquisa de uma experiência feminina familiar.

Sou nascida e criada no bairro do Telégrafo Sem Fio em Belém do Pará, neste lugar se localizava a casa da minha infância, no mesmo terreno em que se localiza minha casa hoje, mas entendo que não se trata dos mesmos lugares. A casa onde mora minha recordação era uma casa de madeira, o chão muito encerado, brilhava refletindo minha imagem, havia em alguns lugares espaços entre as tábuas de onde vinham o odor do igarapé sobre o qual morávamos, assim como podíamos sentir o frescor das lufadas de vento que entravam pelas frestas. Nesta casa, neste chão, era comum deitarmos após o almoço; eu, minha avó e minhas irmãs, a ausência de minha mãe era sentida durante a safra de castanha, neste período ela se ausentava para a fábrica de beneficiamento do fruto, sua presença se dava nas entressafras, quando se convertia de operária em costureira.

A imagem mais referencial que tenho da casa da minha infância é o círculo de mulheres que se formava com o intuito de aprender, ensinar ou executar as tarefas tramadas. Estes afazeres tinham a ver com as artesanias¹ praticadas com tecido, agulha e linha/fio. Dentro deste círculo feminino as várias técnicas eram acessadas pelas diferentes mulheres; a técnica preferida de minha vó era o empunhamento² de redes; minha mãe

¹ O termo artesanaria é aqui utilizado a partir da referência de Robert Sennett, na qual ela é compreendida como a habilidade ou capacidade de fazer as coisas bem-feitas, muitas vezes demandando muito tempo e esforço para isso (SENNETT, 2008, p. 19).

² Técnica de colocar os punhos na rede, punho é a parte mais externa, aquela que se conecta ao armador, objeto que sustenta e liga a rede à parede na qual ela será pendurada.

gostava muito da técnica do bordado Richelieu e do crochet; minha irmã mais velha Ivone gostava de costura a mão, minha irmã Rosi não tinha nenhuma técnica favorita e estava no círculo pelo próprio encontro e eu aprendi no círculo várias técnicas, algumas inclusive que não foram citadas aqui, mas aquela que se tornou minha assinatura é o bordado livre.

Uma dimensão importante de descoberta é compreender que é nesta prática doméstica e familiar que apreendo e aprendo características estéticas que percebo claramente hoje em meu fazer como intérprete criadora de dança contemporânea. Ouso, portanto, afirmar, que minhas primeiras lições de arte se deram no chão da minha casa e não em uma sala de dança, tendo como espaço cênico o tecido e o fluxo coreográfico as linhas de bordar.

Sustento ainda que esse modo muito próprio de ensino guarda características bem próximas de práticas tradicionais da Amazônia, como vivenciadas pela comunidade Céu do Juruá no Amazonas, quando do processo de confecção de uma linha a partir das folhas da palmeira do tucum:

Do processo de coleta das folhas ao processo final de produção da linha, são etapas onde homens, mulheres e crianças se reúnem durante manhãs e tardes inteiras, trabalhando, cantando, conversando. Tudo se faz em movimentos lentos, que envolvem muitas trocas, sem um tempo definido para começar e para acabar o trabalho. Assim, ao mesmo tempo em que é produzida a linha do tucum, produz-se uma sociabilidade e um aprendizado entre os que se envolvem nesse saber fazer (ABREU; NUNES, 2009, p. 30).

Valorizo sobremaneira este modo de fazer amazônico, se o trato assim, é por ser amazônida, e ainda que compreenda que este modo possa se dar em outros lugares, minha experiência se dá no contexto da região em que vivi por toda vida, sendo ela minha mais forte referência. Vejo neste modo que relaciona processo de ensino e aprendizado com uma sociabilidade comunitária, uma dimensão que me referencia profundamente, não só como professora pesquisadora quanto como artista que produz a partir deste modo de atuar suas estratégias de vida em arte, tanto as que se dão no seio familiar quanto as que se passam no coletivo com o qual trabalho e produzo dança em Belém do Pará.

Compreendo também que o acionamento e aprendizagem das técnicas corporais nesta dimensão possibilitam outros modos de percepção do corpo, esses outros modos produzem em meu trabalho estratégias que dialogam com esse fazer comunitário.

O trabalho relacionado à produção da linha de tucum é lento e envolve diversas etapas. Todas estas etapas são feitas de modo artesanal, com a utilização de ferramentas rudimentares e pressupondo extremas habilidades corporais. Mãos e pés são utilizados como instrumentos e diferentes posturas corporais são acionadas. O aprendizado dos mais novos e dos iniciantes tem lugar durante o

próprio processo de feitura da linha, por imitação. Podemos dizer, portanto, que este saber fazer envolve importantes técnicas corporais, como a destreza para subir em árvores, a coordenação motora ampla e fina de mãos e pés para retirar seda, puxar o linho, lavar o linho, enrolar o linho no fuso e outros momentos do processo (ABREU; NUNES, 2009, p. 30-31).

Do mesmo modo que as autoras, vislumbro uma série de habilidades técnicas corporais que me foram ensinadas no círculo feminino que vivenciei no chão da minha casa de infância, algumas citadas acima pelas autoras, como a extrema habilidade das mãos e pés, as diferentes posturas corporais que possibilitam uma ampliação do vocabulário corporal e enriquecimento da percepção do esquema corporal e dos modos próprios de cada pessoa lidar com os ajustes gravitacionais que um fazer que se processa em tempo lento pressupõe.

Estas e outras apreensões se deram em meu processo por diversas vias, mas aqui escolho discorrer acerca de uma imagem específica e o processo que ela passou para constituir um elemento chave na compreensão de meu processo de criação.

Fui educada em uma casa de mulheres criadoras e recriadoras do tecido do mundo, suas mãos detinham o poder de modificar materialmente o ambiente que me rodeava, elas teciam realidades e relações. Mulheres que contavam as histórias das suas mulheres, essas, as mulheres que as antecederam no mundo e no fazer. Elas me ensinaram o modo de escolher o tecido que melhor se adequava ao objeto que eu pretendia criar, suas qualidades tão variáveis, precisavam ser eleitas a partir de uma profunda consciência de qual uso ele teria, em que espaço ele seria colocado e que tipo de desgaste ele sofreria. Cada qualidade era profundamente analisada e posteriormente experimentada no percurso de se trazer algo à existência.

Minha avó Ana sentava-se no chão para empunhar redes.



Imagem 1 – Minha avó e eu aos onze anos.
Fonte: Acervo Pessoal da Pesquisadora.

Minha avó era natural de Santarém, seu pai era cearense e sua mãe indígena da região dos Arapiuns em Santarém (PA) e era a parteira e benzedeira do bairro.

Ao se posicionar para o trabalho seu corpo maciço instalava-se consistentemente no chão, confortavelmente instaurado no colo da gravidade. O tronco nem por demais ereto e nem encurvado, movia-se graciosamente a medida que as mãos depositavam por entre os dedos dos pés os fios de punho, num vai e vem delicado e sutil em contraposição à imagem dos pés, cuja a pele ressecada, áspera e de aparência gasta, impunha uma força e dureza contrastante. Essa, a imagem evocada por mim, reafirma o fenômeno citado acima sobre o artesão do tucum, uma outra via de aprendizagem do movimento se apresenta como o que Hubert Godard chama de mitologias do corpo, afirmando que “[...] cada indivíduo, cada grupo social, em ressonância com o seu ambiente, cria e é submetido a mitologias do corpo em movimento que constroem quadros de referência variáveis da percepção. Conscientes ou não esses quadros são sempre ativos” (GODARD, 1999, p. 11).

Observar minha avó em seu trabalho de empunhamento, tanto me preenche de informações visuais e cinestésicas como gera em mim um reconhecimento de uma mitologia corporal.

Essa cena se repetiu diante de meus olhos incontáveis vezes, até que cada movimento, tensão e relaxamento ficassem incorporados em mim, ainda que nunca tivesse executado este trabalho. Meu corpo codificou por observação e decorou os caminhos, os percursos desta trilha memorial que se instaurava em minha musculatura.

O movimento do outro coloca em jogo a experiência de movimento própria ao observador: a informação visual provoca no espectador uma experiência cinestésica (sensações internas dos movimentos de seu próprio corpo) imediata. [...] O visível e o cinestésico, absolutamente indissociáveis, farão com que a produção de sentido no momento de um acontecimento visual não deixe intacto o estado do corpo do observador: o que vejo produz o que sinto e, reciprocamente, meu estado corporal interfere, sem que eu me dê conta, na interpretação daquilo que vejo (GODARD, 1999, p. 24).

Minha avó faleceu em 1997, um ano antes de meu início dos estudos em dança. E ainda que o tempo passe o corpo da velha parteira ainda vive sob meu tecido muscular.



Imagem 2 – Mulheres da Amazônia.
Fonte: Pedro Martinelli (2003).

Em 2006 pesquisando para a criação de um espetáculo me deparei com o livro de Pedro Martinelli, *Mulheres da Amazônia*. Em uma das imagens do livro estava minha avó, não a D. Ana, mas uma avó que continha em si a minha. Reconheci o modo de posicionar os pés e os músculos, e aquela familiar relação com a gravidade. Ela não empunhava redes, mas tecia um cesto. Vislumbrei a memória do corpo que encontra sua narrativa pela via da técnica em contato com a matéria, reencontrei minha avó na ancestralidade indígena que habita meu corpo e no modo que ele se constitui a partir da cultura material e imaterial, reconheci ali minha mitologia corporal.

Durante o processo de criação do espetáculo *Ânima Trama* começo um percurso de escavação de minhas memórias femininas familiares, em especial minhas memórias tramadas, memórias têxteis, e neste momento em específico passo a compreender que as técnicas que me foram ensinadas na infância e mais que isso, um certo modo de processar o conhecimento que tanto é pessoal, quanto é coletivo, e para além disso, minha relação com a gravidade, fortemente referenciada nos anos de observação do corpo da minha avó enquanto esta trabalhava, me suscitavam elementos para o processo de criação que não vinham dos modos mais usuais de se processar a dança. Meu processo de criação³ não se baseava em técnicas de dança pré-concebidas, não se baseava sequer no que se costuma chamar corpo dançante, de certo modo, durante o processo tivemos que desaprender o que havíamos dançado até então, para incorporar códigos familiares que foram soterrados por práticas outras, estes códigos subterrâneos que herdei de minha avó, podem ser entendidos como pré-movimento.

³ Entendo meu processo de criação profundamente relacionado ao citado por Cecília Salles em seu livro *Gesto Inacabado*, no qual a autora afirma que “[...] a criação surge, sob essa perspectiva, como uma rede de relações, que encontra nessas imagens um modo de penetrar em seu fluxo de continuidade e em sua complexidade. Na busca humana de origem, o artista tenta detectar, muitas vezes, a ponta do fio que desata o emaranhado de ideias, formas e sensações que tornam uma obra possível” (SALLES, 2013, p. 61).

É o pré-movimento, invisível, imperceptível para o próprio indivíduo, que acionará, simultaneamente, os níveis mecânicos e afetivos de sua organização. De acordo com nosso humor e com o imaginário do momento [...]. A cultura, a história do dançarino, a sua maneira de perceber uma situação, de interpretar, vai induzir uma “musicalidade postural” que acompanha ou despista os gestos intencionais executados. Os efeitos desse estado afetivo que concedem a cada gesto sua qualidade, cujo mecanismo compreendemos tão pouco, não podem ser comandados apenas pela intenção. É isso que confere, justamente, a complexidade do trabalho do dançarino... e do observador (GODARD, 1999, p. 15).

O corpo que entra nesta dança, que se move no processo de criação do *Ânima Trama*, é um corpo que muitas vezes precisa estar mais atento ao pré-movimento do que ao movimento comumente entendido como dança. Nesse sentido, passo a investigar modos de acionar em meus companheiros de cena este material tão sutil e delicado, bastante desconhecido por nós, sujeitos que produzem dança cênica em Belém do Pará. As invisibilidades do pré-movimento solicitam outros modos de conceber e acionar a dança, modos mais próximos da sociabilidade comunitária da casa da minha infância e dos produtores da linha de tucum, do que os ensaios e práticas higienizadoras da dança cênica europeia.

Eu e meus companheiros – Leo Barbosa, Glenda Britor, Caio Bandeira e Bruno Cantanhede – passamos então a nos encontrar a partir de outra dinâmica de ensaio, com períodos não tão rígidos e com momentos em que simplesmente sentávamos no chão e partilhávamos, durante horas, impressões sobre nossos laços familiares, o processo de criação que vivíamos no momento e nossas relações uns com os outros. Contávamos nossas histórias enquanto manipulávamos os fios de punho de rede, cenário e fio condutor do nosso processo de criação. E assim instauramos um corpo sensível ao pré-movimento, corpo mitológico e corpo testemunha, ao mesmo tempo.

A legitimação da presença física do pesquisador no campo, como testemunha ocular deve, agora, incluir o “corpo-testemunha” do pesquisador, lembrando e representando as sensações corpóreas, num esforço para superar dualidades cartesianas de análise e de comunicação (BUCKLAND, 2013, p. 150).

Meu corpo torna-se, portanto, corpo que é memorial, corpo imagem memorial, corpo memória de uma técnica artesanal, memória incorporada em dança, dança que se constitui de uma série de registros mnemônicos sensoriais, portanto, a via de produção artística é uma memória incorporada que se move entre memórias cinestésicas e esquecimentos musculares, produzindo uma coreografia do afeto vivido. De tal forma que ao criar narro e crio memórias nos corpos dos artistas que compartilham a cena e criam comigo em um processo de tessituras de memórias incorporadas. Ao inserir em nosso processo de criação os fios de empunhar rede, meu corpo narra suas memórias encarnadas, referendo-me no descrito por Meneses que afirma que “Por se tratar de

processos cognitivos encarnados, estão eles marcados por uma inserção física no universo material. A exterioridade, a concretude, a opacidade, em suma, a natureza física dos objetos materiais trazem marcas específicas à memória” (MENESES, 1998, p. 89).



Imagem 3 – Eu durante o processo de criação do espetáculo *Ânima Trama*.
Fonte: Acervo Pessoal da Pesquisadora.

O corpo gerado neste processo, afirmo por fim, é um corpo cuja criação perpassa uma arqueologia do sensorial. Corpo que acessa o conhecimento pelas vias sensoriais e que performa seu engajamento sensível pela via da memória que se elabora em identidade a partir de seu esquema de pré-movimento.

Para mim, a Arqueologia Sensorial é a mais básica das Arqueologias. Somos seres encorpados, sendo assim, nossa experiência do dia a dia é uma experiência sensorial. Captamos as informações do mundo através dos sentidos. Cores, texturas, aromas, paladares, a sensação de movimento, de calor, de peso, tudo nos é apresentado através dos sentidos. Entre nós humanos, não há nada mais básico do que nossa relação sensorial com as materialidades do mundo. Os sentidos representam o domínio mais fundamental de nosso engajamento com o mundo, o meio pelo qual todos os valores e práticas são performados. Mesmo nossas memórias são criadas e ativadas através de nossa relação sensorial encorpada com o mundo material. Se vivenciamos o mundo através dos sentidos, precisamos entender como pensamos e estruturamos os sentidos, para assim entendermos como vivenciamos o mundo à nossa volta (PELLINI, 2016, p. 04).

Começo a esboçar uma descrição minimamente coerente com o que tenho vivenciado, percebendo o processo da obra *Ânima Trama*, este percebido como acontecimento que tem em suas vastas e ricas dimensões sensíveis, a elaboração de um corpo testemunha e mitológico ao mesmo tempo, que através de processos de investigação em dança que se

aproximam de uma arqueologia dos sentidos passam a escavar seu pré-movimento, nesta camada do pré-movimento revelada a mim pela observação e memorização dos estados de corpo de minha avó enquanto empunhava redes e como esse estado e suas qualidades, em especial aquelas que relacionam corpo e gravidade, me são incorporadas.

Metaforicamente digo que no *Ânima Trama*, o fio de Ariadne é cordão umbilical. Ariadne é a mulher que possui o dom de salvar e de tecer labirintos. Ela possui fios em suas mãos, um rolo de fio, fio da vida, fio condutor... Ariadne nesta pesquisa, são muitas mulheres; minha mãe, minha avó e infinitas gerações de mulheres que vieram antes delas e que elaboraram os saberes e técnicas com tecido, agulha, linhas/fios. Muitas Ariadnes habitam em mim, nos saberes que moram em meu corpo.

Acredito que as linhas e fios que me foram ensinados a manipular, guardavam em si um segredo e no pré-movimento, as duas dimensões elaboram juntas um corpo com qualidades próprias e modos de acesso sensíveis e sutis, esta linha de corpo, chamarei aqui de fio de Ariadne, cordão umbilical que me liga corporalmente a um corpo identidade, corpo testemunha, corpo memorial, corpo arqueológico. Este corpo foi entregue a mim através das artes têxteis apreendidas por mim pela via das infinitas mãos que seguraram o fio de Ariadne, reconhecendo assim a dimensão de memória coletiva elaborada por Maurice Halbwachs que afirma que é no coletivo que nossas memórias são elaboradas, portanto, a minha memória não é apenas minha minha, pois, “[...] lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 1990, p. 30).



Imagem 4 – Cena do espetáculo *Ânima Trama*.
Fonte: Silveira, Valério.

Jamais estamos sós... O corpo da minha avó imprimia uma técnica elaborada por gerações de mulheres que a antecederam. Eu aprendi a bordar junto às mulheres da minha

família de um modo que remonta séculos deste fazer. Por fim, o corpo memorial da minha avó constituiu o meu corpo através do pré-movimento em dança, dança corpo mitológico que é perpassado a uma nova geração de artistas que jamais tiveram contato com minha avó ou com a técnica do empunhamento de redes, mas que através da experiência da elaboração de um corpo testemunha comunitária acessam seu pré-movimento e o lançam no presente. A memória continua seu percurso corporificada em minha avó, em mim e em muitas outras pessoas que serão plateia e testemunhas de uma memória.

O fio de Ariadne está em minhas mãos, mas, já não só, está em meus pés, em meus braços, minhas costas, meu abdômen. Sou trama, sou tecido, sou corpo tecido e tramado pelo fio que Ariadne transferiu para meu corpo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina; NUNES, Nina Lys. Tecendo a tradição e valorizando o conhecimento tradicional na Amazônia: O caso da “Linha do Tucum”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, n. 38, 2012.
- ACSELRAD, Maria. Em busca do corpo perdido: O movimento como ponto de partida para a pesquisa antropológica em dança. In: CAMARGO, Giselle. G. A. (Org.). *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2018.
- ASCHIERI, Patricia. Por uma etnografia encarnada: La corporalidad del etnógrafo/a como dato de la investigación. In: CAMARGO, Giselle. G. A. (Org.). *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2018.
- BUCKLAND, Theresa Jill. Mudança de Perspectiva na Etnografia da Dança. In: CAMARGO, Giselle G. A. (Org.). *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013.
- FORTIN, Sylvie. Contribuições possíveis da etnografia e da auto-etnografia para a pesquisa na prática artística. *Revista Cena*. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas – Instituto de Artes da UFRGS, n. 7, 2009.
- GODARD, Hubert. Gesto e percepção. In: PEREIRA, R.; SOTER, S. (Orgs.). *Lições de dança*. Rio de Janeiro: UniverCidade, v. 3, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.
- LANCRI, Jean. “Colóquio sobre a metodologia da pesquisa em artes plásticas na universidade”. In: BRITES; TESSLER (Orgs.). *O meio como ponto zero*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.
- MARTINELLI, Pedro. *Mulheres da Amazônia*. São Paulo: Ed. Jaraqui, 2003.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 89-104, jul. 1998. Disponível em: <www.bibliotecadigital.fgv.br>. Acesso em: 30 abr. 2018.

MEYER, Sandra. Perspectivas autoetnográficas em pesquisas com dança contemporânea. In: CAMARGO, Giselle. G. A. (Org.). *Antropologia da Dança IV*. Florianópolis: Insular, 2018.

SALLES, Cecília. *Redes da criação*. Vinhedo: Ed. Horizonte, 2015.

SENNET, Richard. *O Artífice*. São Paulo: Record, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS EM TORNO DO BRASIL COMO DESTINO TURÍSTICO: A TELENVELA BRASILEIRA NO LESTE EUROPEU

*Anastasiya Golets*¹

Universidade de Brasília

Resumo

O turismo é uma atividade mediada, a imagem que se tem de um destino não é individual mas construída a nível institucional pelos profissionais de promoção, pela mídia e pela literatura de viagens. O olhar turístico é criado e mantido pelos atores externos. A telenovela, hoje o gênero da televisão brasileira mais difundido internacionalmente, torna-se responsável pela construção de imaginários sobre o país no exterior. Este estudo trata sobre a percepção do Brasil enquanto destino turístico por estrangeiros que assistem telenovelas. Pretende-se, neste trabalho, entender a influência de telenovela na construção da imagem turística do país no exterior. A telenovela apresenta-se como um veículo de mediação de significados, um potente instrumento de influência no mundo globalizado. A análise da percepção da telenovela no Leste Europeu é particularmente relevante, já que, muitas vezes, constitui a principal fonte de contato da maioria da população local com a cultura brasileira. Dado à escassa ou inexistente promoção turística oficial do país, a construção imagética do destino Brasil nessa região cabe quase integralmente à telenovela. Através de uma pesquisa realizada com o público de telenovela, foi possível identificar as expectativas que formam o imaginário do potencial turista estrangeiro, seus conhecimentos a respeito do cotidiano brasileiro e dos pontos turísticos do país, bem como seus motivos e receios relacionados a uma possível viagem ao Brasil.

Palavras-chave: telenovela; imaginário; destino turístico; interculturalidade.

IMAGINARY CONSTRUCTION OF BRAZIL AS A TOURIST DESTINATION: BRAZILIAN TELENVELA IN EASTERN EUROPE

Abstract

Tourism is a mediated activity, the image of a destination isn't individual but built at institutional level by promotion professionals, media and travel literature. The tourist gaze is created and maintained by the external actors. The telenovela, the world's most widespread genre of Brazilian television, becomes responsible for the construction of imaginary about the country abroad. This study deals with the perception of Brazil as a tourist destination by foreigners who watch

¹ Mestranda do Centro de Excelência em Turismo (CET), Universidade de Brasília (UnB). anastasiya.golets@gmail.com

telenovelas, trying to understand telenovela influence in the construction of tourist image of the country abroad. The telenovela presents itself as a vehicle of meanings, a powerful instrument of influence in the globalized world. The analysis of telenovela perception in Eastern Europe is particularly relevant, since, for locals, it is often the main source of contact with Brazilian culture. Given the scarce or nonexistent official tourism promotion of Brazil in this region, the imaginary construction of the destination rests almost entirely on the telenovela. A survey conducted with the telenovela audience made it possible to identify the expectations that make up the imaginary of potential foreign tourists, their knowledge about Brazilian way of life and the country's tourist attractions, as well as their motivation and fears related to a possible trip to Brazil.

Keywords: telenovela; imaginary; tourist destination; interculturality.

INTRODUÇÃO

A globalização facilitou a distribuição de ideias, visões e imagens promovendo práticas, comportamentos e percepções específicas. Há de se ressaltar a crescente influência do conteúdo audiovisual sobre o imaginário das pessoas no mundo inteiro. Os produtos de mídias ocupam um lugar de destaque nesse processo. A comunicação se apresenta como algo maior do que uma simples troca de informações, visando à transformação de um pensamento em sentimento através de símbolos familiares para os receptores. Nesse processo, o turismo aparece como uma forma de satisfação do sentimento gerado por um meio de comunicação.

São vários os exemplos de destinos turísticos que experimentaram notável influência de filmes e séries na formação de sua imagem internacional. No caso do Brasil, o produto televisivo mais vendido para o exterior é a telenovela. Considerada uma das formas de soft power do país, a ficção seriada conquistou todos os continentes. Com isso, é inevitável que se construa e se promova uma imagem do país no exterior o que, de certa forma, influencia o turismo receptivo internacional brasileiro. Segundo Lopes (2009, p.29), “não resta dúvida de que a novela constitui um exemplo de narrativa que ultrapassou a dimensão do lazer e impregna a rotina cotidiana da nação”.

Observa-se que na última década a novela brasileira tem sido bastante estudada sob vários aspectos. As pesquisas, em sua maioria, são feitas na área de comunicação e psicologia, tratando-se de análises de representação, comportamento humano e recepção. Em particular, destaca-se o trabalho de Maria Immacolata Vassalo de Lopes, coordenadora do Centro de Estudos de Telenovela da Universidade de São Paulo (USP), que analisa a novela como um recurso comunicativo no Brasil e no exterior. Nos estudos de Lopes, a novela se apresenta como narrativa da nação e lugar de memória.

Já Marcolino (2016) faz uma análise da representação do Brasil na telenovela mediante estudo de caso da Avenida Brasil, uma das novelas mais exportadas nos últimos anos. A pesquisa, porém, se dedica à recepção da trama pelos próprios brasileiros.

Entretanto, constata-se uma escassez de trabalhos empíricos que tratem de contextos de recepção da novela brasileira no exterior e/ou de relação entre a novela e o turismo nacional e/ou internacional. Como exemplo, podemos citar o estudo de Mendes (2012) sobre a novela brasileira entre os estudantes africanos que moram no Brasil. A pesquisadora analisa a apreensão dos sentidos presentes na novela pelos espectadores estrangeiros, identificando estereótipos e representações mais recorrentes no imaginário acerca do Brasil. Porém, segundo a própria pesquisadora, esse estudo possui algumas limitações, visto que os participantes, apesar de estrangeiros, residem no Brasil e estão em contato diário com a realidade brasileira através de experiências pessoais e várias fontes midiáticas.

No diz respeito à relação novela brasileira/turismo, as poucas pesquisas sobre o assunto tratam do turismo doméstico ou emissivo. Oliveira (2004) e Matos (2017) estudam a influência da novela no turismo doméstico no Sul da Bahia. Ambos os autores constataam a existência de um estreito laço entre a ficção seriada e o turismo regional, bem como a contribuição da novela para o imaginário dos turistas. Quanto ao turismo emissivo, uma pesquisa realizada com agências de viagens brasileiras (Dutra; Miranda et al., 2014) mostra que a novela influencia o comportamento do brasileiro consumidor de produtos turísticos no sentido de aumentar as vendas de pacotes para destinos recentemente retratados nas tramas.

Nesse contexto, considerando a escassez de trabalhos acerca o turismo cinematográfico no Brasil, representado, especificamente, pela telenovela, o presente estudo pretende compreender como esse gênero televisivo influi na percepção do Brasil como destino turístico entre os espectadores estrangeiros.

A escolha do Leste Europeu como recorte espacial se deve a grande popularidade da novela brasileira na região, fraca promoção turística oficial e, ainda, escassez de pesquisas acadêmicas sobre a relação entre essa parte da Europa e o Brasil no que se refere ao turismo e ao diálogo intercultural em geral.

Diante do exposto, formulou-se o seguinte problema de pesquisa: qual a influência da telenovela na percepção do destino Brasil no exterior? O artigo teve como objetivo analisar a percepção do Brasil enquanto destino turístico pelos habitantes do Leste Europeu que assistem novelas brasileiras.

REFERENCIAL TEÓRICO

Film-induced tourism ou turismo cinematográfico

O sociólogo britânico John Urry (1990) considera que uma das motivações básicas do consumidor é o desejo de experimentar os prazeres imaginários oriundos da mente.

O turismo, por sua própria natureza, envolve devaneios e antecipação de experiências. Assim, Urry sugere que a imagem criada na mente de um turista seja o motivador mais poderoso. Butler e Hall (1998) apoiam essa visão, acrescentando que as imagens mentais não apenas estão na base da escolha de um destino, mas também são usadas na formação de juízo pós-experiência.

Em *The Tourist Gaze 3.0* (2011, p. 20), Urry e Larsen, além do olhar turístico, ponderam sobre o olhar mediático e o turismo cinematográfico (movie-induced tourism): “um olhar coletivo, quando locais específicos famosos por sua natureza ‘mediada’ são visitados [...] o chamado turismo induzido por filmes”. Já Reijnders (2011) leva o conceito de imaginação e filme para outro nível, pensando-os em termos de como pegamos pontos de referência materiais do filme para criar nosso próprio mundo imaginário.

Seguindo a linha do raciocínio de Urry e Larsen, Riley (1998) vê o cinema como um incentivo para a visita dos lugares retratados, explicando esse fenômeno pelo fato de que os turistas buscam ambientes e experiências que contrastem com o mundo não turístico. Se o olhar do espectador é direcionado a objetos ou aspectos extraordinários que diferenciem o local dos demais, então as propriedades do local do filme – cênicas, históricas ou literárias – se transformam em signos para o olhar turístico. Ou seja, quando as pessoas buscam visitar lugares retratados na tela, elas se tornam turistas induzidos por filmes (movie-induced tourists).

O turismo cinematográfico vem sendo estudado desde a década de 1990. Busca-se avaliar a influência de filmes e séries no que se refere à motivação dos turistas, imagem do destino, fluxos turísticos, políticas públicas de incentivo a gravações com intuito promocional, elaboração de roteiros, venda de pacotes cinematográficos e, ainda, impactos sobre o local e a comunidade.

Sue Beeton, turismóloga australiana, autora do livro *The Film-Induced Tourism* (2016), usa o termo turismo cinematográfico no sentido mais vasto, incluindo na sua análise vídeos, DVDs, cinema, filmes digitais, séries e telenovelas. A pesquisadora dedica-se ao estudo da visita de lugares onde filmes e programas de televisão foram filmados, visitas a estúdios de produção, parques temáticos relacionados a filmes e comunidades locais.

Beeton (2016) acredita que através de filmes e programas de televisão é possível influenciar o desenvolvimento da identidade, criar imagem e representações culturais contemporâneas de um país. O poder do filme de motivar os turistas, criar novas imagens, alterar imagens negativas, fortalecer imagens fracas e criar ícones constitui um fator importante na promoção turística.

A esse respeito, Riley (1998) aponta que, para atrair visitantes, os locais não precisam ser bonitos, nem os enredos positivos. São as peculiaridades do local, os signos, visualmente concretos ou meramente associados a ele, que incentivam os espectadores a visitar o lugar. Os signos podem ser tão diversos quanto a gama de filmes e aqueles que os assistem.

No entanto, Cohen (1986) considera que a relação do cenário com o enredo é crucial para a magnitude da atração turística. Segundo o pesquisador, para deixar uma impressão forte na mente do espectador, o cenário deve estar em primeiro plano.

Em sua análise de pesquisas empíricas sobre o turismo cinematográfico, Beeton (2016) observa que a popularidade de certos filmes e séries não só aumentou a visitação nos locais de gravação e fidelizou uma parte dos turistas, mas também criou uma série de produtos turísticos de nicho baseados no enredo, notoriedade e aspectos culturais de tais representações da mídia.

Beeton atribui à série e à telenovela um poder influenciador ainda maior que o do filme. A relação empática do espectador com a história da trama, personagens e cenário é desenvolvida e mantida ao longo de um período de tempo. Isso não só mantém a região onde a série/telenovela é filmada na mente das pessoas, criando e reforçando o desejo de visitar, mas também faz as equipes de filmagem passarem maiores períodos de tempo nos locais de produção.

PERCEPÇÃO E VISÃO

Barber e Legge (1976, p. 11 apud BRAGHIROLI, 2003) definem a percepção como “o processo de recepção, seleção, aquisição, transformação e organização das informações fornecidas através dos nossos sentidos”. Porém, para diversos autores, a percepção não se limita à sensação.

Para Werthmeier (apud SARGENT e STAFFORD, 1974), a experiência perceptiva é complexa e resulta da experiência vivenciada, não podendo ser compreendida separadamente. Machado (1996) ressalta a importância do contexto sociocultural do sujeito perceptivo. Segundo o autor, cada um constrói uma imagem do mundo de acordo com seu meio, aprendizado, imaginação, memória e experiência. Sendo assim, o indivíduo percebe aquilo que lhe interessa.

Del Rio e Oliveira (1996, p. X) chamam a atenção à interpretação da realidade percebida pelo sujeito, definindo a percepção como “processo mental mediante o qual, a partir do interesse e da necessidade, estruturamos e organizamos nossa interface com a realidade e o mundo, selecionando informações percebidas, armazenando-as e conferindo-lhes significado”.

No entanto, para Merleau-Ponty (apud LIMA, 2014), a percepção não é uma operação intelectual, ela se realiza a partir do corpo. Na fenomenologia pontyana, o corpo não é visto como um objeto, mas como movimento, sensibilidade e expressão criadora. A relação corpo-mente se apresenta como unidade, não como partes distintas.

Como o sujeito é necessariamente encarnado, a experiência não pode ser reduzida a uma ação intelectual, a um ato de conhecimento. Ela implica o desdobramento de

uma ação corporal dentro do mundo. Portanto, é ao relacionar-se ativamente com uma situação que um sujeito pode compreendê-la (MERLEAU-PONTY, 2006).

Para o autor, não haveria nenhum mundo se não houvesse nenhum sujeito pelo qual o mundo aparece. Merleau-Ponty aprofunda o sentido da visão ao reconhecer sua relação com os outros sentidos e o movimento. Qualquer imagem vista dá-se como real, como algo que faz parte do mundo. A visão e o movimento corporal estão entrelaçados. Tudo o que é visível, pode ser alcançado, mesmo que não de imediato. Não existe, portanto, separação radical entre o corpo que vê e o corpo que se move (Ibidem).

A visão torna-se uma forma de aproximação do mundo. O filósofo julga haver uma parte invisível na visão, algo que nos escapa: “[...] é a visibilidade mesma que comporta uma não-visibilidade; na medida em que vejo, não sei aquilo que vejo” (apud Barbaras, 2011, p. 224). Não se trata aqui de uma negação da visão, mas da promessa de visões futuras.

O mundo visto suscita uma curiosidade, uma vontade de penetrar nele, de conhecê-lo mais a fundo, de revelar um mistério. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 291), “quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe para além daquilo que atualmente vejo”. Renaud Barbaras, em sua análise de O visível e o invisível de Merleau-Ponty, pondera sobre a ânsia de ver e de criar imagens:

Do mesmo modo que o homem é um ser viajante, querendo penetrar na profundidade do mundo, ou seja, no horizonte, para ver o que há além do que ele está vendo, o homem também é um ser vidente e criador de imagens, como se não fosse suficiente ver o mundo, mas ele precisasse desdobrar essa visão, multiplicando as imagens e as imagens das imagens [...]. Essa ânsia não se explica pelo progresso técnico, nem pela psicanálise. Essa insatisfação constitutiva da visão e a ânsia em que ela resulta enraízam-se na dimensão propriamente ontológica da visão, na invisibilidade que a constitui enquanto visão. (BARBARAS, 2011, p. 73-74).

Segundo o pensamento pontyano, é impossível separar a coisa daquele que a percebe. O nosso corpo seria o mediador das relações entre as coisas, enquanto a natureza inteira – nosso interlocutor em uma espécie de diálogo. Assim, toda percepção constituiria uma comunicação ou uma comunhão, um “acasalamento” do nosso corpo com as coisas. O filósofo traz o exemplo de um deserto nunca visitado que, mesmo assim, sempre teria pelo menos um espectador. Seria aquele que pensa nele e o percebe através de uma experiência mental.

METODOLOGIA

A presente pesquisa adotou uma abordagem predominantemente qualitativa por trabalhar “... com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores

e atitudes” (Minayo, 2001, p. 22) correspondendo a um espaço “... mais profundo das relações dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (Ibidem).

Os procedimentos metodológicos se iniciaram com a realização da pesquisa bibliográfica a fim de introduzir os conceitos de turismo cinematográfico e de percepção, elementos teóricos que fundamentam esta pesquisa.

A primeira etapa da pesquisa de campo consistiu em elaboração do instrumento de coleta de dados, questionário destinado aos espectadores de novelas brasileiras que residiam no Leste Europeu e nunca tinham visitado o Brasil. O questionário, em língua russa, continha perguntas relativas ao perfil do espectador, percepção do cotidiano brasileiro a partir da novela, conhecimento dos atrativos turísticos do Brasil e motivação para visitar o país. Para garantir uma maior liberdade de expressão aos participantes e evitar indução de respostas, optou-se por deixar todas as perguntas abertas, salvo as relativas ao perfil do espectador.

A segunda etapa consistiu em aplicação do questionário on-line em um grupo de fãs de telenovelas brasileiras (47.799 participantes, janeiro de 2018) na rede social russa Vkontakte. No total, 120 espectadores participaram da pesquisa entre setembro de 2017 e janeiro de 2018.

Posteriormente, seguintes temas foram definidos para a análise qualitativa: atratividade da novela; cotidiano brasileiro (aspectos positivos e negativos); motivação para visitar o Brasil; lugares turísticos que eles conhecem e querem visitar.

Em seguida, as informações obtidas foram interpretadas de acordo com a análise de conteúdo (Bardin, 1979).

PERCEÇÃO DOS ESPECTADORES DA NOVELA

O perfil pesquisado

A maioria dos participantes da pesquisa foram mulheres (88,3%). A faixa etária predominante dos respondentes se situou entre 30 e 34 anos (30%), se destacando, também, a faixa de 25 a 29 anos (26,7%). 81% são oriundos da Rússia, 14% de Belarus e 1% da Ucrânia. Os demais participantes residem fora do Leste Europeu, tratando-se de eslavos orientais imigrantes. No que se refere à escolaridade, 60% têm ensino superior completo; 17,5% – mestrado completo e 11,7% – ensino médio completo. No perfil profissional, ganham destaque os professores – 8,3%. Entre as ocupações mais citadas figuram, ainda, donas de casa, funcionários do setor de vendas e servidores públicos.

Trata-se de um perfil já consolidado. A maioria dos respondentes (76,7%) assiste à novela há mais de 6 anos. 40,8% o fazem todo dia; 34,2% – algumas vezes por semana e 25% – algumas vezes por mês. A fonte principal de acesso à novela é a Internet (78,3%).

Atratividade da novela brasileira

Na tentativa de entender o que leva os participantes a assistir à novela, obtivemos respostas mais variadas. No entanto, foi possível observar algumas tendências.

Vários participantes relatam que se encantam pelo enredo interessante, dramático, cheio de reviravoltas e pela qualidade da novela. Um depoimento comprova isso: “A novela brasileira é muito interessante pelo seu enredo, pela imprevisibilidade”. Outro(a) participante continua a mesma linha do raciocínio: “Cada capítulo é muito intrigante. Você fica esperando como tudo termina”. Podemos inferir que o suspense e um enredo dinâmico, sem excessivas delongas, são fatores que atraem o público.

Vários depoimentos mencionam a qualidade da novela: “alta qualidade de gravações, cenários”, “são novelas interessantes e de qualidade”. Um(a) participante que provavelmente conhece o gênero em outros países da América Latina faz uma comparação da novela brasileira: “Ótimos atores, enredo cativante. As novelas da melhor qualidade e as mais “normais” de todas as latino-americanas”. A questão da “normalidade” constitui um ponto de análise interessante. O(a) participante reconhece que se sente confortável com a novela brasileira, mesmo sendo a manifestação de uma cultura diferente, entende-a como “sua”, próxima e fácil de entender, pois a coloca dentro de seus padrões do “normal”, ou seja, algo que não causa estranheza, que a pessoa vive e aceita no seu cotidiano.

A beleza corporal e bom trabalho dos atores estão entre os motivos mencionados com frequência: “Os atores representam com naturalidade, o humor está em ordem”. Um(a) respondente dá a entender que não só assiste mas também conhece e acompanha a trajetória profissional dos atores: “Amo desde criança. Hoje gosto de ver o trabalho dos atores em diferentes papéis”.

A presença de temas sociais na novela é destacada como algo importante por vários participantes. Trata-se de um fator que chama a atenção e transforma, por meio da reflexão e da identificação com os personagens, o contato com a novela em vivência e não em simples ato de consumo: “Gosto dos atores, dos enredos. Uma leitura de problemas sociais muito interessante”; “A novela tem muitos temas que são atuais para mim”. Provavelmente uma mulher admite que a reflexão, estimulada pela novela, é algo que a atrai: “Atores bonitos, natureza bonita... Tem novela que te faz pensar (O Clone, Caminho das Índias). É bom assistir à noite enquanto estou bordando”.

As belezas naturais do Brasil, paisagens urbanas e trilha sonora aparecem em vários depoimentos. Um(a) participante confessa que assiste a novela porque gosta do ambiente em que se desenrola a ação. Outro(a) especifica: “Gosto em particular da trilha sonora, das imagens do mar, da natureza, da cidade pulsando”. A trilha sonora chama a atenção de alguns espectadores que chegam a mencionar um gênero musical bastante presente na novela: “... palmeiras, mar, bossa nova...”.

O encantamento pela cultura brasileira está presente em muitos depoimentos. A gente alegre e cheia de vida, as cores do Brasil, o espírito brasileiro e o humor são características da imagem de um país tropical aparentemente sem preocupações, onde um povo alegre vive intensamente. Alguns espectadores comparam a realidade da novela, para eles cheia de acontecimentos, de cor e de alegria, com seu cotidiano, nem sempre tão animado como gostariam: “Na novela, a vida está pulsando, o povo curte a vida. Elas são ótimas para levantar o astral”. Outro(a) participante relata que usa a novela como uma espécie de “fuga”, uma realidade idealizada: “Amo desde a adolescência. A novela ajuda a distrair, a esquecer os problemas e o cotidiano ‘cinza’”.

Enquanto uns assistem porque se identificam com os costumes, outros vêm na novela uma espécie de imersão cultural em “outra realidade”, uma oportunidade de conhecer “costumes e mentalidade desse país tão diferente do nosso”. O interesse em conhecer melhor a cultura brasileira permeia vários depoimentos: “Adoro o Brasil, a cultura, o povo, as tradições e o idioma desse país”; “As novelas são interessantes, gosto de conhecer a cultura brasileira”; “...é interessante a mentalidade brasileira, o estilo de vida deles”.

O interesse em aprender o idioma português, em consequência de contato com a novela, está presente em alguns depoimentos, por exemplo: “Me interessa pelo português do Brasil, gosto do ambiente cheio de cores, de gestos teatrais utilizados durante a comunicação, personagens exageradamente extrovertidos”. Um depoimento atribui à novela uma função de “ponte cultural” que desperta a vontade de visitar o Brasil: “As novelas têm qualidade. Amo esse país. Meu sonho é viajar para lá. A novela ajuda a fazer parte dessa cultura, desse país, de seu modo de vida”.

Uma parte considerável dos respondentes afirma que a novela é um meio de matar a saudade dos tempos que já se foram. Verifica-se uma relação nítida entre a novela e as lembranças de infância. O depoimento de um(a) participante é bem característico: “Comecei a assistir a novela com a minha avó e a minha mãe. Continuo assistindo até hoje”. A reunião familiar, a infância sem preocupações ressurgem fortemente no seguinte relato: “Na época da minha infância, assistíamos todos juntos, a família inteira. Quando cresci, comecei a assistir de novo para relembrar aqueles tempos, assim surgiu um grande interesse. Agora assisto original com legenda para aprender português”.

Cotidiano brasileiro na novela

Passando à relação entre as novelas e a percepção do Brasil, convidamos os respondentes a comentarem quais aspectos do cotidiano brasileiro retratado na novela lhes agradavam mais. Durante a análise, foi possível criar seis categorias a partir das respostas mais comuns (Tabela 1).

Tabela 1 – Do que os espectadores mais gostam na novela?

Categoria	Número de espectadores	% de espectadores
1. Natureza brasileira	25	20,8
2. Sol, praia, mar, “verão eterno”	24	20
3. Personalidade dos brasileiros	16	19,2
4. Costumes, tradições e estilo de vida dos brasileiros	11	9
5. Relacionamento interpessoal: familiar e amoroso	6	7,2
6. Carnaval, dança, festa	6	7,2

Fonte: Elaboração própria.

Pudemos observar que as duas primeiras categorias obtiveram um número quase igual de respostas. A primeira categoria (20,8% dos espectadores) trata da natureza do Brasil. Entre os lugares que ficaram na memória várias vezes é citado o Rio de Janeiro.

A segunda categoria (20% das respostas) está relacionada à temática do mar, sol, praia, clima quente e verão eterno, aquilo que um(a) participante descreve como paisagens paradisíacas. O(a) outro(a) acredita que no Brasil tem sol o ano inteiro. Alguém comenta: “Sempre tem muita gente na praia. Dá pra ir à praia no meio do expediente”.

A terceira categoria corresponde à personalidade dos brasileiros. São enumerados as seguintes características tidas como positivas: amor à vida, alto astral e temperamento emotivo. “Os latino-americanos são gente bonita, emotiva. Verão eterno... Mar..”, diz um(a) respondente.

Costumes, tradições e estilo de vida dos brasileiros constituem a quarta categoria (9% das respostas).

O relacionamento interpessoal, especificamente amoroso e familiar, é o destaque da quinta categoria. Alguns participantes comentam que, na opinião deles, os brasileiros querem bem a todo mundo e são prestativos. Outr(a) revela que gosta da maneira de como é representada a relação entre homem e mulher.

Carnaval, dança e festas foram citados na sexta categoria. Uma parte dos espectadores não aponta para nenhum aspecto específico, ou seja, afirma gostar de tudo que a novela mostra.

Ainda foram mencionados desigualdades e problemas sociais, gastronomia, figurinos e maneira de vestir, beleza corporal, arquitetura e interior das casas, vida urbana, liberdade, favelas. Um(a) participante citou a Lei Maria da Penha.

Uma espectadora deixa um relato mais detalhado daquilo de que gosta na novela: “Eles dão ênfase ao sentimento. São da paz. Acho legal que algumas novelas (daquelas que eu assisti), por exemplo, O Clone, Laços de Família, Por Amor, abordam muitos temas atuais, problemas mal resolvidos que existem aqui na Rússia também. Relações conflituosas de pais e filhos, mãe e filha em particular, codependência, solidão, dificuldades de autoentendimento, vários medos que atrapalham a busca da felicidade, temas existenciais. E, ainda, valores mais diversos”.

Ao perguntarmos quais aspectos do cotidiano brasileiro retratados na novela desagradavam os espectadores, foi possível estabelecer 5 categorias mais citadas que estão representadas na Tabela 2.

Tabela 2 – Do que os espectadores não gostam na novela?

Categoria	Número de espectadores	% de espectadores
1. Nada incomoda	33	27,5
2. Pobreza e vida na favela	26	21,6
3. Criminalidade	19	15,8
4. Homossexualidade e minorias sexuais	10	8,34
5. Drogas	5	6
6. Desigualdade social	3	3,6

Fonte: Elaboração própria.

A maior parte dos respondentes (27,5%) relata não haver nada específico que os incomode na novela. A primeira categoria mais citada diz respeito à pobreza e à vida na favela (21,6% das respostas). Um(a) participante suspeita: “A favela da novela não corresponde à realidade”. Alguns espectadores traçam uma relação entre favela, drogas e criminalidade.

A criminalidade aparece na segunda categoria (15,8%). A terceira constitui o tema da homossexualidade e das minorias sexuais (8,3%). As drogas foram apontadas como um fator de incômodo na quarta categoria. Por último, é mencionada a desigualdade social. Alguns participantes mencionam, ainda, a corrupção e a política.

Novela e turismo: motivação para visitar o Brasil

Na opinião de 89,2% dos espectadores, a novela poderia ser considerada um meio de promoção do Brasil como destino turístico no exterior. Já 95% dos acham o Brasil um destino atraente. A grande maioria (91,6%) afirma que visitaria o Brasil se tivesse a possibilidade. São frequentemente mencionados a natureza, as praias, o clima, o carnaval e o Rio de Janeiro.

“É o país das praias de areia branca, mar azul, enorme floresta amazônica, o Rio que te chama”, assim é o Brasil no imaginário de um(a) espectador(a). “É meu sonho antigo

ver toda essa beleza com meus próprios olhos, me recarregar com a energia do samba...”, comenta um(a) respondente. O(a) outro(a) compartilha da sua visão do Brasil: “É um país de uma cultura rica, lá a vida ferve, tem muita paixão, gente cheia de emoção, lindas paisagens, mar, natureza, sol o tempo inteiro”.

Uma mulher diz que visitaria por causa da natureza incrível e dos atrativos turísticos, não mencionando exatamente quais. Já um homem destaca o Rio de Janeiro: “Sim, é o meu sonho. Acho o Rio a cidade mais linda do mundo, mesmo sem ter visto pessoalmente. Tenho certeza de que não vou mudar de opinião quando for para lá”. A cidade maravilhosa aparece ainda em algumas respostas: “Meu sonho é estar numa praia do Rio ao som da bossa nova”; “Gostaria de visitar aquela praia famosa e a estátua de Cristo”; “Uma natureza sem igual, belas praias, gente sempre sorrindo. Meu sonho é visitar o Rio e participar do carnaval brasileiro”.

O interesse em interagir com os brasileiros é visível em alguns relatos. “Gostaria de ir, conhecer os atrativos como turista. Mas seria interessante sentir o clima do país me hospedando em um bairro típico”, afirma um(a) espectador (a). O(a) outro(a) diz que aprenderia português para se comunicar com os brasileiros: “Meu sonho é conhecer esse país, sua cultura, passear em Copacabana e aprender português, falar com os cariocas”. Uma espectadora revela o que chama a sua dela: “carnaval, dança e música brasileira, futebol, mar e areia branca, gatinhos... E, claro, o street art do Brasil não pode deixar ninguém indiferente”.

A vontade de conhecer melhor a cultura e as tradições do Brasil está presente em alguns comentários. “Faz tempo me interessa pela cultura brasileira”, confessa um(a) espectador(a). “Adoro viajar e acho que o Brasil é um país de uma cultura muito rica”, comenta outro(a). “Um país de forte espiritualidade”, acrescenta uma mulher. Apesar das diferenças culturais, alguém responde que “gostaria de conhecer uma cultura tão diferente da nossa”.

A partir de várias respostas, pudemos inferir que a novela contribui para despertar a vontade de viajar ao Brasil: “Depois que comecei a assistir novelas, virou meu sonho”. A palavra sonho é mencionada com frequência como uma explicação da vontade de conhecer o Brasil. Uma participante que gostaria de viajar para o país diz que “até faria um roteiro pessoal pelas cidades e bairros mencionados em várias novelas. Gostaria de me sentir uma personagem da novela, andar pelas mesmas ruas...”

Outros comentários também apontam para a novela como a fonte de interesse, principalmente para conhecer o Rio de Janeiro: “Já vi tanta novela. Gostaria de ver o Rio com meus próprios olhos” e “Gostaria muito de conhecer o Rio, justamente por causa das novelas”. Uma vontade de ver e descobrir o mundo para além da telinha se percebe nesse comentário: “Ver tudo ao vivo, comparar com o mundo da novela”. Um(a) participante

ressalta a “experiência” que tem com a novela e a contribuição da mesma para o interesse em aprender português: “...Assisto novela desde oito anos de idade, falo português um pouco”. Um(a) participante diz que visitaria o Brasil só para conhecer o Projac.

Alguns espectadores esboçam planos sobre uma possível viagem, como é o caso de um homem que não gostaria de viajar sozinho: “Visitaria como turista e contrataria um guia para me acompanhar”. Uma pessoa se sente confiante pois já conhece alguém no Brasil: “Tenho bastante amigos no Brasil. Um dia irei para lá”. Uma mulher comenta sobre a duração de uma possível viagem: “...país dos meus sonhos (umas três semanas)”. Uma mulher faz ressalva: “...só na companhia de um homem. Tenho medo”. Já aqueles que não gostariam de viajar ao Brasil argumentam: “Não, a criminalidade é alta, é muito longe, muito caro”. Uma participante conhece alguém que teve uma experiência desagradável no Brasil e, por isso, receia: “Eu teria medo. Uma colega foi assaltada na rua lá”.

REPRESENTAÇÃO DO BRASIL: LUGARES QUE ELES CONHECEM E QUEREM VISITAR

Para melhor avaliar como são representados os destinos brasileiros na novela, convidamos os espectadores a citar alguns pontos turísticos do Brasil que eles conheciam. A atração mais mencionada (65,2% dos participantes) é a estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro. É seguida da praia de Copacabana (18,3%), com uma diferença insignificante em relação ao Pão de Açúcar (17,5%). As Cataratas do Iguaçu são mencionadas por 9,2% dos espectadores. 8,3% das respostas citam a Amazônia. O estádio do Maracanã e a praia de Ipanema são citados por 6,7%.

É evidente que a maioria dos pontos turísticos conhecidos pelos participantes se localiza no Rio de Janeiro. Algumas atrações cariocas menos citadas incluem Escadaria Selaron, bairro do Leblon, orla carioca como um todo, Largo do Machado, Baía de Guanabara, Catedral de São Sebastião, Barra da Tijuca, Angra dos Reis, Museu de Arte Contemporânea e mercado em Niterói. Vários espectadores não especificam, limitando-se a mencionar a Cidade Maravilhosa como um grande ponto turístico.

Entre as atrações não cariocas, são conhecidas as dunas nordestinas, Pantanal, Catedral da Sé e ponte Octávio Frias de Oliveira em São Paulo, Rota Romântica no Rio Grande do Sul, Jalapão, Cidade Alta e Cidade Baixa de Salvador, arquitetura futurista de Brasília. São mencionados dois estados – Tocantins e Roraima – e duas cidades – Fortaleza e São Paulo.

Seis participantes citam favelas como pontos turísticos, embora só três tenham admitido gostar dessa temática na novela, enquanto 26 caracterizam esse tipo de imagens, associadas à pobreza, como um fator desagradável.

Ademais, são mencionados, entre atrações turísticas, carnaval brasileiro, arquitetura de Oscar Niemeyer, Projac, cachoeiras, praias, montanhas e florestas em geral. Um(a) participante comenta que gostaria muito de visitar “as praias brancas (não sei o lugar, ele aparece em A Flor do Caribe)”, se referindo às dunas do Rio Grande do Norte.

A seguir, convidamos os participantes a responderem quais lugares turísticos do Brasil eles gostariam de visitar. Semelhante aos resultados da pergunta anterior, a maioria (65,8% das respostas) cita as atrações do Rio de Janeiro, sendo Cristo Redentor a mais mencionada (26,7%).

Entre os atrativos não cariocas mais citados se destacam Amazônia (5,8% das respostas), praias, carnaval brasileiro e cachoeiras do Iguaçu. Alguns participantes mencionam parques naturais e cachoeiras, Fernando de Noronha, Jalapão, Bonito, Lençóis Maranhenses, Fortaleza, São Paulo, Salvador, Tocantins, Roraima, entre outros. Um(a) participante confessa que se interessa pelo lado espiritual do Brasil: “Gostaria de estudar a vida religiosa e, para isso, visitar o maior número de igrejas possível, conhecer a sua arquitetura, tradições, ritos...”. Outro(a) espectador(a) assim descreve sua viagem imaginária: “Fazer um passeio de helicóptero e contemplar tudo ao redor. Andar pelas ruas de cidades antigas, visitar parques, cachoeiras, ir para o carnaval”.

É interessante que 20% dos espectadores admitem que gostariam de visitar todos os pontos turísticos. Para exemplificar, serve o seguinte relato: “Cristo, Copacabana, Carnaval brasileiro, rio Amazonas e, em geral, todos os lugares que nunca visitei. Seria interessante conhecer o mais possível”.

Quatro participantes afirmam que gostariam de conhecer o Projac. Um(a) espectador(a) acredita que alguns cenários da novela são lugares reais e podem ser visitados: “gostaria de visitar a Fazenda Dom Pedro II da novela Eta Mundo Bom!..”.

O motivo mais citado para visitar o Brasil é entrar em contato com a cultura brasileira, “conhecer de dentro a cultura e a vida dos brasileiros”. Uma experiência cultural é descrita em detalhes na seguinte resposta: “Gostaria muito de ver algumas obras dos artistas de rua brasileiros, visitar um festival de arte urbana, ir a um jogo de futebol, participar do carnaval carioca. E, claro, subir as montanhas e nadar no mar. Enfim, recarregar as energias nessa festa sem fim!”. Quatro espectadores ressaltam seu interesse em aprender ou praticar português no Brasil.

Muitos respondentes descrevem o Brasil como um país bonito. Essa relação com a novela se percebe em vários comentários: “Eu iria para ver os lugares que aparecem na novela”; “É um país quente, bonito. Queria comparar a realidade com a novela”; “... possivelmente encontraria atores das novelas, poderia conhecer os lugares famosos que só aparecem na novela”. “Já conheço todo mundo lá”, comenta um(a) participante, se referindo aos atores das novelas.

O sol e a praia também constituem um dos motivos. No entanto, em comparação com o interesse em conhecer melhor a cultura do país e interagir com seus habitantes, são pouco citados. Uma espectadora confessa: “Gostaria de viver na beira do mar e me sentir brasileira”.

Em algumas respostas, Brasil aparece como um mundo diferente. Isso atrai alguns respondentes que alegam querer conhecer “uma cultura tão diferente da nossa”. “É um país novo no outro hemisfério, natureza, cultura, tradições, costumes diferentes... Pessoas, lugares interessantes...”, comenta um(a) participante.

A palavra sonho e, ainda, sonho de infância aparece mais de uma vez entre os motivos. “É um destino fora do comum e distante, com isenção de vistos. Ele me lembra da minha infância (quando eu assistia as novelas)”. Esse vínculo afetivo faz com que a novela e o conteúdo dela sejam associados à infância, muitas vezes, segundo os espectadores, uma época feliz e sem preocupações, vivida no seio familiar. Uma viagem ao Brasil é percebida por vários participantes como uma viagem à infância, ao “país dos sonhos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada demonstra que a relação que se estabelece entre a novela e o espectador do Leste Europeu transcende um simples entretenimento diário. A novela é percebida como uma “janela” para uma cultura próxima, para uns, ou diferente, para outros, mas invariavelmente fascinante. A hora da novela adquire um novo significado: além de diversão, passa a ser uma aprendizagem, uma aproximação daquilo que se deseja alcançar. O olhar do espectador transpassa a tela, buscando penetrar na imagem. Os depoimentos dos participantes comprovam que se trata de um olhar que procura o invisível, que gera o movimento corporal em direção àquilo que é representado. Ou seja, a novela desperta uma forte vontade de visitar o Brasil.

Uma vontade de “penetrar” na vida dos brasileiros está presente em vários depoimentos, principalmente aqueles em que os respondentes afirmam ter começado a aprender português (ou pretendem no futuro), uma forma de aproximação do Brasil e de seus habitantes. A incorporação de frases de novela à fala cotidiana, por uma parte dos espectadores, reflete a identificação com os personagens retratados na trama, uma tentativa de imitar a sua maneira de ser.

A frequente menção da telenovela brasileira como parte das memórias da infância e da reunião familiar permite observar que esse gênero televisivo remete a um ambiente seguro e agradável, conexão com entes queridos e emoções positivas. O cenário brasileiro da novela surge aqui como um dos componentes essenciais para o bem-estar emocional do espectador.

A importância da novela na promoção do Brasil como destino turístico é comprovada quando os respondentes relatam o que é que os atrai na trama. As imagens da natureza são consideradas o componente mais atraente pela maioria dos respondentes. Para eles, a novela mostra as paisagens “paradisíacas”, entre as quais são mencionados quase sempre rios, florestas e cachoeiras. A temática do sol, mar, praia e “verão eterno” também ganha destaque. O Brasil é percebido como uma terra de clima invariavelmente quente, um lugar descontraído para descanso e relaxamento.

A novela chama atenção, ainda, por representar costumes, tradições e estilo de vida dos brasileiros. A riqueza cultural do país é mencionada em grande número de depoimentos. “Mergulhar” na cultura do país e interagir com seus habitantes constitui o motivo principal de uma possível viagem. Nesse sentido, chamam a atenção a personalidade dos brasileiros, descritos como um povo alegre, cheio de energia, amante da vida, pacífico e gentil, e, ainda, a maneira com que constroem os relacionamentos interpessoais. A vontade de aprender português para melhor se comunicar com os nativos é um depoimento bastante comum.

No que diz respeito aos pontos turísticos, a maioria dos espectadores cita as atrações do Rio de Janeiro por serem aquelas que mais aparecem na novela. No entanto, uma parte do público conhece bem mais do que isso. Entre lugares mencionados figuram parques nacionais, cidades e estados, praias e roteiros. A vontade de conhecer os lugares retratados na novela, reais e fictícios, de comparar a novela com a realidade permeia o discurso dos espectadores.

Rio de Janeiro, a sede de produção da novela, é o destino brasileiro que os participantes da pesquisa mais desejam visitar. Parques naturais e demais locais relacionados ao turismo de natureza aparecem como um segundo objetivo dos prováveis turistas. Ademais, o que atrai um considerável número dos espectadores é o carnaval brasileiro. Entretanto, uma parte significativa dos respondentes afirma querer conhecer o quanto mais.

Podemos concluir, portanto, que o contato com a novela brasileira transforma o espectador em um possível turista que considera a viagem ao Brasil uma vivência, uma rica experiência cultural, não um mero ato de consumo. Esse turista aprecia, antes de mais nada, o contato com a população local, as tradições e os costumes brasileiros. Tem interesse em participar ativamente da vida cotidiana do Brasil, falar seu idioma e seguir os padrões de comportamento local.

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: UFPR, 2011.

- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 1979.
- BEETON, Sue. *Film-Induced Tourism*. Bristol: Channel View Publications, 2016.
- BRAGHIROLI, E.M. *Psicologia Geral*. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BUTLER, R.W.; HALL, C.M. Imaging and reimagining of rural areas. In: BUTLER, R.W.; HALL, C.M.; Jenkins, J. (Org.) *Tourism and Recreation in Rural Areas*. Chichester: Wiley & Sons, 1998. p. 156-165.
- COHEN, J. Promotion of overseas tourism through media fiction. In: *Tourism Services and Marketing: Advances in Theory and Practice*. Proceedings of the Special Conference on Tourism Services. Cleveland: TTRA, 1986. p. 229-237
- DEL RIO, V.; OLIVEIRA, L. Apresentação. In: DEL RIO, V. e OLIVEIRA, L. (org.) *Percepção ambiental: a experiência brasileira*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 1996.
- DUTRA, L.F.; MIRANDA, I. P.; FARIA, D. M. P. Cultura e relações internacionais: a influência das telenovelas no turismo emissivo brasileiro. *Revista Turismo em Análise*. São Paulo, v.26, n.2, p. 385-402, 2015.
- LIMA, A. B. M. (Org.). A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. Ilhéus: Editus, 2014. p. 77-102.
- LOPES, M. I. V. A telenovela como recurso comunicativo. *Matrizes*. São Paulo, v.3, n.1, p. 21-47, dez/ago. 2009.
- LOPES, M. I. V. A. Narrativas da Lusofonia: memória e identidade na telenovela brasileira. In: MARTINS, M. L. (Org.) *Lusofonia e interculturalidade: promessa e travessia*. V. N. Famalicão: Edições Húmus, 2015. p. 57-74
- MARCOLINO, R. R. S. A representação do Brasil na telenovela: estudo de caso de Avenida Brasil. *Temática*. João Pessoa, v.12, n.3, p. 17-28, mar. 2016.
- MENDES, C. F. *Uma vitrine do Brasil: telenovelas brasileiras entre estudantes africanos*. Dissertação de M.Sc. DAN/UnB. Brasília, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MINAYO, M. C. S. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 9-31.
- OLIVEIRA, R. B.; BARRETO, B. V. B. Telenovela e identidade regional: considerações sobre o papel da ficção televisiva no incremento turístico no sul da Bahia. In: XXVII CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 2004, Porto Alegre. *Anais eletrônicos...* Porto Alegre: UESC, 2004. Disponível em: < <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/81523884350189911882498645179613398937.pdf>>. Acesso em: 2 mai. 2018.
- REIJNDERS, S. *Places of the imagination: Media, tourism, culture*. Rotterdam: Ashgate, 2011.
- RILEY, R.; BAKER, D.; VAN DOREN, C.S. Movie induced tourism. *Annals of Tourism Research*, Pergamon Press, v. 25, n. 4, p. 919-935, 1998.

SARGENT, S. S.; STAFFORD, K. S. *Ensinaamentos Básicos dos Grandes Psicólogos: uma introdução completa às descobertas e ao desenvolvimento histórico da Psicologia*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1974.

URRY, J. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. São Paulo: Studio Nobel SESC, 1990.

URRY, J.; LARSEN, J. *The Tourist Gaze 3.0*. London: SAGE Publications, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PESQUISANDO PROFISSIONAIS: UMA EXPERIÊNCIA ANTROPOLÓGICA ENVOLVENDO MÉDICOS GENETICISTAS NA PARAÍBA, BRASIL

Anatil Maux

Universidade Federal de Sergipe/UFS

Ednalva Maciel Neves

Universidade Federal da Paraíba/UFPB

Resumo

Este trabalho apresenta e problematiza a experiência etnográfica e seus resultados acerca da pesquisa realizada com profissionais envolvidos na genética médica no Estado da Paraíba. A investigação se deu entre 2014-2017 contemplando profissionais envolvidos com a genética médica no tocante ao cuidado, prática, ensino e pesquisa com vistas a compreender tal universo como especialidade da medicina bem como o domínio de atuação dos profissionais e seus desdobramentos. A partir da realização de entrevistas semiestruturadas e observações de campo, pude compreender que se trata de um campo científico consistente e pertinente, mas que controversamente é bastante tímido com relação ao cuidado e acesso em saúde no Estado. Os profissionais por sua vez, em sua maioria médicos de outras especialidades da medicina, se mostraram de difícil acesso pela pesquisadora ao qual, muitas vezes, tive que recorrer a uma autoridade acadêmica para ter aceitação no campo de pesquisa. Em suas falas, expressaram motivações pessoais na escolha da profissão médica ao qual atribuíram muitas vezes uma certa racionalidade vocacional ao labor. Já os relatos acerca da trajetória profissional nos fornecem elementos para pensar o processo de formação destes cujo desenvolvimento profissional recebe influências oriundas de fatores pessoais e institucionais. No mais, considero que tais compreensões ampliam visões de mundo e possibilita novas relações entre indivíduos no contexto científico epistemológico.

Palavras-chave: genética; ciência; profissão; saúde.

RESEARCHING PROFESSIONALS: AN ANTHROPOLOGICAL EXPERIENCE INVOLVING MEDICAL GENETICS IN PARAÍBA, BRAZIL

Abstract

This work intends to present and problematize the ethnographic results experience about the research with professionals involved in medical genetics in the State of Paraíba. The investigation

it occurred between 2014-2017 contemplating professionals involved with medical genetics in regard to care, practice, teaching and research with a view to understanding such universe as a specialty of medicine as well as the domain of professionals acting and their unfolding. From semi-structured interviews and field observations, I was able to understand that this is a consistent and pertinent scientific field, but controversially is very timid regarding health care and access in the State. The professionals, in their majority, doctors of other specialties of the medicine, were shown difficult access, where many times, I had to resort to an academic authority to have acceptance in the field of research. In their speeches, they expressed personal motivations in the choice of the medical profession to which they often attributed a certain vocational rationality of the work. Already the reports about the professional trajectory provide us with elements to think about the process of formation of these whose professional development receives influences from personal and institutional factors. Ultimately, I believe that such understandings broaden worldviews and enable new relationships between individuals in the scientific epistemological context.

Keywords: genetics; science; professions; health.

A temática a ser debatida consiste em um esforço provocativo em se pensar algumas implicações acerca do trabalho de campo etnográfico e no que isso fomentou as autoras dentro do contexto científico, trazendo para um debate um tensionamento epistemológico e seus reflexos com relação ao cuidado em saúde.

São reflexões oriundas da experiência etnográfica que realizei como bolsista de Iniciação Científica/ PIBIC/ CNPq ao longo de minha graduação em Ciências Sociais em meados de 2014 até primeiro semestre de 2017. Mas que, no entanto, ainda acende fatos empíricos interessantes para serem situados em um diálogo sobre o fazer antropológico no campo da saúde. Nessa pesquisa o que se tinha era uma investigação e compreensão do contexto da genética médica no Estado da Paraíba e seus entornos: mapeamento dos atores envolvidos, compreensão do desenvolvimento das práticas profissionais, institucionalização do campo, etc.

O PORQUÊ DA GENÉTICA MÉDICA

Acontece que a genética considerada enquanto disciplina da medicina oferece uma interpretação para o adoecimento bastante influente atualmente e que mobiliza questões diversas em esferas da vida cotidiana: teste de compatibilidade entre casais com a genética preditiva, temos os exames pré-maritais, aplicação na medicina fetal, diagnóstico pré-natal (teste do pezinho), dentre outros. Além disso o cenário nacional de perfil epidemiológico que vivemos atualmente é predominantemente de doenças genéticas (má formação congênita, herança genética, mutações). Eles expressam experiências contemporâneas que nem sempre apresentam sinais de adoecimento físico, como no caso dos portadores de “traço”- são indivíduos na área de risco. Mas que a doença ou aquilo que se diz ser doença toma proporções superlativas na vida do indivíduo.

O PORQUÊ DOS PROFISSIONAIS

O contexto profissional é composto pelos atores responsáveis pela produção, prática e intervenção na genética médica. São eles que exploram os avanços e o progresso da genética na qual compõem uma espécie de rede sociotécnica composta por ações humanas e práticas sociais cujos entornos também não-humanos – objetos imateriais ou materiais – aparecem integrados às práticas sociais. (LATOURE, 2005).

O contexto profissional como locus de produção simbólica de valores sociais que vão ter reflexos na produção de um campo disciplinar. É um pouco o que Freidson (1998) entende enquanto um “corpo esotérico” voltado para a produção de conhecimento e orientação de um ideal de serviços (FREIDSON, 1998). Tais características são perenes dentro do universo das profissões. A medicina, nesse sentido, vem incorporando práticas e técnicas de cunho metodológico a partir de uma visão mecanicista do objeto (MACHADO, 1995). Reunir, portanto, perspectivas e elementos de cunho técnico em um conjunto de indivíduos que se organizam em prol da construção de um conhecimento científico que trata dos processos de enfermidade humana, faz surgir uma prática reducionista cujas influências internas a própria comunidade científica alicerça e rascunha formas de construção de um conhecimento científico dentro de uma racionalidade.

É um campo que se mostra complexo em sua estrutura e hegemônico nas definições e orientações dos processos de enfermidades humanas. Como então fazer antropologia nesse campo? O que efetivamente a antropologia da saúde tem de específico em detrimento das outras temáticas de estudo?

O campo disciplinar da biologia possui um caráter influente na produção de valores culturais que definem formas não apenas de viver, mas também de pensar os processos de enfermidade. O cenário é fronteiro, não é objeto exclusivo de interpretação antropológica, condições epistêmicas distintas produzem perspectivas distintas sobre o fenômeno.

O que nós encontramos na fronteira? E como agir?

CURIOSIDADE E INTERESSE -> DESCONSTRUÇÃO

O interesse em entender como o campo da saúde opera gera uma curiosidade metodológica do fazer – ou no criar – o trabalho etnográfico a partir de um campo empírico cujo referencial epistêmico é distinto em um contexto de representações oficiais. O que nos leva a desconstrução das formas de perceber o fenômeno, criando uma reflexividade em considerar esses elementos como construções sociais.

CAMPOS UP

O antropólogo, nessa situação, lida com temáticas de pesquisa que se encontram entre fronteiras disciplinares. Isso ocorre porque os objetos de estudos envolvem “dimensões da existência humana” (SARTI, 2010) cujas áreas de produção de saberes produzem perspectivas específicas. Ora, se estamos falando em compreensões variadas, rotuladas como discurso científico e sobre um mesmo fenômeno – ou contexto -, isso quer dizer que podemos pensar em distintos referenciais epistemológicos que delimitam essas margens. Sarti (2010) nos mostra que a antropologia carrega consigo o campo simbólico, enquanto que a biologia se funda na suposição da objetividade do conhecimento empírico.

No entanto, percebemos assimetrias quanto aos domínios e espaços de atuação. O cenário que se mostra para o antropólogo dentro de pesquisas na área da saúde consiste em uma dimensão de poder que soma força pela hegemonização do discurso e dos processos de cuidado em saúde.

O campo up ou campo de poder é sentido, experienciado e vivido. Não é apenas uma disputa, mas estamos lidando com um campo hegemônico da sociedade dentro da ciência. Nesse sentido, trato campo up enquanto um lugar instrumental dentro da interpretação antropológica interessante para situar variadas situações a partir da forma de perceber o campo up (para cima). Nele, somos obrigadas a vivenciar situações desconfortáveis nas relações de poder e pesquisa antropológica. Esse conceito não apenas diz respeito ao campo da saúde, mas também ambientaliza instrumentalmente outras áreas da pesquisa antropológica. Mas a questão é que dentro do campo da pesquisa na saúde temos o lugar desautorizado.

O “lugar desautorizado” (SARTI, 2010) da antropologia dentro dessa relação é onde as estratégias e agenciamentos metodológicos se desenvolvem. Ela é, portanto, superada a partir das atitudes do antropólogo em campo que busca fazer valer os pressupostos epistemológicos relativistas. São experiências “mundanas”, corriqueiras que expressam atitudes políticas seja em conversas, e-mail, telefona... são marcadores de posição.

Pensar sobre lugares de fala trás reflexões sobre autoridade científica. São pessoas autorizadas e credibilizadas a ocupar certas posições sociais sendo assim atribuídos papéis. Tratar com o campo da saúde já nos coloca em barreiras de saberes e legitimações bastante consolidadas. Ainda, envolver-se com os profissionais responsáveis por essa construção do saber sendo uma pesquisadora sênior torna essa interlocução interessante para pensar em uma série de impasses metodológicos e tensões nas interlocuções entre antropólogos e geneticistas que, artesanalmente, foram sendo compreendidos e problematizados com vistas a se compreender melhor o universo social em questão.

Certas condutas hierárquicas geraram em mim um desconforto em campo quando percebi que meu acesso a ele, minha entrada e permanência estava comprometido devido ao lugar que eu ocupava de fala e dentro da academia. Sendo necessário, assim, o acionamento de uma instância acadêmica superior para que legitimasse e valide a pesquisa e seu andamento. Convencer de que uma conversa, uma entrevista irá sim fornecer elementos para se pensar na produção de um conhecimento científico.

PARCERIA E RELAÇÃO COM OS SABERES

Certas desconfianças por parte dos interlocutores inicialmente podem trazer resistências quanto ao uso de instrumentos de gravação ou a discorrer sobre determinados pontos dentro de uma conversa reflexiva de seu campo. Como falar com eles? E não deles?

Nós tratamos nossas questões de sofrimento, dor, a partir de referenciais biomédicos ainda que para nos opor a ela. Assim, a relação do antropólogo com os saberes biomédicos abre caminhos para um acesso ao campo-corpo profissional. Nesse sentido, o que detém o conhecimento ou que possui noções de conceitos ontológicos da biomedicina é visto com bons olhos pelos profissionais da saúde. No campo de pesquisa na área da antropologia da saúde é comum vermos antropólogos cuja formação inicial é na própria área da saúde – seja medicina, psicologia, enfermagem, terapia ocupacional, dentre outros – o que facilita a familiaridade e a inserção dentro do campo das ciências biomédicas e familiaridade teórica. Nesse sentido, como neófito em pesquisa social, a curiosidade em saber os detalhes da construção desses conceitos tangenciou com a conveniência em ter domínio de certas especificidades conceituais no campo da genética – não apenas com relação aos termos técnicos mas também noção das políticas e recursos humanos dentro da medicina. Uma vez que tal estratégia facilitou minha credibilidade em campo e abriu caminhos para dinâmicas não apenas com o corpo profissional, mas também com os estudantes dos cursos na saúde.

O domínio desses saberes por parte dos antropólogos pressupõe uma recorrente sugestão de parceria entre os antropólogos e os profissionais da biologia. A presença do antropólogo se torna desejável quando arranjos comportamentais não-comuns aparecem relacionados a algum acometimento genético – seja doença, mutação, traço, etc. O que nos trás uma reflexão sobre a antropologia médica enquanto reforço e complemento de certas lacunas que a medicina não enxerga, suas dificuldades clínicas inclusive de entender certo tipo de população ou doença que aparecia na clínica que eles não sabiam o que fazer.

Acontece que essa perspectiva não considera a biomedicina como um constructo histórico social. Mas é isso o que eles esperam de nós enquanto partes interessadas em

“estudar a genética”. Um município de baixo porte no interior do Estado tinha um alto índice de casos de uma doença genética considerada rara. Os geneticistas acreditavam que o motivo seria decorrente da cultura local de casamentos consanguíneos, é justamente nesse cenário que o antropólogo entra em cena.

Pensar biopoder hoje a partir de Rabinow e Rose (2006), fornece elementos para pensar o campo profissional da medicina enquanto autoridades competentes para falar verdades sobre a natureza inata do indivíduo que vai subjetivar estes discursos atuando, portanto sobre si próprios em nome da saúde e da vida. Não muito diferente, Canguilhem (2006) pensa o campo de atuação da prática médica, enquanto (re) produtora de lógicas cristalizadas na relação entre clínica e saber. Enquanto clínica, o autor a considera enquanto um lugar de atuação cuja vivência concreta do ser vivo que adocece é questionada, levando o doente a dar um lugar fundamental do conhecimento sobre a doença indissociando-a de sua experiência corpórea. Aqui o que se vivencia em torno da condição inata vai sendo questionada a partir dos saberes. Os saberes, portanto, a ciência consiste em uma construção feita a partir de um “corpo esotérico” com valores, motivações e interesses específicos na orientação de um ideal de serviços (clínica). É um campo social construído como qualquer outro.

É com esse cenário que o antropólogo se depara quando participa de eventos científico na área da saúde-medicina.

EVENTOS CIENTÍFICOS

Considerar os eventos como escopo investigativo surge como contexto para se pensar e observar negociações dentro do campo profissional.

O universo das ciências naturais se mostra amplo e ágil na produção dessas “etapas” e, na genética médica, cujos eventos científicos organizados por programas de pós-graduações ou sociedades profissionais se mostram como um lugar de interações científicas e profissionais cujos atores apresentam para a comunidade médica resultados, dilemas, inovações em pesquisa e na prática médica. É um local para se situar sobre o que “eles estão falando”. São pesquisas, geralmente validadas em publicações de língua inglesa, compartilhada entre os profissionais. É lá onde a faceta hegemônica e restrita do discurso biomédico aparece muito claramente nas palavras anunciadas pelo corpo profissional filtrando, em certa medida, os sujeitos competentes na compreensão daquele saber.

Além disso, o que se pode perceber, e aqui eu retorno a discussão de Bruno Latour sobre a rede sociotécnica é a presença de outros entes nas práticas sociais. No sentido de que a genética enquanto exercício “de bancada” necessita de investimentos laboratoriais para o processo diagnóstico. Esses laboratórios financiam pesquisas em determinados

contextos e conseqüentemente coloca o desenvolvimento científico a uma perspectiva mercadológica. Existem investimentos, interesses, alianças por trás das novas modalidades de diagnósticos. Também as presenças das Associações são muito pertinentes. Associações de todos os tipos: De mães, de doentes, de etnias + doença, de gênero + doença.

O antropólogo aqui não está interessado em saber de primeira mão sobre as novas políticas e como são feitas as pesquisas laboratoriais. Nos eventos, o antropólogo conscientemente se percebe na desconstrução/ questionamento das construções epistemológicas, científicas, bem como as “informalidades” dentro do campo científico.

Além disso, a presença física estratégica do antropólogo dentro do cenário acadêmico das ciências naturais, trás tensões, desconfianças e curiosidades quanto ao que se propõe investigar no contexto. Devido a minha realidade de vida enquanto jovem e aprendiz, o diálogo com os também estudantes congressistas acontecia mais naturalmente e espontânea. Muitas vezes, depois de argumentar e mostrar a faceta “social” dos fenômenos que o campo da biomedicina se propunha investigar sob a ótica da biomedicina, os estudantes mostravam interesse na proposta de percepção da antropologia e quase sempre faziam referência aos estudos e práticas interdisciplinares tanto no tocante as pesquisas quanto nas práticas de cuidado e saúde. Também, me chamou atenção a prudência na forma de expor as intenções que o antropólogo possui em campo na intenção de não deixar maus entendimentos para o interlocutor. O que nos coloca, portanto, em um contexto de tencionamento de fronteiras não apenas epistemológicas mas também subjetivas bastante delicado em termos éticos.

(DES) CONCLUSÕES

“Em terras a desbravar, contém uma marca” (MAUSS, 2003). Quando estamos tratando do campo da saúde, essa terra a ser desbravada já nos é natural. Literalmente. É um reforço do binômio natureza e cultura; os paradigmas dicotômicos dentro do universo científico, mantêm e sustentam supremacias, hegemonias.

A questão é que essa “marca” pode ser entendida como as subjetivações construídas em identidades coletivas ou individuais em torno das doenças e seus reflexos no cuidado. O que se percebe empiricamente é que essas subjetividades construídas e os usos e ações que dão significado às tecnologias médicas aparecem de forma heterogênea. E a medicina moderna racional como universal e como fixo algo histórico e social.

O antropólogo que se propõe a investigar o campo profissional na e da saúde, encontra um cenário turvo e de difícil acesso cujo agenciamento etnográfico enfrenta certo impasses principalmente devido ao caráter afetivo que temos com esses saberes e a dificuldade de se desconstruir esses discursos na perspectiva relativista da antropologia.

No Estado da Paraíba em especial, o quantitativo de médicos geneticistas é bastante tímido e disperso (apenas um profissional registrado) e o cuidado muitas vezes é incipiente ou arbitrário. O que, paradoxalmente, contrasta com os arranjos sociais do Estado onde temos casos de consanguinidade no interior do Estado e que vem difundindo determinadas mutações genéticas raras. Ainda, o etnógrafo no campo da saúde se depara com um lugar de fala de menor valor heurístico cujas dinâmicas de pesquisa de campo partem de um lugar desautorizado na produção de ciência do que já se está consolidado como área de domínio das ciências biomédicas. São negociações e ações políticas que marcam o tempo todo uma posição e lugar de fala. Nesse sentido, não apenas basta um olhar relativista para o fenômeno, mas as ações e experiência corpórea do antropólogo em campo que vai ressemantizar o olhar do outro sobre a etnografia como produtora de conhecimento científico simetricamente relevante.

A antropologia transforma empatia em conhecimento científico. Nossa tarefa é desconstruir e questionar essas facetas, mas que não tem uma receita de bolo. O bom senso e a lucidez são critérios bem-intencionados para uma etnografia cujo objeto se encontra epistemologicamente entre fronteiras.

REFERENCIAS

- CHAZAN, Lilian Krakowski. Vestindo o Jaleco: reflexões sobre a subjetividade e a posição do etnógrafo em ambiente médico. *Cadernos de Campo*, nº13, 2005.
- FREIDSON, E. O renascimento do profissionalismo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press, 2005.
- MACHADO, M. H. (Org.). *Profissões de saúde: uma abordagem sociológica*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1995.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NEVES, E. M. *Medicina e adoecimento genético: estudo sobre o desenvolvimento da genética e anemia falciforme na Paraíba, Brasil*. Projeto de Pesquisa - PIBIC/CNPq/UFPB/PRPG/GRUPESSC, João Pessoa, maio, 2014.
- SARTI, C. Corpo e doença no transito de saberes. *Revista Brasileira De Ciências Sociais* – v. 25, n. 74, p.77-90, out. 2010.
- SCHUCH, P. Antropologia com campos up, ética e pesquisa. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M.S.; PETERS, R. *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

STATE AND DEVELOPMENT IN THE JEQUITINHONHA VALLEY: CONSIDERATIONS ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN STATE KNOWLEDGE AND PUBLIC POLICY¹

André Borges de Mattos

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

Abstract

This work shows partial results of a post-doctoral research on the actions of the Brazilian State in the Jequitinhonha Valley, located in northern Minas Gerais, Brazil. Internationally known for its extreme poverty and vulnerability, the Jequitinhonha Valley became the target of numerous enterprises and large economic projects conducted in the scope of the regional development policy conceived by the State from the middle of the century XX. In addition to the debate on the Brazilian developmental process and the impacts of these endeavors on local reality, we intend to explore, as an interpretive possibility, the state administration of the Jequitinhonha Valley region, perceived as an object of internal otherness, based on the analysis of how representations and categories repeatedly invoked in several discourses, whether official or from interest groups, are organized, which strengthen its alleged archaism and justify interventionist actions and modernizing projects. Accordingly, based on this empirical example, we seek to reflect about the symbolic dimension of the State and its relationship with typical practices of internal colonialism, particularly with regard to the establishment of a certain “state knowledge” and its repercussion in the field of public policies on administration of territories and populations, just as the issue has been discussed in the anthropological literature.

Keywords: Jequitinhonha Valley; regional development; brazilian State

Este trabalho apresenta resultados parciais de uma pesquisa de pós-doutorado cujo objetivo geral foi realizar uma análise exploratória da bibliografia pertinente à ação do Estado no Vale do Jequitinhonha². Em sua maior parte, trata-se de uma reflexão construída com base em uma pequena parcela desta bibliografia que direta ou indiretamente tematiza o recorte proposto para esta reflexão, isto é, as questões do Estado, das políticas

¹ Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial IUAES, Open Panel 023 - Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic reproduction of state centrality -, realizado em Santa Catarina entre 16 e 20 de julho de 2018.

² A pesquisa foi realizada no Museu Nacional/UF RJ entre 2017 e 2018. Agradeço ao professor Antonio Carlos de Souza Lima, supervisor do projeto, a disponibilidade para o diálogo rico e constante, que inspirou a maior parte das ideias aqui expostas.

públicas de desenvolvimento e das narrativas historicamente construídas sobre o Vale do Jequitinhonha. A opção pelo diálogo restrito com autores mais representativos e não com fontes primárias que permitiriam refazer percursos analíticos justifica o caráter de certa forma embrionário dos apontamentos apresentados, bem como a recorrência de certas referências.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira, busco analisar a construção da “ideia” do Vale do Jequitinhonha em torno da “pobreza” e sua repercussão na ações desenvolvimentistas e do Estado brasileiro. Amplamente explorado pelos autores aqui citados, este debate, da forma como o apresento, ou algumas de minhas indagações iniciais pouco acrescentam em termos de interpretações inéditas, ainda que sejam acrescidos novos dados. Todavia, é a partir deste mesmo debate e da bibliografia que o problematiza que tento construir, na segunda parte, uma reflexão sobre os “saberes de Estado” e algumas categorias colocadas pelo “desenvolvimento” a partir da década de 1950, esse sim, um tema pouco ou quase nada explorado na grande bibliografia sobre o Vale do Jequitinhonha. Isso talvez explique, conforme aponto em minhas reflexões finais, o fato de que, apesar de crítica e rica em possibilidades interpretativas, uma parcela nada desprezível dessa bibliografia, sendo ela mesma um tipo de discurso não completamente livre de sujeição, acaba limitada aos mesmos temas que, bem ou mal, reforçam uma perspectiva francamente regionalista e hegemônica, que é fruto da forma como o Estado concebeu e vem administrando historicamente o Vale do Jequitinhonha e sua população. A mesma perspectiva, portanto, que está na base de intervenções e políticas públicas de desenvolvimento.

Fato notório, o Vale do Jequitinhonha tornou-se conhecido no Brasil como uma das “regiões mais pobres do país”. Esta condição despertou tanto a atenção de políticos e empresários, interessados em seu “desenvolvimento”, quanto de pesquisadores de diversas áreas, que pelo menos desde os anos de 1980 se debruçam sobre sua complexa realidade.

O tema da pobreza é assim o pano de fundo comum do pensamento político e do pensamento acadêmico e indica um tipo de paradoxo que quero destacar como ponto de partida desta reflexão: de que forma a ideia da “pobreza” do Vale do Jequitinhonha tornou-se a base e a justificativa para a atuação do Estado brasileiro como agente de desenvolvimento local a partir dos anos de 1950?

Restrinjo o debate à década de 1950 por dois motivos. Primeiro porque, como aponta Servilha (2015), foi somente a partir de então que o Vale do Jequitinhonha foi

“descoberto” pelo Estado como uma “região” que logo se tornou um objeto administrativo ou uma “região-objeto”. Trata-se, portanto, do momento em que a burocracia estatal se interioriza, com a criação, em 1964, da Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha (CODEVALE), órgão desenvolvimentista regional que se tornou um dos atores estratégicos para as políticas de desenvolvimento até o início dos anos de 1980. Segundo, porque foi no mesmo período que, paralelamente, o Brasil tomou conhecimento de um novo (e talvez inédito) “bolsão de pobreza” existente no interior do país. Isso se torna claro quando observamos o aumento significativo da veiculação de notícias sobre o Vale do Jequitinhonha nos principais jornais brasileiros a partir de meados do século XX. Em meio a esse boom de reportagens, o Vale do Jequitinhonha torna-se antes de tudo uma realidade narrada, uma ideia de região forjada pela miséria e eivada por todas as formas de atraso, primitivismo e arcaísmo.

Para citar um caso emblemático, tomemos o exemplo do *Jornal do Brasil*³. Seria impossível reproduzir o incrível conjunto de estereótipos veiculados em reportagens que reiteradamente denunciavam os inúmeros problemas enfrentados pela população local, sujeita a intempéries naturais, doenças, miséria, entre outras dificuldades que explicavam o altíssimo índice de mortalidade sobretudo infantil e a baixa expectativa de todo um Vale do Jequitinhonha condenado desta forma ao atraso. Atraso, todavia, devido também a uma estrutura sócio-política própria premida pelo tradicionalismo e por um poder oligárquico com características coloniais. Assim se configurava na imprensa a ideia de uma “região problema”, termo explorado criticamente por Servilha (2015), que bem pode ser resumida em dois trechos extraídos de uma reportagem de 1971 sobre declarações de um parlamentar:

(...) o atraso naquela região mineira é difícil de ser imaginado neste século de conquista espaciais. Lá, a mortalidade infantil escapa aos quadros estatísticos, pois morrem 587 entre mil crianças com menos de um ano de idade – acrescentou o parlamentar.

E outro, que se refere ao Vale do Jequitinhonha e à sua “Estrutura medieval”:

O Sr. José Machado Sobrinho disse que no vale do Jequitinhonha ainda prevalece uma estrutura medieval. A região tem 100 mil quilômetros quadrados, o desemprego é quase generalizado, não existem indústrias de transformação – por falta de energia – estradas e outros meios de comunicação. As cidades dominadas por oligarquias regionais, são submetidas a estruturas de poder colonial.

³ As informações sobre o aumento de reportagens está baseada em pesquisa realizada na base de dados da Hemeroteca da Biblioteca Nacional, sobre alguns dos principais periódicos brasileiros. Entre os jornais que publicaram reportagens sobre o Vale do Jequitinhonha, o *Jornal do Brasil* encabeça a lista com o maior número. Para reforçar a ideia de que o interesse pelo Vale do Jequitinhonha é datado, vale reproduzir o número de ocorrências para o termo, neste jornal, entre as décadas de 1900 e 1970. Entre 1900 e 1959 foram apenas duas ocorrências, nas décadas de 1900 e 1940. Entre 1960 e 1969 foram 96 e, entre 1970 e 1979, 396.

Tudo isso ocorre numa região cujo solo tem incalculáveis riquezas e cujas pastagens alimentam um dos maiores rebanhos do mundo. Jequitinhonha é a terra dos contrastes, em recursos econômicos, e ao mesmo tempo uma das mais pobres em desenvolvimento – disse o deputado da Arena⁴.

Estes trechos, em muitos aspectos semelhantes a vários outros, condensam algumas questões importantes às quais retornarei, mas que desejo destacar nesta parte introdutória com o intuito de delimitar um campo de reflexão. Primeiro, e mais claramente, eles traduzem a ideia de uma “região” unificada por um atraso “impensável” em um século de conquistas. Unificada porque se trata de todo o Vale do Jequitinhonha⁵. Neste sentido, o Jequitinhonha não poderia ser senão a contraparte atrasada de outros polos ou regiões do próprio país, inclusive a própria capital de Minas Gerais, conforme analisado no já citado trabalho Servilha (2015). Segundo, mostram de maneira inequívoca a ideia de uma pobreza relativa, já que se trata de uma região prenhe de riquezas sub-exploradas. Eis explicitamente exposta a ideia de uma “terra de contrastes”, fartamente reiterada nos inúmeros “diagnósticos” realizados pelo Estado com o intuito de mapear potencialidades e possibilidades de programas de desenvolvimento. Terceiro, mas não menos relevante, trata-se de uma visão que é bastante expressiva da importância dos ganhos que tal imagem viria a gerar para lideranças políticas e principalmente empresas que logo tornaram-se legítimas exploradoras da riqueza local e desta forma responsáveis pelo desenvolvimento da região⁶. E é neste sentido que, creio, podemos pensar em um imaginário que também – e talvez principalmente – tenha servido a práticas administrativas que por definição não podem ser descoladas da estrutura de poder que as engendra.

É possível que, além de satisfazer a mera curiosidade de uma classe urbana por regiões do interior desconhecido, esse grande conjunto narrativo tenha ainda cumprido o papel, tão comum aos projetos desenvolvimentistas, de “sensibilizar” a opinião pública (RIST, 2008) para um problema que pedia urgente intervenção pública. Foi neste ínterim que, não por acaso, a “miséria” tornou-se a justificativa para ações e empreendimentos

⁴ Jornal do Brasil, 31/3/71. Edição consultada no site da Hemeroteca da Biblioteca Nacional. No que se refere à reportagem, que transcreve a fala do deputado José Machado, é digno de registro a preponderância da Arena na cena política mineira durante o período da ditadura militar, e, especificamente no caso do Vale do Jequitinhonha, de lideranças conservadoras, com especial destaque para Dom Geraldo Proença Sigaud, religioso que, junto como o deputado mineiro Murilo Badaró, foi um dos criadores da Comissão de Desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha (CODEVALE) e um dos grandes defensores dos projetos de reflorestamento que viriam a ser um dos mais expressivos e impactantes do desenvolvimentismo local. A criação da Codevale e do Distrito Florestal do Vale do Jequitinhonha (DFVJ), foi abordada por Leite (2010). Ver também Santos (2018).

⁵ A ideia de um todo unificado e hegemônico, com características regionais, é uma constante nas reportagens analisadas e em outros documentos, como os “diagnósticos” realizados pelo Estado, aos quais retornarei. O tema foi abordado também por diferentes autores, aos quais farei referência ao longo do texto. Sobre o conjunto mais abrangente de narrativas homogeneizantes em torno da miséria e da pobreza, veiculadas na imprensa em tom de denunciamento, e a criação de uma imagem repercutida também em análises históricas, ver Souza (2003).

⁶ Mesmo antes das primeiras iniciativas desenvolvimentistas dos nos 60, as elites locais exerceram papel fundamental na formulação de projetos visando o “futuro” da região do Vale do Jequitinhonha, conforme observou Martins (2012).

“salvacionistas”⁷ iniciados nos anos de 1950 e que, posteriormente, com o desenvolvimento imposto pela ditadura, iriam se intensificar, expressando aquilo que Reis (1988) chamou a “benevolência” do governo militar. Em todos os casos, iniciativas e políticas públicas que dariam nova feição ao Vale do Jequitinhonha e causariam fortes impactos para a população local, ainda hoje claramente perceptíveis.

Seja como for, pelas dimensões que adquiriu no imaginário nacional e pelos recursos que mobilizou, a conjuntura do quadro da pobreza tornou-se uma espécie de topos sem o qual não se entende a realidade do Vale do Jequitinhonha. Não há análise política, científica (ao menos na área de ciências humanas) ou de senso comum que não tangencie tal tema, o que nos leva às questões centrais deste texto: há, de fato, um Vale do Jequitinhonha real, cujos atributos correspondem às narrativas que o qualificam recorrentemente em termos de contrastes, isto é, como uma região marcada por terríveis índices de pobreza de certa forma sempre contrabalançados com riquezas em estado potencial, materiais ou simbólicas? Em que medida o Vale do Jequitinhonha tornou-se objeto de uma visão hegemônica, para fins políticos e de políticas públicas, que o configurou a partir de fora, dando ensejo ao que Almeida (2008), referindo-se à Amazônia, denominou uma “verdade auto-evidente” que está na base de um “discurso oficial”, e o quanto tal visão é reiterada em muitas narrativas acadêmicas, levando ao obscurecimento de parte de uma realidade complexa, dificilmente apreensível de uma perspectiva regionalista? A quem interessam tais narrativas sobre o Vale do Jequitinhonha e a imagem que, podemos supor, o simplifica e reduz a uma ideia de fronteira geográfica? O quanto isso nos diz sobre as relações entre as elites locais e outros grupos de interesse com o Estado?

É verdade que essas perguntas não são novas e, como se verá a seguir, já foram de um jeito ou de outro previamente exploradas por diferentes pesquisadores. Mas aqui proponho abordá-las levando em conta dois aspectos que, se não são inéditos, ao menos apontam para novas possibilidades interpretativas sobre o “repertório cultural” que se encontra na base da ação do Estado (MAIA, 2012) e sobre a delimitação do *objeto* Vale do Jequitinhonha.

O primeiro aspecto refere-se ao fato conhecido de que o Vale do Jequitinhonha é uma realidade *moldada* pelo desenvolvimentismo de Estado⁸. Mas aqui importa

⁷ A questão foi também percebida por autores como Servilha (2015) e, especificamente para o caso das hidrelétricas, Zhouri e Oliveira (2007), que chamam a atenção também para a particularidade do lugar do Vale do Jequitinhonha no imaginário nacional: “Podemos dizer que o Vale do Jequitinhonha tem ocupado uma posição marginal no sistema econômico do País por não reunir as condições materiais e simbólicas valorizadas pelo projeto desenvolvimentista e modernizador. Sua paisagem, composta pelos biomas do cerrado e da caatinga, nunca despertou a mesma atenção que o imaginário nacional concedeu à Amazônia e à Mata Atlântica. Assim, a ausência das condições materiais para a produção de mercadorias estratégicas e a falta dos atributos naturais simbolicamente valorizados como natureza típica da nação acabaram por reservar-lhe um lugar específico na pauta do Estado, onde o Vale se apresenta como espaço a ser transformado com vistas aos objetivos colocados pelo modelo econômico vigente no País”. (ZHOURI E OLIVEIRA, 2007, p. 124)

⁸ Reiteradamente citado aqui, o trabalho de Servilha (2015), entre aqueles consultados, é o que explora mais detalhadamente esta questão. Embora não sendo ele a única fonte primária das reflexões abaixo, quero deixar

menos a *realidade* designada do que a maneira de designar. Em outras palavras, quero focar apenas na “ideia” do Vale do Jequitinhonha, algo semelhante ao que Said identificou como a “ideia” do oriente, embora não completamente, já que não existe um “conjunto de obras” ou “um pensamento erudito” construído sobre o Vale do Jequitinhonha, análogo ao que o autor identificou no caso do *orientalismo*, que teria formatado o oriente a partir *de fora*, isto é, de um centro de poder distante em termos geográficos. Muito ao contrário, o imaginário da pobreza do Vale do Jequitinhonha foi também operado e reforçado pelas elites locais, que tiveram papel fundamental no “desenvolvimento” da região e na forma de atuação do Estado⁹.

Dito desta forma, não seria equivocado supor, seguindo uma linha interpretativa como a de Escobar (2007), presente também na reflexão de Servilha (2015), que se trata de uma realidade engendrada pelo discurso do desenvolvimento, o que explicaria a recorrência deste tema e seus correlatos nos campos político e acadêmico. O problema é que uma leitura desatenta desta tese pode levar à reiteração do senso comum sobre o desenvolvimento, ou seja, a tomar o discurso como uma realidade em si e o desenvolvimento, conforme apontado por Rist (2008, p. 78), como uma ética universal voltada para o “bem comum” que evoca apenas a dimensão técnica, obscurecendo sua realidade política¹⁰. O desenvolvimento, desta forma, é naturalizado como algo que impõe práticas a partir de fora, e não como parte de um conjunto de relações de poder que permitem, por exemplo, redefinições constantes da própria ideia de desenvolvimento, inclusive, e principalmente, pelos atores locais. Digo desatenta porque o próprio Escobar parece não compactuar com esta posição ao destacar a “resistência” de comunidades ao desenvolvimento e as possibilidades de sua resignificação, além da importância dos “saberes locais” para uma antropologia que se pretenda “pós-desenvolvimentista”. (ESCOBAR, 1997)¹¹

registrado que minha abordagem nesta primeira seção é, em parte, mesmo discordante em alguns aspectos, devedora não apenas da leitura do seu texto, mas de diálogos diretos realizados com o autor em diferentes espaços acadêmicos.

⁹ A perspectiva de uma reprodução interna das relações entre elites e Estado encontra-se em Leite (2015).

¹⁰ Rist refere-se ao “ponto quatro” do emblemático discurso do presidente Truman, pronunciado na década de 1940, que marca o início da “era do desenvolvimento” (“development age”) e expressa a nova hegemonia dos Estados Unidos: “Nevertheless, in just few paragraphs, Point Four managed to chart a global strategy. Although it primarily served the interests of the most powerful nation, it made out that it had only the common goods at heart, and presented ‘development’ as a set of technical measures outside the realm of political debate (utilization of scientific knowledge, growth of productivity, expansion of international trade)”. (RIST, 2008, p. 78)

¹¹ Referindo-se brevemente a Edward Said e mais demoradamente a Arturo Escobar, Servilha (2015) é um dos poucos, senão o único autor a contestar a “ideia” do Vale do Jequitinhonha e suas implicações políticas contrapondo-a a uma certa visão local contra-hegemônica que teria resultado em uma “identidade regional” construída com a base da cultura popular. Desta forma, o que antes era “uma ‘região’ sem especificidades culturais, com situação étnica idêntica à de outras áreas do estado de Minas Gerais, como uma situação cultural precaríssima, em razão do alto índice de analfabetismo”, conforme o “Estudo Geográfico do Vale do Médio Jequitinhonha”, produzido na década de 1960, tornou-se palco de novas identidades a partir das quais “novos sujeitos, tais como agricultores familiares e jovens de periferias urbanas, tornam-se protagonistas de processos de resignificação de sua ‘terra natal’”. (SERVILHA, 2015, p. 326) Embora sugestivo, tal quadro analítico, ao situar a cultura no universo da luta política e identificar a forma pela qual a população local resignifica uma “objetivação” imposta pelo Estado, transformando-a em “subjetivação” ancorada em uma identidade regional inclusiva, deixa a impressão

Portanto, para uma análise, de todo modo imprescindível, do desenvolvimentismo no Vale do Jequitinhonha e das políticas públicas que lhe são inerentes, tão presentes em muitos trabalhos acadêmicos, seria indispensável uma abordagem empírica, como propõe Ribeiro (2014), que leve em conta as formas de *agenciamento* dos inúmeros atores envolvidos e sua participação em *redes pragmáticas*, isto é, situacionais, que dificultam apreender a realidade vivenciada em termos de categorias gerais e estanques ou grupos homogêneos. A ênfase em certo pragmatismo permite, ao contrário, pensar as redes como articulação de interesses de escalas diversas, dos mais localizados aos transnacionais, de atores sempre incorporados desigualmente ao *campo* do desenvolvimento:

A criação de redes também engendra uma perda relativa de homogeneidade entre os sujeitos coletivos resultantes. Estes, em geral, existem como coalizões orientadas a uma tarefa que, uma vez completada redundando no desmantelamento do agrupamento *ad hoc*. Esse é o motivo pelo qual as redes podem ser caracterizadas como atores pragmáticos, fragmentados, disseminados, circunstanciais e até voláteis. Sua força vem dessas características e de uma heterogeneidade que as capacita a estar à altura de um campo político e econômico variante, com mais eficácia do que atores tradicionais que, em geral, estão limitados pela necessidade de coerência e coesão internas em termos ideológicos, organizacionais e políticos (com os consequentes pesos institucionais e grandes investimentos de energia). Tal unidade aparente serve como identidade externa que qualifica atores tradicionais como representantes de um segmento, uma corporação ou de interesses precisamente delimitados. Mas a debilidade das redes advém igualmente de seu pragmatismo: ele as impede de se tornarem atores que poderiam ter uma presença mais duradoura e forte se consolidadas em um sujeito mais homogêneo e coerente com um objetivo programático compartilhado. Em consequência, às redes se juntam outras entidades dentro do campo do desenvolvimento. (RIBEIRO, 2014, p. 153)

Destaco esta questão para mostrar não apenas a importância da percepção dos atores em sua vivência cotidiana, mas também as dificuldades, do ponto de vista empírico, de captar formas de resistência que não se reduzam a padrões exclusivamente coletivos e persistentes¹². É neste sentido que quero sublinhar a importância da dimensão de

de que as ações descritas permanecem coladas ao universo da politização da cultura tal como ele se apresenta para os, e é vividos pelos, atores locais, isto é na forma de uma reação igualmente condicionada pelo contexto polarizador que deu origem à estigmatização. Se isso faz sentido em termos de uma “identidade cultural”, a meu ver, conforme discutirei a seguir, pode ser insuficiente para pensar toda a complexidade das teias e alianças entre sujeitos e sujeitados no campo do desenvolvimento e da intervenção estatal, dificilmente apreensíveis em termos dicotômicos. Ademais, considerando a análise de Almeida (2008) sobre a Amazônia, penso que pesquisas futuras poderiam explorar as implicações de movimentos contra-hegemônicos construídos em termos de valorização de práticas locais, em um contexto em que o “multiculturalismo” ou a “diversidade social” controlada por critérios primordialistas” entram na pauta desenvolvimentista de empreendimentos privados e de agências multilaterais orientadoras de projetos de desenvolvimento. (ALMEIDA, 2008, p. 72-73)

¹² Conforme a continuidade da citação acima: “Quando chegam ao ponto de ter interesses e objetivos bem-definidos e duradouros, as redes tendem a se tornar instituições baseadas não somente em relacionamentos pessoais, mas também em racionalidade burocrática. Instituições são cristalizações de redes que têm projetos claros em vista, passíveis de realização dentro de um futuro previsível. A construção de instituições envolve grande quantidade de cooperação técnica e monitoramento; é, também, uma forma de domesticar o ambiente imprevisível em que ocorre o “desenvolvimento”. (RIBEIRO, 2014, p. 153-154)

sujeitos dos atores do desenvolvimento, sejam eles as elites ligadas ou não ao Estado, sejam grupos marginalizados, desde que não subsumidos a priori a categorias coletivas. O que obviamente não implica deslegitimar o protagonismo de lutas coletivas por direitos, também coletivos, como aquelas travadas por grupos etnicamente diferenciados, igualmente presentes no Vale do Jequitinhonha.

Atentar para a complexidade do campo permite, em suma, redimensionar criticamente a própria ideia de desenvolvimento como visão hegemônica. Assim voltamos a Rist (2008), para quem é imperativo não perder de vista a dimensão das práticas, inclusive subjetivas, do desenvolvimento, porquanto somente elas, em sua condição de objeto observável, histórico e com dimensões globais, podem ser sujeitas à crítica e contrapostas à “teoria do ‘desenvolvimento’” (RIST, 2008, p. 13), sempre considerada um tipo de “núcleo duro” incontestável e a-histórico.

Isso é particularmente importante quando pensamos em como o Vale do Jequitinhonha, conforme anteriormente mencionado, foi definido politicamente em termos de uma “unidade” e o quanto isso repercute na grande maioria das narrativas, inclusive (e talvez sobretudo) as acadêmicas. Por isso, como observou Leite (2015), na maior parte do trabalhos sobre o Vale do Jequitinhonha persiste a ideia de que a causa de suas transformações na história recente encontra-se em um elemento “estranho” que remodela a região de fora para dentro, sem que se leve em conta que as transformações são decorrentes de um movimento também interno, sobretudo no que se refere ao já citado papel das elites e sua relação com o Estado¹³.

A relação entre as elites e a máquina pública nos leva ao segundo aspecto a ser destacado.

Considerando a dimensão da “pobreza” e a necessidade de sua superação, seria difícil apreender a realidade do que se convencionou chamar Vale do Jequitinhonha fora da dimensão do planejamento racional de Estado¹⁴.

¹³ Com o efeito perverso de preterir certos temas em razão da hegemonia de certas linhas interpretativas. Por exemplo, no caso de pesquisas que, mesmo refinando narrativas de jornais sobre as transformações locais, “permitindo-nos apreender dimensões conflituosas do seu caráter, que as reportagens suprimiam” (LEITE, 2015, p. 43), acabaram endossando a ideia de que as formas capitalistas impostas de fora rompiam o (suposto) isolamento do Vale do Jequitinhonha, tornando-o, em um movimento inverso, voltado para fora. Se as narrativas acadêmicas foram mais pródigas em referências efeitos da atuação do Estado e da entrada de empresas reflorestadoras na região, menos atenção deram, se comparadas à imprensa, à “diversidade dos impactos que aquelas mudanças provocaram na região”. E, desta forma, atentas preferencialmente ao movimento centrífugo que passou a abarcar mercadorias e pessoas, praticamente não contemplaram “trajetórias dos lavradores que permaneceram em suas roças, sem migrar ou trabalhar nas companhias, nem dos lavradores que foram morar em favelas recém-formadas, excetuando-se algumas poucas referências, por exemplo, sobre o êxodo rural ou crescimento das cidades da região. Assim como foram pouco narradas as transformações nas condições de vida dos camponeses, decorrente do maior acesso dos mesmos ao consumo e ao crédito, como a história dos trabalhadores desempregados em massa pela florestal, que não conseguiram saldar suas dívidas com os comerciantes urbanos”. (LEITE, 2015, p.43)

¹⁴ A questão foi objeto de reflexão de Leite (2010) e Servilha (2015).

Isso fica bastante evidente nos inúmeros “diagnósticos” que foram realizados a partir do anos de 1950 por grupos de trabalho designados pelo Estado brasileiro, ainda no governo de Juscelino Kubitschek, cujo objetivo era descrever ou “diagnosticar” a realidade do Vale do Jequitinhonha. Esses são documentos fundamentais para entendermos a maneira pela qual o Vale do Jequitinhonha foi “oficialmente” retratado: uma região com inúmeras possibilidades de riquezas inexploradas, contrastadas com sua alarmante condição de pobreza.

Segundo o já referido trabalho de Servilha (2015), a análise contida em tais diagnósticos resultariam na delimitação de uma “região problema”, pautada pelo signo da falta, logo transformada em objeto de intervenção estatal. Nos anos 60, essa política seria operada na onda da ideologia do desenvolvimento, institucionalizada com a subordinação do Vale do Jequitinhonha à CODEVALE. Embora em alguns aspectos divergentes das análises anteriores, os diagnósticos subsequentes da CODEVALE reforçariam o único aspecto que, ainda segundo Servilha (2015, p. 123), passou a dar especificidade ao Vale do Jequitinhonha como “região”, situada geograficamente: a pobreza¹⁵.

De fato, a ênfase na pobreza explica as políticas e iniciativas posteriores e, principalmente, os efeitos mais imediatos, para a população local, do projeto “modernizador” imposto ou mediado pelo Estado. Entre esses efeitos, destacam-se os decorrentes de iniciativas de exploração mineral e reflorestamento, de caráter predominantemente privado, e os grandes empreendimentos públicos para o setor de energia elétrica, tão importantes a partir da segunda metade do século passado e que ainda hoje encontram-se entre as maiores obras realizadas no Vale do Jequitinhonha¹⁶. Regra geral, os diagnósticos produzidos desde os anos de 1950, consultados para esta pesquisa, reiteram os contrastes de uma terra devastada por uma pobreza que persiste à despeito de seus recursos e riquezas quase ilimitados. Desta forma, esses documentos repercutem o já citado discurso veiculado pela imprensa no mesmo período: a ideia do Vale do Jequitinhonha como uma das regiões mais pobres ora do estado de Minas Gerais, ora do Brasil, ora de todo o mundo, que se encontra na base das iniciativas de exploração de riquezas locais e do “desenvolvimento”¹⁷.

¹⁵ Um dos pontos de divergências, observado pelo autor, refere-se às causas da pobreza. Se antes os estudos atribuíam à “estrutura fundiária” a causa da pobreza, os diagnósticos realizados pela CODEVALE nos anos 70 referiam-se a impedimentos impostos por “causas naturais”, aludindo ao “determinismo geográfico do século XIX”. (SERVILHA, 2015, p. 112) Daí o destaque dado pelo autor ao papel de certo “pensamento geográfico” nas formulações e concepções que orientaram tais diagnósticos. Voltarei a esta questão adiante.

¹⁶ O aproveitamento dos potenciais energéticos do Jequitinhonha constitui um estudo à parte. Em termos de sua origem, a questão foi amplamente veiculada na imprensa e problematizada nos diagnósticos do anos 60. Entre aqueles consultados durante a pesquisa, destaca-se o documento sem autoria intitulado “O Sol da Terra. Estudo geoeconômico, social, histórico e político da Bacia do Rio do Jequitinhonha”, localizado no acervo do CPDOC, e o “Pré-diagnóstico do Vale do Jequitinhonha. Espaço Físico e a Realidade Infra Estrutural” (Volume I), realizado pela Codevale, que se encontra no Arquivo Público Mineiro. Sobre os impactos da construção de usinas hidrelétricas na região ver Zhouri e Oliveira (2007) e Santos (2016).

¹⁷ Autores como Leite (2015), Servilha (2015) e Souza (2003) realizaram uma crítica mais detalhada do conjunto de reportagens publicado por alguns jornais daquela época, que reiteram parte das questões mencionadas aqui.

Mas o que me parece ainda mais significativo é que o discurso oficial tornou-se, assim, o operador de um imaginário mais amplo que diz algo sobre a forma como a “pobreza” e o “desenvolvimento” foram concebidos mundialmente a partir de meados do século XX. Primeiro, a pobreza é tratada em termos “quantitativos”; segundo, a “região” é apresentada como de produção tipicamente rural, tanto quanto é o homem rural ou camponês a sua figura típica e emblemática; terceiro, a pobreza é entendida como o resultado deste mesmo modo de produção arcaico, que também colocava a população em condição de atraso “em relação ao progresso moderno” (Codevale, s/d); quarto, e último, o desenvolvimento e a modernização são apontados como a única solução da pobreza¹⁸.

Encontra-se assim reproduzida aquilo que Escobar (2007, p. 157) identificou como “una concepción utilitarista y funcional de la pobreza unida inextricavelmente a cuestiones de trabajo y producción”, surgida após 1945 e posteriormente reproduzida por governos latino-americanos em instituições de planificação (“instituciones de planeación”)¹⁹. E, igualmente, ainda como revela Escobar, a ênfase do Banco Mundial nos “camponeses” como aqueles mais necessitados de desenvolvimento e de “ajuda” (ou “cura”, se pensarmos no não casual termo “diagnóstico”). No fundo, trata-se de uma oposição que tem por base o contraste de “racionalidades”, entre o moderno e o arcaico, e que reproduz, conforme citado anteriormente, a ideia do “problema do desenvolvimento” como um problema da “falta”. (RIST, 2008)²⁰ Reitera-se, com efeito, o imaginário que retrata a existência de

Não obstante, vale citar mais duas reportagens que mostram a persistência ao longo dos anos do imaginário sobre o Vale do Jequitinhonha e sobre os caminhos de sua redenção. Em 1969 assim é retratado o Vale do Jequitinhonha em reportagem do Jornal de Brasil intitulada “Vale da Miséria”: “... uma das regiões mais férteis e ricas do Brasil. O rio é o maior produtor de diamantes da América do Sul, mas seus habitantes, cerca de um milhão, se ocupam da agricultura e pecuária. A fama do vale, tem porém, outra origem. Apresenta, em todo o mundo, o mais elevado índice de doença de Chagas, entre 73 e 100 por cento. De cada mil crianças que nascem, 722 morrem antes de completar um ano. É recordista também em outras doenças – malária, esquistossomose, tracoma e bouba – mas de todas elas a que mais leva à morte é ainda a fome”. (Jornal do Brasil, 3/3/69 – Hemeroteca da Biblioteca Nacional). Dez anos depois, já aludindo ao progresso, diz uma ampla reportagem, no mesmo jornal, intitulada “As árvores dos Frutos de Ouro (3). O progresso estica seu braço até o Vale da Morte”: “Os telegramas ainda chegam de ônibus, quando estes não quebram. O telefone para muitos não passa ainda de ‘truque de televisão’. E muita gente ainda solta fogos e dá festa quando morre uma criança, porque ‘ela foi pró céu’. Apesar disso, o progresso chega agora sobra a copa generosa de milhões de pinheiros e eucaliptos plantados com os incentivos fiscais do Vale do Jequitinhonha, uma região de 71 quilômetros, no Nordeste mineiro, relacionado pela ONU como as cinco regiões mais atrasadas do mundo. Grão Mongol (sic), na margem esquerda, e Itamarandiba na margem direita do Jequitinhonha, que já conheceram o fausto da riqueza durante os ciclos do ouro e do diamante, são hoje, na verdade, a síntese do quadro miserável desta região de um milhão de habitantes, que [ilegível] os maiores índices de doenças, desnutrição, mortalidade infantil e a mais baixa renda per capita do país. Pobres, abandonadas e desassistidas pela civilização durante quase um século, elas já revelam, contudo, os primeiros movimentos da ressurreição, depois da chegada, há três anos, das Florestais Rio Doce e Acesita”. (JORNAL DO BRASIL, 20/11/77 – Hemeroteca da Biblioteca Nacional).

¹⁸ Uma análise exaustiva sobre os diagnósticos foi realizada por Sevilha (2015), cuja interpretação coincide, em muitos aspectos, com as apresentadas aqui. Ver também Souza (2003), Leite (2010, 2015) e Santos (2018).

¹⁹ Não foi por acaso que a designação do Vale do Jequitinhonha como “Vale da Miséria” foi atribuída pela ONU em 1974. (SERVILHA, 2015)

²⁰ Mais precisamente, Rist está se referindo à questão do “subdesenvolvimento”, tal como ela aparece na década de 40 no citado discurso de de Truman: “Moreover, by defining ‘underdevelopment’ as a lack rather than the result of historical circumstances, and by treating de ‘underdeveloped’ simply as poor without seeking the reasons for their destitution, ‘development policy’ made the growth and aid (conceived in technocratic, quantitative terms)

grupos homogêneos e carentes de desenvolvimento, tão ao gosto dos técnicos do Banco Mundial, conforme salientou João Pacheco de Oliveira (OLIVEIRA FILHO, 2000), em relação aos indígenas, enquadrados no “estereótipo da primitividade” e nunca vistos como sujeitos, mas sim objetos do desenvolvimento.

No que concerne à configuração da sociedade brasileira, a ideia de uma “alteridade interna” ancorada na existência da sociedade camponesa foi bem delineada por Otávio Velho, que, ao caracterizar o “capitalismo autoritário”, destacou o fato de que o Estado brasileiro, como ocorre em outros países subdesenvolvidos, sob a “pressão” exercida “de fora”, torna-se agente de uma industrialização acelerada, que “pula etapas” e, desta forma, não logra suplantar o modo de produção campesino, mas, ao contrário, o incorpora na estrutura de dominação, subordinando-o. (VELHO, 1979)

A “dependência”, portanto, é fundamental para entender o tratamento interno de grupo subalternos por parte do Estado. Neste sentido, a constituição do Vale do Jequitinhonha como objeto de intervenção estatal pode ser percebida não apenas em sua dimensão mais óbvia de “alteridade interna”, mas, também, uma vez considerada a dimensão ideológica da dominação, como uma modalidade de “colonialismo interno” regionalizado. Isso nos leva, enfim, à questão das elites e do “pensamento de Estado”

Sem querer levantar o velho debate sobre o papel da elite brasileira, seja em sua condição histórica de dependência e negação de vínculos identitários com a população subalterna, seja por sua incapacidade de formular um projeto revolucionário no moldes da burguesia europeia, quero retomar apenas a ideia de “tradição de conhecimento”, conceito de Barth utilizado por Souza Lima em sua análise da “gestão (colonial) da desigualdade entre os povos indígenas e transplantados, além dos contingentes populacionais que aqui surgiram”. (SOUZA LIMA, 2012, p. 810)

É verdade que me aproprio desta ideia de uma forma genérica, já que, embora seja incontestável a existência das escolas de engenharia de Minas Gerais como o locus por excelência da formação dos técnicos que exerceram papel de destaque não apenas no diagnóstico sobre o Vale do Jequitinhonha, mas em todo o projeto desenvolvimentista do estado (CF. BARBOSA E BARBOSA, 2010; LEITE, 2015; SANTOS, 2018)²¹, não há, a princípio, um paralelo entre os “técnicos em indigenismo” apontados por Souza Lima e os políticos ou atores diretamente ligados ao desenvolvimentismo do Vale do Jequitinhonha.

Mas o que desejo é sublinhar é a presença nada desprezível de uma elite cuja atuação no Vale do Jequitinhonha sugere a recorrência de um padrão de alienação em sua forma

the only possible answer”. (RIST, 2008, p. 79) Sobre o desenvolvimento do Vale do Jequitinhonha como “falta”, conferir o já citado trabalho de Servilha (2015).

²¹ No que refere a Santos (2018) trata-se de uma dissertação recentemente defendida na UFVJM que será em breve disponibilizada para consulta pública.

colonizada, análogo ao das elites referidas por Souza Lima (2002), na medida em que pensa o próprio país e age com base em uma “matriz intelectual” gestada a partir de valores ocidentais, forjando, com isso, as bases para políticas públicas e ações intervencionistas²². Se as origens oligárquicas da política de Minas Gerais parecem suficientes para sustentar essa afirmação, não obstante apresentada à guisa de hipótese, ainda mais expressiva, conforme argumento a seguir de forma conclusiva, é a permeabilidade que as ideias modernizantes do desenvolvimentismo encontraram entre representantes da administração pública e nas elite locais.

As ações da política indigenista, analisadas por Souza Lima (2002), e as iniciativas modernizadoras no Vale do Jequitinhonha não são essencialmente distintas, porquanto representam uma ou outra das modalidades de políticas públicas no Brasil que, malgrado suas especificidades e diferentes condições históricas, são indissociáveis do pensamento de elites estatais colonizadas. Portanto, para o caso aqui em pauta, se assumirmos como regra geral a situação estrutural dos grupos dominantes no Brasil e ainda o fato de que tais grupos ajudaram a compor ou influenciaram o corpo burocrático responsável pelo desenvolvimento regional, chegaremos então à compreensão da base “cultural” das políticas públicas no Vale do Jequitinhonha²³.

Por fim, duas notas conclusivas:

Reiterando a afirmação anterior, sugiro, ainda como hipótese, que a forma com que se moldou ideologicamente o Vale do Jequitinhonha tem relação antes com a influência da ideologia desenvolvimentista dos anos 50 do que com qualquer “matriz cultural” formulada por um pensamento social clássico ou uma “cultura erudita” que influenciou, por exemplo, o desbravamento de regiões como o centro-oeste, em uma modalidade de orientalismo, analisado por Maia (2012). Neste repertório encontrava-se a obra utópica de Couto de Magalhães, com “a qualidade encantatória e a promessa de futuro nela contida” (MAIA, 2012, p.103), entre outros elementos da “literatura clássica”, a partir da qual o interior do país é visto como uma terra desabitada, estagnada e desta forma carente da intervenção racional do Estado. Tal é a leitura de Maia sobre uma modalidade

²² “O fato de que podemos pensar hipoteticamente as ações do Estado sobre os povos indígenas como parte de um movimento de colonização, como colonialismo, retomando a idéia de situação colonial de Georges Balandier (1951), aproximando-a de desenvolvimentos mais contemporâneos (p. ex. Mandani, 1966), e a possibilidade de tratar a categoria índios em sua positividade nessa situação (Bonfil Batalha, 1972), permitem abordar outras ‘políticas públicas’ a partir de démarches similares às dos autores sobre estudos do ‘mundo pós-colonial’, de que o Brasil sempre é eximido de integrar. [...] Pensar certas formas de intervenção social definidas como políticas públicas, tomadas não só como idéias racionalizadas em planos escritos, mas também como ações que podem ser apreendidas na observação do cotidiano de relações sociais, e fazê-lo por aproximação e distanciamento com as tradições de conhecimento surgidas na colonização, é uma maneira de questionar certas receitas analíticas que tomam o legado jurídico-político de um certo ‘Ocidente’ na qualidade de entidade substantiva, segregada e reproduzível”. (SOUZA LIMA, 2002, p. 13)

²³ O que, como espero ter ficado óbvio, impede a discussão dos problemas do desenvolvimento unicamente pelos parâmetros de eficácia econômica. É, aliás, o que Celso Furtado mostra quando fala de uma certa matriz cultural das classe dominantes que tem impacto direto nas configurações do desenvolvimento brasileiro. (Cf. FURTADO, s/d)

de orientalismo que reproduz internamente elementos de alteridade e colonialismo, o que permite ao autor afirmar que o movimento do Estado não se dá “num vácuo cultural e social”, mas em meio a um amplo espectro ideológico cujas bases estão na própria cultura erudita. Ou seja, “Num registro mais amplo, esse repertório modelou práticas estatais que tornaram o Brasil Central e seus personagens um ‘outro’ a ser racionalizado, numa espécie de orientalismo à brasileira, que está longe de ser um resquício histórico, como pretendo argumentar na conclusão”. (MAIA, 2012, p. 173-174)

Ainda que seja necessário reconhecer a importância dos geógrafos para a formulação dos “diagnósticos” e da própria concepção de “região”, conforme analisado por Sevilha (2015), além da participação dos engenheiros nas instâncias burocráticas do Estado (BARBOSA E BARBOSA, 2010; LEITE 2015; SANTOS, 2018), o caso do Vale do Jequitinhonha parece guardar especificidades significativas, embora não completamente inéditas.

A ideia de uma região mapeada por “diagnósticos” estatais ou mapeamento de áreas remotas não foi uma novidade nos anos de 1950. Segundo Maia (2012), trata-se de algo já presente no início do século XX, quando Artur Neiva e Belisário Pena, membros do movimento sanitário, após percorrerem o interior do país, em 1912, descreveram a vida no interior de Pernambuco, Bahia e Piauí. (MAIA, 2012, p. 36) Assim, se os “diagnósticos” realizados pelo Estado no Vale do Jequitinhonha não foram integralmente inéditos, tampouco eram inéditos os temas da pobreza e da doença como base de suas descrições, como se pode depreender da análise do movimento sanitário:

O sanitário nutria-se dos ideais nacionalistas de Monteiro Lobato e Alberto Torres, convertendo-se em poderoso instrumento de divulgação de imagens e narrativas sobre os espaços rurais do interior brasileiro, agora vistos sob o signo da *doença*. Sem dúvida, podem-se incluir nesse movimento a realização de viagens, a produção de relatórios e a disseminação de fotos e imagens das populações rurais como exemplos dos investimentos feitos pelo Estado brasileiro e por suas principais elites sobre os espaços rurais. (MAIA, 2012, p. 36)

Em certo sentido, esta teria sido uma das muitas iniciativas do “processo de ampliação do controle Estatal sobre o mundo rural, [no qual] surgiram agências dedicadas a objetivos semelhantes, como o Serviço de Ensino Agrônomo e o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPIILTN)” (MAIA, 2012, p. 36), ambos criados em 1910.

Portanto, se as narrativas sobre o Vale do Jequitinhonha atualizam formas anteriores de mapear e caracterizar territórios do interior de forma recorrentemente negativa, o que há de específico?

Primeiro, o fato mais óbvio de que, diferente das vastas regiões relativamente desabitadas do Brasil Central, permeadas de um certo imaginário romântico de aventura

e desbravamento²⁴, trata-se de um pólo que pelo menos em parte foi historicamente um dos mais representativos da riqueza colonial²⁵. E, desta forma, ainda que pudesse ter sido “esquecido” durante a fase de sua decadência econômica e posteriormente “descoberto” (SERVILHA, 2015), nada há que indique que se tratava, ao olhos da nação e do Estado, de uma nova região a ser “desbravada” ou “povoada”.

Segundo, uma “matriz cultural” divergente orientadora das ações do Estado. Retomando a ideia de uma “dimensão colonial” estruturante da prática estatal, penso que o desenvolvimentismo no Vale do Jequitinhonha é expressivo da mudança no sentido de uma nova concepção de pobreza formulada a partir de paradigmas internacionais, percebida por Sprandel (2004), e que, portanto, expressa a um só tempo elementos de continuidade e descontinuidade em relação ao tratamento da pobreza no país.

Ao analisar o debate promovido pela Comissão Mista de Combate à Pobreza, atuante no Congresso brasileiro em 1999, a autora chama a atenção para a forma como a elite política elaborou uma certa concepção de pobreza formulada não a partir de uma longa tradição do pensamento social brasileiro, mas sim tomando como base as concepções vigentes em agências internacionais. Em suas palavras,

Com honrosas exceções, o que se viu na comissão foi o predomínio absoluto de um discurso vindo de fora, notadamente dos organismos internacionais, tratando de uma “pobreza” vazia de significados. Uma “pobreza” que precisa ser “focalizada”, com o uso de indicadores universais. “Focalizada”, “monitorada” e “controlada”, a comissão tratou de uma “pobreza” conceitual, distante das narrativas e descrições dos trabalhos clássicos do pensamento social brasileiro, distante dos debates sobre raça e doença, sobre fome e clima. Nem o poderia fazer, uma vez que a matriz utilizada delimita historicamente as reflexões aos anos setenta do século XX. (SPRANDEL, 2004, p. 172)

Conforme aludi em referências anteriores aos diagnósticos e às reportagens sobre o Vale do Jequitinhonha, os temas dos anos 60 e 70 são evidentemente vigentes nessas narrativas da mesma época, a exemplo das constantes referências à doença, à pobreza, à fome e às intempéries climáticas presentes naquela região. Todavia, no caso da fome – talvez a forma mais emblemática da pobreza – boa parte desses discursos apontava para a ideia de que sua origem encontrava-se no sistema arcaico de produção e na própria incapacidade produtiva da população local e, quando muito, em certa estrutura arcaica

²⁴ Sobre as redes relativas à Fundação Brasil Central, afirma Maia que “(...) as dinâmicas profissionais e afetivas que caracterizavam essas redes nos ajudam a entender as práticas apresentadas, em geral organizadas a partir de linguagens burocráticas que combinavam um olhar geopolítico sobre o território brasileiro a uma narrativa por veze quase romântica sobre os agentes estatais e seus papéis”. (MAIA, 2012, p. 94)

²⁵ Refiro-me particularmente ao antigo Distrito Diamantino, hoje conhecido em termos geográficos como o Alto Jequitinhonha, cuja cidade mais conhecida é Diamantina, que até o século XIX foi uma das áreas mais prósperas de extração mineral da Coroa Portuguesa. Historicamente, o povoamento do médio e baixo Jequitinhonha é posterior (Cf. RIBEIRO, 2013).

de poder político, numa clara inversão do que pensava Josué de Castro, um dos ícones do pensamento contra hegemônico daquele período, citado por Sprandel, que, ao tratar da fome no Nordeste, destacava sua conjuntura histórica construída sobre um sistema produtivo do latifúndio e de exportação (SPRANDEL, 2004).

Não é minha intenção analisar o “repertório cultural” que teria levado a tal inversão. Não obstante, o que se torna mais visível no caso do Vale do Jequitinhonha é, uma vez mais, uma modalidade de desenvolvimento regional calcado em um “discurso oficial” que vê a pobreza em sua forma “tecnificada”, em estreita consonância não só com os óbvios interesses da elite econômica local, mas com a ideologia das agências internacionais e particularmente do Banco Mundial (ESCOBAR, 2007), carregada de uma pretensão de racionalidade universal sempre contrastada com o arcaísmo do universo rural, no qual, não por acaso, foram identificadas as populações “necessitadas de desenvolvimento”, sendo praticamente apagados, entre inúmeros temas, a pobreza da área urbana, entre outros não necessariamente associados à temática do desenvolvimento regional.

É desta forma que o desenvolvimentismo de Estado no Vale do Jequitinhonha me parece um caso emblemático de uma certa “tradição de conhecimento” estatal (SOUZA LIMA, 2002) que, quanto à gestão de territórios internos, atualiza práticas anteriores de formulação de “diagnósticos” e outras formas de “racionalização” da divisão territorial do país²⁶, embora incorporando novos paradigmas internacionais, quantitativos e tecnicistas, que persistiriam em décadas posteriores, conforme observado por Sprandel no final dos anos 90, expressando a perda do “lugar de fala” do Brasil no debate internacional (SPRANDEL, 2004, p. 148). Se tal interpretação é correta, o entendimento da “pobreza” no Vale do Jequitinhonha dependerá de uma visão mais abrangente que permita pensar a atuação do Estado em termos de um conjunto de relações (subordinadas) do país com centros hegemônicos irredutíveis à visão econômica e ao debate mais restrito sobre desenvolvimentismo regional.

Mas a segunda e última questão conclusiva refere-se ao risco de abordagens críticas ou discursos contra-hegemônicos reforçarem esta mesma “tradição de conhecimento” estatal, apenas colocando a questão da unidade regional em outros termos, sem no entanto questionar as próprias condições de uma hegemonia classificatória que leva à prevalência de certos temas e problemas em detrimento de outros e à visão homogeneizante de grupos. Por exemplo, destacando a “riqueza cultural” do Vale do Jequitinhonha, implícita ou explicitamente contrastada com sua miséria e arcaísmo, ou buscando elementos de uma suposta “identidade” ou de um “realidade local” calcada predominantemente nos valores positivos do “tradicionalismo” e do “ruralismo”, ainda quando exaltada sua “diversidade”

²⁶ Sobre a oposição entre a “racionalização” do processo de divisão territorial no Brasil, em oposição à forma de ocupação “espontaneísta”, ver Maia (2012), particularmente capítulo 3.

interna. Afinal, invertidos os sinais, não são exatamente esses os temas propostos pela ideologia do desenvolvimento, bem ou mal apropriado pelas políticas de Estado? No limite, deixa-se intacta a ideia da fronteira e, com efeito, o que é mais grave, não se dá o devido valor a problemas e questões locais não menos importantes que não podem ser definidos em termos estritamente regionais²⁷. Desta forma, acadêmicos e estudiosos em geral não ficam eximidos das armadilhas nas quais incorreram os especialistas em oriente, cujas “premissas históricas” foram alvo das críticas de Anouar Abdel-Malek, assim resumidas por Wallerstein: “Ele analisou as duas premissas históricas dos orientalistas. Argumentou que, no nível da problemática, os orientalistas constituíram uma entidade abstrata, o Oriente, como objeto de estudo. E no nível da temática, adotaram um conceito essencialista desse objeto”. (WALLERSTEIN, 2007, p. 67)

Por isso, apesar da vasta literatura sobre o Vale do Jequitinhonha, ou talvez em razão dela, é que algumas questões, pertinentes à hegemonia do poder de classificação de temas e problemas, tão caras ao campo acadêmico e ao Estado, permanecem em aberto: é possível, sem desconsiderar a relevância de assuntos tão importantes como a pobreza e os dilemas enfrentados por populações historicamente exploradas e sujeitadas a todas as formas de violência, pensar o Vale do Jequitinhonha fora do imaginário regional e do discurso desenvolvimentista, seguindo o desafio proposto por Escobar (1997) acerca do pensamento pós-desenvolvimentista, em que outras formas de ver e classificar o mundo poderão ser, efetivamente, alçadas à condição de teoria social?²⁸ Com efeito, em que medida, podemos e devemos pensar o Vale do Jequitinhonha fora dos limites de um “pensamento de Estado”, evitando os riscos de aplicá-lo ao próprio Estado, conforme o alerta de Bourdieu (2014), e, ainda, de dar à teoria aquele caráter de “verdade pura e simples” que não é senão a reprodução do próprio papel do Estado?²⁹ Ou seja, é possível

²⁷ Entre as posturas mais críticas ao problema, destaca-se o já citado trabalho de Leite (2015). Naturalmente, alguns trabalhos valiosos sobre o Vale do Jequitinhonha parecem cumprir o requisito de não atrelar os temas à ideia de fronteira regional, como é o caso da pesquisa de Moura (1988).

²⁸ Escobar refere-se à discussão de Wazir Jahan Karim sobre o papel da antropologia: “In Karim’s view anthropology has an important role to play in conveying the global potential of local knowledges; this has to be done consciously, otherwise anthropology might contribute to making Third World knowledge even more local and invisible. Her call is for reconstructing anthropology by focusing on popular representations and struggles, projecting them onto the level of social theory. Otherwise, anthropology will continue to be a largely irrelevant and provincial conversation among academics in the language of Western social theory. For anthropology to become truly universal, we may add, it needs to transcend this provincialism, which we highlighted in the opening paragraphs of this article. Only then will anthropology become truly postmodern, post-savage and - one might add - post-development”. (ESCOBAR, 1997, p. 512)

²⁹ “O sociólogo faz algo análogo ao uso de força que o Estado faz, apropriando-se do monopólio da construção da representação legítima do mundo social, isto é, despossuindo tacitamente cada um dos agente sociais de [... sua] pretensão de construir uma representação pessoal do Estado que pretendia dizer a verdade sobre o mundo social. O Estado diz, sobre a questão da moradia, ‘eis a verdade’, e remete as visões parciais ao estatuto de interesse particular, conflituoso e local”. E ainda: “O sociólogo, dizia Durkheim, é aquele capaz de se situar nesse ponto do qual as verdades particulares aparecem como particulares, e é, pois, capaz de enunciar a verdade das verdades particulares que é a verdade pura e simples. A fazer isso, o sociólogo está próximo do Estado; e não é por acaso que Durkheim tinha uma visão em que o sociólogo é espontaneamente um agente do Estado: ele é quem põe esse conhecimento desparticularizado a serviço do Estado, cuja função é produzir verdades oficiais, isto é, desparticularizadas”. (BOURDIEU, 2014, p. 74)

nos distanciar metodologicamente dos temas que o Estado evoca, e da forma como evoca, atrelados às práticas de desenvolvimento, sem, no entanto, deixar de lado a tarefa sempre urgente de crítica às categorias que ele nos impõe, e que, de um jeito ou de outro, estão na base de nossa visão de mundo e das diferentes – e muitas vezes excludentes – formas de intervenção e de administração públicas?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *A antropologia dos Archivos da Amazonia*. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

BARBOSA, Daniel Henrique Diniz; BARBOSA, Lidiany Silva. Elites técnicas, Estado e Desenvolvimento Regional em Minas Gerais na era Vargas. *Caderno CRH*, Salvador, v. 23, n.58. p.111-128, Jan/Abr. 2010.

BOURDIEU, Pierre *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)* São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CODEVALE. *Pré-diagnóstico do Vale do Jequitinhonha*. O Espaço físico e a realidade infra-estrutural. Governo do Estado de Minas Gerais. s/d. (Volume 1).

ESCOBAR, Arturo Anthropology and development. *International Social Science Journal*, Vol 49, Issue 154, 1997, p. 497-515.

_____. *La invención del Tercer Mundo*. Construcción y desconstrucción del desarrollo. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Círculo do Livro, s/d.

LEITE, Ana Carolina Gonçalves. *A modernização do Vale do Jequitinhonha mineiro e o processo de formação do trabalhador “bóia-fria” em suas condições regionais de mobilização do trabalho*. São Paulo: FFLCH/USP, Dissertação de Mestrado, 2010.

_____. *O campesinato no vale do Jequitinhonha: da sua formação no processo de imposição do trabalho à crise da (sua) reprodução capitalista*. São Paulo: FFLCH/USP, Tese de Doutorado, 2015.

MAIA, João Marcelo Ehlert. *Estado, território e imaginação social: o caso da Fundação Brasil Central*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

MARTINS, Marcos Lobato. os futuros do passado: projetos oitocentistas para o desenvolvimento do “norte de minas” *história econômica & história de empresas* XV. 1 2012, 5 – 38.

MOURA, Margarida Maria *Os deserdados da Terra*. São Paulo: Bertrand do Brasil, 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 125-141, nov. 2000.

RIBEIRO, Eduardo. *Estradas da vida. Terra e trabalho nas fronteiras agrícolas do Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. Coleção Humanitas, 2013.

RIBEIRO, Gustavo Lins *Outras Globalizações: cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014.

RIST, Gilbert. *History of Development* London: Zed Books, 2008.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Renata Cristina. *Entre “territórios”*: uma análise cultural e política de uma comunidade atingida pela Hidrelétrica de Irapé no Alto Jequitinhonha-MG. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2016.

SANTOS, Albér Carlos Alves. *A Codevale o o discurso desenvolvimentista do Estado no Vale do Jequitinhonha entre 1960 e 1980*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2018.

SERVILHA, Mateus de Moraes. *Quem precisa de região?: o espaço (dividido) em disputa*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.

SOUZA, João Valdir. Fontes para uma reflexão sobre a história do Vale do Jequitinhonha. *UNIMONTES CIENTÍFICA*. Montes Claros, v.5, n.2, jul./dez. 2003.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo In: SOUZA LIMA, A. C. (Orgs.) *Gestar e gerir. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo Antropologia da Política/UFRJ, 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*, 2012, V. 55 Nº 2.

SPRANDEL, Márcia Anita. *A pobreza no paraíso: interpretações e discursos sobre o Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2004.

VELHO, Otávio Guilherme *Capitalismo autoritário e campesinato*. SP-RJ: DIFEL, 1979.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZHOURI, Andrea; OLIVEIRA, Raquel. Desenvolvimento, conflitos sociais e violência no Brasil rural: o caso das usinas hidrelétricas. *Ambiente e Sociedade*. Campinas v. X, jul-dez 2007, p 119-135.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CINEMA NASCENTE: CINEMA NO TEMPO DAS CATÁSTROFES

André Di Franco

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Durante janeiro e fevereiro de 2017, foi realizada a oficina de audiovisual “Cinema Nascente”, ministrada pelo cineasta mineiro Gustavo Jardim e com assistência do autor, destinada aos cuidadores e outros relacionados com as nascentes da Bacia Hidrográfica do Rio do Onça - que abarca a maioria dos rios, córregos e ribeirões da cidade de Belo Horizonte. Dos encontros e das conversas, dos acontecimentos e da fruição coletiva, três curta-metragens foram realizados, sendo posteriormente exibidos na rua, em escolas e em importantes festivais de cinema. A presente etnografia segue portanto a trajetória de feitura destes filmes, desde a concepção da oficina, até suas mais recentes exibições. Argumentamos, para tanto, que na constituição de um comum mediado pelo cinema, em torno da relação entre a bacia hidrográfica do Rio do Onça e o espaço urbano de Belo Horizonte, os participantes da oficina ausentaram-se de pensar “sobre” as nascentes para pensar “com” as nascentes. Sobre este livre jogo, enfim, procuramos analisar como os diversos atores, - a água dos rios, o espaço urbano, os professores, os cuidadores das nascentes, etc - participaram na produção de um material audiovisual de incontestável potência cosmopolítica. Para compreender tal processo, lançamos mão da ideia de *arena do filme*, conceito que compreende o lugar no espaço e tempo em que as negociações e disputas ocorrem no cinema comunitário, seja durante as oficinas, seja dentro da forma fílmica.

Palavras-chave: Cinema comunitário, Cosmopolítica, Antropologia Visual.

Abstract

During January and February 2017, the audiovisual workshop “Cinema Nascente” was held, given by the Minas Gerais filmmaker Gustavo Jardim and with the assistance of the author. This workshop was for the caretakers and others related to the river springs of the Bacia Hidrográfica do Rio da Onça – which covers most of the rivers and streams of the city of Belo Horizonte. From the meetings and the conversations, the events and the collective enjoyment, three short films were made and later displayed on the street, in schools and in important film festivals. The present ethnography therefore follows the trajectory of making these films, from the conception of the workshop, to their most recent exhibitions. We argue, therefore, that in the constitution of a common mediated by the cinema, around the relation between the Bacia Hidrográfica do Rio da Onça and the urban space of Belo Horizonte, the participants of the workshop absented themselves from thinking “about” the springs to think “with” the springs. About this free game, finally, we try to analyze how the various actors, - river water, urban space, teachers, caretakers of the river springs, etc. - participated in the production of an audiovisual

material of undeniable cosmopolitical power. In order to understand this process, we have come to the idea of the arena of the film, a concept that understands the place in the space and time in which the negotiations and disputes take place in the community cinema, either during the workshops or in the film form.

Keywords: community cinema; cosmopolitics; visual anthropology.

De uns anos para cá, a ideia do fim do mundo começou a transbordar o campo da ficção, se tornando uma possibilidade cada vez mais real. As catástrofes ambientais e os conflitos sociais atestam tal fato. O degelo das calotas polares ocasionando a submersão de ilhas habitadas, golpes transnacionais e a falência estatal no Brasil em razão dos interesses internacionais pelo petróleo, guerras eleitorais de “bots” com consequências catastróficas, são algumas das histórias que há algum tempo poderiam facilmente nos assemelhar enredos de um filme, especulações de uma ficção. Contudo, essas não são figuras distantes daqui, elas são as cenas atuais de nosso mundo real, de nosso mundo comum.

Diante de tal panorama, torna-se imprescindível elaborar narrativas capazes de nos propor repensar tal processo. É necessário refletir sobre o que estamos fazendo para, por conseguinte, tomar novas atitudes, buscar nos portar de outra forma. Como diria Isabel Carvalho e Carlos Stein, “nosso modo de habitar o planeta não está separado do nosso modo de conhecê-lo” (Steil & Carvalho, 2014, p. 32).

Mas quais narrativas devemos então propor? Ou melhor, como podemos elaborar tais narrativas? Se chegamos a esse atual tempo de catástrofes, tal fato se deve, principalmente, à proliferação de certos discursos e narrativas. A ciência moderna, as imagens do espetáculo do capital, os posicionamentos de nossos políticos brancos e senis, são os discursos sóbrios (Bill Nicholls) de nossos responsáveis (Stengers) que tornaram tal mundo - o mundo do fim do mundo - possível. O que podemos então fazer para subverter esse discurso, com novas narrativas, novas histórias de um outro mundo por vir?

Acreditamos no cinema comunitário como uma alternativa, um lugar onde possam emergir novas formas de elaborar sobre o mundo capazes de colocar em suspensão o discurso hegemônico (Stengers) e nos propor desacelerar, ativar um estado de mise-en-inquietude capaz de modificar nossa forma de conhecer o mundo e, por conseguinte, de habitá-lo.

Nesse sentido, apresentamos uma experiência de construção de cinema comunitário, tanto pela etnografia, quanto pela análise de imagens. Espera-se que tal proposição possa nos levar a imaginar outros lugares de construção de discursos e narrativas e, por conseguinte, outros mundos comuns.

No caso deste trabalho, trazemos um primeiro olhar ao leitor da oficina de audiovisual “Cinema Nascente”, ministrada pelo cineasta mineiro Gustavo Jardim e com a minha assistência, destinada aos cuidadores e outros relacionados com as nascentes da Bacia

Hidrográfica do Rio do Onça - que abarca a maioria dos rios, córregos e ribeirões da cidade de Belo Horizonte. Dos encontros e das conversas da oficina, dos acontecimentos e da fruição coletiva, três curta-metragens foram realizados, sendo posteriormente exibidos na rua, em escolas e em importantes festivais de cinema.

A partir da proliferação do vídeo digital na segunda metade dos anos 90, como em nenhuma outra época no Brasil, uma série de iniciativas de produção fílmica realizadas por “leigos” começou a surgir. Cinema indígena, cinema de periferia, cinema de escola, cinema dos mais variados lugares, se tornam experiências possíveis com a proliferação e o barateamento dos equipamentos do cinema.

Podemos encontrar, em algumas experiências anteriores, certos vínculos históricos que apontam para a emergência desses processos. Cineastas como Aloysio Raulino e Andrea Tonnaci, em suas experiências autorais, já mostravam como “objetivos a perseguir” a perspectiva de dar a câmera para o outro filmar (*Conversas no Maranhão*, 1978 - Jardim Nova Bahia, 1971). A experiência institucional da Associação Brasileira do Vídeo Popular, onde se reivindicava a participação direta dos integrantes dos movimentos sociais na produção de vídeos, germinava estas experiências que se disseminariam até os tempos atuais. Muito a partir da figura de Tonacci, vemos surgir no final dos anos 80 o Vídeo nas Aldeias, projeto que viria se tornar a grande referência para essas iniciativas.

No caso do cinema comunitário contemporâneo, diferentemente das experiências anteriores, observamos um tipo de produção compartilhada motivada por oficinas de vídeo. Clarisse Alvarenga (2014) observa que estas experiências surgem geralmente a partir da emergência de uma “comunidade do filme”, em constante construção através das relações que estabelecem os sujeitos durante a realização das oficinas e dos filmes. Nesse espaço de compartilhamento, entre “leigos”, cineastas e oficineiros, tal comunidade retrabalha seus espaços, tempos, modos de fazer, ser e dizer, além de se possibilitarem remanejar suas imagens (Clarisse Alvarenga, 2014, p. 33).

Essas novas experiências com o cinema, comunitárias quando motivadas por tais oficinas, possibilitam a emergência de novas narrativas, outros discursos, mobilizados por plataformas outras de criação, bastante conflituosas com os modelos tradicionais e normativos de se fazer cinema. Ricardo Mendonça, semelhante ao que afirma Ranciere sobre o seu conceito de regime estético, diz que “o audiovisual comunitário cria condições para que algumas pessoas, que não teriam outros modos para se fazerem ouvidas, ocupem a cena pública e enunciem suas perspectiva” (Mendonça, 2010, p. 31). Essas perspectivas, inéditas dentro do audiovisual, acabam por distender a ideia normativa sobre o que é

cinema gerando consequências sobre como conhecemos o mundo, ou seja, também sobre como o habitamos.

Rose Satiko, por sua vez, propõe que, dentro de tais experiências, surgiria um lugar no espaço e tempo de troca e negociação na relação entre “oficineiros” (profissionais, estudantes de cinema ou ex-alunos de oficinas) e participantes. Os primeiros, dotados de uma bagagem cinematográfica, organizam as oficinas, o processo de realização dos filmes, programam a exibição dos trabalhos e procuram transmitir o que julgam interessante na história e na linguagem audiovisual, visando geralmente desconstruir certas narrativas e formas de olhar disseminadas pela grande mídia. Os segundos, os participantes, oferecem à “comunidade do filme” erigida nas oficinas, sobretudo, sua experiência, construída entre a sociabilidade características das comunidades nas que se propõe o fazer cinematográfico (Hijiko & Alvarenga, pg 185).

Durante o processo das oficinas, do fazer fílmico, ou mesmo dentro da forma fílmica, esse lugar de troca e negociação surge, sempre provisório, sempre por vir. Dentro desse lugar, por sua vez, se afetam “oficineiros” e participantes mutuamente. Aquilo que trazem e carregam os envolvidos entra em disputa na emergência desse lugar. A experiência dos participantes é posta em jogo no momento em que se é demandado sobre como contá-la, ou como narrá-la, sobre o que ela pode acrescentar para o filme. Do outro lado, a bagagem e a visão cinematográfica dos oficinairos, sobretudo, é afetada pelas oficinas no processo de fazer compartilhado. Como coloca Clarisse, as experiências do cinema comunitário geralmente acabam por “subverter as maneiras de se fazer um filme” (Alvarenga, 2004, p.130)”

Chamaremos esse lugar de troca e negociação como *arena do filme*. É claro que, entre os signos e índices do encontro, a “Comunidade do filme” (Clarisse Alvarenga) é em si, na sua completude por vir, lugar de troca e negociação. Contudo, dentro da ideia da autora, tal comunidade abarca uma série de outras relações, de outras proposições. No caso deste trabalho, de nossa proposta, estamos preocupados sobretudo com essa *arena do filme* onde ocorrem as disputas, onde não há paz, em que a troca e a negociação não cessam. Por não cessar a disputa, ele é sempre provisório, perfurado pelo que rodeia seus participantes. Ele é localizado no filme, localizado na comunidade que o produz - rapidamente ele pode esvaecer. Do outro lado, por não haver paz, inexistente qualquer discurso hegemônico, eles estão sempre em suspensão. A *arena do filme* é, enfim, inevitavelmente uma *proposição cosmopolítica*, pois visa desacelerar, por em suspensão, impedir o fácil acordo, a resposta fácil, o esquecimento daquilo que nos rodeia, dos outros seres - ao contrário, ela insiste em nos rodear de perguntas, de questões, de atores humanos e não humanos.

The presence of cosmos in cosmopolitics resists the tendency of politics to mean the give-and-take in an exclusive human club. The presence of politics in cosmopolitics resists the tendency of cosmopolitics to mean a finite list of entities that must be taken into account. Cosmos protects against the premature closure of politics, and politics against the premature closure of cosmos. (LATOURE, 2004)

Essa *arena do filme*, por sua vez, pode surgir em quantidades e qualidades diversas dentro da *comunidade*, como também dentro do próprio filme. Ele cessa, por sua vez, na hora em que a paz é restabelecida, em que há o acordo, o *...e portanto* que nos atenta Stengers.

Podemos visualizar a *arena do filme* seja na análise dos filmes, seja através da etnografia. É preciso somente estar atento ao momento em que a troca, a negociação e a disputa se dão a ver.

Dentro do registro etnográfico, essa aparição é mais clara. Ela surge quando são questionados os discursos de cada um dos envolvidos, quando o participante, por exemplo, questiona a *linguagem cinematográfica* que apresenta o oficineiro, ou, em contraponto, quando a *experiência* do participante é colocada em jogo diante da necessidade de uma tradução cinematográfica.

O trabalho do Prof. André Brasil pode, do outro lado, nos apontar caminhos para visualizarmos a presença desse lugar *arena do filme* na própria forma fílmica. Seus recentes trabalhos sobre o cinema indígena vem apontando a importância do *ante-campo* dentro desses filmes. Através de uma constante *mise-en-abyme*, de acordo com o Professor, os filmes indígenas propõem uma constante negociação entre aquele que filma e os que são filmados. A máquina do cinema, enquanto mediadora da relação, leva com que aquele que antes eram afins, se tornem um outro atrás das câmeras, sujeitos a alteridade. Essa negociação, entre o campo, ainda carrega consigo um extracampo povoado por uma viva e complexa cosmopolítica, dos seres e outros não humanos que habitam o redor do processo do fazer fílmico (Brasil, 2012, 2013a, 2013b, 2014).

Por ser invariavelmente provisório, se apresentar em quantidades e qualidades diversas, a *arena do filme* pode aparecer em qualquer experiência de cinema comunitário. Suas aparições são diversas, sua insurgência nunca é igual. É somente a partir da iminência de seu fim, na iminência do acordo, ou em qualquer que seja o fim da disputa, da negociação, que a *arena* aparece. O que vale é o quanto ele se prolonga.

Seu fim, por sua vez, pode surgir muito facilmente, depende somente do encerramento da suspensão dos discursos; por exemplo, o momento em que a *bagagem cinematográfica* do oficineiro se sobrepõem a *experiência* dos participantes, ou vice e versa. Para prolongar a *arena* e atrasar seu fim, acreditamos, cabe a consciência de pensar através da *precariedade*, como nos propõe Anna Tsing (Tsing, 2015).

A forma do filme é invariavelmente precária, nunca capaz de conter aquilo que a cerca. Frente a tal fato, é imprescindível que o oficinairo tenha consciência de tais limitações da linguagem. Somente quando consciente de tal, pode ele impedir o discurso hegemônico do cinema de tomar conta do comum. É fácil acontecer de uma experiência de cinema comunitário ser apropriada (colonizada) pelo discurso que cerca o oficinairo. “Vocês tem que fazer desse, ou daquele jeito! Isso é cinema!”. O discurso hegemônico do cinema acaba por suprimir o dever da experiência dos participantes. A arena do filme desaparece, pois não há mais espaço para a disputa. Enfim, nos casos mais drásticos, ela deixa de ser uma experiência de cinema comunitário, tornando-se um espaço de opressão do oficinairo.

A experiência do projeto Vídeo nas Aldeias pode nos apontar a potência inerente a possibilidade dada de se pensar sobre a precariedade. Ruben Caixeta, em um seminal artigo, observa uma virada importante no projeto, ligada a chegada de Mari Corrêa ao projeto (CAIXETA, 2016). A partir da experiência nos atelier Varan, a oficinaira propõe ao projeto que os indígenas rodassem os filmes em suas aldeias sem a presença dos monitores do VNA. Tal proposição era, enfim, propor assumir o risco, o risco do cinema, a tese fundamental deste tipo de cinema, nos diria Miglorin (Miglorin, 2014). Não podemos de nenhuma forma negar a potência das experiências anteriores do VNA, contudo, como nos coloca Ruben, tal virada leva a uma nova fase do projeto de extrema inventividade e proposição.

Do outro lado, é importante que os oficinairos compreendam as limitações da experiência: ela não se conta sozinha, como colocaria Roy Wagner, ela há de ser inventada. E inventar não é um processo simples, principalmente quando nos apropriamos de uma linguagem que pouco conhecemos, no caso: o cinema. É importante estar atento e aberto. Dominados pela linguagem da mídia hegemônica, muitas vezes dentro dessas oficinas, acabamos por nos voltar em direção a linguagem hegemônica, com medo do risco. O oficinairo respeita tal decisão, e os participantes, talvez por falta de coragem, se apropriam dela por se sentirem mais próximos. O resultado dessas experiências são geralmente vídeos comunitários institucionais, construídos através de entrevistas formais e visando uma construção de uma identidade concreta, de um universo fechado.

Enfim, o cinema comunitário é capaz de nos levar a pensar através da precariedade, mas não a precariedade em seu sentido negativo. O mundo tornara-se completamente precário, no momento em que impomos o discurso e a ação hegemônica dos humanos sobre o planeta terra. O fim do mundo é o signo da precariedade e pensar através da precariedade, como nos lembra Anna Tsing, significa simplesmente compreender tal motivo (Tsing, 2015, p. 35) . Esse pensar na precariedade possibilita o surgimento dessa

arena sobre qual discorreremos. E dessa arena, por conseguinte, podemos ver uma miríade de potências surgirem.

A oficina Cinema e Nascente foi dividida em duas partes. No primeiro momento, foram realizados 8 encontros, de 3 horas cada, dentro da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Alí assistimos imagens, fizemos imagens, e debatemos juntos questões do cinema, da experiência, das águas. Ao fim desses encontros, os participantes da oficina se dividiram em três grupos. Cada grupo, por fim, realizou um curta metragem entre 5 e 10 minutos relacionado a uma das nascentes dentro da Bacia Hidrográfica do Onça. Meses após essa oficina, exibimos esses filmes em diversas sessões, em festivais de cinema, na rua, na sala de aula, etc..

As oficinas foram ministradas pelo cineasta Gustavo Jardim, com assistência do autor. Prolífico realizador belo horizontino, Gustavo é nacionalmente reconhecido pelos seus filmes e vídeo-instalações marcados por um atravessamento contínuo entre documentário e videoarte. Sua pesquisa acadêmica, por sua vez, se centra principalmente na relação entre a videoarte, a educação e as ciências duras. Influenciado pela sua antecedente experiência dentro do projeto Imagens em Movimento, Gustavo trouxe para dentro das oficinas, além de sua experiência individual de pesquisa e realização, um olhar extremamente marcado pela metodologia do projeto “Os filhos de Lumiere: Cinema cem anos de juventude” da cinemateca francesa, projeto de cinema e educação que ocorre em dezenas de países, realizado no Brasil principalmente através da organização Imagens em Movimento. De forma breve, para os fins deste trabalho, poderíamos resumir tal metodologia através de duas proposições centrais: a primeira seria a de trabalhar as oficinas através daquilo que Bergala chamou de *pedagogia dos fragmentos* postos em relação (*F.P.R.*), ou seja, do transmitir o cinema através de pequenas partículas, como os planos, e não através da exibição, por exemplo, de filmes inteiros (Bergala, 2007, pág. 111); a segunda proposição, poderíamos afirmar, é a de nortear as oficinas através de uma *questão de cinema*, de um lugar comum, presente desde os Lumiere, que incide sobre qualquer fazer fílmico, como o jogo, o clima, o intervalo, o plano-sequencia, a parte do real na ficção, etc (esses são alguns dos exemplos das questões que nortearam o projeto Os filhos de Lumiere: Cinema cem anos de juventude nos últimos anos).

As oficinas foram gratuitas, financiadas pelo Sub-Comitê da bacia hidrográfica do Ribeirão da Onça, grupo consultivo e propositivo, vinculado ao CBH-VELHAS, com atuação na bacia hidrográfica do Ribeirão da Onça, a qual compreende parte dos municípios de Contagem e Belo Horizonte. O Sub-Comitê da bacia hidrográfica

do Ribeirão da Onça, por sua vez, é financiado pelos recursos arrecadados com a cobrança pelo uso da água e as despesas na Bacia do Rio das Velhas. A oficina, dentro do Sub-comitê surgiu como um substitutivo para três panfletos/cartilhas que foram colocados como contrapartida de licitação do Sub-Comitê para a gestão de 2017.

Para participar dessa oficina de cinema, foram convidados diversos cuidadores das nascentes do Onça. Participaram integrantes do quilombo urbano das Mangueiras, onde se localiza uma nascente que estava passando por um processo de recente poluição - como Ione, Amanda e outras; líderes comunitários que se envolveram no cuidado das nascentes de sua região, etc. Contudo, devido a falta de demanda por parte dos cuidadores, além da escassez de recursos que impossibilitavam o deslocamento destes para os ambientes da oficina, uma série de outras pessoas surgiram e se envolveram com o projeto. É importante ressaltar que, com exceção do autor, todos esses outros atores, a priori não relacionados com as nascentes do Onça, mantinham alguma relação profunda com o universo das águas e das nascentes, seja através da militância, seja através do território ou do cuidado.

A *questão de cinema* que foi então proposta para nortear a oficina foi a *passagem do externo para o interno*, e vice e versa. Tal questão, por sua vez, ao decorrer da oficina, no ver e fazer filmes, no experimentar, discutir e compartilhar juntos, se diluiu em uma série diversa de interpretações, metáforas e novas questões. O primeiro lugar dessa proposição, ou talvez o ponto de partida de nossa discussão, foi o de como se deslocar para filmar a natureza, como sair do espaço urbano *interno* para se aproximar do *externo*, onde se encontram as nascentes que gostaríamos de abordar. “Cinema é cachoeira”, foi uma das primeiras respostas que sentimos aproximar de nossa questão, e assim começamos a imaginar juntos de Humberto Mauro como pensar o cinema, as nascentes e a oficina. As participantes do quilombo Mangueiras, relacionadas com religiões de matrizes africanas, nos atentavam desde o começo: as águas possuem um universo próprio, um mundo de relações complexo e vivo, de Oxum ou de Iemanjá, para o qual devíamos nos dirigir com respeito e calma, tentando compreendê-lo e com ele se relacionar. Era como se Humberto Mauro, 80 anos antes, estivesse com a gente naquela oficina:

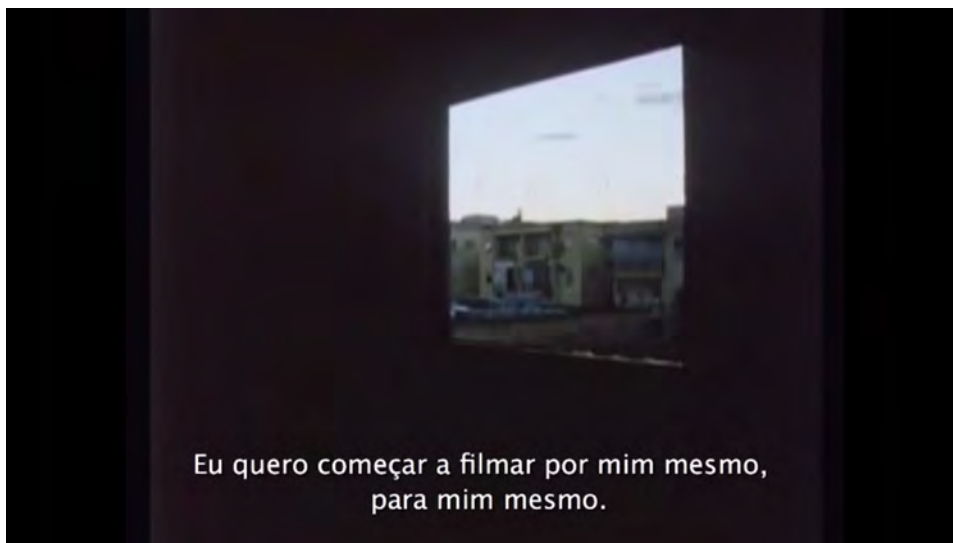
“Quando vejo uma cachoeira não vou de cara em cima dela, senão ela começa a cair diferente. Me escondo atrás de uma bananeira ou de qualquer outra coisa para poder pegá-la de jeito. Aí ela não sabe que estou filmando. A natureza tem dessas coisas. Natureza a gente não deve filmar quando quer, mas na hora que ela escolhe.” (Humberto Mauro *apud* GRUZMANN & LEANDRO, 2005, p. 272)

Seguiram os primeiros encontros. Assistimos dezenas de planos e pedaços de filmes selecionados pelo Gustavo através da proposição da questão de cinema da passagem do

externo para o interno. Cenas de filmes como o Mágico de Oz - na qual a casa em que se encontra a personagem Dorothy entra dentro de um ciclone e vemos pela janela da casa dela uma série de objetos e pessoas voando -, ou o fragmento do filme “Diário” de David Perlov - dentro do qual, filmando ao exterior através da janela do interior de sua casa, Perlov conta que comprara uma câmera 16mm e gostaria de filmar filmes caseiros feitos por ele mesmo.



Mágico de Oz (1939), Victor Fleming.



Diário (1983), David Perlov

Diferentemente de grande parte das outras oficinas que participei, seja enquanto participante ou oficinairo, as discussões que seguiam a exibição de cada fragmento ou plano eram incomensuravelmente maiores que o tempo de exibição dos filmes. Por vezes, vimos recortes de 1 minuto e meio, e acabamos discutindo por mais de 1 hora. O debate geralmente começava a partir da forma fílmica, do que acontecia estritamente dentro dos

planos, muitas vezes através da curiosidade dos participantes com os recursos técnicos utilizados na produção de uma certa cena. Mas ele logo transbordava o campo de discussão estrito do filme, emergindo no debate visões de mundo, sentimentos e experiências particulares dos participantes que se utilizavam do filme para trabalhar outras questões complexas relacionadas à vida cotidiana, ou por vezes, a vida sobrenatural.

Nos primeiros dias da oficina, por exemplo, nos enveredamos em discussões que pareciam sempre querer desvelar o Pathos nos filmes. Nos perguntávamos frequentemente sobre quais sentimentos certa cena, fragmento, ou movimento de *passagem do externo ao interno* parecia querer levantar. Essas discussões invariavelmente nos faziam transbordar a tela de projeção, nos levando a discutir questões, como quando assistimos o filme de 1 minuto “Ondas” dos Irmão Lumiere - dentro do qual um barco navega de um lado para o outro dentro do quadro da imagem - acerca do medo, da solidão e da fuga, questões existenciais, alimentadas tanto pelo ver em comum, quanto pela experiência particular de cada participante.

Entre o cinema - o ver em comum - e a experiência de cada um envolvido com a oficina, nos propúnhamos em comum discutir e debater, sem levar nenhuma orientação como norma, nenhuma forma de se pensar como certa. Os filmes nortearam os seis primeiros encontros, ou as primeiras 18 horas que passamos juntos, mas nunca nos obrigaram a tomar certos caminhos, a imaginar somente de uma certa forma. Ao contrário, com eles enveredamos em novos e outros caminhos, antes inimagináveis dentro da nossa discussão. Prolongávamos a negociação entre esses dois principais lugares, a linguagem cinematográfica e a experiência de cada um, sem nunca cessar tal negociação. Por enquanto não havia qualquer decisão a ser tomada, e por isso seguimos dentro daquela *arena do filme*, reelaborando nossa formas de ver e pensar, tanto o cinema, como o resto do mundo.

Após os seis primeiros encontros, os participantes da oficina se dividiram em três grupos. Cada grupo, por sua vez, escolheu uma nascente para se debruçar na feitura do filme. O grupo composto majoritariamente pelas participantes advindas do quilombo Mangueiras escolheu a nascente daquele quilombo urbano como o centro de seu filme. Recém poluída, mas ainda extremamente importante na dinâmica de tal comunidade, tal nascente se emaranhou junto a experiência dos participantes que com ela se propuseram fazer um filme, surgindo tanto no roteiro quanto no produto final através de sua ligação com a sua conexão com as religiões de matriz africana.

Um segundo grupo, composto em grande parte por pessoas mais jovens, mas de impressionável caráter militante e combativo, se propôs aproximar de uma nascente que brota por debaixo de uma escola no bairro Felicidade, em uma região periférica de Belo Horizonte. No momento em que realizamos a oficina, tal nascente passava por um

processo de reforma como parte do projeto de revitalização de nascentes do Sub-Comitê da bacia hidrográfica do Ribeirão da Onça. Embaixo da escola, próximo ao córrego do Onça, construiu-se uma pequena piscina com a água da nascente, na qual os jovens da comunidade brincavam e tomavam seus banhos nos finais de semana.

O terceiro grupo, por sua vez, composto majoritariamente por líderes e militantes comunitários, como Lindaura, Lucia Maura e Markin, escolheram trabalhar junto a duas nascentes, duas nascentes violentadas pelos processos de urbanização, poluídas e em beira de extinção. Devido a impossibilidade de uma das integrantes do grupo em comparecer a todos os encontros, o grupo acabou por limitar a realização do filme somente a uma nascente do bairro do Indaiá, na região norte de Belo Horizonte. A nascente do parque do Brejinho, por sua vez, vivia e ainda vive momentos difíceis. O descaso do poder público, somado as investidas do poder do mercado, ameaçavam a nascente com o desaparecimento. O parque do Brejinho, criado a mais de dez anos atrás, encontra-se em estado deplorável, sucateado. O mato cresce por todo lado, lixo é descartado ali cotidianamente, violência e insegurança dominam o ambiente. Lindaura, por sua vez, uma das mais ativas participantes da oficina, continua sua batalha das águas e pelo remanescente espaço verde dentro da obscura e triste destruição do urbano.

Os dois últimos encontros foram utilizados então para a elaboração do roteiro dos filmes. Após tal momento, cada grupo se encontrou no mínimo uma vez fora da Faculdade de Educação para realizar seus curta-metragens.

Cada roteiro e cada filme assumiu dimensões e direções extremamente diversas. Como nos colocou Amanda, diretora do filme “Águas Sagradas” realizado no quilombo Mangueiras, “Cada nascente parece pedir um tipo de filme”. Cada nascente, como cada pessoa, continha uma história própria, pedia coisas diferentes e requisitava formas diversas de se filmar. E como já entendemos durante as discussões que antecederam tal momento, não eram as nascentes que deveriam servir para ser filmadas pelo cinema, mas o cinema que serviria como um novo mediador de nossa nova relação com elas. “Natureza a gente não deve filmar quando quer, mas na hora que ela escolhe.”, já dizia Humberto Mauro. Por vezes imaginamos cenas e coisas que as nascentes não nos permitiram realizar, como no caso do filme na nascente do Brejinho, em que o grupo gostaria que no filme final a água que corresse da nascente aparecesse de outra cor, vermelha no caso. A verdade é que no estado atual do parque, mal conseguimos ver a nascente que jazia escondida debaixo do mato e do entulho. Não havia o que mudar de cor, pois a nascente se escondia e se misturava com o que estava ao seu redor, tímida e com medo. O que se vê no filme Brejinho é outra coisa, é uma câmera que procura incessantemente uma nascente escondida, no meio do fogo e destruição.

O filme Águas Sagradas foi o primeiro curta-metragem da oficina a ser gravado.

De um lado, o projeto era o que tinha o roteiro mais extenso, do outro, era o que mais se aproximava da linguagem do documentário. *Águas Sagradas*, filmado no quilombo Mangueiras, remonta a festa das Yabás, comemoração das 6 principais Orixás femininas que são responsáveis pelo equilíbrio da terra e da vida. São orixás femininas, por sua vez, as responsáveis pelo domínio das águas.

Durante o filme, percebemos uma disputa entre diversos registros, dispostos numa arena na qual se é proposto o jogo do filme. A primeira cena é da janela de um carro em movimento, enquanto o som de um berimbau estala sob os nossos ouvidos. É como se estivessemos prestes a chegar em um certo lugar, assistindo o alvorecer enquanto nos encaminhamos para um novo ambiente.

É daí que o filme apresenta a sua primeira quebra. Encontramos sob o silêncio da manhã a nascente do Mangueiras, escondida sob a mata densa orvalhada. Um som de tambor quebra o silêncio, e encontramos dessa vez um homem de branco, a tocar um atabaque sob o sol já raiando. O som metálico do berimbau retorna, e dessa vez aparece uma borboleta no meio da mata. Misturam-se mais algumas vezes esses registros. Por fim, a quebra e a disputa se voltam para a ficção. Não vemos mais, nem carro, nem cidade, nem mata, nem nascente, mas a imagem de uma mulher negra saindo de um ônibus e entrando dentro do espaço do quilombo. Nesta cena de raccords clássicos, a disputa e, por conseguinte, a arena do filme, deixa de se prolongar por um tempo, cessando-se. Ela retorna mais bruscamente no fim do filme, quando após a reencenação ficcional da festa das Yabá, todos se reúnem em frente da câmera, como se fossem tirar um retrato. Aparecem-nos quem filma, jogam todos no meio daquelas imagens. Não somos direcionados a um único discurso, de uma ficção por exemplo, mas na verdade ele se distende na ideia do filmar juntos, filmar com a manhã de chuva, com o sol por vir, com a nascente, com a reencenação e o retrato.

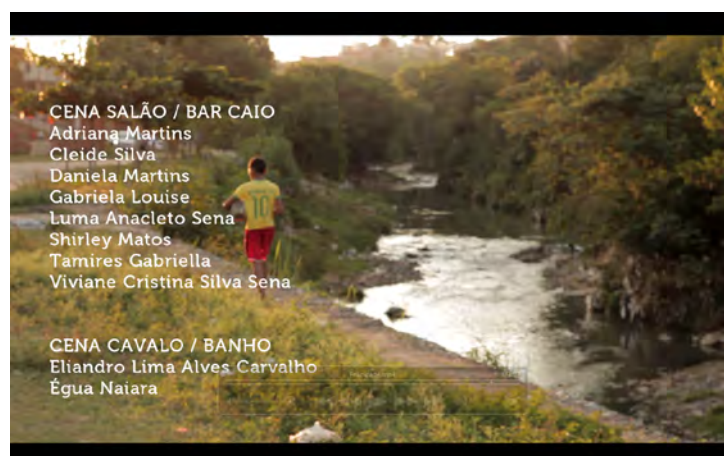


Felicidade, por sua vez, é um filme de imersão sensorial, dentro de um registro de atravessamento entre documentário e videoarte. A mistura de imagens e sons de um bairro, de cenas daquilo que circunda a nascente do bairro felicidade, parece nos oferecer a imagem de um lugar em que a felicidade se compõe. Nessa miríade de acontecimentos sobrepostos, adentramos cada vez mais naquela região. Crianças jogam futebol, um homem lava seu cavalo, meninos andam e molham suas bicicletas com a água da nascente, adultos jogam truco e mulheres fazem suas unhas na rua enquanto conversam sobre a vida.

Ao fim, todos esses acontecimentos acabam por se juntar, em uma encruzilhada do bairro, onde o campo de futebol é estabelecido na rua e o bar se torna o principal ponto de encontro. Para fechar o dia, os garotos e garotas que jogavam bola aparecem correndo em direção a nascente, e pulam na piscina recém construída para conter a água que flui por debaixo da escola e entretém a comunidade nos seus finais de semana.

Contudo, ao mesmo tempo que o filme nos investe uma imagem e um sentimento de “felicidade”, o cenário em que ele se dispõe parece competir com o favorecimento de tal discurso. Felicidade é um bairro periférico, precário, a nascente que jorra a água que perpassa o filme é a mesma que vemos de frente a um córrego extremamente poluído. Ao fim, é como se duas realidades disputassem em um mesmo lugar, em uma mesma arena. Imagina-se e tenta-se mostrar algo, um olhar para uma certa realidade, marcada pela ideia da “felicidade”, mas não se pode ocultar o que circunda aquele mundo um mundo marcado pela desigualdade.

A cena final do filme é de uma singular beleza, além de carregar uma densa discussão e debate sobre aquele lugar. Sob o pôr do sol, um menino com a camisa do Neymar caminha com uma bola de futebol debaixo dos braços. Do seu lado esquerdo está o bairro Felicidade, o cavalo que o homem lavava no começo do filme. Do outro, está o córrego poluído, o capim e o lixo. Nesse cenário, o menino caminha até aparecer os créditos do filme.



Esperamos que o breve relato e análise etnográfica e de imagens possa ter oferecido ao leitor um vislumbre da potência cosmopolítica da oficina Cinema Nascente. O cinema comunitário tem a potência de trazer para o fazer fílmico o prolongamento das disputas e negociações, não só na imagem, como também no seu fazer que incide invariavelmente na forma fílmica. Acreditamos que o cinema comunitário possa assistir suas potências se ampliarem quando os envolvidos buscam prolongar e sustentar aquilo que chamamos de arena do filme, no momento em que os discursos hegemônicos são postos em suspensão, em que não há acordo, e que, enfim, o cinema volta a nós para nos encher de mais perguntas, de mais questões, pedindo com que paremos por mais um momento, para refletir.

BIBLIOGRAFIA

ALVARENGA, Clarisse. Comunidades por vir e imagens provisórias. *DEVIRES-Cinema e Humanidades*, v. 3, n. 1, p. 166-179, 2016.

_____. Vídeo e experimentação social: um estudo sobre o vídeo comunitário contemporâneo no Brasil. 2004.

ALVARENGA, Clarisse; HIKIJI, Rose Satiko. De dentro do bagulho: o vídeo a partir da periferia. *Sexta-Feira-Antropologia, Artes, Humanidades*, v. 8, 2006.

BRASIL, André. “Ver por meio do Invisível: O cinema como tradução xamânica.”

CEBRAP. São Paulo, 2014.

_____. “Bicicletas de Nhanderu: lascas do extracampo”. *Devires — Cinema e Humanidades*, v. 9, n. 1, pp. 98-117, 2012.

_____. “Formas do antecampo: performatividade no documentário brasileiro contemporâneo”. *Revista Famecos*, v. 20, n. 3, pp. 578-602, 2013a.

_____. “Mise-en-abyme da cultura: a exposição do ‘antecampo’ em Pi’õnhitsi e Mokoï Tekoá Petei Jeguatá”. *Significação*, v. 40, n. 40, pp. 245-267, 2013b.

BERGALA, Alain; AIDELMAN, Núria; COLELL, Laia. *La hipótesis del cine: pequeño tratado sobre la transmisión del cine en la escuela y fuera de ella*. Barcelona: Laertes, 2007.

DE QUEIROZ, Ruben Caixeta. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. *DEVIRES-Cinema e Humanidades*, v. 5, n. 2, p. 98-125, 2016.

GRUZMAN, Eduardo; LEANDRO, Anita. Pedagogia de Humberto Mauro: a natureza em Azulão e O João de Barro. *Comunicação & Educação*, v. 10, n. 3, p. 269-277, 2005.

LATOURE, Bruno. Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 450-462, 2004.

LEONEL, Juliana M.; MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Audiovisual comunitário e educação: histórias, processos e produtos. *Belo Horizonte: Autêntica*, 2010.

MIGLIORIN, Cezar. Deixem essas crianças em paz: o mafuá e o cinema na escola. Escritos de alfabetização audiovisual. Porto Alegre: Libretos, p. 99-107, 2014.

NICHOLS, Bill. The ethnographer's tale. *Visual Anthropology Review*, v. 7, n. 2, p. 31-47, 1991.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel Cristina de Moura. Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito. *Mana*, v. 20, n. 1, p. 163-183, 2014.

STENGERS, Isabelle. No tempo das catástrofes. *São Paulo: Cosac Naify*, 2015.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

OP 145. Psychoactive substances: encounters of multiple knowledge and practices in the construction of Anthropology

DRUGS AND/OR MEDICATIONS: VISIONS AND CONTROVERSIES ON BENZODIAZEPINES IN URUGUAY, BETWEEN MEDICAL AND NON-MEDICAL DISCOURSES

Andrea Bielli

Universidad de la República

Pilar Bacci

Universidad de la República

Gabriela Bruno

Universidad de la República

Nancy Calisto

Universidad de la República

Santiago Navarro

Universidad de la República

Lauren Predebon

Universidad de la República

Abstract

The results of two research projects are presented in which the uses, experiences and meanings attributed to the prescription and consumption of benzodiazepines in Uruguay were investigated, based on in-depth interviews and discussion groups with medical professionals and consumers of these drugs. The analysis of the case of benzodiazepines offers the possibility of showing the singularities of practices, conflicts and knowledge that revolve around a psychoactive substance that can be accessed via medical prescription, directly in pharmacies without a prescription, or by illegal means. This being so, it constitutes an exemplary case to analyze the limits of the medical understanding of drug use, even when it is prescribed as a medicine, since the uses and meanings attributed by consumers conflict with those held by physicians. In fact, different tensions were observed around the visions of the benzodiazepines, sometimes seen as dangerous drugs that generate addiction, and others as a magic medicine that relieves suffering. Particularly illustrative of these conflicts are the metaphors that appear in the discourse of the interviewees.

Keywords: benzodiazepines; legal drugs; drug use; psychiatric drugs

1 INTRODUCCIÓN

¿Qué tan buena o mala es una sustancia? Esa pregunta atraviesa la discusión sobre la utilización de sustancias psicoactivas en varios planos: médico, político, legal, entre otros. Los múltiples niveles de análisis se entrelazan al poner sobre la mesa la decisión respecto a usar o avalar una sustancia para su uso público. Una regulación legal y un fármaco se convierte en una droga, como ha pasado por ejemplo con la cocaína (Das, 1993) y la heroína (Hosztafi, 2001). Por otro lado, la misma decisión puede transformar una droga en una sustancia pasible de ser utilizada medicinalmente o recreativamente, como es el caso de la marihuana en Uruguay en años recientes.

Teniendo en cuenta esa doble vertiente que encierran las sustancias psicoactivas, el presente trabajo pretende profundizar en la cuestión a través de los resultados de un estudio realizado respecto a las prácticas y experiencias de uso de las benzodiazepinas en Montevideo, Uruguay. Las benzodiazepinas constituyen una clase de psicofármacos representadas por el diazepam, alprazolam, clonazepam, bromazepam, lorazepam entre otros, son medicamentos controlados y en Uruguay pueden ser adquiridos con prescripción médica en la mayoría de las farmacias, siendo que existen algunas presentaciones comerciales de baja dosis que permiten la venta libre. Son generalmente utilizadas para el tratamientos de la ansiedad y el insomnio, aunque pueden ser empleadas para una serie de usos (Hollister, Müller-Oerlinghausen, Rickels & Shader, 1993). Las benzodiazepinas han estado en el mercado desde los años 1960 y desde entonces, han generado diferentes visiones respecto a su uso. De ser consideradas “medicamentos maravillosos” a ser blanco de críticas y cuestionamientos, esas sustancias suscitan argumentos de las más variada naturaleza que sostienen su amplia prescripción alrededor del mundo, la cual no muestra indicios de haber disminuido a pesar de las controversias acerca de su utilización.

En Uruguay, el consumo y prescripción de benzodiazepinas ha presentado un aumento sostenido desde su introducción a finales de los años sesenta y parece no haber mostrado ningún estancamiento o disminución en los últimos tiempos. A pesar de la no existencia de estadísticas oficiales, algunos estudios nacionales señalan la alta prevalencia de las benzodiazepinas en el conjunto de las prescripciones médicas y las altas tasas de consumo de tranquilizantes en la población que rebasan incluso las tasas de los países centrales (Speranza et al, 2015).

El análisis del caso de las benzodiazepinas ofrece la posibilidad de poner de relieve la singularidad de prácticas, conflictos y saberes que giran alrededor de una sustancia psicoactiva. Siendo así, en este trabajo presentaremos los resultados de dos proyectos de investigación en que se estudiaron los usos, experiencias y significados atribuidos a la prescripción y consumo de benzodiazepinas en Uruguay, desde el punto de vista de

profesionales de salud y de los usuarios de dicha sustancia. En este sentido, proponemos utilizar el caso uruguayo para abordar la llamada “cultura de los tranquilizantes” rastrenado la forma en que los sujetos conceptualizan los malestares asociados al uso de benzodiazepinas, las explicaciones y justificaciones que formulan sobre los distintos tipos de uso, así como las experiencias que desarrollan. Exploraremos, entonces, el modo en que los medicamentos benzodiazepínicos y las prácticas asociadas a su consumo son revestidos de un significado social que hace de ellos un medio para regular procesos subjetivos de deficiencia, exceso, deseo o éxito y que remiten a la noción de “self farmacéutico”, es decir, la experiencia subjetiva que se produce en torno a los psicofármacos como un fenómeno de “farmaceuticalización del sí mismo” (Jenkins, 2011, p. 6).

2 BREVE HISTORIA DE LAS BENZODIAZEPINAS

Las benzodiazepinas fueron introducidas en el mercado en 1960 por el laboratorio Roche, y ya para mediados de los años setenta se convirtieron en el grupo de medicamentos más prescritos a nivel internacional. En la misma medida en que su popularidad se incrementó, se diversificaron los usos terapéuticos que el cuerpo médico y la industria farmacéutica les tenían destinados (Pieters y Snelders, 2009). Especialmente con la presencia en los distintos mercados farmacéuticos del Valium (diazepam), droga del laboratorio Roche promocionada como el tranquilizante más potente y seguro para el tratamiento de la ansiedad, toda una cultura popular se desarrolló en torno a los tranquilizantes. Particularmente en el Reino Unido y en Estados Unidos, en la misma medida en que su uso se volvía más frecuente, las benzodiazepinas inundaron los medios de prensa escrita y los programas de televisión, en donde aparecerían como medicamentos acoplados a la rutina de la vida diaria (Tone, 2005 y 2009). Por consiguiente, en los años sesenta y setenta, las benzodiazepinas vivieron una época de oro en que su venta y consumo creció de forma sostenida y en la que su presencia se afianzó en el cuerpo médico, pero también en el cuerpo social en general (Lader, 1996). En este sentido, las benzodiazepinas lograron ampliar el dominio de uso de las psicofármacos de un modo que no sólo les aseguró un éxito técnico y terapéutico, sino que también les aseguró lo que algunos investigadores han llamado un éxito cultural (Tone, 2005).

No hizo falta mucho tiempo para que estas tendencias de uso y consumo se transformaran en preocupaciones para el cuerpo médico y los sistemas regulatorios en salud. De hecho, hacia finales de los años setenta y principios de los años ochenta, el éxito inicial de las benzodiazepinas se vio empañado por el surgimiento de evidencia científica acerca de los peligros de su uso. Varias investigaciones comenzaron a proporcionar los primeros datos sobre los síntomas de abstinencia que se producían cuando los

tratamientos prolongados con benzodiazepinas intentaban ser abandonados. Incluso, algunos de estos síntomas llegaban a mantenerse hasta por un año entero (Bury, 1996, p. 46). Los efectos secundarios leves que en primera instancia se suponían producían las benzodiazepinas, cobraron una dimensión aciaga en la que las palabras adicción y dependencia se alzaron como peligro inminente en el uso de estos medicamentos. Los tratamientos con benzodiazepinas correrían el riesgo de generar farmacodependencia sin que los consumidores estuvieran al tanto de ello (Solal, 1994 [1991]). A esto se sumaban, además, algunos otros efectos no deseados que, como la pérdida de memoria reciente, la descordinación motora y la persistencia de somnolencia durante la vigilia, entre otros, ponían en tela de juico el balance positivo entre riesgos y beneficios del uso de las benzodiazepinas al aumentar, por ejemplo, los riesgos de caídas en adultos mayores o los accidentes de tránsito por manejar bajo los efectos de estas sustancias (Breggin, 1998; Lader y Morton, 1991; Lader, 2011).

De esta forma, en el correr de su medio siglo de existencia, las benzodiazepinas pasaron de ser medicamentos valorados positivamente a medicamentos puestos en cuestión. En torno a ellos se desarrolló una controversia técnica, científica y profesional, pero también una controversia moral, política y legal que hasta el día de hoy no se encuentra clausurada (Bury, 1996; Lader, 1996; Donoghue y Lader, 2010).

Esto ha llevado a que los organismos sanitarios nacionales e internacionales y organizaciones médicas de distintos países hayan intentado orientar la prescripción de benzodiazepinas fomentando el uso racional de benzodiazepinas, recomendado el uso de estos medicamentos por tiempos limitados y en dosis moderadas (WHO, 1996 y 2009), y que, además, las guías más actualizadas sobre el tratamiento farmacológico de la ansiedad hayan abandonado la recomendación de las benzodiazepinas como medicamentos de primera elección (Stahl, 2002; Campagne y García-Campayo, 2005).

A pesar de ello, la prescripción y el consumo de benzodiazepinas no parece haber cedido en estos últimos años y estos medicamentos continúan siendo de fácil acceso para la población general (Donoghue y Lader, 2010), ya sea por sus relativos bajos costos, por su presencia generalizada en los sistemas de salud como por su circulación por fuera del ámbito sanitario. En este contexto, se ha tratado de buscar las razones de la persistencia del uso y consumo de benzodiazepinas en el plano de las prácticas de prescripción del cuerpo médico, y en el plano de las prácticas y percepciones de los propios pacientes y consumidores. Es de esa línea de cuestionamiento que derivan los proyectos cuyos resultados serán presentados en este trabajo. Ambos proyectos fueron realizados en la ciudad de Montevideo, Uruguay,

3 METODOLOGÍA

Ambas investigaciones emplearon una metodología cualitativa en el entendido de que ella permite identificar y comprender las perspectivas de los sujetos implicados y las prácticas emergentes en torno al consumo de las benzodiazepinas.

La primera investigación fue realizada entre 2012 y 2015 bajo el título “Clínica de la Ansiedad: El uso de benzodiazepinas en las prácticas médica, psiquiátrica y psicológica en los servicios de salud”. En ese marco, se realizaron 35 entrevistas a profesionales del sistema de salud pública (8 médicos generales, 10 médicos de familia, 11 psiquiatras y 6 psicólogos), dos grupos de discusión (uno con 6 médicos generales y médicos de familia, y uno con 4 psicólogas), además de 10 entrevistas en profundidad a informantes calificados seleccionados por su conocimiento del sistema de salud pública en temas de salud mental y por sus trabajos académicos en materia de prescripción y consumo de benzodiazepinas.

El proyecto que siguió tuvo el título “Consumo de medicamentos benzodiazepínicos en adultos: significaciones y experiencias de uso” y fue desarrollado entre 2015 y 2017 en Montevideo, Uruguay. En el mismo se realizaron 73 entrevistas en profundidad a usuarios de benzodiazepinas, además de un grupo de discusión compuesto por 12 adultos mayores. En relación al público entrevistado, se buscó mantener la proporción de género (hombres y mujeres), franjas etarias (18-29 años, 30-59 años, más de 60 años) y de tipo de servicio de salud en el cual el usuario se atiende (público o privado). La caracterización de los participantes se encuentra en la tabla a continuación.

Servicio de salud	Género	Grupo etario		
		18-29	30-59	60+
Público	Femenino	6	6	6
	Masculino	6	6	6
Privado	Femenino	7	6	6
	Masculino	6	6	6

En el marco de la segunda investigación, se realizó además un análisis de los anuncios publicitarios publicados en revistas médicas del país entre 2005 y 2014. Con eso, se buscó explorar los puntos de encuentro y desencuentro entre las significaciones y opiniones en torno a estos medicamentos detentados por los participantes y las significaciones vehiculizadas por los anuncios. Si bien en Uruguay la legislación prohíbe la publicidad directa al consumidor de medicamentos que, como las benzodiazepinas, no son de venta libre, es de conocimiento general que los anuncios en revistas médicas especializadas se dirigen a los médicos no sólo en tanto mediadores técnicos entre los pacientes y los laboratorios, si no también como posibles usuarios de los medicamentos. De igual forma,

se publican en revistas que, si bien en principio estarían dirigidas a un público profesional restringido, también pueden ser consultadas libremente por la población en general, ya sea en salas de espera o cuando surge el interés de consultar literatura específica (SEDRONAR, 2007).

Vale mencionar que ambas investigaciones fueron financiadas por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), órgano de fomento a la investigación perteneciente a la Universidad de la República.

A continuación, se presentarán algunos resultados de los proyectos.

4 OPINIONES DIVIDIDAS RESPECTO A PRESCRIPCIÓN Y CONSUMO

De acuerdo al trabajo realizado, tanto para los profesionales de salud como los usuarios, las benzodiazepinas aparecen asociadas a significaciones positivas y negativas. En ese sentido, no habría una interpretación consensual. Por su parte, en los profesionales de salud no se identifican una controversia interactiva sobre las benzodiazepinas a nivel nacional, sino que a lo largo del tiempo se han sumado advertencias sobre el uso de las mismas en la clínica hasta recomendarse su limitación y a veces suplantación por otros tratamientos farmacológicos. En los últimos tiempos parecería reinar un acuerdo en torno al uso que se debe hacer de ellas: por tiempos no mayores a cuatro semanas, evitando el uso crónico, con dosis flexibles y disminución gradual. Sin embargo, se identifican también algunos tópicos tensionantes que coinciden con aquellos en torno a los cuales se desarrolló la controversia sobre estos medicamentos a nivel internacional: la tensión adicción-dependencia, banalización del uso y consumo excesivo, la responsabilidad de médicos generales en los usos a largo plazo y la presión de los pacientes para conseguirlas.

Siendo así, esa falta de consenso se plasma en la práctica profesional alrededor de cuatro puntos principales. Primero, respecto a la valoración global de las benzodiazepinas, definidas en ocasiones como “medicamentos maravillosos” y en otras como “medicamentos difíciles”. Eso se conecta a un segundo punto que es la cuestión de la responsabilidad tanto del médico sobre una sobreprescripción de estos medicamentos, indicada a través de expresiones como “recetar como caramelos”, como la responsabilidad del paciente que, según ellos, “toma lo que quiere” e ignora la orientación médica. A eso se suma la percepción de la existencia de un problema de salud pública en el uso de estos medicamentos, que tanto se considera como una tema “démodé” y solucionado por la aparición de medicamentos sustitutos como los antidepresivos ISRS o como un tema grave y actual por la sospecha de un uso en el país que no se ajusta a los consensos y recomendaciones internacionales. Finalmente, esos debates se expresan en la decisión profesional de prescribirlos o no, donde emergen dos posturas contrapuestas: aquellos

que las usan ocasionalmente, y además hacen todo lo posible para evitar la prescripción, y aquellos que las usan habitualmente.

A la vez, por parte de los usuarios de benzodiazepinas se reconocen dos posiciones principales frente al consumo de benzodiazepinas: una favorable, a la que se asocian valoraciones idealizadas del medicamento, y otra ambigua, en la que, si bien se sostiene que no se considera positivo el consumo del medicamento, este se sostiene debido a la falta de alternativas - en realidad, una percepción de que lo que consideran como alternativas (algunas alternativas a las benzodiazepinas mencionadas por ellos fueron: téis, ejercicio físico, reiki, terapias orientales, entre otras) no alcanza un nivel de eficacia equiparable a las benzodiazepinas. Algunos relatan haber intentado reemplazar la medicación por psicoterapia, pero en esos casos, en general experimentaron apenas un éxito relativo o un fracaso total. Eso debe ser entendido en el contexto de que la muestra de entrevistados apuntó a usuarios de benzodiazepinas, lo cual no excluye que entre el público de no-usuarios, o de ex-usuarios, se produzcan otras experiencias.

La evaluación favorable se sustenta fundamentalmente en el efecto concreto (por ejemplo: tranquilizar, dormir) o en efectos más generales que son interpretados como “ayudar a la gente”, “cambiar cosas”, “estar mejor”. Los efectos son descritos como extremadamente positivos a nivel de sensaciones extraordinarias, lo que lleva a valorar las benzodiazepinas como “mágicas” o “diez puntos”. Esta valoración favorable también se sustenta en una visión positiva de las benzodiazepinas que las presenta como no problemáticas en la medida en que no se han experimentado efectos adversos o no se puede enumerar ninguna desventaja de tomar benzodiazepinas, ya sea porque se toman dosis muy bajas, porque ellas mismas son medicamentos “muy suaves” o porque el propio médico ha dicho que no van a generar problemas importantes.

A la vez, la valoración negativa de las benzodiazepinas cuestiona especialmente su potencial adictivo. En ese sentido, en varias entrevistas se mencionó la percepción de las benzodiazepinas como adictivas en tanto tales, significado que también se encuentra en la valoración del consumo de estos medicamentos como adicción. La adicción se equipara algunas veces a la necesidad de consumir cada vez dosis más altas (lo que técnicamente se definiría como tolerancia), y en otros momentos a la experiencia de efectos negativos cuando las dejan de tomar (lo que técnicamente podría entenderse como síndrome de abstinencia). Un conjunto de significaciones de benzodiazepinas como adictivas hacen referencia a experiencias y efectos concretos de adicción (“subir dosis”, “temblar si no se consume”) y otras significaciones relacionadas a una idea más simbólica de la adicción (por ejemplo, “que se tiene necesidad de tomar siempre”) que se enlaza con la idea del consumo de benzodiazepinas como dependencia.

Así, la noción de dependencia es utilizada a veces como sinónimo de adicción a una droga, pero en otros ella no implica necesariamente que se signifique a la benzodiazepinas en tanto tal, una vez que la posibilidad de dependencia puede establecerse también con psiquiatras o psicólogos. La noción de dependencia se asocia a la idea de consumo crónico o a la idea de un consumo inevitable o sin posibilidad de abandono, al mismo tiempo que implica la noción de necesitar de una herramienta tecnológica externa para llevar a cabo funciones que el sujeto debería realizar por sí solo sin mayores dificultades (por ejemplo, dormir, salir a la calle).

Esa polarización positiva y negativa de las opiniones de los usuarios respecto al uso de benzodiazepinas va de la mano de su cuestionamiento sobre si las benzodiazepinas son medicamentos o son drogas, metáforas encontradas con frecuencia en las entrevistas. El siguiente apartado se dedicará a abordar esa discusión.

4 LAS BENZODIAZEPINAS, ¿SON DROGAS O MEDICAMENTOS?

Conforme mencionado, en varias entrevistas se verificó la tensión respecto al status de la benzodiazepina como droga o como medicación.

La significación de las benzodiazepinas como drogas tiene la doble capacidad de diferenciar las benzodiazepinas de otros medicamentos y a su vez de igualarla a estos. Por ejemplo, para algunos en la medida en que las benzodiazepinas pueden ser consideradas drogas, no es recomendable sugerirle a otros que las tomen e incluso se hace necesario tomar algunas decisiones personales para comenzar a dejarlas, como bajar las dosis y tomar de forma espaciada. Para otros, por el contrario, todos los medicamentos son drogas y por lo tanto las benzodiazepinas son tan sólo un medicamento más comparable a un medicamento hipertensivo. Así, la significación de las benzodiazepinas como medicamentos encierra en sí misma una nueva polaridad que supone la noción paradójica del medicamento como capaz de generar problemas como toda otra sustancia química y que por eso mismo dejan de ser peligrosos. Esa significación se asocia a la actitud de los entrevistados referida a los medicamentos en general, por lo que se encuentran posiciones “antimedamento”, especialmente en aquellos que tienen que tomar varios medicamentos para distintas patologías o en quienes toman las benzodiazepinas en conjunto con antipsicóticos. Asimismo, se asocia a la idea de que en tanto tales deben ser prescritos por los médicos; el usuario por tanto no debe recomendar la toma de benzodiazepinas a otras personas porque ese es terreno experto del médico y tampoco debe consumirlos de forma inmotivada o “por gusto”. La noción de benzodiazepinas como medicamentos hace que los entrevistados se ubiquen en el lugar de legos, a los que

se les está vedado un saber experto que permita recomendar el medicamento o criticarlo o dejarlo por su cuenta, si el médico lo dice habrá que seguir tomándolo.

Vale destacar las referencias en las entrevistas a experiencias ubicadas en la órbita del “estar drogado”, las cuales incluyen síntomas como episodios amnésicos, no poder mover o coordinar cuerpo y pensamiento o partes del cuerpo entre sí para movilizarse y no poder hacerse cargo de otros. Esas experiencias fueron manifestadas en expresiones como estar “anestesiado”, “en una nube”, “alienado”, “empastillado”, “zombi” y “no estar en sus cabales”. Expresiones como esas apuntan a una disminución de la posibilidad de intervenir adecuadamente en la vida cotidiana más que a una mejora de sus facultades como sería esperado a priori de un tratamiento médico. La experiencia de “estar drogado” también emergió asociada a la percepción de que la benzodiazepina los cambia, les produce la sensación de “estar mutando”, hace desconocerse o no reconocerse por el efecto, generando un sentimiento de extranjería en relación a uno mismo. Mientras tanto, en otros casos el uso continuo y prolongado de la benzodiazepina se manifiesta como un “acostumbrarse a estar dopado”, aprender a vivir con el efecto y apreciar cuánto durará de acuerdo a la experiencia. Este efecto genera en algunos la necesidad de ocultar el consumo para no ser estigmatizado como drogadicto.

Esas experiencias son contrastadas por relatos en que el consumo de benzodiazepinas significa volver a tener el control de las situaciones, ser independiente, estar libre del malestar, sentirse liviano, “estar light”. En estos casos, los entrevistados refieren que las benzodiazepinas les devuelven el control sobre su estado de ánimo y su cuerpo, lo cual produce seguridad. Por otro lado, algunos hablan de mejora emocional en el sentido de que se produce un efecto de no tener problemas o no sentir, “anular los sentidos, adormecerlos”. Así, algunos de los efectos mencionados antes aparecen resignificados de forma positiva.

A la vez, la significación de las benzodiazepinas como medicamento aparece sostenida por la asociación a un discurso médico que muchas veces se transmite a través de las generaciones de una familia y que ubica a la benzodiazepina al nivel de salud, tal como expresa una entrevistada:

“De alguna manera a uno [las benzodiazepinas] lo ayudan a cumplir alguna función biológica, como dormir tranquilo, que sólo no puede. Entonces, y yo no he probado ni homeopatía ni... Yo soy de la medicina tradicional, yo que sé, será por una cuestión de familia, porque mi madre era enfermera y siempre fue el tipo de salud que tomábamos.” (GabyH2R2E)

En ese sentido, la medicación y la adherencia a la misma, por consiguiente la obediencia al médico, forman parte de lo que define a una “buena paciente”, aquella que mejorará más rápidamente que la “mala paciente”. Asimismo, en algunos casos,

la utilización del término fármaco se asocia directamente con el discurso de médico y de los laboratorios de para qué sirven los ansiolíticos, asociándolos a la ansiedad o la regularización de estados de ánimo.

Por otro lado, la noción de las benzodiazepinas como medicamentos implica que las benzodiazepinas se convierten en receptoras de actitudes de rechazo hacia los medicamentos en general. Eso se refleja en declaraciones como “no me gusta tomar mucha medicación”, “soy reacia a la medicación”, “tenía prejuicios”, “a los medicamentos no les tengo confianza”, y sucede especialmente en aquellos entrevistados que tienen que tomar varios medicamentos simultáneamente para distintas enfermedades. También, aparece la noción de que las benzodiazepinas son medicamentos especiales que provocan miedo, por ejemplo, porque pueden provocar un efecto exacerbado, como por ejemplo hacer dormir demás. El lado negativo de las benzodiazepinas como medicamentos se encuentra no sólo en el rechazo a tomarlas o la idea de que le gustaría no tomarlas si no también en la hipermedicación de la sociedad o la medicación de un sujeto en demasía. Es decir que, en ese sentido, los medicamentos en tanto tales serían conflictivos por sí mismos.

Sin embargo, parece ser problemático definir si las benzodiazepinas son un medicamento como los demás o no. Para algunos, claramente sí, incluso manejan que son medicamentos usados para curarse. Para otros, no son como los demás, pues tienen implícito un cierto estigma. Ese estigma se refleja en expresiones como una entrevistada que declara “ay, qué horrible, soy la loca que está medicada, soy la loca que está medicada” (SantiM3R1E).

Por el lado de los profesionales, el debate no se centró tanto en las características de la sustancia sino que se enfocó en el uso que se hace de ella. En ese sentido, declaran que las benzodiazepinas son eficaces, seguras y útiles por sí mismas, sólo dejan de serlo si no son bien utilizadas por el profesional o el paciente. Esta valoración condicional supone a) el reconocimiento de atributos positivos y negativos en las benzodiazepinas (por ejemplo: que son rápidamente efectivas, disminuyen el riesgo de suicidios, producen buenos efectos ansiolíticos, o, por otro lado, presentan el riesgo de intoxicación, causan problemas de memoria, caídas, y tienen potencial adictivo), b) un uso mesurado de las mismas (por períodos acotados, con dosis flexibles y plan de retiro) y c) actores que deben vigilar sus propios comportamientos (médicos y pacientes).

De esa forma, se identifica que en las narrativas de los médicos emergen los principios por los cuales pretenden diferenciar su saber médico del saber del usuario y procesos discursivos de formación de estereotipos y moralización de comportamientos en torno a los consumidores de benzodiazepinas que complejizan la práctica clínica y el acto mismo de prescripción y que remiten directamente a la relación médico-paciente. A ese respecto, se encontraron en los discursos profesionales una valoración negativa

relacionada al acceso al fármaco por otros circuitos, describiendo prácticas sociales instituidas por fuera del servicio de salud, en las que el médico se declara sin posibilidades de intervenir. Este juicio negativo se sostiene fundamentalmente en el estereotipo que asimila a los pacientes a adictos e implica un juicio moral de sus comportamientos, especialmente aquellas estrategias de acceso a las benzodiazepinas que el paciente es capaz de desarrollar. Se describe al paciente como el principal responsable de los “usos indebidos” de la medicación, ya sea porque se automedica o porque sigue los consejos de sus allegados legos. Los procedimientos para conseguir medicamentos se expresan con términos como “autoprescripción”, “tratamiento por cuenta propia”, “sin indicación médica”. Los pacientes son, entonces, calificados como desobedientes. Ese sentido parece ser, por tanto, el que más aproxima las benzodiazepinas a la significación como una droga por parte de los profesionales de salud: el uso que no tiene el médico como referencia.

También, existe una suerte de “leyenda urbana” que da razones para el uso expandido de las benzodiazepinas con ribetes de “ilegalidad”, que quita responsabilidad al cuerpo médico. Por extensión esta “ilegalidad” y “criminalidad” se asocia a otras prácticas indebidas como el uso recreacional de las benzodiazepinas, el robo o la venta de medicación entre vecinos, como refiere un médico general entrevistado:

“Se ve de todo... Desde que ves benzodiazepinas en la feria, los gurises la mezclan con alcohol... He visto las mezclas más extrañas, en una caja de vino... Un jugo Tang y dos blíster de Diazepam y eso es lo que pasan en la ronda” (MG-n2).

En todas estas tipificaciones los pacientes representan un problema para el técnico, ya sea porque al ser adictos son inmunes a las recomendaciones del médico, o porque toman posturas directas de rebeldía resistiendo a ser medicados o resistiendo la sugerencia de realizar un tratamiento psiquiátrico o psicológico. El establecimiento de estereotipos y la evaluación moral sobre los modos en que los pacientes consiguen las benzodiazepinas manipulando el sistema de salud o por fuera de éste, se relaciona con una serie de argumentos que explican la persistencia de las prescripciones de benzodiazepinas realizadas por los médicos, aún a su pesar.

A la vez, los casos en que el uso de benzodiazepinas es intermediado por el médico también son referidos como potencialmente problemáticos. Esa problemática pasa, por un lado, por la prescripción por parte de médicos no-especialistas y la relación de esa práctica con el consumo prolongado, que se conecta a la percepción del consumo como dependencia o adicción. En ese sentido, uno de los psiquiatras entrevistados declara:

“Hay personas que toman benzodiazepinas desde hace veinte años y fueron recetadas por un médico de medicina general, no un psiquiatra. Generalmente, la prescripción empieza con el médico de medicina general (...) Ellos medican

hasta un ataque de pánico. Yo creo que no debería ser así. Me parece que todos los psicofármacos deberían ser recetados por un psiquiatra. (...) Me parece que los psicofármacos son un terreno de los psiquiatras. ¿Por qué? Porque no es seguro recetar una benzodiazepina y la prueba es que las personas terminan tomando de por vida.” (Pisqand2).

Pero, en contrapartida, los médicos no-especialistas cuestionan esa división de roles. Vale tener en cuenta que los servicios de salud uruguayos exigen que el médico de medicina general sea el primero a ver el paciente, para entonces evaluar la necesidad de derivación a especialistas, ubicándolos en una posición de “filtro” en la que, idealmente, deberían poder hacerse cargo del mayor número de consultas posibles. Eso genera problemas como el que expresa uno de los médicos de familia:

“No soy uno de los médicos que siempre consultan con un psiquiatra para dar una benzodiazepina. El psiquiatra está para patologías más complejas. (...) Sí, en este paciente, tal vez le haga una pregunta, pero no voy a esperar hablar con un psiquiatra (para empezar el tratamiento).” (Mfp1)

Así, la división de roles pone en juego no solo los conocimientos propios de cada especialidad sino que también los tiempos institucionales de consulta con el psiquiatra, que en el sistema público de salud uruguayo suelen ser largos. A eso se suma en algunos casos una evitación del encuentro con el psiquiatra por parte del usuario, como subraya un médico de medicina general:

“(...) ellos van a salud mental y se encuentran con diferentes tipos de pacientes, no trastornos de ansiedad sino que depresiones mayores, esquizofrenias, oligofrenias, todo junto. Ellos llegan allá, ven todo eso y salen corriendo. En dos meses los tenés de vuelta [y les preguntás] ‘¿Estás en tratamiento?’ ‘No’. Y entonces te piden: ‘Podés empezar el tratamiento, doctor?’ Y ahí empieza el problema” (MGn1).

Todos estos factores convergen, así, en la amplia y prolongada prescripción de benzodiazepinas, asociada a la adicción y a la puesta en cuestión acerca de si lo que están consumiendo no es una droga, en vez de un medicamento. A eso se suma, según algunos profesionales, un desconocimiento por parte de muchos pacientes respecto al modo de acción de las benzodiazepinas, efectos secundarios y para qué sirven, provenientes de actitudes como las de no querer saber o no importarle saber al paciente, quedándose sólo con el efecto positivo que le genera, lo cual favorece un eventual abuso de la sustancia. Como dice un médico de familia:

“Sabén que se venden con receta verde y que si no viene el médico no la pueden recibir. Eso seguro, eso lo tienen clarísimo. Que hubo una época que en la farmacia se la vendían igual porque el farmacéutico después conseguía todas las recetas verdes y ahora no lo hacen, y que sí, imprescindiblemente tienen que ir. Y después no saben nada, piensan que no genera adicción, piensan que

no le dan nada, que no tiene efectos secundarios, piensan que son seguras, los pacientes piensan que es una medicación segura. Nunca piensan que, por ejemplo, cuando se cae el viejito nunca piensa que puede ser por eso ni por qué se sintió flojo” (AndyMF1).

5 CONCLUSIONES

Generalmente, la caída en las ventas de los medicamentos se debe a la introducción de nuevas sustancias que los superan en eficacia, seguridad o por que producen efectos secundarios más leves. Este no es el caso de las benzodiazepinas, que sin la introducción de ninguna innovación medicamentosa, pasaron de ser consideradas “positivamente” a ser consideradas “negativamente” en gran parte de los países centrales. A partir de los años ochenta un sinnúmero de estudios comenzaron a proporcionar los primeros datos sobre los síntomas de dependencia que se producían cuando los tratamientos prolongados con benzodiazepinas eran abandonados, emulando con síntomas físicos y psíquicos los síndromes de abstinencia propios de los intentos de abandono del consumo de drogas ilícitas. Los efectos secundarios leves que en primera instancia se suponían que producían las benzodiazepinas, cobraron una dimensión aciaga en la que las palabras adicción y dependencia se alzaron como peligro inminente en el uso de estos medicamentos.

A nivel nacional, el estudio realizado detectó una valoración controversial del uso clínico de las benzodiazepinas, que adopta diferentes formas a lo largo del tiempo. Y si bien la discusión sobre benzodiazepinas en nuestro país ha sido no interactiva, presenta argumentos similares a los utilizados en controversias internacionales. Es por esto que, a pesar de la no existencia de una controversia franca en el medio académico nacional, se identifica una variación de la valoración de las benzodiazepinas a lo largo de las décadas. Han pasado de ser consideradas en los años 60 como medicamentos más ventajosos y más seguros que sus antecesores (Galeano Muñoz y Bedó, 1961; Ferrari Forcade y Alfonso Trindade, 1963; Rey, 1964) a establecerlas como fármacos que deben utilizarse con mesura (Danza, Cristiani y Tamosiunas, 2009).

Actualmente, la valoración general de estos medicamentos por parte de los profesionales tanto médicos generales y de familia, como psiquiatras y psicólogos podría resumirse en la siguiente sentencia: “las benzodiazepinas son buenas si se usan correctamente”. Específicamente supone un desplazamiento de la valoración de la propia sustancia hacia la valoración del uso que se hace de ella y de este uso a la valoración de los comportamientos de los individuos implicados. En este sentido, la responsabilidad de un buen o mal uso recae sobre los individuos y son ellos los que deben orientar moralmente sus comportamientos. Así, para los médicos, la decisión de la prescripción de benzodiazepinas, su mantenimiento o retiro, se convierte en un dilema moral al que se debe responder

de forma individual. Este dilema se complejiza aún más cuando se describen toda una serie situaciones clínicas que hacen que el uso mesurado se convierta en desmesurado (gravedad del paciente que vuelve la prescripción inevitable, la resistencia de los pacientes a otros tratamientos, presión de los pacientes y terceros, entre otras). En estas situaciones clínicas, la responsabilidad se vuelca hacia los propios pacientes cuyos comportamientos al ser valorados también moralmente constituyen la base para una tipificación crítica de los mismos (paciente adictos, pacientes que poseen conocimientos equivocados sobre los medicamentos, pacientes que no obedecen las indicaciones de los profesionales, entre otras). Por consiguiente, la noción de la neutralidad de las benzodiazepinas que traduce una controversia de colectivos académicos en términos individuales empaña una posible reflexión sobre una política de medicamentos y el rol de otros actores clave como los laboratorios farmacéuticos o los sistemas regulatorios.

Por parte de los usuarios, la noción de las benzodiazepinas como un medicamento es un núcleo de significación central en torno al que giran valoraciones positivas y negativas sobre las que asienta una percepción tensionada de las benzodiazepinas y su consumo. Como suele señalarse, el estatus de medicamento fundamenta la aceptación social y la tolerancia hacia el consumo de psicofármacos (SEDRONAR, 2007, p.137), pero es de destacar que en las narrativas de los usuarios de benzodiazepinas en Montevideo esta noción de medicamento encierra en sí misma una contradicción fundamental que converge con la noción de *pharmakon* griega, entendida como sustancia que posee la doble condición de remedio y veneno. Si la construcción de un medicamento supone poder alejar o controlar los peligros de la vertiente veneno del *pharmakon* (Pignarre, 1997, p. 43), en las narrativas de los usuarios de benzodiazepinas montevideanos la doble vertiente de remedio y veneno reintroduce la paradoja constitutiva del *pharmakon* como una condición inevitable de la ingesta de las benzodiazepinas, en torno a la cual se construyen posiciones y argumentos “pro-medicamento psicofarmacológico” y “anti-medicamento psicofarmacológico”. Aquí el uso de metáforas por parte de los usuarios son esenciales para explicar el uso y los efectos de las benzodiazepinas en términos de conceptos, nociones y entidades que están mejor y más claramente delimitadas desde la perspectiva de estos usuarios (Montagne, 1991, p.55). Las metáforas con connotaciones negativas, como por ejemplo, “vicio” y “droga” enfatizan los peligros de la ingesta, mientras que las metáforas con connotaciones positivas como “apoyo”, “ayuda”, “herramienta”, enfatizan las ventajas de la misma. Resulta interesante hacer notar que tanto en las metáforas positivas como las metáforas negativas las nociones relacionadas a las benzodiazepinas suponen una cierta visión de la relación usuario-benzodiazepina en la que se trasluce una concepción dilemática de la vinculación de los sujetos con las tecnologías psicofarmacológicas en las que lo que está en juego es la autonomía de los sujetos o la autonomía de las benzodiazepinas. Esta dilemática en torno a la autonomía no es nueva en la reflexión sobre el fenómeno

tecnológico en general. La paradoja del amo y del esclavo central en el pensamiento contemporáneo sobre la tecnología moderna incluye las nociones de que la humanidad depende en extremo de sus artefactos tecnológicos, de que tecnología moderna tiende a dominar los pensamientos, la personalidad, las costumbres y los hábitos de las personas (Winner, 1977, p. 190).

El caso de las benzodiazepinas plantea, así, características que sirven como analizadores de los límites del entendimiento médico del uso de sustancias, mismo en los casos en que oficia como medicamentos, una vez que los usos y significaciones atribuidas por los usuarios entran en conflicto con aquellos sostenidos por el cuerpo médico. De hecho, las diferentes tensiones que rodean las benzodiazepinas hacen que sean vistas por veces como drogas peligrosas que generan adicción, y otras como medicamentos mágicos que alivian el sufrimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Breggin, P. (1998). Analysis of Adverse Behavioral Effects of Benzodiazepines With a Discussion on Drawing Scientific Conclusions from the FDA's Spontaneous Reporting System. *The Journal of Mind and Behavior*, 19(1):21-50.

Bury, M. (1996). Caveat venditor: social dimensions of a medical controversy. En Healy, D. y Doogan, D. P. (ed.). *Psychotropic Drug Development*. Londres: Chapman & Hall.

Bury, M. (1996). "Caveat venditor: social dimensions of a medical controversy". In *Psychotropic Drug Development*. David Healy and Declan P. Doogan (ed.). Chapman & Hall. London.

Campagne, D. M. y García-Campayo, J. (2005). El inadecuado uso de las benzodiazepinas. *SEMERGEN*. 31(7):319-24.

Danza, A.; Cristiani, F. y Tamosiunas, G. (2009). Riesgos asociados al uso de benzodiazepinas. *Arch Med Interna*, XXXI(4):103-107.

Das, G. (1993) Cocaine Abuse in North America: A Milestone in History. *Journal of Clinical Pharmacology* 33, pp. 296-310.

Donoghue, J. y Lader, M. (2010). Usage of benzodiazepines: A review. *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice*, 14: 78-87.

Ferrari Forcade, A. y Alfonso Trindade, L. (1963). «Efectos del Ro5-2807 («Valium») sobre el tono muscular y el tiempo reflejo rotuliano en la hemiplejía», *El Día Médico Uruguayo*, n. 363: 4706-4708.

Galeano Muñoz, Jorge y Bedó, Tomás (1961). «Primeros ensayos clínicos con un nuevo derivado de la Benzodiazepina, el Ro5-2807», *El Día Médico Uruguayo*, n.º342: 3782-3787.

Hollister, L. E., Müller-Oerlinghausen, B., Rickels, K., & Shader, R. I. (1993). Clinical uses of benzodiazepines. *Journal of Clinical Psychopharmacology*, 13(6, Suppl 1), 169.

Hosztafi, S. (2001) The history of Heroin. *Acta Pharm Hung*, 71(2), pp. 233-42.

- Jenkins, J. H. (ed.) (2011). *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Lader, M. (2011). Benzodiazepines revisited- will we ever learn? *Addiction*, 106(12):2086-109.
- Lader, M. y Morton, S. (1991). Benzodiazepine problems. *British Journal of Addiction*, 86, 823-828.
- Lader, M. (1996). "The rise and fall of the benzodiazepines". In *Psychotropic Drug Development*. David Healy and Declan P. Doogan (ed.). Chapman & Hall. London.
- Montagne, M. (1991). The culture of long tranquilliser users. En Gabe, Jonathan (ed.) *Understanding tranquilliser use. The role of social sciences*. Londres: Routledge.
- Pieters, T. y Snelders, S. (2009). Psychotropic Drug Use: Between Healing and Enhancing the Mind. *Neuroethics*, 2:63-73.
- Pignarre, P. (1997). Qu'est-ce qu'un médicament? Un objet étrange entre science, marché et société. Paris: Éditions la Découverte.
- Rey Tosar, J. C. (1964). «Experiencias con un nuevo derivado de la Benzodiazepina, el Ro4-5360», *El Día Médico Uruguayo*, n.º371: 5032-5034.
- SEDRONAR (2007). La medicalización de la vida cotidiana. El consumo indebido de medicamentos psicotrópicos en adultos. Disponible en: [http://www.asociacionantidroga.org.ar/superint/Estadisticas/La %20medicalizaci%F3n%20de%20la%20vida%20cotidiana%20-%20consumo%20de%20psicotr %F3picos.pdf](http://www.asociacionantidroga.org.ar/superint/Estadisticas/La_%20medicalizaci%F3n%20de%20la%20vida%20cotidiana%20-%20consumo%20de%20psicotr_%F3picos.pdf)
- Solal, Jean-François. 1994 [1991] "Los medicamentos psicotrópicos o la dependencia confortable". En Alain Ehrenberg (ed.) *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Nueva Visión. Bs. As.
- Speranza, N.; Dominguez, V.; Pagano, E.; Artagaveytia, P.; Olmos, I.; Toledo, M.; Tamosiunas, G. (2015). Consumo de benzodiazepinas en la población uruguaya: un posible problema de salud pública. *Revista Médica Uruguaya*, 31(2).
- Stahl, S. (2002). Don't Ask, Don't Tell, but Benzodiazepines are Still the Leading Treatments for Anxiety Disorders. *Journal of Clinical Psychiatry*, 63: 756-7.
- Tone, A. (2005) Listening to the past: History, psychiatry, and anxiety. *Canadian Journal Psychiatry*, 50: 373-380.
- Tone, A. (2009). *The Age of Anxiety: A History of America's Turbulent Affair with Tranquilizers*. New York: Basic Books.
- WHO (1996). Rational use of benzodiazepines. Programme on Substance Abuse. World Health Organization. Recuperado de https://www.erowid.org/pharms/benzodiazepine/benzodiazepine_info1.pdf
- WHO (2009). *Pharmacological treatment of mental disorders in primary health care*. France: WHO Press.
- Winner, L. (1977/1992). *Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE PHARMA WAY OF LIFE: BENZODIAZEPINE USES AND EXPERIENCES IN URUGUAY

Andrea Bielli

Universidad de la República

Pilar Bacci

Universidad de la República

Gabriela Bruno

Universidad de la República

Nancy Calisto

Universidad de la República

Santiago Navarro

Universidad de la República

Lauren Predebon

Universidad de la República

Abstract

The benzodiazepines, a class of psychotropic medication which includes diazepam, alprazolam, clonazepam and others, have been around for nearly 60 years. During this time, they have oscillated between heaven and hell in the views of academics, health professionals and general public. Nevertheless, they are still one of the most prescribed psychopharmaceuticals in the world. Considering that Uruguay presents a high level of consumption of benzodiazepines, our team carried out in-depth interviews with 73 users of such medication, being half of them patients of the public health care system and half of them users of private health care services. In each case, the participants were equally divided into male and female and into three age groups. The narratives collected exemplify the many ways in which the benzodiazepines become part of the daily life and emerge as an answer to a wide range of demands. In the words of some of our interviewees, they take on roles such as those of friends or food. Also, in many cases, they stick around for much longer than the official guidelines advise for, making them almost lifelong partners in a way that some cannot remember a life prior to it. This paper will, thus, present this love-hate relationship with benzodiazepines in the words of its users, contributing to depict its role in the western society in the 21st century. At the same time, aims to explore emerging issues and challenges to improve the healthcare system in what concerns mental health.

Keywords: psychopharmaceuticals, benzodiazepines, user experience, Uruguay

1 INTRODUCTION

The increasing importance of pharmaceuticals in everyday life has led many academics to point out a “pharmaceuticalization” of the society (Fox & Ward, 2008; Abraham, 2010). Such concept is differentiated from “medicalization” in the sense that the latter refers to the widening of the range of conditions seen as medical ones, potentially increasing diagnostic and prescription rates, while the former highlights the central role of the pharmaceuticals in contemporaneous societies. In this sense, Williams, Martin and Gabe (2011) formulate two approaches to the concept: one in which the pharmaceuticalization is understood as a complex sociotechnical process that includes the discovery, development, sale, usage and regulation of pharmaceutical products; and another in which the pharmaceuticalization is understood as the transformation of human problems, capacities and abilities into pharmaceutical intervention opportunities. It is also intimately linked to the use of medicines as lifestyle drugs, focused less on curing a disease and more on enhancing people’s quality of life (Fox & Ward, 2008, p. 857), very often generating long term usage patterns and becoming lifelong companions.

In mental health, such issue becomes a fertile field of inquiry. The modern psychotropic drugs have been available for nearly 60 years, and while they have been harshly criticized, they have also responded for an important share of medication sales and consumption around the world. For this matter, in this paper, we will focus on the benzodiazepines, a class of psychotropic medication which includes diazepam, alprazolam, clonazepam, lorazepam, bromazepam, triazolam, midazolam, flunitrazepam, among others. They are usually prescribed as tranquilizers or hypnotics, although they are also indicated as muscle relaxant, hypertension, cardiac conditions and a variety of other uses. By these means we aim to approach the so called “culture of tranquilizers” by tracking the ways in which the subjects conceptualize the distress associated to the use of benzodiazepines, the explanations and justifications that formulate about the diverse kinds of use as well as the experiences developed. We will explore, therefore, the ways in which the benzodiazepines and the practices associated to the consumption are covered by a social meaning that turns them into means to regulate subjective processes of deficiency, excess, desire or success and that invoke the notion of “pharmaceutical self”, in other words, the subjective experience that produces the recent phenomena of “pharmaceuticalization of the self” (Jenkins, 2011, p. 6).

For such, we will first present a brief overview of the expansion of the use of benzodiazepines, followed by some of the concerns raised by them and the current situation internationally and in Uruguay, where our research was developed. Then, we will present the methodology employed in our study, as well as results and conclusions drawn.

2 THE RISE OF THE BENZODIAZEPINES

The first benzodiazepine produced was the chlordiazepoxide, in 1960, which went under the brand name Librium. It was followed by diazepam in 1963, an archetypal compound from which many others were synthesized. It was said that, at that point, the benzodiazepines were safer and more effective than their predecessors, the barbiturics, and did not cause the strong dependency effect such medication was held accountable for. Indeed, diazepam was marketed by Roche under the brand name Valium as the safest and most powerful tranquilizer for the treatment of anxiety, and became a huge commercial success.

Following this path, in the mid-1970 the benzodiazepines became the most prescribed group of medication at an international level and, at the same time its popularity rose, the therapeutic uses were diversified (Peters & Snelders, 2009). In this sense, the benzodiazepines helped expand the use of psychotropic drugs in a way that not only assured a technical and therapeutic success, but also secured what some researchers have called a cultural success (Tone, 2005).

Notably, the presence of Valium in a variety of pharmaceutical markets around the globe helped develop a pop culture around the tranquilizers. Particularly in the United Kingdom and the United States, the more frequent the use became, the more the benzodiazepines flooded the written press and the television shows, where they would be represented as medicines coupled to the daily life routine (Tone, 2005, 2009). As a result, the benzodiazepines had a golden age in which sales and prescription grew steadily and presence was secured not only in the medical body but also in the general social body (Lader, 1996).

During such period, through a complex process that included a variety of actors (doctors, pharmaceutical industry and users), some of the main characteristics of the prescription and use of benzodiazepines started to consolidate: to be mostly prescribed in primary healthcare and by general practitioners, to be used for an extended period of time, most often by women and senior adults, and for a variety of indications that led to think that they were being used to treat trivial symptoms (Lader, 1996).

3 CONTROVERSIES

Not long after that, such use and consumption tendencies turned into concerns to doctors and to the healthcare regulation system. In fact, in the late seventies and early eighties, the initial success of the benzodiazepines was clouded by the emergence

of scientific evidence about the dangers of its use. Many researchers provided the first data about the abstinence symptoms produced when users attempted to abandon long-term treatments with benzodiazepines. Some symptoms persisted for a whole year (Bury, 1996, p. 46). The side effects, first thought to be mild, reached an ominous dimension in which the words addiction and dependency became imminent dangers of the use of such medicines. The benzodiazepine treatments incurred the risk of generating dependency without the users even being aware of such (Solal, 1994 [1991]).

Other emergent side effects were the loss of recent memory, impaired motor function and persistence of daytime sleepiness, among others. In consequence, the positive benefit-risk balance of the use of benzodiazepines was challenged for it rose, for example, the risk of falls among older adults and of traffic accidents caused by driving under the effect of such substances (Breggin, 1998; Lader & Morton, 1991; Lader, 2011).

In this way, during its half century of existence, the benzodiazepines shifted from being positively valued to being put into question. They become the center not only of a technical, scientific and professional controversy, but also the center of a moral, political and legal debate that still persists today (Bury, 1996; Lader, 1996; Donoghue & Lader, 2010).

Nowadays, there is a sort of technical consensus about the benefits that the benzodiazepines achieve in the treatment of the symptoms associated to anxiety and sleep disorders, as well as a certain agreement that whenever they are used for long periods some problems may arise, such as dependency, difficulties for discontinuation and tolerance of the habitual doses. Likewise, there is a relative understanding that the most severe side effects tend to be produced in older adults, who, following a long-term use of benzodiazepines, may present impaired motor function and cognitive difficulties, besides the not rare cases of involuntary intoxication (Sonnenberg, Bierman, Deeg et al. 2012).

As a result, national and international health agencies teamed up with medical organizations from different countries in order to orientate the prescription of benzodiazepines to foment the rational use, recommending the use for limited periods and in moderate doses (WHO, 1996, 2009) and also that the most updated guides for the pharmacological treatment of the anxiety abandoned the recommendation of benzodiazepines as first choice medicines (Stahl, 2002; Campagne & García-Campayo, 2005).

4 THE PERSISTENCE OF THE BENZODIAZEPINES

In spite of that, the prescription and consumption of benzodiazepines do not appear to have diminished in the last few years and are still easily available to the general public (Donoghue & Lader, 2010), not only for its relatively low cost but also because of

its generalized presence in the healthcare systems and circulation outside of the health sector. In this sense, efforts have been made to seek the reasons for the persistence of the use of benzodiazepines at the level of the prescription practices of the medical sector, and at the level of the practices and perceptions of the patients and consumers.

Consequently, the prescription practice of benzodiazepines has become at the same time the center of recommendations of health institutions and the center of epidemiologic, sociological and anthropological studies. In fact, such practices have been investigated intensively since the seventies not only at a micro level, in studies that approach the patient-doctor relationship, but also at a macro level in which the political, economic and cultural dimensions of the prescription are reviewed (Gabe, 1990). However, in the last few years, on an international level, a series of studies about prescription practices have been carried out, aiming to provide an explanation for the high prescription rate, especially in countries in which there is no record of stagnation in sales, as well as questioning the age ranges in which most of the chronic consumption rates are situated and the central role played by general physicians in such situation (Rogers, Pilgrim, Brennan et al., 2007; Lader, Tylee & Donoghue, 2009). This kind of studies has been executed in places as diverse as Spain, Thailand, Belgium, Mexico, Dakar, United States and Norway (Boixet, Batlle & Boubar, 1996; Bjørner & Lærum, 2003; Srisurapanont et. al., 2005; Anthierens, 2006; Dièye et al., 2006; Cook et. al., 2007; Fresán et. al, 2011).

Nevertheless, it is clear that the studies about the prescription practices of professionals cannot explain on their own the popularity that such medicines have reached in the general public. Many researchers, therefore, have aimed to analyze the way in which the contemporaneous subjects face anxiety, its associated symptoms and the ways in which they relate to the pharmaceutical therapies meant to mitigate them, focusing on the social rhetoric that justify and boost the use of tranquilizers (Tone, 2009).

Indeed, the perspective of patients and consumers of benzodiazepines has also been object of studies from the seventies on (Gabe, 1990). A good deal of these investigations explore the patients' perception about the level of satisfaction with the benzodiazepines and the expectations associated to its consumption, for not only the satisfaction but also the expectations make that the prescription of these medicines get affected by the direct demand of the patients or by their reluctance in receiving the treatment. Likewise, it has been found that the expectations and the positive or negative beliefs regarding the benzodiazepines are associated to long-term and short-term usage patterns respectively (Gabe, 1990). In addition, the characteristics of the consultation process that can be directly affecting the final prescription has also been studied (Sirdifield, Anthierens, Creupelan et al., 2013). Some studies have identified usage patterns delimiting occasional and chronic users of benzodiazepines and trying to explain the psychosocial factors that sustain such

patterns (van Hutten, Bakker, Lodden et. al., 2003; Ribeiro, Cruz Soares Azevedo, Franco da Silva & Botega, 2007). The studies focusing on women are particularly numerous, as a prevalent chronic use in women over 30 years old has been identified. One of the most known studies about the long term use of benzodiazepines, carried out in Netherlands during the nineties, found that these medicines are part of the daily strategies developed by women to cope and control not only the social demands but also the unpleasant bodily processes they experiment (Haafkens, 1997; Whyte, Van Der Geerst & Hardon, 2002).

5 THE BENZODIAZEPINES IN URUGUAY

The consumption and prescription of benzodiazepines in Uruguay has presented a sustained growth since its introduction, by the end of the sixties, and seems to have not stagnated or diminished in the last years. In spite of the lack of official statistics, some national studies point out the high prevalence of benzodiazepines in the totality of the medical prescriptions and the high rates of consumption of tranquilizers in the population, which exceeds even the central countries' rates.

During the eighties, the pharmaceutical market researches carried out by the national consultancy Oikos provided some evidence of such. According to the researches, from 1980 to 1985, one of the most known benzodiazepines (bromazepam by Roche) was always among the best selling medicines, oscillating between the first and third place in the sales ranking of pharmaceutical specialties in the period (Oikos, 1980, 1981, 1982, 1983, 1984, 1985). The benzodiazepines constituted, also in this period, the best selling therapeutic group among the psychopharmaceuticals. During the nineties, the study carried out by Pedro Bustelo (1994) about the prevalence of the consumption of minor tranquilizers in Montevideo delivered new evidence about the high consumption rates of benzodiazepines. Bustelo examined the monthly prevalence of the use of tranquilizers in Montevideo, characterized according to gender, age group, social class, educational level and civil state. He also attempted to determine the sources of prescription and acquisition. The study ascertained a high consumption of minor tranquilizers in Montevideo, being the main consumers women and people over 40 years old. In addition, he verified that the majority of the prescriptions were written by general practitioners in collective healthcare institutions. The consumption used to be carried out for extended periods, in almost 70% of the cases for over a year. Such studied placed Montevideo among the cities with the highest rates of consumption of tranquilizers and positioned the Uruguayan situation in the international trends.

By the end of the nineties, some researches carried out at hospital and health center level provided similar data about the significative magnitud of the prescription and

consumption of benzodiazepines in the public sector, which followed through the 2000s (García, Vignolo, Contera & Murillo, 2002; Riva, Servente, Falcón & Bernardi, 2000; Mato, Toledo, Olmos et al., 2012; Danza, Cristiani & Tamosiunas, 2009). For instance, the national surveys about drug consumption intended to establish the consumption levels in the population, particularly addressing the consumption outside the doctor-patient relationship. Such surveys have detected a constant growth in the consumption of tranquilizers since the nineties up to the end of the 2000 (Junta Nacional de Drogas, 1995, 2000, 2003, 2012). The survey carried out in 2012 indicated that 16% of the respondents had consumed tranquilizers at least once, given that 86% had done it out of medical indication. The consumption was significantly higher in women and the consumption without medical prescription reached 14.1% (Junta Nacional de Drogas, 2012).

6 METHODS

In order to identify and comprehend the perspective of the users of benzodiazepine and emerging practices around the consumption, we employed a qualitative methodology. It was chosen for it provides data on the plurality of ways of life, as well as the particularities of the subjective processes that generate meanings and interpretations regarding experiences and events. Allows, therefore, the recognition and in-depth approach of points of view and practices presented by the subjects, situating them socially, historically and culturally.

The study was also exploratory and descriptive, having as target population the adults living in Montevideo that had consumed benzodiazepines in the twelve months prior to the interview, with or without prescription, occasionally, daily or chronically. Given that the benzodiazepines are to a large extent prescribed ambulatorily for the treatment of anxiety and sleep disorders (Haakens, 1997, p. 14), we excluded hospitalized subjects as well as those under a mental health treatment for entities such as psychosis, major depression, bipolar disorder etc or who had a record of many psychiatric hospitalizations. The study also excluded people with addiction issues and those with a somatic pathology who were not in condition of sustaining an interview. Although the benzodiazepines are used in most of the mental disorders and in addicted subjects, it was not the intention of this study to approach the perceptions and experiences of atypical consumers.

Hence, the study included 73 in-depth interviews and one discussion group, which allowed to identify practices, opinions and perceptions of the participants regarding the use of benzodiazepines. Approximately half of the interviewees were users of the public health care system and the other half, users of private health care services. In each case, the participants were divided into male and female and into three age groups, as shown below.

Healthcare service	Gender group	Age Group		
		18-29	30-59	60+
Public sector	Women	6	6	6
	Men	6	6	6
Private sector	Women	7	6	6
	Men	6	6	6

The discussion group counted with 12 participants, all of them users of public healthcare and belonging to the third age group (60+). The discussion group and the interviews were carried out between 2015 and 2016 in Montevideo, Uruguay.

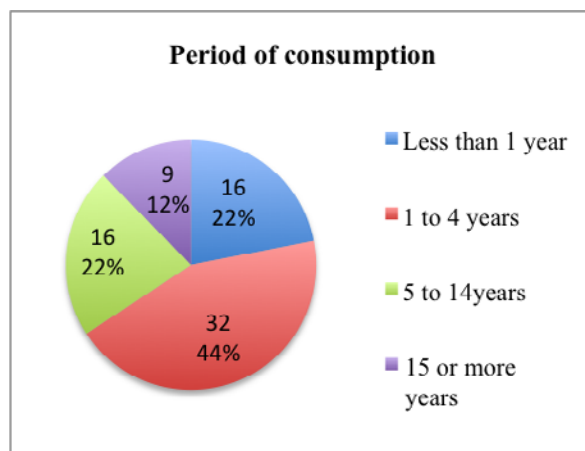
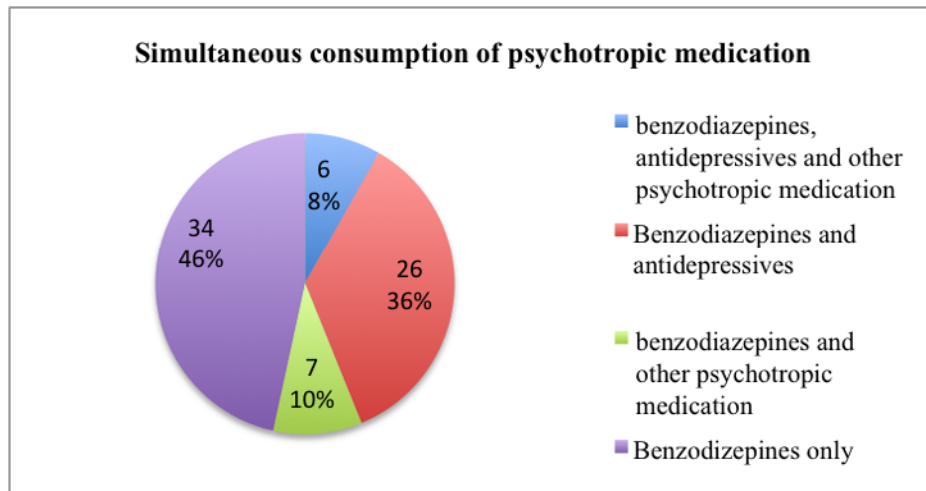
Finally, the project included the analysis of advertisements for benzodiazepines in print uruguayan medical journals issued from 2005 to 2014, as a way of providing further insight on the local representation of such medicines. Although direct-to-consumer advertising of controlled substances is forbidden in Uruguay, such journals can be consulted freely in waiting rooms and whenever there is interest for specific literature (SEDRONAR, 2008).

The project was financed by the Sectoral Commission for Scientific Research (CSIC), entity for research support that belongs to the Universidad de la República, Uruguay.

7 RESULTS

From the 73 interviewees, 34 consumed benzodiazepines only, 26 consumed benzodiazepines and antidepressives, 7 consumed benzodiazepines and other psychotropic medication, and 6 consumed benzodiazepines, antidepressives and other psychotropic medication. It is worthy mention that even though we sought to interview users of benzodiazepines only, we were confronted with what appears to be an extended practice of combination of benzodiazepines with other psychotropic medications, evidence of the versatility of the medication.

Regarding the period of consumption, 16 interviewees had consumed for less than a year, 32 had consumed for one to four years, 16 for five to fourteen years and 9 for fifteen or more years. In this sense, it is worth noting that the guidelines proposed by the World Health Organization advise that the treatment with benzodiazepines should be generally short-term (i.e. less than thirty days), even though they also effective in long lasting and sometimes chronic anxiety disorders (WHO, 1996, p. 37).



The interviews and discussion group carried out point to a relationship between benzodiazepines and daily life, which allows and sustains the consumption conforming a “pharma way of life” in which the medication, in this case the benzodiazepine, emerges as a solution to everyday problems. Such appears to be linked to the participants’ representations and opinions about the benzodiazepines, which in turn are tied to notions of treatment and cure of the distress they experience. However, that also appears to be associated to an ambivalence present in the perception of the benzodiazepines, showing that issues that have motivated the international debate about this medication are also noticed by the users and ultimately take an active role in the subjective experiences related to them. Such will be explored below.

7.1 Relationship between benzodiazepines and daily life

The study carried out suggests that the relationship between benzodiazepines and daily life functions as an argument to start and continue taking this kind of medicine. According to the participants, the situation that sustains the consumption is related to a

problem of functioning in the daily life, such as not being able to comply with obligations such as work, study and final exams. There appears to be present a necessity of “functioning” in face of difficult situations. As expressed by a participant, the benzodiazepine “allows [her] to face the day with the strength needed to be able to carry on”.

In addition, the benzodiazepine appears as means for the subject to get in an optimal situation to perform tasks, for another participant refers that the “muscle relaxant” function of the benzodiazepine relieves the back pain and lets her work, whilst another participant expresses that he wants to “achieve an optimal performance of [his] body in order to be able to perform professional duties”. Such notion seems to allude to an idea of an “active calm”. In the cases of the participants who reported sleep difficulties, the benzodiazepines appear as a mean to fall asleep which in return will allow them to be able to work in the next day.

For some women, the daily life during the period of bringing children up may emerge as trigger or argument for starting the consumption of benzodiazepines. In this sense, a participant reported: “So maybe I was a little bit more nervous... When one has adolescent children”. Another one said: “I, unfortunately, a bit out of stress, raised a lot of children, widowed early and well, I had to rely on [the benzodiazepine], for my blood pressure went up, I got nervous, sometimes because of lack of concrete work. Having to take care of the family, pay the bills, all that, I became addicted to it”.

The link between benzodiazepines and daily life is ultimately evidenced in the largely practiced flexible consumption of the medication. Such flexibility is many times suggested by the doctor, however it also happens out of the users’ initiative and afterwards receive the doctor’s approval. The explanation for the variation in the dosage is usually fundamented by a necessity of functioning, or by the user’s self-awareness about the situations in which they will have to increase the doses. Therefore, the subjects possess an experiential knowledge that lets them regulate the intake, largely without the need of professional advice, but without generating any conflict with them either.

Therefore, it is safe to say that the subjects realize the existing connection between the situations they go through and the distress they suffer, more than attributing their distress to a pure bodily malfunction. As mentioned before, such appears to be linked to the participants’ representations and opinions about the benzodiazepines, which in turn are tied to notions of treatment and cure of the distress experienced. These aspects will be examined in the next section.

7.2 Connection between notions of treatment/cure and representations/ opinions regarding benzodiazepines

From the interviews, four relevant notions of treatment/cure and representations/ opinions regarding benzodiazepines emerge. The first one refers to a perception that

there is no possible cure to the distress that sustains the consumption, reason why the consumption will be lifelong. Sometimes, a series of circumstances sum up and makes them dismiss the possibility of abandoning the medication. Such argument appears especially in people older than 60 years, who think it is already difficult that their distress have a favorable evolution or assume that, at this point of life, it is not worth leaving the benzodiazepines. That becomes evidenced when they said “I will seize (the benzodiazepines), for I am playing my last matches”, or that they have already become dependents on the benzodiazepines or simply because it makes them good. The youngers sustain this notion based on the experience of having had their symptoms back whenever they did not take the medicine. It is exemplified by declarations such as “whenever I do not take them, I do not sleep; it is mathematic”. Finally, this notion is also sustained by the fact that many doctors do not set a deadline for the consumption, which leads patients to assume it will last forever.

The second relevant notion is that the cure or the treatment itself does not make sense because the user does not know its reason or cannot describe the effects of the benzodiazepines. They even doubt the effect produced by this medication: some say they ignore whether they produce effects at all, whilst others compare them to placebos. They allege they have no effect or doubt the effects and interpret their improvement as a psychological matter (“its all in my head, I think that if I took a candy it would be the same”). Some say they are not aware of changes or at least not the changes they expected to be produced (“I am still the same person”).

The third relevant notion implies that the treatment with benzodiazepines has limitations, meaning the benzodiazepines do not solve the problem for which the subject initiated the consumption in first place, or have a short range as therapy. Such limitation is produced in the relative relevance of what is accomplished with the benzodiazepines, for example, sleeping, resting, “but not much more”. Such limitations of the benzodiazepines as therapies are linked not only to psychological problems but also somatic issues of which the benzodiazepines do not address the cause. A paradoxical situation is produced, in which one must keep on taking the medication even though there is no definite improvement. Therefore, it looks like the expectation of cure through benzodiazepines is really rare among the users (only two declare such medications are able to cure). That is consistent with their modest expectations regarding the benzodiazepines, hoping they will “relieve” physical pain related to the cervical, head and legs, and that they will work and make them sleep or calm down. The most ambitious expectation is that of recovering an asymptomatic time that some associate to a cure.

But in fact, the fourth and clearest notion associated to the benzodiazepines is that of a “help”. Such notion transmits the idea of transience of the effect of the benzodiazepines

as a help to “come off some situations”, “to calm down in many occasions”, “to accomplish some biological function such as sleeping”. They utilize metaphors of the benzodiazepines such as “crutch”, “walking stick”, “prop”, “support”, “a tool to support me”. The notion of instrumentality is associated therefore to the benzodiazepine as object, tool, mean to an end that is generally an action (sleep, wake up, “mitigate the anguish”, “deal with emotions”, “face the problems”), but not a cure. Such notion is also associated to metaphors of fellowship; in this sense, the benzodiazepine “is like my little friend who goes with me”, the benzodiazepines “play with me, play in my team”.

This way, the four notions presented illustrate some ideas associated with treatment and cure that shape the personal experience of the user and the meanings, perceptions and opinions regarding the consumption of benzodiazepines. Such meanings, perceptions and opinions will be analyzed below in their negative and positive facets.

7.3 Identification of positive and negative meanings, perceptions and opinions regarding the efficacy, safety and consumption of benzodiazepines

Two main positions regarding the consumption of benzodiazepines emerged from the interviews: one favorable to it, to which are associated idealized assessments of the medication, and an ambiguous one, in which the consumption is not valued positively and continues only because of lack of alternatives. One of the meanings around which this polarity revolves is that of the benzodiazepines as inherently addictives, an idea that is also present when the consumption of benzodiazepines is regarded as an addiction and in cases in which the benzodiazepines are compared to illegal drugs. The addiction is sometimes regarded as the necessity of consuming higher and higher doses, which would technically be referred as tolerance. Some relate such addictive dimension to the experience of negative effects when they stop taking them (for example, they experience shaking, sweaty hands etc, that could be technically understood as an abstinence syndrome). To others, the notion of the benzodiazepines as addictive is based on their own experience of having tried to leave them and failed. Sometimes, the benzodiazepines are referred as drugs for they are addictions’ generators. A set of meanings of the benzodiazepines as addictive refer to experiences and concrete addiction effects (to increase doses, shake if they do not consume) and other meanings related to a more symbolic idea of addiction (for example, the necessity of taking it continuously) which is linked to an idea of the use of benzodiazepines as dependence.

In this sense, the notion of dependency is used sometimes as synonym of addiction to a drug, even though that does not imply that the benzodiazepine is signified as such. For instance, the possibility of dependence could be established with psychiatrists or psychologists as well. The notion of dependency is associated to the idea of a chronic

use or the idea of an inevitable consumption or with no possibility of discontinuation, while implying the notion of needing an external technological tool to carry out the functions that the subject should be able to execute by himself with no major difficulties (for example, sleeping, leaving the house).

Besides, the significance of the benzodiazepines as addictive have the double ability of differentiating the benzodiazepines from other medication and, at the same time, equalizing them. For example, for some, as long as the benzodiazepines can be considered drugs, they believe they should not recommend that others take them and should even make personal decisions to start leaving them (lower the doses, consume less frequently). To others, on the contrary, all medications are drugs and therefore the benzodiazepines are just another medication comparable to an antihypertensive drug. The significance of the benzodiazepines as a medication encloses a new polarity that supposes the paradoxical notion that medicines are able to generate problems like any other chemical substance and, for such, they cease to be dangerous. The notion of the benzodiazepines as medications is also associated to the actitud of the participants about medications in general, like the “antimedication” actitud found especially in those who have to take many medicines for different pathologies or those who ingest benzodiazepines with antipsychotics. In addition, such notion is linked to the idea that, for the benzodiazepines must be prescribed by a physician, the user should neither recommend them, because that is the doctor’s attribution, nor consume them indiscriminately or “for fun”. This notion makes that the participants place themselves in the position of a layperson, to whom is forbidden an expert knowledge that could allow them to recommend the medication or to abandon it even though the doctor told them otherwise.

The favorable assessment of benzodiazepines is based fundamentally on the concrete effect produced by the benzodiazepine (to calm down, to sleep) or more general effects interpreted as “helping people”, “changing things”, “being better”. The effects are described as extremely positive at the level of extraordinary sensations, which lead to a perception of the benzodiazepine as “magical” or “excellent”. The positive appraisal is also supported by the perception that the benzodiazepines are not problematic for they have not experienced side effects or no disadvantage of the consumption can be mentioned, either because the dose taken is very low, the medication is perceived as “very mild” or because the doctor has said it would not generate important problems.

Therefore, as seen, the benzodiazepines suscite divergent opinions that are influenced by a wide range of factors, including the experience of the distress, representations of treatment and cure, the information provided by doctors and other means etc. It all contributes to shaping the ways in which the balance between benefit and risk is perceived, and determine the start and continuation of the consumption, as evidenced in our study.

4 CONCLUSIONS

The consumption of benzodiazepines by adults in the city of Montevideo, Uruguay, emerges within a context of significations around the benzodiazepines and its use that provide arguments to start and continue consuming such medication as well as guidelines for decision making and establishing a pattern of consumption.

The notion of the benzodiazepine as a medication is a central signification around which revolve the positive and negative assessments that originate a tensionated perception of the benzodiazepines. As usually pointed, the “medication” status provides a basis for the social acceptance and the tolerance regarding the use of psychopharmaceuticals (SEDRONAR, 2007, p. 137). However, it is worth noting that in the narratives of the users of benzodiazepines in Montevideo such notion encloses a fundamental contradiction that converges with the greek notion of “pharmakon”, understood as substance that possesses the double condition of medicine and poison. If the construction of a medicine involves being able to avoid or control the dangers of the toxic side of the pharmakon (Pignarre, 1997, p. 43), then in the narratives of the Montevideans the double condition of medicine and poison reintroduce the constitutive paradox of the pharmakon as an inevitable characteristic of the ingestion of benzodiazepines, around which they build positions and arguments “pro-psychotropic medication” and “anti-psychotropic medication”.

The benzodiazepines and the practices associated to the consumption, covered by a social meaning that makes them the means to regulate subjective processes, invoke the notion of “pharmaceutical self”, produced by the recent phenomena of the “pharmaceuticalization of oneself” (Jenkins, 2011, p. 6). Therefore, if the subject emerges as pharmaceutically oriented, he does so in the duty of individually sustaining his existence, controlling his everyday activities and regulating his psychological states; consequently, activities such as sleeping turn into complex managerial processes (Martin, 2011) and attaining calm emanate from daily strategies to cope and control not only the demands of the everyday life but also the unpleasant and painful bodily processes (Haafkens, 1997; Whyte, van der Geerst & Hardon, 2002). That leads to think of sort of a “pharma way of life”, in which pharmaceutical treatments become first choice and are extensively used for a variety of reason, including some very mundane ones.

REFERENCES

- Abraham, J. (2010) Pharmaceuticalization of Society in Context: Theoretical, Empirical and Health Dimensions. *Sociology*, Vol 44(4), pp. 603-622.
- Anthierens, S. (2006). The lesser evil? Initiating a benzodiazepine prescription in general practice. A qualitative study on GPs' perspectives. *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, 25: 214-219.

- Bielli, A. (2016). Los estudios farmacéuticos: alcances y limitaciones de un campo de indagación emergente. *TRILOGÍA. Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 8(13), 27-42.
- Bjørner, T. y Lærum, E. (2003). Factors associated with high prescribing of benzodiazepines and minor opiates. A survey among general practitioners in Norway. *Scandinavian Journal of Primary Health Care*, 21: 115-120.
- Boixet, M.; Batlle, E. y Boubar, I. (1996). Benzodiazepines in primary health care: a survey of general practitioners prescribing patterns. *Addiction*, 91(4): 549-556.
- Breggin, P. (1998). Analysis of Adverse Behavioral Effects of Benzodiazepines With a Discussion on Drawing Scientific Conclusions from the FDA's Spontaneous Reporting System. *The Journal of Mind and Behavior*, 19(1):21-50.
- Bury, M. (1996). Caveat venditor: social dimensions of a medical controversy. En Healy, D. y Doogan, D. P. (ed.). *Psychotropic Drug Development*. Londres: Chapman & Hall.
- Bustelo, P. (1994). Estudio de la prevalencia del consumo de tranquilizantes menores en la ciudad de Montevideo. San Pablo: OPS.
- Campagne, D. M. y García-Campayo, J. (2005). El inadecuado uso de las benzodiazepinas. *SEMERGEN*. 31(7):319-24.
- Cook, J. M.; Marshall, R.; Masci, Ch. et. al. (2007). Physicians' Perspectives on Prescribing Benzodiazepines for Older Adults: A Qualitative Study. *Journal of General Internal Medicine*, 22: 303-307.
- Danza, A.; Cristiani, F. y Tamosiunas, G. (2009). Riesgos asociados al uso de benzodiazepinas. *Arch Med Interna*, XXXI(4):103-107.
- Dièye, A. M. et al. (2006). Benzodiazepines prescription in Dakar: a study about prescribing habits and knowledge in general practitioners, neurologists and psychiatrists. *Fundamental & Clinical Pharmacology*, 20: 235-238.
- Donoghue, J. y Lader, M. (2010). Usage of benzodiazepines: A review. *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice*, 14: 78-87.
- Fox, N.; Ward, K (2008) Pharma in the bedroom... and the kitchen... The pharmaceuticalisation of daily life. *Sociology of Health & Illness*, Vol. 30(6), pp. 856-868.
- Fresán, A. et. al. (2011). Características demográficas y clínicas asociadas a la dependencia a benzodiazepinas en pacientes psiquiátricos. *Salud Mental*, 34: 103-109.
- Gabe, J. (1990). Towards a sociology of tranquillizer prescribing. *British Journal of Addiction*, 85: 41-48.
- García, G.; Vignolo, J.; Contera, M. y Murillo, N. (2002). Consumo de psicofármacos en el Centro de Salud Sayago. Montevideo.1998. *Revista Médica del Uruguay*, 18: 154-160.
- Haafkens, J. (1997). *Rituals of Silence: Long-term Tranquilizer Use by Women in the Netherlands. A social case study*. Amsterdam: Het Spinhuis Publishers.
- Jenkins, J. H. (ed.) (2011). *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Junta Nacional de Drogas. (1995). *Primer encuesta Nacional de Prevalencia de sustancias psicoactivas*. Montevideo: Mimeo.

- Junta Nacional de Drogas. (2000). *Segunda encuesta Nacional de Prevalencia de consumo de drogas. 1998-1999*. Montevideo: Mimeo.
- Junta Nacional de Drogas. (2003). *3a Encuesta Nacional de Prevalencia de consumo de drogas. Informe de Investigación*. Disponible en: http://www.infodrogas.gub.uy/html/encuestas/documentos/3ra_encuesta_prevalencia_drogas_2001- rev6.pdf
- Junta Nacional de Drogas. (2006). *Cuarta Encuesta Nacional en Hogares sobre consumo de drogas*. Disponible en: <http://www.infodrogas.gub.uy/html/informes-documentos/>
- Junta Nacional de Drogas. (2012). *5a Encuesta Nacional en Hogares sobre consumo de drogas. Informe de Investigación*. Disponible en <http://www.infodrogas.gub.uy/html/informes-documentos/>
- Lader, M. (1996). The rise and fall of the benzodiazepines. En Healy, D. y Doogan, D. P. (ed.). *Psychotropic Drug Development*. Londres: Chapman & Hall.
- Lader, M. y Morton, S. (1991). Benzodiazepine problems. *British Journal of Addiction*, 86, 823-828.
- Lader, M.; Tylee, A. y Donoghue, J. (2009). Withdrawing Benzodiazepines in Primary Care. *CNS Drugs*, 23(1): 19-34.
- Martin, E. (2011). Sleepless in America. En Jenkins, J. H. (ed.) (2011). *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Mato, M.; Toledo, M.; Olmos, I. et al. (2012). Estudio del consumo de benzodiazepinas en la Policlínica Psiquiátrica del Hospital Vilardebó. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, 76(1): 25-34.
- Oikos. (1980). *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Vol.1 y Anexo. Enero-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Oikos. (1981). *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Año V Anexo Vol. 9 julio-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Oikos. (1982). *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Año VI vol 11. Tomo 1 y Anexo. Julio-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Oikos. (1983). *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Año VIII vol 13. Tomo 1 y Anexo. Julio-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Oikos. (1984). *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Año IX vol 15. Tomo 1 y Anexo. Julio-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Oikos. (1985) *Estudio del mercado farmacéutico uruguayo. Año IX vol 17. Anexo. Julio-diciembre*. Montevideo: Mimeo.
- Pieters, T. y Snelders, S. (2009). Psychotropic Drug Use: Between Healing and Enhancing the Mind. *Neuroethics*, 2:63-73.
- Pignarre, P. (1997). *Qu'est-ce qu'un médicament? Un objet étrange entre science, marché et société*. Paris: Éditions la Découverte.
- Ribeiro, C. S; Cruz Soares Azevedo, R; Franco da Silva, V. y Botega, N.J. (2007). Chronic use of diazepam in primary healthcare centers: user profile and usage pattern. *Sao Paulo Med J.*, 125(5):270-4.
- Riva Fortunato, J. A.; Servente Luquetti, L. T.; Falcón De Vicente, H. A. y Bernardi, R. E. (2000). Uso de psicofármacos en población internada en un hospital universitario de adultos. *Revista Médica del Uruguay*, 16:201-211.

Rogers, A.; Pilgrim, D.; Brennan, S. et al. (2007). Prescribing Benzodiazepines in General Practice. *Health, 11*(2): 181 – 198.

SEDRONAR (2007). La medicalización de la vida cotidiana. El consumo indebido de medicamentos psicotrópicos en adultos. Disponible en : <http://www.asociacionantidroga.org.ar/superint/Estadisticas/La%20medicalizaci%F3n%20de%20la%20vida%20cotidiana%20-%20consumo%20de%20psicotr%F3picos.pdf>

Sirdifield, C.; Anthieres, S.; Creupelan, H. et al. (2013). General practitioners' experiences and perceptions of benzodiazepine prescribing: systematic review and meta-synthesis. *BMC Family Practice, 14*:191.

Solal, J. F. (1994 [1991]). Los medicamentos psicotrópicos o la dependencia confortable. En Ehrenberg, A. (ed.) *Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*. Bs. As: Nueva visión.

Sonnenberg, C.M.; Bierman, E. J.M.; Deeg, D. J. H. et al. (2012). Ten-year trends in benzodiazepine use in the Dutch population. *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol, 47*: 293–301.

Srisurapanont, M.; Garner, P; Critchley, J. y Wongpakaran, N. (2005). Benzodiazepine prescribing behaviour and attitudes: a Surrey among general practitioners practicing in northern Thailand. *BMC Family Practice, 6* (27) <http://www.biomedcentral.com/1471-2296/6/27>

Stahl, S. (2002). Don't Ask, Don't Tell, but Benzodiazepines are Still the Leading Treatments for Anxiety Disorders. *Journal of Clinical Psychiatry, 63*: 756-7.

Tone, A. (2005) Listening to the past: History, psychiatry, and anxiety. *Canadian Journal Psychiatry, 50*: 373–380.

Tone, A. (2009). *The Age of Anxiety: A History of America's Turbulent Affair with Tranquilizers*. New York: Basic Books.

van Hutten, R.; Bakker, A. B.; Lodden, A.C. et. al. (2003). The impact of attitudes and beliefs on length of benzodiazepine use: a study among inexperienced and experienced benzodiazepine users. *Social Science & Medicine, 56*: 1345–1354.

Williams, S., Martin, P, y Gabe, J. (2011). The pharmaceuticalisation of society? A framework for analysis. *Sociology of Health & Illness, 33*(5), 710–725.

WHO Programme on Substance Abuse. (1996). Rational use of benzodiazepines. Geneva: World Health Organization. <http://www.who.int/iris/handle/10665/65947>

WHO. (2009). *Pharmacological treatment of mental disorders in primary health care*. France: WHO Press.

Whyte, S.; van der Geest, S. y Hardon, A. (2002). *Social Lives of Medicines*. Cambridge: Cambridge University Press.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AYAHUASCA AND INDIGENOUS KNOWLEDGE IN ACRE, BRAZIL

Andréa Martini

Federal University of Acre

Abstract

This text synthesizes a report done by the anthropologist as part of a preliminary collection of cultural references on the use of ayahuasca in Brazil. It addresses, although succinctly, the diversity of uses and the indigenous knowledge related to ayahuasca in Acre, Amazon, Brazil.

Keywords: Indigenous Knowledge; Ayahuasca Legacy; Amazon–Brazil.

My sincere thanks to the Brazilian Association of Anthropology (ABA) and IUAES. To the Federal University of Acre, the Graduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Santa Catarina and especially to the organization team of the Event.

This is a preliminary bibliographic study report for the National Register of Culture Reference on Ritualistic Use of Ayahuasca.

This medicinal plant infusion is used in the Northwest Amazon region by peoples from Bolivia, Ecuador, Colombia, Brazil, Peru and Venezuela. There are several hypotheses about its emergence and dispersion. It could have originated in the western part of the Amazon River valley and close to the Orinoco and the Pacific side of the Colombian and Ecuadorian Andes (Schultes, R.E. and Hofmann, A., 1982, p. 66; p. 120). Or around the Ecuadorian Rio Napo (Zuluaga, G. 2002, p. 132), which crosses through Peru and runs into the left bank of the Solimoes River in the Amazon¹. The dates are imprecise since there are no written records and there are some who date its use back to the Inca Empire. Therefore, the Quichua term ayahuasca will be used generically here as a marker of its radius of dispersal (Varella, A. C. 2005, p. 23; p. 35).

¹ The Orinoco starts in Venezuela, borders with Columbia and forms the Rio Negro River in Brazil. Whereas the Napo starts in Ecuador, cuts through Peru and flows into the Solimoes Rivers' left bank (Labate, B.C. and Araújo, W.S. 2002; Luz, P. F. L. da.1996).

Several groups from the Quechua linguistic family use it, such as the Ingas (Ingano) of the Sibundoy Valley, Colombia; Kofan (Cofan) of the Putumaio River, San Miguel, Ecuador; and Callawaya from Bolivia and Peru. There are 42 different names recorded for this medicinal plant infusion; and we know of 72 ethnic groups that use it (Luna, L. E. 1986 apud SÉRPICO, R.L. and CAMURÇA, D.M. 2006).

Indigenous use is associated to endemic botanical species, as suggested by Schultes and Hofmann. Plants that make up the medicinal infusion are cipó, jagube, mariri (*Banisteriopsis caapi*) and the leaf, rainha, chacrona or *Psychotria viridis* and *Psychotria* sp. In Brazil, the symbolic and ritual complex associated with the use of *Banisteriopsis caapi* and akin occurs in northwestern Amazonian tribes who speak Pano, Arwak, Tukano and Maku languages (Luz, P. F. L. da. 1996).

After ingestion, visions of snakes, animals and vegetables endemic to the Amazon are recurrent. This also happens with brotherhoods and with religious and spiritual groups. During visions, “elements characteristic of the Amazon environment” where these species live are seen (Andreoni Junior, I. 2012, p.1). Users experience other people’s thoughts (Luna, L. E. 2002, p.184-185).

Today, in the state of Acre, the region surveyed by this study, there are fifteen ethnic groups that use it. They belong to the following linguistic families: Aruak (Ashaninca, Manchineri, Apurinã), Arauá (Madijá or Kulina) and Pano (Huni Kuin, Yaminawa, Yawanawa, Nukini, Puianawa, Nawa, Kuntanawa, Shawadawa, Shanenawa, Noke Koe, Apolima Arara). Some other groups use it more sporadically, like Nukini, Shawadawa, Nawa, Katuquina, Apurinã, Madijá². Only aspects of consumption among the Pano linguistic family are described here.

Knowledge relative to the medicinal plant infusion makes us reflect. Observing how knowledge is distributed and passed on. And who is fit for learning. And how this activity is currently performed (Martini, A. 2014 a; 2014b).

BURSTING INTO OTHER PEOPLE’S COGNITION

Knowing is something that happens every moment, throughout our lives. It’s usually, and correctly, said that we never stop learning. This perception doesn’t seem to differ from the indigenous experience, especially among groups that speak Pano languages. As a member of a specific society, it’s possible to have specific skills, and also the means and techniques for learning them; possibly acquired from an instructor.

² Apurinã, for example starting from the neighborhood with Pauini and Boca do Acre-AM religious communities (Schiell, J. 2004, p. 90; p. 130-131 and Labate, B. C. 2002, p. 235-236; Pollock, D. 1996). In Acre, there are recently contacted and uncontacted groups, in addition to 36 Indigenous settlement Lands.

This is not the case in Yawanawa and Yaminawa therapeutic practices, in which a person learns by first preparing their body with bitter substances³. Among the Yaminawa, there is no specialist, just some initiation rituals when a male is to become an adult. Whereas among the Yawanawa, there are several specialists and specialities, but it is not a knowledge that is taught or lectured (Oliveira, A. F. 2012; Gil, L. P. 2001, p. 176).

The Yaminawa are said to be the inventors of *kampō*, regionally known as *veneno* (poison) or *injeção do sapo* (frog injection), *Philomedusa bicolor*, and also of the *ayahuasca*. That's what the Spiritan friar Constantin Tastevin affirms in 1925. According to him, the “Huni-kûi” from the Alto Muru and its tributaries, then called *Kaxinawá* or “vampire men”, attribute to the Yaminawa, another Huni-kûi (sub) clan, their own knowledge on such practices as:

The purgative, emetic and magical properties of the kampō frog secretion, [they] taught and spread the use of cipó (ksya), or even just cipó (honi or honé), which produces an opiate effect in them; they taught the use of snuff and the plant that darkens your teeth; manufactured stone axes and we also owe them the introduction of the night (yams) into the world (TASTEVIN, C. 2009, p. 145)

Among the Yaminawa, using and producing the medicinal plant infusion are male activities. To be considered an adult male, a Yaminawa must handle working hard, following diets and having his body submitted to the sting of poisonous animals such as wasps and ants. Consuming the medicinal plant infusion prepares the body of those willing. This learning through the body is linked to warrior and synergetic purposes like bringing happiness in hunting, rather than an exclusively shamanic phenomenon (Lima, E. C. de. 1994, p. 41). The medicinal plant infusion is a way of communication between beings.

The *cipó shori* bagasse is medicine; applied to the body's sick parts (FEM. 2010, p. 55). There are *shori* interactions with past stories, *shediwapo*; myths. These relate to feelings and the body; “knowledge receptacles and factors” (Sáez O. C.; Naveira, M. C. e Gil, L. P. 2003, p. 9). The medicinal plant infusion and the tobacco increase knowledge through *muka*, which turns the body bitter. Loss of knowledge, current among today's youth, is caused by changes in dietary practices (Martini, A. and Yauanawa, J. L. 2017, p. 3-7; Sáez, O. C. 2006, p. 11).

To the Shanenawa, all people came from the *cipó uni*. Its use was secret and restricted to adult men. It is useful against diseases and in conflict resolution. It is also used to diagnose diseases unknown to them – such as chickenpox, measles, whooping cough and flu – together with *nawereske*; “well-pressed tobacco” (Yauanawa J. L. 2012, p.10-12). They use the secretion of *Phyllomedusa bicolor* to get rid of laziness and bad

³ Or not, as among Yawanawa peoples from the Rio Gregório (Gil, L. P. 2001) that do without teachers when dealing with therapeutic learning.

luck in hunting, or *panema*. Groups of young people have followed diets and used it frequently. Discretion has always been practiced in terms of usage, even with the predominance of other churches and religions, common to all other TI's.

Among the Shawadawa and Arara, men also use *kampõ* and snuff to “get unstuck”, that is, to return to hunt successfully. *Kampõ* is used to rest the legs, stop weight gain or cure headaches. *Sinbu* was used, even before contact, to diagnose diseases. Today there are several ritual and liturgical groups and expressions, as well as a common repertoire in indigenous language that is passed on, memorized, but also recreated by using the medicinal plant infusion. This occurs in all TI's mentioned, as well as the coexistence between distinct religious groups (Kaxinawa, A. R. da. S. 2013, p. 33).

Among the Huni Kui, Kaxinawa, the owner of the infusion is the *huni Yube sheni hakaya*, the white Boa constrictor, the Yube, which teaches singing and *kene*. It is consumed to “see the diseases”. The *cipó huni* and the *kawa* leaf can be either cultivated or picked in the woods. It is said that there are five varieties of *cipó* and two leaf varieties. One has to sing to find the still unknown trees. Today, with access to musical instruments, it's possible to play along in the quest. But, the overall ritual is mostly vocal. The first and foremost step is to summon the force of the Yube; “*Jibóia*” or (white) Boa constrictor with songs from *Yube txanima*⁴. Then, songs accompanying *dawtibuya* (sic.) and *kayatibu* to decrease pressure (CPI/AC, 2007, p. 15). Regarding the styles highlighted by Romão Sales, his nephew⁵ states the following:

Yube Txanima is summoning Yube, the Boa constrictor, 'Yushibu da Jiboia'. Drinking nixi pae is to summon the power of the Boa constrictor and drink to transform, cure or do something inside there. Dawtibuya (sic.) then the spirit turns into a shamanic vision that is dawtibuya. The spirit (yushin) transforms with the shaman's vision which is dawtibu. Daw is medicine; ti-buyá is his vision with Yushibu [Spirit] transformed into the medicine, dawtibuiá. Ibu is the professor, leader and specialist. Daw ti buya is the shaman spirit which turns into medicine. Kayatibu; kaya means that it will get better; kaya-ti-ibu will get better; they are positive words.

Uni is the name given to the medicinal plant infusion and to the moment it is taken, among the Katuquina and the Yawanawa. In addition to *uni*, *dume* tobacco and *kambô* are *muka* or bitter. Bitterness is essential to the body, in contrast to sweets/*vaka* and neutral/*tsimu*. It is thus possible to memorize and incorporate knowledge. Or to visualize contents (Gil, L.P. 1999 and 2001).

⁴ “we call *shû ika dewe*. They sing these songs when they want to cure somebody from a disease. Only the shaman can sing healing songs. Everything has an order. When you start singing a song, you have to sing it to the end, not half way through. Also, you can't skip from one line to one further ahead. Everything has to follow the song's order. People also drink *cipó* to see the present and the future, according to Romão Sales (CPI/AC. 2007, p.16).

⁵ In José Osair Sales' personal communication (Siã Kaxinawa). Hatxa Kuin-Portuguese text and translation. David Palmer II and Edson Seda translation.

The use of uni was restricted to necessary circumstances. Among the Pano, there are other groups that used it sporadically. There must be a person in charge of the meeting. This person suggests the order of song execution; all of them in the Sahit and Dha-Tsara-Passo mode (Katuquina, F.A. 2010, p. 67).

Information on hunting and praying is not passed on early. Words are primary sources of power. Sharing them with apprentices may result in loss of power by their possessor. The snake appears in a dream or on a path to a chosen one. To learn, one has to accompany romeya or shoitya⁶. They move in dreams, become spirit-animals and interact with each other. To sleep little and memorize songs and words, the rome potó (tobacco powder) is consumed, in addition to uni. Kambô is applied against panema, weakness and laziness (Lima, E. C. de. 1994, p. 50). The entire repertoire is being used today to strengthen indigenous identity (Pires Neto, J. B. S. 2017).

The Yawanawa also have specific diets to memorize. They also use nawë (tobacco powder), nawënë (tobacco broth), yutxi (pepper broth), kambô and uni. They can be used concomitantly, provided that there is someone experienced accompanying the process. Adult men consumed ayahuasca to heal and memorize what they heard from each other. Adult men, even if they are not specialists, can attend most of the rituals (Gil, L. P. 2002, p. 6-8).

In order to learn the healing song (mëka), the beginner should ingest tobacco juice (nawënë), but if he is a specialist, he will not consume any substance when he wants to put this knowledge into practice (Gil, L. P. 2001, p. 07). Ayahuasca visions are also the origin of kene. And its use became the most recent strategy for maintenance, continuation and survival of the Yawanawa language and culture (Yawanawa, F. L. 2012 and Martins, h. M. 2006, p. 49).

The Apolima Arara, like the other Pano groups aforementioned, result from the confluence of surviving groups such as Arara, Amwaka (sic.), Txama (Conibo), Huni Kuin, Ashaninka, Manchineri and Santa Rosina or “Quijos Santarosinos”, which are Quichua speakers from the Ecuadorian Napo River that arrived in Brazil via the Breu River, brought by Peruvian caucho (*Castilla ulei*) extraction companies (FEM. 2010, p. 21). They also use tobacco, snuff and ayahuasca. There are experts in plant use and specialist prayers “rezadores”.

The Nawa people experience an ethnogenesis process involving the surrounding Nukini and Puianawa; both have been treated some times as historical enemies and other times as relatives and extended family (Montagner, D. 2012, p. 44). Tobacco is used and

⁶ Rome (ya) is he who possesses the stone (rome); source of knowledge. Shoiti (ya) possesses shoity; oral protection formulas (Katuquina, F.A. 2010, p. 67).

cultivated among Catholic prayers (FEM. 2010, p. 114). Rapé and ayahuasca have been revived, as in other Pano groups, to re-encounter with their language and other identity references. Its use has stimulated the resurgence of other indigenous practices. They are recognized prayers, and grow medicinal plants (Castelo Branco, J. M. 1952).

The cultural revitalization, underway among the Nukini, encourages the ritual use of the medicinal plant infusion. Thus, use of language, singing, drawing, among other forms of expression, are encouraged. Snuff use is also frequent. Other religions, such as Catholic and Pentecostal, are still predominant. Its use was possibly limited to the family-home environment (ISA/PIB. 2012).

The same occurs in other peoples, such as the Puianawa, where the use of *dau, rau* is not widespread. It serves to enhance the language and the culture through singing and *kene* visualization at open encounters (Kaxinawa, A. R. da. S. 2012, p. 30-33). Young people and leaders have been seeking experts from the surrounding area to deepen their understanding. Among the Kuntanawa, there is also a relation between ethnic strengthening and use of the medicinal plant infusion. There is a combination of indigenous ritual elements and several other religious liturgical practices. As in other groups mentioned, all amalgamated in an eclectic and ecumenical style.

In addition, there is a relationship between leadership trajectory, medicinal plant infusion consumption and political strengthening among indigenous peoples and extractive workers (Pantoja, M. C. 2002, p. 381-385). The use of *uni* is open to all; including women and children. Snuff has also become a source of income (NCSA. 2009; Cunha, M. C. da. and Almeida, M.W. B. de. 2002, p. 11; p. 28).

IT CHANGES, EVERYTHING CHANGES

Among the Pano of Acre, the medicinal plant infusion was used to prepare the adult male body by means of continued experience, without much interference from instructors besides those invisible. Its use has become widespread in the last 30 years among the Pano in Acre; possibly as a way of establishing political, social and intellectual relationships. Perhaps because of this, its dispersion in Acre is directly related to the symbolic and social gain from political partnerships, that is, by groups linked to religion, religious affiliation, integration through peer coexistence, and/or by pure necessity. The infusion, today, integrates specialties previously held exclusively by one or another group. The cultural differences in its use are more significant. Rules are being modified, along with an increased early use. Many call themselves “experts”. Fragments of indigenous knowledge are then managed in financial, patrimonial, and institutional terms. Relatives of young “shamans” worry. However, they support such activities. An experienced family

member may accompany, in person or not, by the concomitant use of the beverage. There are psychic ramifications related to its use outside the family, social and indigenous ritual context. Today, there are cultural festivals held in Acre, where an eclectic audience meets. Members of various lineages and religious communities visit Indigenous lands (TI's) to use the medicinal plant infusion and other Pano specialties. Hierarchies, forms, and processes change quickly.

Peoples and Indigenous Lands referred to in this article: **Shanenawa:** TI Katuquina Kaxinawa, Feijó-AC; **Shawadawa:** TI Arara/Igarapé Humaitá, Porto Valter and Tarauacá; **Jaminawa:** TI Cabeceira do Rio Acre, Assis Brasil and Sena Madureira; TI Mamoadate, Assis Brasil and Sena Madureira; TI Jaminawa Arara do Rio Bagé, in Jordão, Tarauacá and Marechal Thaumaturgo; TI Alto Purus, Manoel Urbano and Santa Rosa do Purus; TI Kampa and Isolados do Rio Envira, Jordão and Feijó; TI Mamoadate, Assis Brasil and Sena Madureira and TI Kulina do Igarapé do Pau; Feijó-AC. **Huni Kuin:** TI Kaxinawa do Alto Jordão, TI Kaxinawa do Baixo Jordão and TI Kaxinawa Seringal Independência; TI Kaxinawa do Rio Humaitá, in Feijó; TI Seringal do Caucho; TI Katuquina Kaxinawa; TI Kaxinawa do Alto Purus; TI Ashaninka Kaxinawa do Rio Breu; TI Kaxinawa da Praia do Carapanã. In Jordão, Santa Rosa do Purus, Tarauacá, Cruzeiro do Sul, Manoel Urbano and Sena Madureira-AC; **Noke Koi:** TI Yawanawa do Rio Gregório; TI Katuquina do Campinas and TI Katuquina Kaxinawá de Feijó; **Yawanawa:** TI Yawanawa do Rio Gregório; TI Katuquina do Campinas and TI Katuquina Kaxinawá de Feijó; **Nawa:** TI Nawa do Rio Moa/Parque Nacional da Serra do Divisor - PARNA Divisor; **Apolima-Arara:** Terra Indígena Apolima-Arara do Rio Amônia, Marechal Thaumaturgo-AC; **Nukini:** TI Nukini, Mâncio Lima; **Kuntanawa:** TI Kuntanawa do Rio Tejo e Reserva Extrativista do Alto Juruá, REAJ, Marechal Thaumaturgo-AC.

REFERENCES

- Andreoni Junior, I. 2012. "Visões de "branco", visões de índio: considerações epistemológicas sobre experiências visuais com o uso da ayahuasca". Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, 1-17. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/05/2012.
- Castello Branco, J.M. O gentio acreano. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, v. 207, p.3-78, abr.-jun. 1950.
- Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC). 2006. Nixi Pae - O espírito da floresta. Rio Branco: CPI/AC.
- Cunha, M. M. C. "O rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925". In. Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, p. 136-171.

Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil-Instituto Socioambiental (PIB/ISA). Shanenanwa. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/shanenawa/print>, 12/10/2012.

FUNDAÇÃO DE CULTURA E COMUNICAÇÃO ELIAS MANSOUR. (FEM). Povos Indígenas no Acre. Rio Branco: FEM, 2010.

Gil, L.P. 1999. Pelos Caminhos de Yuve. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/80950>, em 29/03/2018.

Gil, L.P. 2001. “O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica”. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17(2): 333-344, mar-abr.

Katuquina, F.A. “Cantorias do povo Katuquina”. In. Povos Indígenas no Acre. FEM: Rio Branco, 2010: p. 67.

Kaxinawa, A. R. da. S. 2013. Huni Kuí Yunu: legumes do povo huni kuí. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Humanidades Formação Docente para Indígenas) – Centro de Educação e Letras UFAC – Floresta, Ministério da Educação.

Lima, E. C. de. 1994. Katuquina: História e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS/FFLCH/USP.

Luna, L. E. Xamanismo Amazônico, Ayahuasca, Antropomorfismo e Mundo Natural. In: Labate, B. C.; Araújo, W. S. (Org.). 2002. O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado de Letras/São Paulo: Fapesp, 181-200.

Luna, L. E. 1986. Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm: Almqvist.

Luz, P. F. L. da. 1996. Estudo comparativo dos complexos ritual e simbólico associados a uso da Banisteriopsis caapi e espécies congêneres em tribos de língua Pano, Arwak, Tukano e Maku do noroeste amazônico. Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em <http://www.neip.info>, em 12/04/2013.

Martini, A. 2014a. Conhecimento Indígena e a Patrimonialização da Ayahuasca. Disponível em: https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/martini_conhecimento_indigena_patrimonializacao_ayahuasca_2014.pdf em 29/03/2018.

Martini, A. 2014b. Ayahuasca e Conhecimentos Indígenas. Em https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/martini_conhecimento_indigena_patrimonializacao_ayahuasca

Martini, A; Yauanawa, J.L. Casamento interétnico e mudança social na Terra Indígena Katuquina Kaxinawa, Feijó, Acre. IN, Uchôa, J.M.S.; Silva, I.B.da. (Org.). Caminhos investigativos: a metodologia em foco. Curitiba: CRV, 2017, v.1, p.77-83.

Martins, H.M. 2006. Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade de Brasília.

Montagner, D. Construção da Etnia Nawa. Disponível em. http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/Pdf/REP4-1/02-Delvaire_Montagner-Construcao_da_etnia_Nawa.pdf em 21/10/2012.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZONIA. 2009. Kuntanawa do Alto Rio Tejo Alto Juruá, Acre. Rio Branco: Acre: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA, Edições.

Oliveira, A. F. Yawa-Nawa: alianças e pajés nas cidades. 2012. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/122550/321856.pdf?sequence=1>, em 30/07/2018.

Pantoja, M.C. 2002. O uso do “cipó” entre os seringueiros. In: Cunha, M. C. da. e Almeida, M.W.B. de. (Ed.). Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá. Práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 381-385.

Pires Neto, J.B.S. 2017. A Reinvenção da Pajelança Noke Koe: o chocalho incorpora o cetro. Monografia de Conclusão de Curso em Antropologia Social. CFCH/UFSC.

Pollock, D. 1996. “Personhood and illness among the Kulína”. In. *Medical Anthropology Quarterly* (10): 319-341.

Sáez O. C.; Naveira, M. C. e Gil, L. P. 2003. “O Saber é Estranho e Amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa”. In: *Campos* (4): 9-28, 2003.

Sáez, O.C. 2006. O Nome e o Tempo Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: Nuti.

Schiel, J. 2004. Tronco Velho: histórias Apurinã. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.

Schultes, R.E. e Hofmann, A. 1982. Plantas de Los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos. México: Fondo de Cultura Economica.

Sérpico, R. L. e Camurça, D. M. 2006. Ayahuasca: Revisão teórica e considerações botânicas sobre as espécies *Banisteriopsis caapi* (Griseb. in mart.) C. V. Morton e *Psychotria viridis* Ruiz & Pavón. Monografia. Licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade Guarulhos.

Tastevin, C. 2009. “O Rio Muru: seus habitantes, crenças e costumes Kachinawá, 1925”. IN. Cunha, M.C. da. *Tastevin, Parissier: Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009, 136-171.

Varella, A. C. 2005. “A Cultura do uso de psicoativos nas grandes civilizações pré-colombianas (aproximações e perspectivas)”. Rio de Janeiro: NEIP/UFRJ, pp. 1-62. Disponível em <http://www.neip.info>, em 29/04/2011.

Yawanawa, F. L. 2013. Calendário da Vida do Povo Yawanawa. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Humanidades Formação Docente para Indígenas) – Centro de Educação e Letras UFAC – Floresta, Ministério da Educação.

Zuluaga, G. 2002. “A cultura do yagé. Um caminho de índios”. In: Labate, B.C. e Araújo, W.S. (ed.). O Uso Ritual da Ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Fapesp, 129-180.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CÃES E GATOS COMO ESPÉCIES EXÓTICAS INVASORAS

Andréa Osório

UFF / PGCS-UFES

Resumo

A presença de animais domésticos em Unidades de Conservação (UCs) no Brasil, sobretudo cães e gatos, tem chamado progressivamente a atenção de biólogos e ecologistas. A visão conservacionista é a de que cães e gatos errantes em UCs representam um risco e uma ameaça à biodiversidade. Sejam ferais, domiciliados ou semi-domiciliados nos aglomerados humanos do seu entorno, são apresentados reiteradamente como responsáveis pela morte de animais de pequeno porte como teiús, gambás, ouriços-caixeiros, entre outros. Assim, se tornaram uma praga e passaram a ser vistos como espécies exóticas invasoras (EEI). Uma espécie exótica, ou introduzida, é aquela deslocada de sua região de origem natural de forma intencional ou não. Se sua expansão ameaça a biodiversidade local, ela passa a ser considerada exótica invasora. Tensões como nativo/exótico/invasor e selvagem/feral/doméstico emergem. Animais domésticos feralizados ou semi-domiciliados, eles atravessam fronteiras classificatórias e jurídicas. Mas qual é, afinal, o lugar desses animais? A quais categorias eles pertencem? Se ninguém sabe ao certo a origem geográfica de cães e gatos domésticos como espécies biológicas, como eles se tornam “exóticos” e “invasores”? E qual o potencial destrutivo real que apresentam para a biodiversidade nacional? Ou seriam eles metáforas preservacionistas de uma humanidade que se deseja apartar do mundo natural, seguindo a “grande divisão” latouriana? A partir de um conjunto de publicações nacionais de viés preservacionista e conservacionista, o *paper* visa compreender as representações dos cientistas sobre cães e gatos em UCs e as soluções que apresentam para o problema.

Palavras-chave: Espécies exóticas invasoras; conservacionismo; cães; gatos.

INTRODUÇÃO

Para a maioria da população urbana brasileira contemporânea, cães e gatos são animais de estimação que têm acesso quase irrestrito ao ambiente doméstico. Embora sejam frequentemente vistos vagando nas ruas de grandes e pequenas cidades, são animais domésticos cuja proximidade ao ser humano raramente é questionada. Não obstante, eles têm sido considerados exóticos sob um ponto vista radicalmente distinto quando se adentra

o campo de debates acerca de Unidade de Conservação (UCs) brasileiras e o impacto que podem ter na vida silvestre – não apenas no país, mas no cenário internacional.

A visão conservacionista, que levantei a partir de uma primeira revisão da literatura, é a de que cães e gatos errantes em UCs representam um risco e uma ameaça à biodiversidade. Sejam ferais, domiciliados ou semi-domiciliados nos aglomerados humanos do entorno das UCs, eles são apresentados reiteradamente como responsáveis pela morte de animais de pequeno porte como teiús, gambás, ouriços-caixeiros, entre outros. Assim, se tornaram uma praga e passaram a ser vistos como espécies exóticas invasoras (EEI). Uma espécie exótica, ou introduzida, é aquela deslocada de sua região de origem natural de forma intencional ou não. Uma vez que se reproduza a partir de descendentes férteis, ela se torna estabelecida e, sem predadores naturais, tende a crescer em população. Se sua expansão ameaça a biodiversidade local, ela passa a ser considerada exótica invasora (Leão et al., 2011).

O mito de origem do estudo científico das EEI faz referência ao ecologista e biólogo Charles Sutherland Elton (1900-1991), da Universidade de Oxford. Em 1958, ele lançou *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*, obra que abriu caminho para a profusão de publicações que se pode encontrar hoje sobre o assunto (Kitching, 2011). Não foi o primeiro a descrever essas invasões, mas teria fundamentado as bases para um enfoque científico mais sistemático da questão (Richardson, 2011).

Como sempre, há quem discorde. Simberloff (2011) sugere que a terminologia teria sido criada em 1933, num artigo no qual espécies classificadas como “exóticas” [aliens¹] eram descritas como causando problemas a animais nativos. O mesmo autor aponta reiterados usos, por parte de Elton, de “metáforas marciais” para a compreensão de espécies exóticas, metáforas essas que se repetem pelo campo que ele ajudou a fundar e que Simberloff (2011) encontra em autores anteriores, como o próprio Darwin. Ele indica que o tema foi objeto de pesquisa em um programa internacional científico na década de 1980, do qual resultaram algumas publicações que teriam, mais do que o estudo seminal de Elton, fundamentado o campo atual, e aponta um crescimento de publicações sobre EEI apenas a partir da década de 1990 – o que coincide com o crescimento do debate sobre a globalização, que, por sua vez, inclui problemas de fronteiras e os limites dos estados nacionais.

Outra questão aparente na classificação de cães e gatos como EEI diz respeito aos processos de domesticidade, já propriamente no campo das relações humano-animal.

¹ EEI são referidas em inglês como AIS (alien invasive species), mas podem também aparecer como NIS (nonindigenous invasive species), além de termos similares. Como a versão em português utiliza o termo exótico, fiz a tradução de acordo. É bastante evidente que há conotações semióticas distintas quando alienígena (alien) e não indígena (nonindigenous) são traduzidas por ‘exótico’, que é um termo carregado de significados no âmbito da história das ideias antropológicas. Deixarei esta análise para um outro momento.

Tensões como nativo/exótico/invasor e selvagem/feral/doméstico, que perpassam os dois conjuntos analíticos, são motes para se pensar o estado, seus limites jurídicos e geográficos, em reflexões úteis para o problema de cães e gatos em UCs. Animais domésticos feralizados ou semi-domiciliados, eles atravessam fronteiras classificatórias e jurídicas. Mas qual é, afinal, o lugar desses animais? A quais categorias eles pertencem? Se ninguém sabe ao certo a origem geográfica de cães e gatos domésticos como espécies biológicas, como eles se tornam “exóticos” e “invasores”? E qual o potencial destrutivo real que apresentam para a biodiversidade nacional? Ou seriam eles metáforas preservacionistas de uma humanidade que se deseja apartar do mundo natural, seguindo a “grande divisão” latouriana (Latour, 1994)?

Creado & Ferreira (2011) identificam duas posições ambientalistas no Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC): uma centrada na biodiversidade e outra na defesa dos direitos das populações afetadas pelas UCs. Esse conjunto opera, como observam as autoras, num dualismo entre natureza e cultura. O combate às EEI estaria centrado no primeiro eixo, de viés preservacionista, enquanto os cães ferais ou (semi) domiciliados adentrariam aspectos referentes ao segundo. As autoras apontam uma distinção entre preservacionismo (defesa do ambiente não humano) e conservacionismo (administração dos recursos ambientais) como representativos desses dois eixos, embora sejam também perpassados por outras classificações e preocupações existentes no movimento ambientalista. Em linhas gerais, a proibição da presença humana resultaria da preocupação com todas as espécies e sua composição original no território sob a alegação de que mega-herbívoros e carnívoros de topo de cadeia correriam mais riscos na presença humana. Já a defesa da presença humana reconheceria sua colaboração na preservação da biodiversidade e veria sua retirada como socialmente injusta (Creado & Ferreira, 2011). Não obstante, as autoras observam “que a defesa mais veemente das ideias de que a primazia deve ser dada aos critérios tecnocientíficos advém daqueles que reforçam a importância das UCs de proteção integral” (Creado & Ferreira, 2011: 16).

No eixo preservacionista, as autoras incluem UCs como parques, estações ecológicas, reservas biológicas, monumentos naturais e refúgios da vida silvestre. Sob o conservacionismo, ficaram as categorias de áreas de proteção ambiental, áreas de relevante interesse ecológico, florestas nacionais, reservas extrativistas, reservas de fauna, reservas de desenvolvimento sustentável e reservas particulares do patrimônio natural. Assim, o(a) leitor(a) poderá perceber que parte da literatura nacional que condena cães e gatos como EEI é amparado por pesquisas em estações ecológicas e reservas biológicas, enquanto parte foi realizada em parques nacionais, o que corrobora uma tendência do preservacionismo em levantar o debate.

A seguir, apresento mais detidamente parte da literatura biológica a ser analisada, apontando algumas questões relevantes, para então incluir as poucas

reflexões antropológicas sobre EEI, que no geral tratam de problemas relacionados às fronteiras do estado nacional e questões de domesticação.

ESPÉCIES INVASORAS E BIODIVERSIDADE: O PROBLEMA

De acordo com Rocha, Bergallo & Mazzoni (2011), as razões para a perda de biodiversidade nos ecossistemas brasileiros é similar à de outros países: introdução de espécies exóticas invasoras e fragmentação de habitat. A fragmentação deve-se, sobretudo, ao crescimento dos aglomerados humanos (urbanos ou agrícolas), que pressiona a fauna e flora nativa e encurta a distância entre a zona urbana e a floresta nativa. Uma espécie exótica, ou introduzida, é aquela deslocada de sua região de origem natural de forma intencional ou não. Uma vez que se reproduz a partir de descendentes férteis, ela se torna estabelecida. Se sua expansão ameaça a biodiversidade local, ela passa a ser considerada exótica invasora (Leão et al., 2011). O impacto de tais espécies é tão grave que há documentos e programas internacionais para seu estudo e contenção, como a Convenção Internacional sobre Diversidade Biológica (CDB, 1992), da qual o Brasil é signatário, e o Programa Global de Espécies Invasoras (GISP).

Segundo Leão et al. (2011: 10),

“introduções intencionais de espécies são motivadas por diversas razões que tangem fins sociais, econômicos e até ambientais. Espécies foram e são introduzidas para embelezar praças e jardins, para uso na agropecuária, como alternativa de renda e subsistência para populações de baixa renda, para controle biológico de pragas e por outras razões”.

Estima-se que 75% das espécies invasoras terrestres e de água doce no Brasil o foram para fins econômicos (Ziller & Zalba, 2007). Leão et al. (2011) indicam que espécies intencionalmente introduzidas representariam 70% das espécies invasoras. Dentre elas, 40% seriam para uso ornamental ou animais de estimação. Não obstante, os mesmos autores apontam como “caso mais grave no Nordeste do Brasil” a introdução do tucunará e da tilápia². Rocha, Bergallo & Mazzoni (2011) estimam que cerca de 2% dos vertebrados não marinhos no Brasil são espécies exóticas invasoras e debitam esses problemas às atividades comerciais e tecnologias de transporte humanas, que teriam gerado um intercâmbio de fauna e flora através do globo, homogeneizando a biota. Em outras palavras, o processo de globalização teria gerado não apenas uma homogeneização

² Não utilizo notação biológica científica sobre espécies, como o sistema Lineu, porque acredito que as reflexões aqui apresentadas ainda não demandam. No futuro, talvez seja necessária uma abordagem interdisciplinar. Nos casos em que a espécie não é identificada, ou é de difícil identificação ou tradução, reproduzo a classificação apresentada nos originais consultados.

cultural bastante comentada na literatura de Ciências Sociais, conforme trato mais adiante, mas também uma homogeneização da natureza. Eu acrescentaria a esse entrelaçamento de natureza e culturas, no sentido latouriano (Latour, 1994), as recentes mudanças climáticas conhecidas como Antropoceno (Haraway, 2015), que são debitadas à expansão do capitalismo industrial e sua relação predatória com o meio-ambiente e o ser humano.

Pimentel (2011) sugere que as espécies exóticas só perdem para os humanos em termos de impacto no recrudescimento da biodiversidade. Entre os fatores de declínio, o autor inclui competição e migração das espécies nativas, predação e hibridização. O autor considera que, nos Estados Unidos, o gato é um exemplo de espécie invasora introduzida por humanos – nesse caso, para controle do rato, mas que se tornou rapidamente uma praga, junto aos próprios ratos de diversas espécies. Mas outros lugares apresentam problema parecido. Na Austrália, o autor cita o coelho europeu, porcos ferais, gatos ferais, o cão dingo, cabras ferais, o estorninho europeu e o sapo-cururu. No Brasil, ratos, gatos e porcos são destacados. Nas Ilhas Britânicas, são mencionados coelhos e esquilos. Já na Europa continental, destaca-se o ganso canadense. Na África do Sul, são considerados como pestes o coelho europeu, várias espécies de ratos e, novamente, gatos ferais e porcos. Na Nova Zelândia, o desastre teria começado com a chegada das primeiras populações humanas: os Maori. Levando consigo cães e ratos, teriam contribuído para a perda de 58 espécies de pássaros nativas. A menção aos Maori realça que a visão preservacionista não se concentra em uma humanidade reduzida à Europa e seu impacto sobre as biotas desde o projeto de expansão colonial que se desenha a partir do século XV, momento relacionado também às origens do capitalismo moderno e seus impactos mais recentes sob a noção de Antropoceno, mas à humanidade em geral e tudo associado a ela.

Dickman (2014) descreve como a *Traversia lyalli*, algumas vezes apresentada como *cotovia-da-ilha-stephen* (*Xenicus lyalli*), foi extinta pela ação de gatos nas Ilhas Stephens, na Nova Zelândia, no final do século XIX. Mais recentemente, aponta, estudos implicaram gatos no declínio das populações de marsupiais, de *bandicoot-listrado-oriental* e do *pássaro-lira soberba* na Austrália, embora a predação por raposas e cães possa estar envolvida também, segundo a espécie. Até o final do século XIX, 11 espécies teriam sido extintas no continente³ (Dickman, 2014).

No Brasil, a maior parte das espécies exóticas invasoras em Unidades de Conservação federais é de plantas. Entre os animais, foram estimadas onze espécies de peixes, onze de mamíferos, três de répteis, entre outros, com ênfase para o cão doméstico (presente em 53 Unidades de Conservação), o gato doméstico (presente em 34 Unidades de Conservação) e a abelha africana (presente em 33 Unidades de Conservação) (Sampaio & Schmidt,

³ Dickman (2014) indica que, nessa época, o gato estaria provavelmente presente, mas a raposa e o coelho europeu não estavam.

2013). Além disso, o gato doméstico figura como uma das cem piores espécies invasoras, ao lado, por exemplo, dos caprinos, do coelho europeu, dos ratos e camundongos, e do javali (Sampaio & Schmidt, 2013).

CÃES E GATOS EM UCS BRASILEIRAS

Rangel & Neiva (2013: 262) consideram cães e gatos como “os animais domésticos mais comuns e as espécies exóticas invasoras mais difundidas em todo o mundo”. Além de caçar, matar e perseguir animais nativos, o cão pode hibridizar com canídeos selvagens e competir com outros predadores, informam. Não apenas cães abandonados ou ferais, mas cães domiciliados podem interagir de forma predatória com a fauna local. As autoras apontam o abandono de adultos e filhotes não castrados, a disponibilidade de água, abrigo e comida e a ausência de predadores como fatores de impacto no crescimento dessa população em áreas florestadas. A caça, menos do que recurso alimentar, seria diversão, nem sempre sendo consumida, posição apoiada por outros autores (Lacerda, 2002). O contrário também é verdadeiro e os cães podem se tornar presa de animais maiores (Srbek-Araújo & Chiarello, 2008).

As autoras efetuaram estudo sobre animais abatidos ou machucados por cães no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, em especial na região contígua ao Parque Nacional da Tijuca, entre 2005 e 2012. Nesse ínterim, foram reportadas 36 ocorrências, cerca de 10% do total de animais resgatados. A espécie mais atingida é o gambá, mas há registros de tamanduá-mirim, ouriço-cacheiro, mão-pelada e teiús atacados por cães. Embora não apresentem dados de animais predados por gatos domésticos, as autoras afirmam que “casos de predação de aves, esquilos e morcegos por gatos domésticos foram também observados e relatados” (Rangel & Neiva, 2013: 262).

Galetti & Sazima (2006) indicam que cães ferais podem ser uma fonte de grande impacto e a causa de extinção de espécies como a paca, o veado-catingueiro e cutias na Reserva de Santa Genebra, São Paulo. Eles encontraram 46 carcaças de doze diferentes espécies mortas por cães, 75% correspondentes a mamíferos, além de avistamentos de cães perseguindo macacos, veados e coelhos. Entre os animais abatidos, havia anfíbios, répteis, uma espécie de ave e nove de mamíferos, a maioria de hábitos noturnos: gambá-de-orelha-preta, tatu-galinha, macaco-prego, bugio-marrom, veado-catingueiro, preá, paca ouriço-caixeiro tapiti, com um número mais expressivo de carcaças do último. Os autores indicam que os cães eram pertencentes a aglomerados humanos próximos ou selvagens. Informam, ainda, que no Parque Estadual Ilha do Cardoso foram registrados 72 cães e 32 gatos que caçam cutias, veados e catetos (Olmos et al., 2001 apud Galetti &

Sazima, 2006), além de assinalarem problemas como a caça clandestina por populações tradicionais e seus hábitos de manutenção de cães e gatos.

Um estudo da fauna na Reserva Biológica Augusto Ruschi, no Espírito Santo, a partir de armadilhas fotográficas identificou nove cães domésticos na área de conservação e considera que, conjuntamente à caça e à perda de habitat, eles são um fator de ameaça a espécies como a anta, a queixada e a onça na região (Gatti et al., 2014). Outro estudo com armadilhas fotográficas na Reserva Biológica da Serra do Japi, em São Paulo, encontrou dezenove cães dentro da reserva e não apenas em suas margens (Carvalho, Adania & Esbérard, 2013). Srbeek-Araújo & Chiarello (2008) encontraram dezesseis cães domésticos com suas armadilhas fotográficas na Estação Ecológica Santa Lúcia⁴, no Espírito Santo. Os autores indicam que o crescimento de áreas urbanas leva ao contato entre animais domésticos e selvagens, embora não tenham podido avaliar se os cães fotografados eram de residentes do entorno⁵, ainda que o percurso canino pela reserva fosse considerado esporádico e próximo à zona agrícola. Os autores consideram que os cães podem ser errantes ou ferais.

Analisando Unidades de Conservação na região nordeste brasileira, Leão et al. (2013: 38) indicam que o cão

“causa grande impacto na fauna nativa, sendo predador de mamíferos terrestres, tais como gambás, lobos-guará e tamanduás-mirins. Podem também transmitir doenças à fauna nativa. Predam desovas frescas de *Chelonia mydas*, a tartaruga-verde, no Parque Nacional Marinho de Fernando de Noronha”.

Já sobre os gatos, os autores apontam serem grandes predadores da fauna, transmissores de doenças e responsáveis pela extinção de oito espécies de aves em ilhas (supostamente não no Brasil).

O estudo de Campos et al. (2007) acerca da alimentação de cães e gatos errantes no Campus Luiz de Queiróz da USP, em Piracicaba, São Paulo, detectou a ingestão de invertebrados, mamíferos, aves e répteis pelos cães e gatos. Entre os mamíferos, havia maior expressividade para roedores, carnívoros (Carnivora), marsupiais (Didelphimorphia), coelhos e lebres (Lagomorpha) e Xenarthra (tamanduás, preguiças e tatús). Entre os destaques da amostra canina, foram predados quatis, ratões-do-banhado, furões-pequenos, gambás-de-orelha-branca, ouriços-cacheiros, ratos-domésticos, tatus-galinhas, Leporidae (coelhos e lebres). A amostra felina identificou predação e ingestão de gambás

⁴ A Reserva Biológica Augusto Ruschi e a Estação Biológica de Santa Lúcia ficam ambas no município de Santa Teresa, ES.

⁵ Um levantamento sobre os residentes na fronteira tanto da Reserva Biológica Augusto Ruschi quanto da Estação Biológica de Santa Lúcia levantou que cerca de metade das famílias têm cães ou gatos na RBAR, cerca de 65% delas com um ou mais cães e 35% com um ou mais gatos. Na EESL, foram cerca de 2/3 as famílias com esses animais, 69% cães e 31 % gatos (Silva et al., 2010). Ambos são criados soltos nos dois entornos.

não identificados (Didelphidae), preás, roedores (*Olygoryzomys nigripes*), tatús-galinha, gambás-de-orelha-branca, furões-pequenos e Leporidae (coelhos e lebres).

A população de cães e gatos errantes não se deve à existência de presas. Campos et al. (2007), como outros autores (Sims et al., 2008; Dickman, 2014), indicam que tais animais seguem os aglomerados humanos, que lhes disponibilizam um substancial aporte alimentar, bem como outros cuidados. Os gatos, em especial, não são exclusivistas na caça e podem alternar as espécies predadas (Sims et al., 2008; Thomas, Fellowes & Baker, 2012). Campos et al. (2007) indicam que, em sua área de pesquisa em Piracicaba, o avistamento de cães e gatos era mais comum nas zonas suburbanas do que nas rurais, menos densamente povoadas por humanos.

Apesar da ênfase dada aos animais, é importante indicar que eles podem não ser considerados as principais ameaças aos biomas. Sampaio & Schmidt (2013) indicam que as espécies exóticas invasoras de gramíneas em Unidades de Conservação federais podem ser a maior ameaça. Assim, não apenas parece que o fator humano deva ser fortemente considerado, mas também outros elementos como a flora invasora, nos processos de conservação da biodiversidade brasileira. No entanto, este estudo enfoca prioritariamente a questão dos chamados animais de estimação, com ênfase para cães e gatos.

A SOLUÇÃO

As soluções normalmente apontadas têm sido alertar a população do entorno das reservas sobre a ameaça que os cães representam (Carvalho, Adania & Esbérard, 2013), restringir sua mobilidade e vaciná-los (Srbek-Araújo & Chiarello, 2008). Ziller & Zalba (2007) oferecem uma lista grande de estratégias. Para os animais domésticos, em particular, indicam que não se deve soltar animais de estimação na natureza.

Num estudo na Floresta Nacional de Lorena, São Paulo, Sena & Nascimento (2013) visitaram os quintais das casas no entorno. Encontraram um maior contingente de galinhas e cães, seguidos de gatos e, em menor proporção, passarinhos em gaiolas, jabutis e peixes. De 38 residências, doze concentravam quase 90% dos animais. Os autores discutem juridicamente que a presença destes animais não deveria ser permitida no entorno, pois trata-se de área de amortecimento, e consideram essencial o controle de mobilidade e a erradicação dos animais.

Galetti & Sazima (2006: 61) sugerem a “erradicação regular de cães e gatos na unidade de conservação” (Reserva Santa Genebra, no estado de São Paulo). Almeida & Jesus (2013) sugerem a conscientização dos donos de gatos quanto à sua mobilidade e abandono, especialmente próximos a florestas, à necessidade de castração, evitar alimentar

animais errantes e ferais, e recolhê-los para adoção. As autoras indicam que programas de erradicação são criticados e considerados cruéis na sociedade brasileira.

Para outras espécies invasoras, as soluções podem ser diferentes. Leão et al. (2011) acreditam que a estratégia de evitar novas introduções é eficiente, conquanto ela não resolva as invasões correntes. Tal estratégia que, segundo os autores, tem custo menor face os custos de erradicação das invasões avançadas, impele governos dos três níveis a um processo de previsão para prevenção. Eles devem “reconhecer o quanto antes as ameaças” (Leão et al., 2011: 13) para preveni-las e controlá-las. Ou seja, devem reconhecer os riscos apresentados. Parte da solução, portanto, é apresentada conforme um regime de gestão de riscos.

Num estudo comparativo internacional em seis países (Austrália, Nova Zelândia, Reino Unido, Estados Unidos, China e Japão), Hall et al. (2016) indicam alguns problemas relacionados aos gatos errantes: predação da vida selvagem, transmissão de doenças a humanos, criações e à vida selvagem, potencial hibridização com gatos selvagens nativos, cruzamento com gatos ferais, incômodo aos vizinhos, por danos a objetos ou espaços e mesmo a animais de estimação. Por último, os autores indicam que a ausência de restrições de mobilidade pode acarretar riscos e morte ao próprio gato.

Perguntando à amostra de donos de gatos se alguma vez seu animal havia capturado algum vertebrado, 82% dos respondentes britânicos afirmaram que sim, 79% dos neozelandeses também, bem como 67% dos respondentes norte-americanos no Havaí, 32% dos japoneses e 38% dos norte-americanos no continente (Hall et al., 2016). É importante assinalar que os gatos domiciliados britânicos apresentam uma alta taxa de errância (Thomas, Fellowes & Baker, 2012) e que a biodiversidade na Austrália, Nova Zelândia e Havaí (EUA) é considerada maior que no restante da amostra (Hall et al., 2016).

Como solução, os autores indicam a microchipagem do animal, a castração e a restrição da mobilidade, que são sugestões comumente encontradas na literatura e se afinam com prescrições da Organização Mundial da Saúde (WHO, 1992) e com aspectos da chamada posse responsável, protocolo de manejo de animais de estimação difundido mundialmente (Osório, 2011; 2013). No entanto, a implementação dessas ações pode ser dificultada pela aceitação dos donos de gatos. O levantamento de Hall et al. (2016) indica que os donos dão menos apoio à restrição de mobilidade dos gatos do que os não donos, e o mesmo ocorre com relação a regulações sobre os animais, não obstante apoiarem a castração. As diferenças de percepção entre donos e não donos atingem, ainda, percepções acerca do impacto de seus animais sobre a vida selvagem: os donos concordam menos com a noção de que os gatos apresentam alguma ameaça à vida selvagem.

Essas proporções em cada país são, como seria esperado, distintas. Na Austrália, por exemplo, é interessante observar que há bastante consciência acerca do perigo que

os gatos representam para a vida selvagem⁶, tanto que esse é o segundo motivo para não se ter gatos, perdendo apenas para não se gostar deles (Hall et al., 2016). Os autores indicam que o gato feral é considerado hoje como o principal fator de risco para mamíferos ameaçados no continente, embora outras espécies possam sofrer outros tipos de pressão, o que faria do gato um “bode expiatório” em situações de ameaça à vida selvagem pelas quais pode não ser responsável⁷. A principal ameaça à vida selvagem próxima a aglomerados humanos é a perda e a fragmentação do habitat (Hall et al., 2016). Na outra ponta da escala de Hall et al. (2016) está o Reino Unido. Ali foram levantados os menores percentuais de concordância com legislações e restrições de mobilidade. Também foram baixos os percentuais de concordância com o impacto dos gatos sobre a vida selvagem. Os autores indicam que o uso tradicional e histórico de gatos no controle de pragas pode ser responsável pelas atitudes e crenças britânicas.

Sem a intenção de sintetizar todas as conclusões do estudo, gostaria de introduzir os resultados japoneses. Com uma alta taxa de gatos confinados em apartamentos, alta densidade urbana, regulação e informação sobre posse responsável, o número de gatos japoneses que caçaram vertebrados é o menor em toda a amostra. Conseqüentemente, os respondentes não identificam os animais como um perigo à vida selvagem. Contudo, os autores indicam que, em algumas ilhas, a incidência de gatos ferais os torna predadores de pássaros. O estudo sugere, ainda, que nas metrópoles analisadas o confinamento dos animais é mais frequente que nas zonas menos densamente povoadas, onde o impacto sobre a vida selvagem pode ser maior. Quanto maior o número de animais errantes, maior a probabilidade de predação.

A pequena comparação que destaquei do estudo maior de Hall et al. (2016) sugere que elementos concernentes às práticas e representações culturais são relevantes para se compreender o fenômeno, que não me parece adequadamente explicado a partir de surveys, como o efetuado no estudo. Importa ressaltar que as relações interespecíficas ocorrem em ambientes socioculturais marcados por diferenciações étnicas, de gênero, geração, classe, região, etc. Tais relações não se dão da mesma forma universalmente, mas

⁶ A preocupação teria cerca de 25 anos e teria sido veiculada na mídia local ao longo das últimas décadas (Hall et al., 2016)

⁷ Um exemplo é a seguinte passagem de Leão et al. (2011: 10-1): “as principais causas dessas introduções são o uso ornamental e a criação de animais de estimação, que juntos representam cerca de 40% das introduções intencionais [de espécies exóticas invasoras]”. A acusação ignora completamente a introdução precoce, pela colonização europeia e de outros continentes, de itens alimentares, sejam animais ou vegetais (ver Crosby, 2011). Aliás, a bibliografia aqui consultada, no geral, ignora o impacto da agricultura, enfatiza o problema das concentrações urbanas e tende a não mencionar a caça ou a extração vegetal como elementos de ameaça à biodiversidade. Sugiro que existe um alinhamento claro, ainda que talvez não consciente, a certos princípios do modelo de desenvolvimento econômico brasileiro, obscurecendo o papel da economia e de grandes empresas e focalizando apenas pequenas propriedades rurais (quando muito), o anonimato das concentrações urbanas ou a falta de atuação (seja punitiva, regulatória, fiscalizadora ou outras) do estado brasileiro, sobretudo da União, com pouca ou nenhuma referência ao papel de estados ou municípios.

precisam ser contextualizadas, historicizadas e compreendidas a partir de uma análise que englobe elementos socioculturais.

O estudo de Hall et al. (2016) marca, ainda, um interessante gradiente. Os autores consideraram, para efeito de mensuração da percepção do impacto dos gatos sobre a vida selvagem, a distinção entre zonas urbanas e rurais. Aparentemente, as zonas urbanas seriam mais densamente povoadas que as rurais e estas mais povoadas que zonas de conservação. Formando um gradiente, os autores não se abstêm de indicar que os gatos não representam uma ameaça apenas nas áreas de conservação, mas também em zonas rurais, urbanas ou suburbanas, dado que algumas espécies encontram abrigo em cada uma dessas paisagens.

Na literatura consultada, é igualmente perceptível uma distinção entre animais ferais, errantes, domiciliados e semi-domiciliados, bem como colônias. De fato, se o comportamento felino e canino é de caça, não é tão relevante, do ponto de vista animal, em que situação ele se encontra. Mas, se o objetivo é mudar o manejo humano, é importante compreender as formas de interação em cada situação. Animais ferais são aqueles retornados a um estado selvagem e podem ser encontrados em ambiente urbano, não apenas em zonas de conservação ou remotas. Galetti & Sazima (2006) consideram ferais os animais domésticos que vivem em habitat selvagem, sem contato com humanos. Animais errantes podem ou não ser domiciliados. Colônias podem ser ferais ou não, e podem receber cuidados humanos ou não. O animal semi-domiciliado é aquele que tem dono, mas vaga livremente sem necessariamente retornar à residência. Dickman (2014) sublinha que estas categorias⁸ não são estanques e que um indivíduo pode trafegar por elas ao longo da vida.

PURIFICAÇÕES, CIENTISTAS E ESTADO

O Ministério do Meio Ambiente criou, em função do potencial impacto das EEI e sob a égide da CDB e do GISP, uma Câmara Técnica Permanente sobre Espécies Exóticas Invasoras (CTPEEI), que é integrada por institutos relacionados ao meio ambiente, movimentos sociais, sociedades científicas, associações de produtores e cinco ministérios, entre eles o dos Transportes e o da Defesa. Essa inclusão aponta para problemas relacionados ao trânsito das EEI globalmente e às “metáforas marciais” utilizadas para pensá-las, que parecem não ser tão-somente metáforas quando “chamamos os militares”, mas um problema concreto.

Beviláqua (2013), em estudo sobre aspectos jurídicos impostos aos estados pelas espécies invasoras, identifica um problema de mobilidade que atinge a noção de fronteiras

⁸ Embora o autor utilize apenas três categorias (feral, errante e doméstico).

e limites territoriais. Segundo a autora, podemos pensar em um gradiente entre o tráfego intencional de animais, efetuado dentro das normas constituídas; as migrações, que não necessariamente respeitam fronteiras nacionais e geram uma indeterminação de origem desses animais; e as espécies invasoras, mal acomodadas em tal gradiente, visto que seus deslocamentos se dão “sem periodicidade definida e pode[m] se configurar ao mesmo tempo como legal e ilegal, dependente e independente da ação humana, previsível e imprevisível, ocasional e permanente” (Bevilaqua, 2013: 108, grifo original).

Bevilaqua (2013) identifica na categoria “invasora” uma referência aos limites territoriais e político-jurídicos dos estados. Por trafegarem entre estados e regiões subnacionais, tais espécies também colocam em cheque a possibilidade de que isoladamente algum estado possa resolver o problema. A formação de programas e convenções internacionais para a contenção e o manejo de espécies exóticas invasoras atesta que o esforço conjunto é necessário e que o problema é global.

A eleição do cão e do gato como espécies invasoras icônicas nas obras elencadas anteriormente parece indicar para um problema de domesticidade, de suas relações com o estado e, conseqüentemente, da natureza ambígua do gato ou de um cão que caça desacompanhado na mata. Bevilaqua (2013: 116) sugere, a partir da etnografia de Leirner (2012) sobre militares na floresta amazônica, que “é um inimigo natural, selvagem e incontrolável que os dispositivos referentes às espécies invasoras (tal como os militares na Amazônia) buscam dominar”. Assim, para os cães, o crime é estar fora de controle, o que significa dizer sem supervisão humana e, nesse sentido, selvagem, ou seja, feral, a antítese do domesticado. Quando Leirner (2012) indica que o político é domesticação, no sentido de que o estado tenta controlar o selvagem e o invasor, a mesma metáfora parece se aplicar aos cães em UCs. Estas, como espaços estatais, devem controlar seu território e a mobilidade dentro dele e nas fronteiras. O cão (ou gato) supervisionado, cuja mobilidade é restrita, não oferece perigo: está devidamente domesticado. Os cães e gatos errantes e ferais, por outro lado, se tornam perigosos e indesejáveis, caçadores incontroláveis que ameaçam e colocam em risco esse espaço estatal e seus cidadãos privilegiados: os animais nativos.

Nas UCs, o discurso preservacionista faz parecer que há um território dentro de outro, onde a cidadania humana é apagada pela cidadania dos animais nativos⁹, devidamente tutelados. Ou, como coloca Silveira (2009), a separação entre espaços de produção (humanos) aparece em contraposição às áreas de conservação, isto é, de “domínio da natureza”, que não reconhece, marginaliza e criminaliza relações agroextrativistas com a floresta¹⁰. O cão, domiciliado no entorno das UCs ou feral, coloca problema similar:

⁹ De certo, o mesmo vale para a flora, mas meu recorte recai aqui sobre a fauna.

¹⁰ Ver Silveira (2009) e Fernandez, Oliveira & Dias (2015).

não nativo, deveria ser tutelado por humanos fora da UC, porém, como os humanos, estabelece com essas áreas de proteção relações que não são reconhecidas nem pelo estado nem pelos preservacionistas.

Basicamente, as UCs parecem tentar uma purificação (Latour, 1994) entre áreas naturais e sociais. E os preservacionistas parecem tentar purificar essas zonas naturais de seus intrusos, humanos ou não humanos. A questão mais interessante aqui é que toda espécie exótica invasora carrega consigo algum grau de antropia, na medida em que seu desenvolvimento se dá por fatores antropogênicos, sejam intencionais ou não. Nesse sentido, o banimento e a erradicação dessas espécies pode não obedecer a um protocolo puramente biológico, mas a uma tentativa de purificar as zonas naturais nativas de quaisquer elementos considerados, simultaneamente, exógenos e humanos. No caso das espécies invasoras, aquilo que é exógeno é simultaneamente humano, na medida em que elas são o retrato da mobilidade humana global e das ações antrópicas em geral. Num certo sentido, portanto, espécies invasoras são híbridos de natureza e cultura no sentido latouriano (Latour, 1994), posto que não se propagaram sem auxílio humano.

O problema da purificação dos espaços proposto pelas UCs e, sobretudo, pela visão dos preservacionistas sobre elas, ignora que, conforme indica Latour (1994), a modernidade nunca conseguiu verdadeiramente uma separação entre natureza e sociedade, de modo que os híbridos continuam a se proliferar. Silveira (2009: 91) indica, nesse sentido, que “uma paisagem sujeita a práticas de sentido de separação entre áreas de domínio da natureza e áreas de domínio da cultura permite a proliferação de espaços e processos híbridos que escapam ao processo de purificação”. Nessa paisagem, trafegam cães que, pelo seu estatuto ambíguo, são híbridos. Quando devidamente controlados pelos donos, permanecem nas áreas de “domínio da cultura”. E ali devem, segundo os preservacionistas, permanecer: são, para estes, seres exóticos, invasores, humanizados. Os cães ferais se tornam, nesse contexto, ainda mais ambíguos que seus primos (semi) domiciliados, na medida em que um animal feral é asselvajado: ele retornou à natureza, mas como espécie exótica seu lugar não é naquele “domínio da natureza” que a UC representa. Ele não tem lugar.

Se, por extensão, espécies exóticas não têm lugar nos “domínios da natureza” fora das áreas onde são autóctones, então fora destas áreas elas são simultaneamente produtos de cultura, híbridos que não pudemos purificar. A tentativa de expurgá-las, que não se questiona aqui ser essencial para determinados empreendimentos de preservação de fauna e da flora ao redor do mundo, obedece a essa lógica de purificação que rege, também, a própria percepção de preservacionistas acerca das UCs. O cão ou o gato – cuja origem natural geográfica é incerta e que, não sendo espécie autóctone brasileira, mas exótica e domesticada – ao retornar ao seu estado ancestral selvagem apenas se torna

mais um híbrido, porém duplamente: como um ser cultural que atravessou a fronteira para a natureza e como um ser que, tendo chegado às terras brasileiras junto com os europeus, é exótico.

Uma outra questão levantada por Silveira (2009) é a de que fragmentos de floresta, que são muitas vezes o espaço de análise de biólogos sobre cães invasores, não são necessariamente remanescentes de florestas ancestrais, mas muitas vezes zonas híbridas de natureza e cultura. Porém, a ecologia trata as paisagens a partir de um antagonismo entre produções humanas e naturais, conforme identifica o autor, operando processos de purificação que apenas reproduzem os híbridos. O autor sugere que tais espaços não sejam mais pensados na dicotomia entre produção e preservação, mas a partir da noção de que são socioecológicos.

O exotismo, como categoria de pertencimento, traz para esses animais (cães e gatos), mas também toda a fauna doméstica europeia importada para a colônia, uma outra percepção de hibridismo, pois se eles não são nativos, nós tampouco o somos. Observe-se, portanto, que o seu pertencimento é junto ao humano, posto que nesse espaço humano ele não se torna um Outro. Ele pertence conosco, em nossos domínios culturais? A sua domesticação é uma essência? Ou a domesticação seria um modo de relação interespecífico? Não estando domesticados, quais seriam os espaços de cães e gatos ferais? Asselvajados, por que não pertenceriam ao selvagem? É a sua essência doméstica que os proibiria de adentrar e caçar nas UCs? Ou seria a sua natureza exótica? Como exotizar animais tão absolutamente presentes na vida doméstica brasileira?

TRÂNSITOS E FRONTEIRAS

As fronteiras colocam nas UCs o mesmo problema que colocam para as espécies invasoras em geral: como controlá-las? É perceptível na literatura de Ciências Naturais analisada que o humano é um problema na medida em que leva consigo animais não devidamente domesticados¹¹ e é, ele próprio, um elemento de distúrbio do equilíbrio natural, pobremente domesticado também, na medida em que não respeitaria certas normas vigentes (como a proibição da caça) e desconheceria outras (as normas científicas). Como aponta Leirner (2012) sobre o estado em geral, ele parece sempre buscar a domesticidade

¹¹ Espécies companheiras, como diria Haraway (2008), incluindo-se aí toda a gama de microrganismos patógenos presentes nos humanos e em seus animais. Não por acaso, um dos riscos mais difundidos acerca dos cães em UCs é a transmissão de doenças, essa categoria que diferencia um cão vacinado e sob cuidados médicos de cães que ficam soltos e são criados fora do protocolo da posse responsável (Osório, 2011). O mesmo risco está presente no consumo das carnes de caça, como o javali e o javaporco (Sordi, 2015b).

Bevilaqua (2013) assinala que as vias pelas quais tais espécies ingressam nos países é a mesma pela qual ingressam humanos e não humanos. O trânsito prefigura os mesmos caminhos e é conjunto. Assim, “os movimentos das espécies invasoras são, no limite, incontrolláveis não porque transgridem, mas porque se inscrevem nos percursos domesticados, legalizados, inspecionados e controlados de pessoas e coisas” (Bevilaqua, 2013: 119, grifo original). Como sabemos, e os próprios biólogos nos informam, o cão é um animal doméstico que acompanha o homem.

Os Comaroff (2001) analisam aspectos políticos e ideológicos relacionadas a plantas exóticas invasoras na região da Cidade do Cabo, África do Sul. Após um incêndio de proporções avassaladoras, dizem os autores, tais plantas se tornaram responsáveis pelo fogo, pelo risco à flora nativa (conhecida como fynbos) e existentes apenas pelo desleixo dos proprietários de terras locais. Os próprios botânicos, por outro lado, indicavam que o fogo era normal e que não havia problemas com EEI. Mas, subsequentemente, uma outra região do país foi assolada por enchentes, alegadamente causadas por florestas de árvores exóticas. Lá, a culpa era toda das plantas, aqui parece que os cães e os moradores dos entornos de UCs são os únicos responsáveis pela falência de populações animais nativas.

A classificação em exóticas e nativas obedece, no contexto analisado pelos autores, a uma retórica entre pertencimento e não pertencimento, no meio da qual emergem imagens do estado-nação. Essas imagens teriam avançado a partir do final do século XX. Dessa forma, sugerem que as bioinvasões podem ser um discurso sobre fronteiras nacionais e integridade nacional face à expansão da globalização e do capitalismo, já que as condições globais “não apenas encorajam o movimento transnacional de mão-de-obra e de capital, de dinheiro e de bens, como também os tornam uma condição necessária para a riqueza das nações” (Comaroff, 2001: 65). Se há muito tempo, humanos e não humanos cruzam as fronteiras nacionais pelo mundo afora, e em especial nas colônias (ver, por exemplo, Crosby, 2011), quando e por que espécies exóticas se tornam um problema? Observe-se que, segundo os eventos analisados pelos Comaroff (2001), não se trata de um problema puramente biológico, determinado pelos especialistas, mas de um problema político.

A inclusão de elementos políticos relacionados às pós-colônias (ex-colônias), como fazem os Comaroff (2001), parece importante e esclarecedor. Dividindo a história das pós-colônias em duas fases, os autores indicam que na primeira, a de “descolonização”, “pessoas, plantas, bens e moedas cruzavam fronteiras sob uma regulação estatal normativamente reconhecida e imposta com maior ou menor grau” (Comaroff, 2001: 67). Já aí emergia um ou outro clamor por controle sobre a fauna e a flora estrangeiros. A segunda fase, bem mais recente, surgiria a partir do final do século XX, marcada, segundo o casal, pelo

“amadurecimento político do capitalismo *global* neoliberal [...] no qual instituições supra-nacionais florescem [...] [e] no qual identidades transnacionais, relações de

diáspora, desastres ecológicos e a mobilidade de populações humanas desafiam tanto a natureza da soberania quanto a soberania da natureza; um universo no qual 'a rede' volta a ser a metáfora dominante para o tecido social [...]” (Comaroff, 2001: 67, grifo original).

A autoctonia emerge como uma solução para o problema da fluidez. Os Comaroff (2001) indicam que o local de nascimento se torna um critério palpável de enraizamento e permite distinguir nativos e exóticos, para humanos tanto quanto não humanos. Assim, identificam os autores, identidades múltiplas do cidadão e dentro do estado-nação são reduzidas a uma forma incontestável: qualquer um, humano ou não humano, passa a ser classificado como nativo ou não.

Outro problema que os autores relacionam a esse momento marcado pelo capitalismo neoliberal e suas consequências para os estados é o que consideram uma obsessão das organizações políticas contemporâneas com o policiamento de fronteiras e que diz respeito, na verdade, aos limites da soberania nacional. A dificuldade na contenção de fluxos variados de humanos e não humanos nesse panorama é, segundo o casal, uma parte considerável dos problemas relacionados comumente à uma crise do estado-nação. A reação a produtos culturais estrangeiros e imigrantes, tanto quanto a defesa de produtos nacionais expressariam, entre outros exemplos, uma angústia com relação às fronteiras, suas frestas e poros. Os autores não esquecem que, para os estados-nação menores e desprovidos de poder político no cenário mundial, a globalização é apenas um novo colonialismo, fortemente americanizado e americanizante. A questão se apresenta, segundo eles, como um paradoxo: a fronteira precisa ser resguardada, mas deve ser aberta, e a prosperidade nacional é ameaçada tanto pela sua abertura quanto pelo seu fechamento.

O terceiro problema levantado diz respeito à despolitização da política, apresentada como uma questão técnica normalmente relacionada a economia. Eventos que requerem ações imediatas, como catástrofes ambientais, passam a primeiro plano, mas cada uma sobrevive por um curto tempo na arena política. No caso que tento analisar aqui, qual seja, o da condenação de cães e gatos em UCs por biólogos que os elegeram como animais capazes de extinções em massa (embora não pareça haver literatura específica que condene os cães, mas sim os gatos, e assim mesmo em ambientes limitados e de poucos recursos, como ilhas), parece-me que o cão se torna essa nova catástrofe que fará com que a opinião pública e os planos governamentais persigam, em nova medida, populações que tradicionalmente ocupam territórios de conservação. Nesse caso, não necessariamente dentro das UCs, como analisado por Fernandez, Oliveira & Dias (2015) por exemplo, mas até mesmo no seu entorno, que agora é promovido a um ambiente que deveria ser livre de quaisquer espécies exóticas invasoras, como os cães/gatos e – ato contínuo – seus humanos.

É interessante seguir os Comaroff (2001), ainda, quanto à separação econômica e de classes sobreposta às árvores estrangeiras que fornecem lenha na África do Sul. De um lado, o extrativismo das classes mais pobres e, de outro, multinacionais que plantam florestas e empregam trabalhadores. Ali as árvores não são problemáticas, mas lá elas devem ser extirpadas. Assim seguem os cães e gatos no Brasil: nas zonas urbanas em geral, os biólogos não perdem tempo recriminando-os, mas nos entornos ou dentro das UCs eles são agentes de alto risco: EEI. Aparentemente, tais animais têm um espaço purificado para existir, longe do qual não deveriam estar. Os cães próximos a UCs não são cães de classe média ou de elite. São animais de pequenos produtores, geralmente criados soltos e eventualmente também utilizados para a caça¹².

A classificação em exóticas e nativas é um tema elaborado também por Fernandez, Oliveira & Dias (2015). Não apenas classificam a natureza, mas o fazem a partir de categorias sociais que impõe a uns o pertencimento e a outros a exclusão. Para a manutenção humana em tais ambientes, indicam os autores, o reconhecimento como grupos tradicionais ou nativos pode ser um caminho. Sob a égide do preservacionismo, o humano se torna um antagonista da natureza, que deve ser protegida de seus efeitos. “Populações nativas tornam-se invasoras” (Fernandez, Oliveira & Dias, 2015: 129). Os cães e gatos, que chegaram ao país junto com os invasores europeus, se tornaram por fim eles próprios invasores.

Fernandez, Oliveira & Dias (2015) sugerem que as espécies vegetais exóticas (e, por que não, as animais) constituem um “documento” das marcas da Mata Atlântica (e, certamente, de outros biomas). Uma história inserida na paisagem, ela fala sobre relações sociais do presente e do passado. Quando são cultivos agrícolas, a historicidade dessa invasão talvez seja mais fácil de ser enxergada. Segundo os autores, o imaginário nacional percebe as Unidades de Conservação como “florestas ‘intocadas’”¹³, conquanto algumas dessas regiões fossem habitadas e exploradas comercialmente. Esses espaços passaram a ser considerados “vazios de relações sociais e uma vez determinado o estatuto da proteção, predominam os valores universais e científicos de conservação da natureza” (Fernandez, Oliveira & Dias, 2015: 124). Posteriormente, afirmam os autores, as atividades humanas socioeconômicas que existiam em tais ambientes são ocultadas e criminalizadas. Mas, alertam, esses espaços são construtos culturais relacionados a valores culturais históricos. Se num momento se tornam áreas de conservação, no momento anterior eram parte de outras relações sociais ali desenvolvidas.

Fernandez, Oliveira & Dias (2015) se perguntam quais são as fronteiras entre o cultural e o natural em uma Unidade de Conservação com seu histórico de habitação

¹² Sobre cães no meio rural, ver Teixeira & Ayoub (2016).

¹³ Ver também Diegues (1993).

humana. Criticando a postura de gestores fluminenses, os autores indicam que nem sempre é uma posição científica a adotada, mas a expressão de valores e concepções “com apelo científico” que pregam a retirada dos humanos, de plantas e animais considerados exóticos, invasores ou não. Uma obra que ignora a historicidade da paisagem, como apontam. Nesse sentido, pergunto se a presença do cão e do gato em UCs é a presença de uma espécie invasora ou se ela representa a quebra com esse imaginário da conservação que exclui o humano. Porque a presença do cão é sistematicamente relacionada à presença humana, ainda quando feral, ele não se encaixa nesse imaginário de natureza intocada vazia de humanidade e sua retirada parece obedecer às mesmas concepções de apelo científico. Junto ao mito de uma natureza intocada (Diegues, 1993) parece circular, na análise das EEI, uma visão estática da natureza, cujas alterações são malvistas.

Digard (2011), um especialista em relações humano-animal, argumenta que, em nome da biodiversidade, o que equivale a dizer “contra as bioinvasões”, espécies domésticas asselvajadas estariam sendo erradicadas, exterminando-se reservas genéticas, paisagens e histórias. Também estaríamos extinguindo raças consideradas pouco produtivas em nome de um agronegócio ganancioso. Será esse o futuro de cães e gatos ferais?

Passando a casos de extirpação de árvores exóticas em Unidades de Conservação fluminenses, Fernandez, Oliveira & Dias (2015) indicam que os técnicos podem apresentar posições diferentes quanto à necessidade de retirada de alguns indivíduos ou espécies. Assim, se perguntam se os critérios científicos são imunes ao julgamento por diferentes grupos sociais. Essa pergunta é relevante especialmente no caso dos cães e gatos, pois os animais de estimação detêm um estatuto ambíguo, apresentando traços de uma personalidade normalmente equivalente à da humanidade (Leach, 1983; Ingold, 1995). Populações domiciliadas de cães no entorno de UCs são de responsabilidade de humanos, mas populações ferais são retornadas à natureza. Ainda que as classificações não sejam definitivas, uma vez que um cão ou gato pode passar de um estado ao outro ao longo da vida (Dickman, 2014), como tratar cães ferais? A perseguição a EEI parece, às vezes, assemelhar-se a uma tentativa de expurgo da historicidade e antropia local e um pretensão retorno à tal natureza intocada, que há muitos séculos não existe em várias UCs.

AMBIGUIDADES E TENSÕES

Sordi (2015a) propõe pensar no problema da domesticação para a compreensão das EEI, em especial o javali europeu – uma das famigeradas “100 piores espécies invasoras do mundo” (Lowe et al., 2000) e seu subproduto híbrido: o javaporco. Ambos têm produzido danos ao meio ambiente¹⁴, à agricultura e à ovinocultura no Rio de

¹⁴ No pampa, teriam consumido ovos de ema [*Rhea americana*] e de quero-quero [*Vanellus chilensis*] (Sordi, 2015a).

Grande do Sul. Não foge à observação de Sordi (2015a) que os javalis gaúchos tenham origens relacionadas às fronteiras entre o Brasil e o Uruguai. Não apenas o animal coloca problemas nas fronteiras político-jurídicas, ele também desobedece a separação estrita entre doméstico e selvagem¹⁵, cruzando frequentemente com a criação suína doméstica que vaga sem intensas restrições, com ou sem a anuência humana, de onde resulta o chamado javaporco. Os javaporcos, por sua vez, constituíram populações selvagens junto a seus pais javalis e suas mães ferais¹⁶. O controle do javali passa, portanto, pelo controle dos animais domésticos e sua reprodução. É interessante observar que porcos ferais são reputados como elementos de dano ao meio ambiente (Pimentel, 2011), e que a pesquisa de Sordi (2015a) se dá numa área de proteção ambiental.

Como o javali, os cães e gatos que caçam em UCs constituem um objeto de reflexão que permite pensar sobre os limites da domesticidade, as representações sobre o selvagem, o asselvajado e o feral, e os trânsitos que animais operam entre categorias de classificação que podem ser científicas ou não, incluindo-se aí questões morais. Sordi (2015a) indica, por exemplo, que o javali é visto como um ladrão de gado entre os ovinocultores campeiros. Os cães que atacam criações, conforme analisados por Teixeira & Ayoub (2016), são vistos como animais que se viciaram em sangue, cuja natureza caçadora explorada pelos donos¹⁷ saiu do controle humano. Por isso mesmo, podem também ser vistos como vítimas, dada a incontrolabilidade de sua natureza. Os cães e gatos nas UCs seriam vistos como? Zoomorfizados em uma natureza feral caçadora ou antropomorfizados e capazes de uma escolha moral?

Digard (2011) também discorre sobre questões relativas à domesticação. O autor sugere que se pense numa biodiversidade doméstica a ser preservada da mesma forma que a biodiversidade “selvagem”. A domesticação está na origem da biodiversidade doméstica e deve ser compreendida, conforme o autor, como “criação”, tanto no sentido reprodutivo quanto na ação contínua de mantê-los domesticados. A feralização é exemplo disso. Não se refere, portanto, às classificações zoológicas de espécies domésticas, mas à possibilidade de sua criação por humanos.

Um ponto levantado pelo autor é o que ele chama de “visão maniqueísta do movimento ecologista contemporâneo”, que designaria dois polos antagônicos e inversamente valorados: o humano, diabólico e maldoso, e a natureza, bela e boa. Esse tema,

¹⁵ Por onde o autor sugere que a domesticação seja um processo e um estado dos animais, não uma substância inerente a esta ou aquela espécie.

¹⁶ Na mitologia local, Sordi (2015a) indica que o javali “seduz” as porcas. Os cruzamentos são pensados a partir de um masculino selvagem e um feminino doméstico ou feral. Digard (2011) indica que estes cruzamentos entre animais domésticos e selvagens são comuns em muitas partes do mundo, intencionalmente buscados pelos humanos para “revigorar” a criação.

¹⁷ Sordi (2015b) faz uma indicação rápida de que os ovinocultores também abatem cães asselvajados e graxains, considerados predadores como o javali, além de alguns animais da fauna silvestre para consumo.

encontrado em muitas disputas ambientalistas, parece ecoar nos problemas concernentes às bioinvasões na medida em que elas só são possíveis por fatores antropogênicos. No limite, portanto, espécies invasoras atestam a história humana, dos deslocamentos e contatos entre indivíduos e sociedades.

É interessante observar que se as EEI detêm, em sua nomenclatura, um elemento bélico que alude a fenômenos sociais é porque, de fato, elas são fruto de fenômenos sociais¹⁸, tanto quanto de adaptações orgânicas. Assim, se foi a humanidade “maldosa” que possibilitou sua ação devastadora, é como se elas detivessem algo desta humanidade. Em outras palavras, não pertencem mais àquela natureza boa e bela. O problema da impureza e da antropização é o que parece condenar, igualmente, a biodiversidade doméstica. Digard (2011) urge que observemos as espécies, raças e variedades criadas pelo humano como “biodiversidade doméstica”. Desconhecida, ela é negligenciada e tem sido perdida em nome de raças mais produtivas do ponto de vista do agronegócio, por exemplo. Na fila das erradicações em nome da biodiversidade selvagem, o autor coloca, por exemplo, o gado bovino asselvajado da ilha de Amsterdam, condenado por concorrer com a zona de nidificação do albatroz de Amsterdam, esse sim espécie nativa. Se o gado não é predador da ave, por que erradicá-lo? Embora certamente hajam explicações de ordem ecológica, Digard (2011) aponta para a desvalorização desses exemplares, da história da qual são documentos, como diriam Fernandez, Oliveira & Dias (2015), e dos recursos naturais que eles representam.

Aparentemente, ser ou não ser nativo é o bastante para condenar uma população. É como se ela fosse, fora de seu ecossistema ou bioma de origem, uma não natureza. Mas então, devemos perguntar, qual o bioma de origem de espécies domésticas? Ao que será virtualmente impossível responder em muitos casos. Espalhadas através mundo pelos homens, constituindo essa biodiversidade de que fala Digard (2011), elas não têm um bioma, mas um espaço (igualmente) domesticado. Da mesma forma que inventamos raças e espécies domésticas, inventamos agora as EEI, uma classificação que se sobrepõe a outras.

Chama a atenção de que os cães e gatos, ferais ou não, não sejam tratados como seres cujo direito à existência seja postulado mas, ambigualmente, como espécies invasoras e pragas, quase sinônimos, ao mesmo tempo em que animais fora do controle humano, mesmo quando domiciliados. Mas afinal, o que é um cão? E o que é um gato? As respostas, embora possam provir de uma base de classificação biológica científica, dependem mais das representações que envolvem estes animais e a própria percepção destes como EEI.

Com uma natureza animal ou zoomórfica, cães e gatos são descritos como caçadores, embora nem sempre se alimentem de suas presas. Com uma natureza humanizada ou

¹⁸ Não no sentido durkheimiano, como representações da sociedade, mas no sentido de ser fruto de agências humanas e interespecíficas, ou interagências, como prefere Despret (2013).

antropomórfica, eles são descritos habitando preferencialmente espaços antrópicos, alimentando-se de resíduos deixados por humanos ou sendo diretamente alimentados e cuidados por eles. Assim, sua presença em UCs em geral é debitada a aglomerados humanos, mas seu comportamento de caça é debitado à sua natureza animal. Companheiros dos humanos, cães e gatos parecem oferecer os mesmos riscos que nós oferecemos à fauna silvestre global. Ao acompanhar-nos em nossas andanças pelo mundo, eles se tornaram uma humanidade estendida também em termos de ameaça e destruição às biotas locais.

É pertinente perguntar, nesse sentido, em que medida essa natureza zoomórfica tem representado nossa própria face destrutiva e em que medida, inversamente, cães e gatos têm sido culpabilizados e sacrificados como “bodes expiatórios” de eventos cujas causas são eminentemente antrópicas. A erradicação de gatos em ilhas, por exemplo, e outras regiões delimitadas espacialmente (Dickman, 2014), indica que não há dilemas em sacrificar um animal exótico movido à categoria de praga, se ele apresenta ameaça à vida silvestre nativa. Mas cães e gatos são nativos de algum lugar num mundo globalizado? Ou são exóticos em todo lugar?

Há aqui um jogo entre a natureza cultural do ser humano, que pode ser domesticado a ponto de preservar a vida selvagem, e a natureza ambígua de cães e gatos, domesticados a fazerem o que esperamos de sua natureza zoomórfica (caçar ratos, conter predadores maiores), sem conseguirmos controlar essa mesma natureza para que faça as escolhas “corretas”: não caçar passarinhos e animais silvestres, não atacar a criação. O caso dos cães que atacam criações é interessante nesse sentido, e foi analisado por Teixeira & Ayoub (2016). Um cão de pastoreio não deve atacar o gado e se o faz, sua sentença é a morte. Como ensinar um cão a caçar animais silvestres, porém não o gado de seu dono ou de um vizinho? Como querer que o gato cace os ratos, mas não os pintinhos soltos no terreiro? Nesses dilemas, apresentam-se problemas característicos da humanidade estendida: a capacidade de escolha racional e a moralidade (agir corretamente) são expectativas sobre os animais mais íntimos ao lar humano. Quando não correspondidos, a pena é capital. No caso de cães e gatos ferais (ou não) nas florestas brasileiras, entende-se que o seu espaço não é a floresta, mas o espaço do aglomerado humano. Sem um espaço de existência próprio, esses animais são acusados de excesso de animalidade por onde vão, como se pudessem se tornar, de fato, humanos que podem fazer as escolhas corretas.

Um exemplo do deslize da responsabilidade humana para os animais está em Sampaio & Schmidt (2013). Os autores indicam, a partir de diversas fontes, que tanto a fauna quanto a flora mundiais correm risco de extinção por EEI. Os dados apontam para a extinção de 50% das espécies de peixes do mundo, 38% das extinções de animais em geral e 49% das espécies em risco nos Estados Unidos. Não se perguntam quem ou o que acarretou a invasão biológica, embora a resposta esteja sempre nas introduções a esse

próprio conceito: ela se deve aos deslocamentos humanos, sendo, portanto, resultado de um ambiente antrópico. A obliteração sutil da ação humana nessas narrativas nos leva diretamente às reflexões de Latour (1994) acerca da pretensa separação moderna entre natureza e cultura, ciência e política. É como se a invasão biológica fosse puramente biológica e não antrópica, um termo tão utilizado nessa literatura que o adotei na presente análise. A ambiguidade repousa em que, embora nenhum(a) autor(a) desconsidere o óbvio, informando o(a) leitor(a) acerca da responsabilidade humana no processo, essa ação, ou responsabilidade, é sutilmente abandonada em prol de enfoques exclusivistas que enfatizam aspectos das relações de plantas e animais (exóticos e nativos) entre si, ainda que o humano apareça aqui e acolá como um elemento da paisagem, como nas críticas à alimentação de animais errantes ou na falta de controle de mobilidade dos animais domiciliados. É como parte da paisagem, ainda, que são retratadas zonas urbanas, rurais, suburbanas ou semi-urbanas, com maior ou menor densidade populacional umas em comparação às outras. A própria colonização de regiões inabitadas por humanos, ou a colonização europeia de diversos continentes a partir do século XV, sobretudo, são apenas parte da paisagem, jamais historicizados ou analisados politicamente.

Um outro problema derivado dos anteriores é, conforme apontado por Sordi (2015b), o de qual órgão estatal seria responsável pelo controle às EEI e, sobretudo, no caso das interseções entre os campos classificatórios selvagem/doméstico. Conforme assinala,

“se está claro que os animais domésticos estão sob jurisdição dos órgãos agropecuários, e os animais selvagens, dos órgão ambientais, a quem caberia regular populações de animais asselvajados, isto é, que passaram por um processo de feralização?” (Sordi, 2015b: 71).

Cães e gatos não estão sob jurisdição agropecuária, mas costumam ser matéria tipicamente municipal (Bevilaqua, 2011). Assim, as UCs afetadas podem estar sob administração federal ou estadual, mas na dependência de legislação municipal que regule os procedimentos com relação a animais considerados de estimação, independente de seu grau de domesticidade/feralização. A captura e o extermínio, nesse caso, são regulados pelos municípios – e, posso sugerir, com graus variados de resistência a depender dos contextos locais. As próprias EEI, conforme analisam Oliveira & Machado (2009), sofrem de uma sobreposição de responsabilidades, tanto em termos de órgãos quanto em termos de níveis de governo. Essas sobreposições jurídicas acompanham, portanto, as sobreposições classificatórias dos animais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Sara Miranda; JESUS, Shayana de. “Predação do sabiá-gongá *Saltator coerulescens* (Thraupidae) e do pardal *Passer domesticus* (Passeridae) por gato doméstico *Felis catus* (Carnivora: Felidae)”. *Atualidades ornitológicas*, n. 175, 2013. pp. 18-20.
- BEVILAQUA, Ciméa B. “Espécies invasoras e fronteiras nacionais: uma reflexão sobre os limites do estado”. *Revista Antropológicas*, v. 24, n. 1, 2013. pp. 103-123.
- BEVILAQUA, Ciméa Barbató. “Normas jurídicas e agências não-humanas: o caso dos cães ‘perigosos’”. *Avá*, n. 19, 2011. pp. 199-225.
- CAMPOS, C. B. et al. “Diet of free-ranging cats and dogs in a suburban and rural environment, south-eastern Brazil”. *Journal of Zoology*, v. 273, n. 1, 2007. pp. 14-20.
- CARVALHO W. D.; ADANIA, C. H.; ESBÉRARD, C. E. L. “Comparison of two mammalian surveys made with camera traps in southeastern Brazil, focusing the abundance of wild mammals and domestic dogs”. *Brazilian Journal of Biology*, v. 73, n. 1, 2013. pp. 29-36.
- COMAROFF, Jean & John L. “Naturalizando a nação: estrangeiros, apocalipse e o estado pós-colonial”. *Horizontes Antropológicos*, v. 7, n. 15, 2001. pp. 57-106.
- CREADO, Eliana Santos Junqueira; FERREIRA, Lúcia da Costa. “O caleidoscópio conservacionista: o SNUC como um acordo temporário no ambientalismo”. *Anais do I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, UFES. Vitória: 2011. Acesso em 26 jul. 2016. Disponível em < www.periodicos.ufes.br/SNPGCS/article/download/1514/1106 >
- CROSBY, A. W. *Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900*. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- DESPRET, Vinciane. “From secret agents to interagency”. *History and Theory*, v. 52, n. 1, 2013. pp. 29-44. Disponível em: <www.vincianedespret.be/papers/from-secret-agents-to-interagency/> Acesso em: 01 de mar. 2015.
- DICKMAN, Chris R. “Measuring and managing the impacts of cats”. In: GLEN, A. S.; DICKMAN, C. R. (eds.). *Carnivores of Australia: past, present and future*. Collingwood: CSIRO, 2014. pp. 173-195.
- DIEGUES, Antônio Carlos. *Populações tradicionais em unidades de conservação: o mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB, 1993.
- DIGARD, Jean-Pierre. “A biodiversidade doméstica”. *Anuário Antropológico*, v. 2, 2011. Acesso em 27 jul. 2016. Acesso em < <http://aa.revues.org/202> >
- FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga; OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de; DIAS, Marcia Cristina de Oliveira. “Plantas exóticas, populações nativas: humanos e não humanos na paisagem de uma UC de Proteção Integral”. *Têssituras*, v. 3, n. 1, 2015. pp. 121-153.
- GALETTI, Mauro; SAZIMA, Ivan. “Impacto de cães ferais em um fragmento urbano de Floresta Atlântica no sudeste do Brasil”. *Natureza & Conservação*, v. 4, n. 1, 2006. pp. 58-63.
- GATTI, Andressa et al. “Mamíferos de médio e grande porte da Reserva Biológica Augusto Ruschi, Espírito Santo”. *Natureza on line*, v. 12, n. 2, 2014. pp. 61-68.

HALL, Catherine M. et al. "Community attitudes and practices of urban residents regarding predation by pet cats on wildlife: an international comparison". *PLOS One*, 2016. Disponível em <<http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0151962> > Acesso em 20 jul. 2016.

HARAWAY, Donna J. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna J. "Antropocene, Capitalocene, Plantationocene, and Chthulucene: making kin". *Environmental Humanities*, 6, 2015. pp. 159-165.

INGOLD, Tim. "Humanidade e Animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 10, n. 28, 1995. Disponível em <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_28/rbcs28_05 > Acesso em: 17 set. 2014.

KITCHING, Roger L. "A world of thought: 'The Ecology of Invasions by Animals and Plants' and Charles Elton's life's work". In: RICHARDSON, David M. (ed.). *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*. Oxford: Blackwell, 2011. pp. 3-10.

LACERDA, A. C. R. *Análise de ocorrência de Canis familiaris no Parque Nacional de Brasília: influência da matriz, monitoramento e controle*. Diss., Universidade de Brasília, 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEACH, Edmund. "Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal". In: DAMATTA, Roberto. (org.). *Edmund Leach*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983, p. 170-198.

LEÃO, Tarcísio C. C. et al. *Espécies exóticas invasoras no nordeste do Brasil: contextualização, manejo e políticas públicas*. Recife: Cepan, 2011.

LEIRNER, Piero C. "O estado como fazenda de domesticação". *R@U*, v. 4, n. 2, 2012. pp. 38-70.

LOWE, S. *100 of the world's worst invasive alien species: a selection from the Global Invasive Species Database*. Auckland: ISSG, 2000.

OLIVEIRA, Anderson Eduardo da Silva; MACHADO, Carlos José Saldanha. "Quem é quem diante da presença de espécies exóticas no Brasil? Uma leitura do arcabouço institucional-legal voltada para a formulação de uma política pública nacional". *Ambiente & Sociedade*, v. 12, n. 2, 2009. pp. 373-387.

OLMOS, F.; et al. "Correção política e biodiversidade: a crescente ameaça das 'populações tradicionais' à Mata Atlântica". In: Albuquerque, J.L.B. et al. (org.). *Ornitologia e conservação: da ciência às estratégias*. Tubarão: Editora Unisul, 2001.

OSÓRIO, Andréa. "Posse responsável: moral, ciência e educação ambiental em um grupo de protetores de gatos de rua". *R@U - Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 3, n. 2, 2011. pp. 51-75.

OSÓRIO, Andréa. "A cidade e os animais: da modernização à posse responsável". *Revista Teoria & Sociedade*, v. 21, n. 1, 2013. pp. 143-176.

OSÓRIO, Andréa. "Compaixão, moral e sofrimento animal entre protetores de gatos de rua". *Illuminuras*, v. 17, n. 42, 2016. pp. 51-82.

PIMENTEL, David. "Introduction: Nonnative species in the world". In: PIMENTEL, David (org.). *Biological invasions: economic and environmental costs of alien plant, animal, and microbe species*. Boca Raton: CRC Press, 2011. pp. 1-7.

RANGEL, Cristiane Hollanda; NEIVA, Carla Helena Mendes Brunn. “Predação de vertebrados por cães *canis lupus familiaris* (Mammalia: Carnivora) no Jardim Botânico do Rio de Janeiro, RJ, Brasil”. *Biodiversidade Brasileira*, v. 3, n. 2, 2013. pp. 261-269.

RICHARDSON, David M. “Introduction”. In: RICHARDSON, David M. (ed.). *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*. Oxford: Blackwell, 2011. pp. xiii-xix.

ROCHA, Carlos Frederico D.; BERGALLO, Helena Godoy; MAZZONI, Rosana. “Invasive vertebrates in Brazil”. In: PIMENTEL, David (org.). *Biological invasions: economic and environmental costs of alien plant, animal, and microbe species*. Boca Raton: CRC Press, 2011. pp. 53-105.

SAMPAIO, Alexandre Bonesso; SCHMIDT, Isabel Belloni. “Espécies exóticas invasoras em Unidades de Conservação federais do Brasil”. *Biodiversidade Brasileira*, v. 3, n. 2, 2013. pp. 32-49.

SENA, Paulo Sergio de; NASCIMENTO, Márcia Maria Bezerra do. “Conservação e conflito social. Presença de animais domésticos no entorno da Unidade de Conservação. Floresta Nacional de Lorena, Flona Lorena, SP”. *Âmbito Jurídico*, n. 111, 2013. Disponível em: < http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13067&revista_caderno=5 >. Acesso em 21 jul 2016.

SILVA, Hilton P. et al. “Caracterização socioambiental e epidemiológica das populações humanas de duas áreas protegidas de Santa Teresa, ES: subsídios para políticas públicas de conservação e saúde”. *Boletim do Museu Biológico Mello Leitão*, 27, 2010. pp. 85-104.

SILVEIRA, Pedro Castelo Branco. “Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação”. *Ambiente & Sociedade*, v. 12, n. 1, 2009. pp. 83-98.

SIMBERLOFF, Daniel. “Charles Elton: neither founder nor siren, but prophet”. In: RICHARDSON, David M. (ed.). *Fifty years of invasion ecology: the legacy of Charles Elton*. Oxford: Blackwell, 2011. pp.11-24

SIMS, Victoria et al. “Avian assemblage structure and domestic cat densities in urban environments”. *Diversity and Distributions*, v. 14, n. 2, 2008. pp. 387-399.

SORDI, Caetano. “Javalis na Campanha: porcos ferais, invasão biológica e configurações do ambiente na fronteira Brasil-Uruguaí”. In: MALLMANN, Maria Izabel; MARQUES, Teresa Cristina Schneider (orgs.). *Fronteiras e relações Brasil-Uruguaí*. Porto Alegre> EDIPUCRS, 2015a. pp. 259-273.

SORDI, Caetano. “Guerra ao javali: invasão biológica, feralização e domesticação nos campos sulinos”. *R@U*, v. 7, n. 1, 2015b. pp. 59-77.

SRBEK-ARAÚJO, A. C.; CHIARELLO, A. G. “Domestic dogs in Atlantic forest preserves of south-eastern Brazil: a camera-trapping study on patterns of entrance and site occupancy rates”. *Brazilian Journal of Biology*, v. 68, n. 4, 2008. pp. 771-779.

TEIXEIRA, Jorge Luan; AYOUB, Dibe. “Cachorros que atacam criação: reflexões éticas sobre a mobilidade e a vida social dos animais em ambiente rural”. *Illuminuras*, v.17, n. 42, 2016. pp. 136-165.

THOMAS, Rebecca L.; FELLOWES, Mark D. E.; BAKER Philip J. “Spatio-temporal variation in predation by urban domestic cats (*Felis catus*) and the acceptability of possible management actions in the UK”. *PLOS One*, 2012. Disponível em: < <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0049369> >. Acesso em 19 jul. 2016.

WHO. *WHO Expert Committee on Rabies: eighth report*. Geneva: World Health Organization, 1992.

ZILLER, Sílvia R.; ZALBA, Sérgio. “Propostas de ação para prevenção e controle de espécies exóticas invasoras”. *Natureza & Conservação*, v. 5, n. 2, 2007. pp. 8-15.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

QUILOMBOLAS NA ÍNDIA? SOBRE CASTAS, "RAÇAS", AFRICANIDADES E A LUTA CONTRA DÍSCRIMINAÇÃO E POR DIREITOS CIVIS

Andreas Hofbauer

Universidade Estadual Paulista

Resumo

No interior de Estado de Karnataka vivem alguns milhares de afro-descendentes, provavelmente há séculos. Eles dividem-se em três grupos religiosos (cristãos, hindus e muçulmanos) e falam línguas diferentes. Têm sido tratados com desprezo pelos indianos não siddis que vivem na vizinhança. Não são tampouco aceitos pelos seus respectivos irmãos de fé não-siddis como iguais. Nosso estudo analisa não somente os discursos acadêmicos em torno da história e da situação atual dos siddis. Baseando-nos numa sequência de pesquisas de campo realizadas desde 2013, queremos debater como, no contexto da luta contra discriminação e pela conquista de direitos (status de Scheduled Tribe), velhas fronteiras e sentimentos de pertencimento começam a ser desafiados e redefinidos e novas perspectivas de identificação emergem (entre elas, a conexão a redes diaspóricas africanas), não somente por meio de discursos dos líderes, mas também por meio de práticas cotidianas, novas estratégias de casamentos, ressignificações de entidades ritualísticas, revalorizações e, inclusive, invenções de tradições.

Palavras-chave: diásporas, identidades, lutas contra-hegemônicas, diferença e desigualdade

INTRODUÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO

No interior de Estado de Karnataka vivem alguns milhares de afro-descendentes, provavelmente há séculos. Seus ancestrais chegaram como escravos à Índia. Hoje, os chamados siddis de Karnataka dividem-se em três grupos religiosos (cristãos, hindus e muçulmanos). Têm sido tratados geralmente com desprezo pelos indianos não siddis que vivem na vizinhança. Não são tampouco aceitos pelos seus respectivos irmãos de fé não-siddis como iguais. Há diversos indícios de que as relações intergrupais e a afirmação de fronteiras grupais têm seguido, tradicionalmente, padrões e critérios característicos das castas hindus: endogamia, proibições de comensalidade etc. Esses mesmos preceitos de evitação valiam, inclusive, para as relações entre os subgrupos siddis. Assim, para a velha

geração, casar com alguém de fora de seu grupo religioso era algo inimaginável. Hoje em dia, casamentos inter-religiosos não são mais algo totalmente impossível. Mesmo assim, continuam sendo a exceção e, quando ocorrem, vale a seguinte regra: a mulher há de se converter à religião do marido. Tudo indica que as lentas mudanças que aparentemente estão ocorrendo nas relações entre os subgrupos foram impulsionadas pelas lutas políticas em prol do reconhecimento dos siddis como uma *scheduled tribe*¹.

Os siddis têm enfrentado condições de vida extremamente duras. A grande maioria dos mais velhos passou por experiências de trabalho forçado (*bonded labour*). Era frequente (e continua ocorrendo) pessoas de castas superiores evitarem o contato físico com os siddis. Os jovens reclamam de discriminações semelhantes, mas falam também de outras experiências mais ambíguas vivenciadas fora da região em que vivem. Como a maioria dos indianos não siddis que não convive diretamente com os siddis desconhece sua existência, é muito comum que eles sejam confundidos com estrangeiros (africanos): neste caso, dependendo do contexto, os siddis podem ser tratados como seres exóticos, turistas e/ou como estranhos não desejados.

A história dos siddis e diversos aspectos de sua situação contemporânea revelam semelhanças com as experiências históricas e atuais dos quilombolas no Brasil: colonialismo português, escravidão, fuga, discriminação, luta por direitos específicos e (re)valorização de tradições de matriz africana são alguns dos “elementos” que têm marcado as vidas tanto dos siddis quanto dos quilombolas brasileiros. Mas há também diferenças notáveis entre siddis e quilombolas no que diz respeito às suas histórias e situação atual.

Para conseguirmos analisar de forma adequada como as diferenças foram construídas e como os processos de inclusão e exclusão foram impostos, negociados e contestados nesta afro-diáspora, torna-se necessário aprofundarmos a reflexão sobre os marcadores de diferença “cor” / “raça” no contexto indiano. E não somente isto: na medida em que este grupo foi incorporado ao sistema de castas – uma forma de organização social que já foi chamada de “símbolo central da sociedade indiana” (Dirks, 2001: 3) –, é preciso darmos especial atenção à relação entre casta e outros marcadores de diferença, tais como cor / “raça”.

Em outro lugar (Hofbauer, 2015: 185) já chamei a atenção para o fato de que, à parte os discursos de certa elite dalit (“intocável”), palavras como raça e racismo não fazem parte do vocabulário cotidiano da maioria dos indianos (cf. tb. Basu, 2005: 3). Ao mesmo tempo, castas (“varnas” e “jatis”²) se tornaram, o mais tardar a partir

¹ As expressões *scheduled castes* e *scheduled tribes* foram introduzidas pelo governo colonial britânico para identificar grupos inferiorizados e marginalizados. Essas classificações servem até hoje de base para políticas de compensação. Os siddis conquistaram o status de *scheduled tribe* em 2003.

² Os varnas constituem até hoje um esquema ordenador de referência fundamental. Já nos Rig Veda (escrito provavelmente entre 1.700 e 1.100 a.C.) pode-se encontrar a referência a quatro varnas: os brâmanes ou

da intervenção colonial britânica, os conceitos mais disseminados para circunscrever grupos humanos: na maioria das vezes apontam para diferenças e simultaneamente para desigualdades. Mas a pergunta “qual é a sua casta?” pode não se referir especificamente ao pertencimento a uma jati (ou varna); pode simplesmente indagar sobre o pertencimento religioso da pessoa.

Isto não quer dizer que não existam estereótipos negativos a respeito de determinados fenótipos e da cor de pele escura³. Chama a atenção o uso muito disseminado de cremes branqueadores sobretudo entre as mulheres siddis. Esta prática pode, porém, ser observada não somente entre os siddis, mas também entre as populações vizinhas que pouco ou nada se diferenciam dos siddis no que diz respeito à tez da pele. É por isso também que a cor de pele não “funciona” como marcador de diferença primordial. Os próprios siddis diferenciam entre pessoas com cabelo encaracolado (curly hair) e pessoas com cabelo liso e comprido (long hair). Como na Índia expor o cabelo liso e comprido, geralmente ornado com pétalas de flores, é parte fundamental de uma estética feminina altamente valorizada, as mulheres siddis têm elaborado diversas estratégias (alisamento; uso de fios artificiais) para adaptar o seu cabelo crespo ao modelo hegemônico.

Comentei que os siddis têm sido tratados geralmente inferiorizados pelos indianos não siddis que vivem na vizinhança: os siddis têm sido vistos como um grupo homogêneo, como mais uma casta inferior que costuma ser situada, na hierarquia das castas, entre os maratas e os “intocáveis” (dalits). Os siddis consentem usualmente em tal posicionamento, sentindo-se, portanto, superiores aos intocáveis. Ou seja, existem grupos que não se diferenciam dos siddis em termos de cor de pele (havendo entre eles, inclusive, pessoas com cor de pele mais clara do que a da maioria dos siddis) e que são classificados como “inferiores” aos siddis na hierarquia de castas.

Este contexto rapidamente esboçado aqui pode servir como um alerta para os perigos analíticos que podem surgir quando transpomos categorias analíticas que se consolidaram nos debates no continente americano para o contexto indiano.

sacerdotes; os xátrias (reis e guerreiros); os vaixás (comerciantes e proprietários de terra); os sudras (serviçais, artesãos e trabalhadores). Se os três primeiros varnas eram considerados arya (puros) e habilitados a participar dos rituais védicos, os sudras eram vistos como não arya e excluídos dos ritos. Posteriormente, estabeleceu-se ainda uma quinta categoria, os intocáveis (executores de trabalhos considerados impuros e, portanto, rejeitados pelos outros grupos), excluídos do sistema de varnas. Além disso, existem milhares de jatis – subcastas, cada uma associada a um dos quatro varnas, – que orientam, na vida cotidiana, as interações sociais. O termo português casta fundiria varna e jati.

³ Sobre a simbologia das cores „branco“ e „negro“ e sua importância para a classificação de grupos humanos na Índia, cf. Hofbauer, 2015: 155-160.

POSICIONAMENTOS ACADÊMICOS

Entre os poucos estudos existentes sobre os siddis, podemos perceber duas linhas de interpretações antagônicas. Em ambas podemos constatar que as análises são construídas em torno de categorias-chave tratadas pelos autores como conceitos a-históricos e substancializados. A maior parte dos pesquisadores indianos enfatiza a integração dos siddis na sociedade nacional para, desta forma, explicar tanto características culturais quanto discriminações sofridas pelo grupo. O primeiro trabalho de peso (Palakshappa, 1976) trata os siddis como mais uma casta inferior que teria incorporado integralmente “a cultura hindu”.

Na década de 1980, C.H. Lobo elaborou um estudo extenso sobre os siddis que serviria como base para reivindicar o status de scheduled tribe para esta população. Lobo buscava comprovar que os siddis são uma tribo como tantas outras que vivem na Índia: destacou características como organização segmentária, mas não usou nem a proveniência particular da população, nem práticas culturais específicas como argumento. Ao contrário, no seu “report” afirma que os siddis não preservaram nada de sua cultura (Lobo, 1984: 13).

Já P. Obeng, pesquisador ganês-norte-americano, que visita a região com regularidade desde 1998, discorda das análises dos colegas indianos, acusando-os de ter exagerado na importância atribuída ao fator “assimilação cultural”. Ao opor-se às interpretações dos estudiosos indianos, Obeng realça o fator “raça”, tanto como critério de discriminação quanto como fator de identificação, e busca trazer à tona aquelas experiências que todos os africanos e seus descendentes teriam em comum. Inspirado em ideias pan-africanistas, chega à conclusão de que os “indianos africanos” “criaram e preservaram aspectos de sua cultura e de sua religião” que têm contribuído para a afirmação de “sua identidade racial”. Obeng deixa também claro que pretende, com seus estudos, dar impulso a futuras investigações sobre posicionamentos contra-hegemônicos de africanos diaspóricos e sobre os diversos laços e redes entre eles (Obeng, 2008: 249).

Em todas essas abordagens esboçadas acima, podemos perceber tendências a essencializações que remetem a concepções primordialistas de cultura e de identidade e que avaliam significados culturais separadamente de disputas de poder. Se em Palakshappa as práticas culturais siddis são descritas como mera reprodução do sistema de castas indiano, em Lobo, a noção de tribo figura como referência estática e explicativa da organização social e cultural siddi; já a análise de Obeng busca revelar uma realidade “mais real” que se situaria atrás dos fenômenos aparentes e se explicaria pelo fator “raça”.

Gostaria de argumentar, a seguir, que esta oposição analítica reflete um padrão de discussão sobre diferenças e desigualdades que ganhou força no contexto do processo

de nation building. Pode-se perceber que não apenas na Índia, mas também no caso do Brasil, começam a confrontar-se nas décadas de 1930 a 1950 dois modelos de interpretação da realidade sociocultural e, associados a estes, duas propostas políticas divergentes para responder às desigualdades constatadas. Se a primeira corrente elabora uma argumentação que se baseia numa concepção substancializada da cultura (padrão cultural) local [essencialização dos valores, estruturas coletivas], a outra linha de raciocínio opera com uma noção a-histórica e substancializada de grupos humanos [essencialização dos grupos particulares que compõem a sociedade]. Estas divergências estão ainda em sintonia com algumas das preocupações mais fundamentais de duas disciplinas acadêmicas. A antropologia clássica tem se dedicado, após ter rompido com as teses do evolucionismo, à detecção de sistemas e lógicas próprias de organização sociocultural que seguiriam parâmetros diferentes daqueles do mundo ocidental. Já as teses da sociologia clássica revelam uma forte identificação com os ideais da modernidade, perceptível em recortes clássicos como os da estrutura de classes e estratificação social, abordadas a partir de valores tais como os da igualdade e liberdade individual.

DEBATES EM TORNO DAS CASTAS NA ÍNDIA

Em todos os discursos que visavam o fim do domínio colonial e, sobretudo, nas discussões acerca da construção de um país independente, as castas eram uma referência constante: ou eram lembradas como uma característica particular da sociedade indiana que a diferenciava da dos colonizadores ou eram citadas como uma aberração societal que a sociedade livre dos colonizadores teria de superar. Assim, os eminentes líderes políticos Gandhi e Ambedkar discordavam profundamente sobre o valor social das castas. Ambos lamentavam as profundas desigualdades sociais entre elas e entenderam a intocabilidade como um fenômeno inaceitável.

Mohandas Karamchand – Mahatma – Gandhi via o sistema dos varnas⁴ diretamente vinculado a princípios morais (manifestos em textos sagrados milenares) que este grande líder concebia como mais nobres do que aqueles que regiam as sociedades de classe ocidentais baseadas no materialismo capitalista (Gandhi, 1920: 3). Se este discurso conseguia, de um lado, incentivar um espírito nacionalista contra a presença britânica, de outro, tendia a amenizar e justificar desigualdades internas. Gandhi diferenciava entre casta como sistema social que, para ele, nada tinha a ver com o mundo religioso, e a lei de varna (“varnashramadharma”), os verdadeiros princípios religiosos e morais que se baseavam nos vedas e em outros escritos antigos (Gandhi, 1934: 260-61). Para Gandhi,

⁴ O Rig Veda (compilado entre 1.700 e 1.100 a.C.) faz referência a quatro varnas: os brâmanes ou sacerdotes; os vaixás (comerciantes e proprietários de terra); os sudras (serviçais, artesãos e trabalhadores).

este modelo mítico (varnashramadharma) não apenas atribuiu a cada casta sua função, seus direitos e deveres, mas conferiu também a todos os grupos o mesmo valor e o mesmo status. As desigualdades seriam decorrência de deturpações históricas que teriam de ser revertidas por meio de uma revitalização dos fundamentos moral-religiosos hindus. Gandhi apostava, conseqüentemente, na “conscientização” das castas altas, apelando para que seus membros assumissem tarefas e trabalhos considerados “impuros” (p.ex., limpar banheiros) e tratassem os intocáveis como iguais.

Já Bhimrao Ramji Ambedkar, ele próprio de uma família “intocável”, concebia, desde muito cedo, as castas e as discriminações relacionadas a elas como elemento integrante e inseparável daquilo que se convencionava conceber como hinduísmo. Ambedkar, que tornar-se-ia o primeiro ministro da justiça e principal mentor da Constituição Indiana, não via meio de reformar o sistema das castas e voltou-se, conseqüentemente, a combater os supostos fundamentos (saberes fixados em textos sagrados) do hinduísmo que, para ele, não passavam de um acúmulo de preceitos, comandos e proibições (Ambedkar, 1936: 50). Esta atitude tinha levado Ambedkar, já em 1927, a queimar publicamente, diante de milhares de seguidores, uma cópia do chamado Manu Smrti, um ato dramático que provocou a indignação de muitos reformistas hindus. Ambedkar teria dito que o ato de por fogo no documento representava a aniquilação de um „símbolo da injustiça que nos tem esmagado [„crushed“] durante séculos“ (apud Bayly, 2001 [1999]: 259).

Se na luta de Gandhi contra o regime colonial e pela construção de um espírito nacional, a recuperação dos antigos valores religiosos-culturais que teriam caído em decadência ganhava destaque, o pensamento e as ações de Ambedkar orientava-se basicamente por valores entendidos como universais, comprometidos com os ideais da modernidade (ocidental). Não há dúvida: Ambedkar apostava na força das leis para superar desigualdades e discriminações.

A maioria dos pesquisadores entende hoje que o colonialismo britânico contribuiu, de forma decisiva, para a remodelação do fenômeno social das castas e para o redimensionamento da sua importância social. Mas há discordâncias profundas no que diz respeito ao teor e ao peso dessa intervenção. A polarização no debate dá-se entre concepções substancialistas que defendem a ideia de que existe algo como um substrato cultural indiano (hindu) e análises marcadamente desconstrutivistas que atribuem às intervenções coloniais a maior responsabilidade pela importância social que as castas têm ganhado na Índia.

Os especialistas concordam que na Índia pré-colonial (pós-mughal) grandes partes da população ainda não organizavam suas vidas segundo “princípios” de casta (jati e varna) e que as fronteiras entre grupos de status eram mais fluidas e ambíguas do que viriam a ser a partir do final do século XIX. Teria havido uma pluralidade de laços de

pertencimento e de “unidades de identidade social”. As normas de casta existentes eram aplicadas mais como “pontos de referência” a serem negociados e ajustados aos respectivos contextos, e não como “absolutizações unidimensionais” (“one-dimensional absolutes” - Bayly, 2001: 30).

As análises históricas de pesquisadores, como S. Bayly, não negam o impacto da intervenção colonial – inclusive, dos discursos dos chamados orientalistas – sobre a remodelação da noção das castas. No entanto, esta antropóloga britânica reconhece o fenômeno das castas como uma estrutura social particular vinculada a um saber local propagado e defendido por um grupo de elite. Assim, Bayly estabelece uma relação entre o declínio paulatino do reino dos mughals e um primeiro fortalecimento das identidades de castas já no século XVIII. Novas entidades dinásticas teriam emergido neste vácuo. Neste contexto de reorganização social e política, conhecimentos antigos, manifestos em textos sagrados, teriam assumido um papel importante, na medida em que os sacerdotes brâmanes, guardiães dos escritos sagrados e desde muito tempo organizados numa estrutura de castas, ganharam cada vez mais influência em diversas cortes.

Bayly argumenta ainda que, mais tarde, a maioria dos “modernisers” e “nationbuilders”, frequentemente formada em instituições britânicas, faziam usos estratégicos deste saber local nas suas diversas tentativas de enfrentar o colonizador: começavam a referir-se às castas como um fenômeno próprio de uma sociabilidade hindu própria. Havia, porém, opiniões divergentes sobre se as castas podiam ajudar ou atrapalhar a formação de uma identidade nacional. Na medida em que as castas eram reconhecidas como a unidade básica da sociabilidade indiana, para Bayly, tanto os líderes proto-nacionalistas quanto aqueles dos movimentos dos intocáveis teriam contribuído para “substancializá-las” e endossado partes do discurso orientalista.

Já a análise do antropólogo norte-americano Nicholas Dirks ilumina, acima de tudo, a ação e o saber coloniais como forças primordiais responsáveis pelas transformações das castas na Índia. Dirks argumenta que com a imposição do “governo direto” (“direct rule”) sobre a Índia (após a dissolução da East India Company) foi instaurado um aparato administrativo colonial que investiu na produção de um conhecimento mais sistematizado sobre as populações locais: entendia-se que, para melhor administrar e controlar a colônia, era necessário obter informações mais precisas e seguras. Os primeiros tijolos para a construção de um saber colonial já teriam sido colocados, de acordo com esta leitura pós-colonial, pelos estudos dos chamados orientalistas, sobretudo pelas pesquisas nas áreas da linguística e religião, a partir do final do século XVIII.

Boa parte das reflexões de Dirks é dedicada à análise do pensamento de cientistas como William Jones, Max Müller e Herbert Risley. A descoberta de Jones acerca de semelhanças linguísticas notáveis entre sânscrito, grego e latim, repercutiria sobre

a maneira como os britânicos concebiam a relação entre a civilização europeia e as populações indianas, uma vez que boa parte dos cientistas europeus já partia da premissa de que existia uma congruência entre línguas e raças humanas. Os estudos linguísticos de Jones que resultaram na descoberta posterior de um segundo tronco linguístico - as línguas dravidianas - no sul da Índia abririam também o caminho para fundamentar uma teoria civilizatória indiana que se basearia num encontro entre duas raças.

Foram acima de tudo os estudos de Max Müller que contribuíram fundamentalmente para o aprofundamento e aperfeiçoamento desta tese. A diferenciação entre “arya” (literalmente “homem nobre e honrado”) e “não arya” feita no Rig Veda foi um dos pontos de partida para Müller desenvolver suas teses. Inspirados nas revelações de Jones, Müller via nos “arya” os fundadores de um tronco linguístico (as línguas indo-europeias) cujo local de residência originária ele situou na Ásia central – baseando-se nestas “descobertas”, Müller sentia-se autorizado a usar o termo “arianos” (e também “raça ariana”) para designar este grupo originário. O estudioso teuto-britânico postulava ainda que os “arianos” eram gente branca e civilizada que se dividiram em dois ramos. Um, descrito como mais ativo e combativo, teria migrado para a Europa; já os arianos do sul, mais passivos e meditativos, teriam invadido o Irã e a Índia onde se defrontaram com uma população de cor de pele escura que acabava de ser subjugada pelo povo mais avançado em civilização. Esta interpretação ficou conhecida como “teoria da invasão ariana”.

Posteriormente, os trabalhos do antropólogo e administrador Risley contribuiriam para aprofundar o nexos entre casta e raça, sendo que a raça era concebida por este cientista como uma categoria biológica que determinaria todas as características e qualidades humanas. Base para suas reflexões eram os estudos censitários e as amplas pesquisas antropométricas. Assim, Risley buscava, p.ex., comprovar uma correlação direta entre “índice nasal” e a divisão hierárquica da população no sistema de castas (Risley, 1908: 9). Este antropólogo não tinha dúvida de que os brâmanes eram os descendentes dos indo-arianos e apresentavam, portanto, um tipo racial mais avançado, de tez clara; já as castas inferiores tinham as características de um tipo racial mais primitivo que correspondia à população originária dravidiana. Desta maneira, este antropólogo-administrador endossou as linhas gerais da teoria da invasão ariana e acrescentou-lhe um novo detalhe. Ao subjugar as populações indígenas indianas, acreditava Risley, os conquistadores arianos teriam erigido um regime de segregação entre arianos e não-arianos, inventando, assim, o sistema de castas. E Risley apresentou ainda uma explicação científica para esta atitude dos brâmanes: a razão profunda estaria num “sentimento racial”, mais especificamente, numa antipatia natural das raças superiores frente a raças inferiores que visaria à preservação da pureza da população civilizada (Risley, 1891: XXXVIII; Dirks, 2001: 213).

Dirks ressalta, nas suas análises, a importância política que o raciocínio de Risley teve no contexto colonial. De um lado, contribuiu fundamentalmente para consolidar a ideia de que as castas hindus eram a base (“cimento”) da sociabilidade indiana, de outro justificou a presença britânica na região. O alerta explícito de Risley de que uma dissolução do sistema de castas podia provocar um caos na Índia fez Dirks avaliar que este cientista-administrador defendeu as castas como um complemento necessário da autoridade governamental, como uma espécie de sociedade civil que garantiria a ordem no estado colonial (Dirks, 2001: 51).

Tanto Dirks quanto Bayly destacam nas suas análises a importância dos processos históricos e de lógicas estruturantes que, por meio de “usos interessados” (“agência”), se propagaram, mas também sofreram, ao mesmo tempo, certas transformações. O que diferencia as duas análises são os enfoques. Um privilegia as forças culturais internas, outro, as forças coloniais (“externas”). No entanto, ambos buscam mostrar que noções essencializadas da cultura indiana e/ou das castas consolidaram-se num determinado momento histórico e refletem posicionamentos políticos específicos. E estes, por sua vez, teriam exercido influências notáveis sobre a maneira como a Índia, na sua passagem de uma sociedade colonial para uma nação pós-colonial, tem lidado com o tema das diferenças e das desigualdades.

(RE-)POSICIONAMENTOS DOS SIDDIS DIANTE DOS DEBATES POLÍTICOS E ACADÊMICOS CONTEMPORÂNEOS SOBRE CASTAS, RAÇAS E TRIBOS

Na Conferência Mundial contra o Racismo em Durban (2001) houve um choque entre ativistas dalits e os representantes do governo indiano. Para muitos analistas, a atuação dos 180 delegados dalits significou o apogeu de uma longa luta histórica que tem procurado identificar “castismo” com racismo. A principal linha de argumentação desta “elite dalit” foi tentar mostrar que a discriminação decorrente da instituição de castas é comparável ao fenômeno da discriminação racial. A posição governista, que teve forte apoio de eminentes cientistas sociais indianos (como André Béteille), concentrou-se, por sua vez, em rebater a igualação entre casta e raça e insistiu, com êxito, na exclusão do sistema de castas dos documentos finais da conferência.

Semelhanças e divergências entre as noções de casta e raça eram um tema importante em debates das ciências sociais na primeira parte do século XX. Diversos sociólogos relacionaram a ideia de casta da de raça, à medida que interpretavam o sistema escravista no Novo Mundo e o segregacionismo norte-americano podiam ser interpretados como uma sociedade de casta (cf., p.ex., nos EUA, L. Warner, Myrdal; no Brasil: F. Fernandes, O. Ianni, F.H. Cardoso). Desde o início do século XX, estabeleceram-se também trocas

de ideias e contatos políticos estratégicos entre líderes dos movimentos negros norte-americanos e representantes dos “intocáveis”. Em 1959, durante uma visita à Índia, M. Luther King atestou grandes semelhanças entre o segregacionismo norte-americano e a intocabilidade, além de afirmar que o governo indiano teria avançado mais do que as autoridades americanas no combate às discriminações (Prashad, 2000: 197). Em 1972, representantes intelectualizados dos intocáveis formaram o movimento Dalit Panthers em Bombaim (atual Mumbai), expressando, dessa forma, solidariedade e sintonia política com a luta dos Black Panthers nos Estados Unidos.

Posteriormente, em 1981, o jornalista indiano Vontibettu Thimmappa Rajshekar lançou a revista Dalit Voice, um dos maiores veículos de comunicação dos dalits até hoje, cuja linha editorial incorpora posições afrocentristas norte-americanas. O editor da revista, que se define como negro, reproduz, ao mesmo tempo que transforma, velhas teses raciais formuladas primeiramente no século XIX. Rajshekar sustenta também que a invasão de tribos brancas (arianos) destruiu as civilizações negras (das quais descendem os dalits) e que os conquistadores impuseram um sistema social descrito por ele como “apartheid”. Mas também as análises de teor pan-africanista de Joseph Harris no seu já clássico livro *The African Presence in Asia* (1971), que atribuem aos textos do Rig Veda a fundamentação de uma distinção e hierarquização nítidas entre um grupo de cor de pele clara (“arianos”) e um grupo de cor de pele escura inferiorizado, têm corroborado, em última instância, para “validar” a teoria da invasão ariana elaborada no século XIX.

Se já existe uma longa tradição de diálogos transnacionais entre as elites dalits e intelectuais e militantes afro-americanos que têm tido um impacto sobre os discursos e as avaliações das discriminações sofridas (sobretudo, quando os líderes dalits apresentam suas reivindicações em foros internacionais), no caso dos siddis, diálogos e alianças com agentes externos são recentes e apenas incipientes. Os primeiros impulsos para repensar a autoconcepção dos laços de pertencimento tiveram início com as lutas pelo status de scheduled tribe (obtido finalmente em 2003). Foi neste contexto que surgiram as primeiras associações que buscavam unir os siddis para além de suas divisões religiosas internas. Foi neste contexto também que o antropólogo jesuíta Cyprian Lobo, associado à primeira organização siddi (All Karnataka Sidi Development Association – AKSDA, fundada em 1984), elaborou um relatório no qual argumenta que os siddis cumpriam todas as características para serem reconhecidos como uma tribo e mereceriam, portanto, subsídios do governo.

Outras duas personagens-chave que possibilitaram a chegada de novas ideias aos siddis são o ugandês Bosco Kaweesi e o pesquisador-pastor Pashington Obeng. Ambos incentivaram jovens a se formar fora da área habitada pelos siddis. Bosco (que esteve durante muito tempo ligado à Igreja Adventista) ajudou jovens siddis estudar em colégios

(adventistas) em Bangalore ou Puna, providenciando verbas da Igreja para moradia e ensino. Também Obeng tem se engajado em projetos de teor político-social transformador, estimulando contatos e diálogos entre jovens siddis e negros norte-americanos (p.ex., via doações de computadores a uma ONG siddi). Em janeiro de 2014, intermediou a participação de três jovens siddis no Oitavo Congresso Pan-Africanista em Johannesburgo (África do Sul).

Todo este processo de combate contra a discriminação e de luta pela conquista de direitos, que envolveu contatos com aliados não-siddis sensibilizados com a situação do grupo, tem repercutido sobre a maneira como as lideranças locais começaram a olhar para sua realidade e sua história. Foi assim incentivado um processo de reinterpretação e revalorização daquelas práticas e costumes que tinham o potencial de sinalizar união e solidariedade para além das divisões religiosas internas. Não é por acaso que o tambor damam seria escolhido pelos siddis como símbolo máximo da ansiada identidade siddi supra-religiosa. O damam é, de fato, um elemento cultural que faz parte da vivência dos três grupos e não é usado pelos seus vizinhos. Sempre que siddis encontram-se para celebrar algo (festas profanas e religiosas, tais como casamentos, cerimônias para os ancestrais e manifestações de cunho político etc.), no final do evento as pessoas sentam-se em torno do damam, cantam e dançam noite adentro.

É emblemático que a parte política da festa Siddi Nas – outra referência identitária siddi supra-religiosa importante – inicia-se com uma espécie de homenagem ao damam. O festival de Siddi Nas reúne anualmente mais de 500 pessoas pertencentes aos três sub-grupos siddis. O evento, que vem sendo cada vez mais visto pelos próprios siddis como a mais importante manifestação política que expressa a união e a solidariedade entre todos os siddis, é celebrado no interior de uma densa floresta, numa minúscula clareira ao lado de um riacho na região de Sathumbail (zona habitada por siddis hindus). Há discursos dos líderes que lembram e exaltam a origem comum africana de todos os sub-grupos siddis.

A parte religiosa do festival (para muitos, o auge do evento) está imbuída em rituais que são percebidos pela maioria das pessoas da região como semelhantes (senão idênticos) a padrões ritualísticos hindus. Há oferendas de cocos, mas também sacrifícios de animais (galinhas, ovelhas); os siddis de todos os credos trazem oferendas e o sacerdote (mirasi) distribui a eles água sagrada, etc.. Se na década de 1970, Palakshappa descreveu, com poucas palavras, a celebração do Siddi Nas como um festival (ritual) executado por brâmanes (havig brâmanes), em que os siddis assumiram um papel secundário, hoje podemos constatar que o mirasi (sacerdote) é um siddi e a entidade incorporada por ele é interpretada como uma divindade ou um espírito africano.

Além de reinterpretações de tradições já existentes pode se constatar também que são criadas “novas tradições” como, p.ex., no caso da performance chamada de Siddi

Dance, que expressa os anseios de conquistar direitos e de combater discriminações por meio da assumpção de uma “identidade tribal de origem africana”. Nesta dança, que é apresentada em eventos, tais como o festival Siddi Nas, em que o grupo procura se auto-representar (mas nunca em cerimônias que são parte da vida cotidiana e envolvem os parentes mais próximos), jovens siddis amarram folhas de mangueira na cintura e pintam seus rostos e corpos (uma estética que contrasta com os trajes habituais dos siddis e da maioria das populações indianas, que geralmente buscam cobrir o corpo). Ao toque do damam, os jovens dançam, cantam e, por vezes, imitam gestos de “guerreiros africanos”, encenando, assim, aquilo que imaginam ser uma “tribo africana”.

Neste sentido, a Siddi Damam Dance pode ser vista como uma exibição performática daquele conceito que teve um papel essencial na conquista de direitos especiais (scheduled tribe). A apresentação, que busca conjugar a noção de tribalidade com a de africanidade, parece agradar cada vez mais siddis. Não comprometida com nenhum simbolismo religioso específico, ela possui o potencial de estimular e consolidar um sentimento de solidariedade e de identidade grupal para além das divisões religiosas internas.

No caso desta dança, é possível, portanto, observarmos o processo de invenção de uma tradição. Esta inovação cultural responde tanto às exigências legais que garantem a obtenção dos benefícios de Scheduled Tribe (na dança, os critérios oficiais são, de certo modo, exibidos performaticamente⁵) quanto às necessidades políticas internas de unir o grupo. Sabe-se que esse tipo de representação foi desenvolvido primeiro pelos sidis de Gujarat. De acordo com um dançarino entrevistado por Shroff (2004:172), foi um artista profissional de Udaipur (Rajastão) que sugeriu aos siddis usar uma vestimenta “no estilo exótico africano” em suas performances, o que se tornaria um costume. Um dos meus interlocutores contou-me que na virada do milênio alguns jovens siddis de Karnataka viram na internet (youtube) uma apresentação dos siddis de Gujarat; gostaram da idéia e resolveram imitar a performance. “Nós precisávamos mostrar que somos tribais (‘tribals’), comentou meu companheiro de muitas e longas conversas.

É perceptível que a complexidade das relações de afinidade, responsáveis pelo surgimento de múltiplos sentimentos de pertencimento, tem aumentado, mais recentemente, com a intensificação das lutas políticas. Em alguns casos, velhos parâmetros identitários são postos em xeque e tendem a ser substituídos por outros; em outros casos, estabelecem-se novas formas de inclusão e exclusão paralelamente às antigas.

⁵ Mesmo que a Constituição indiana não tenha definido claramente o que caracteriza as Scheduled Tribes, consolidaram-se, aos poucos, critérios que seriam fixados, pela primeira vez, pelo chamado comitê Lokur em 1965: “primitive traits, distinctive culture, geographical isolation, shyness of contact with the community at large, and backwardness” são as características definidoras apresentadas no relatório desta comissão (Lokur comitê, 1965: 7; cf. tb. site do Ministério de Assuntos Tribais). Lobo refere-se, no seu “report”, a um Handbook of Scheduled Castes and Scheduled Tribes (1968) que teria sido usado pelo governo naquele momento nos processos de identificação das Scheduled Tribes. Nele, as quatro características básicas eram: origem tribal; maneira primitiva de viver; povoações situadas em áreas afastadas e de difícil acesso; e ainda “general backwardness in all respects” (cf. Lobo, 1984: 90).

Assim, não seguir o padrão dos casamentos arranjados dentro das fronteiras religiosas e casar com um/a siddi de outra religião pode apontar, p.ex., para um rompimento com a lógica das castas incorporada pelas diversas religiões; no entanto, esta postura não apenas visa fortalecer um espírito de união para além das divisões religiosas, mas tem também o potencial de reafirmar a lógica das castas num outro patamar. Da mesma forma, a participação conjunta de siddis cristãos e muçulmanos numa festa religiosa junto a um dargah (santuário de um santo muçulmano) pode ser lida pelos próprios siddis tanto como a reafirmação de uma tradição cultural compartilhada com diversos outros grupos da região (inclusive, vizinhos não-siddis), quanto pode ser vista como um ato de rebeldia contra os padres e mulás (não-siddis), que buscam controlar a ortodoxia de suas religiões, opondo-se, assim, a “sincretismos” e inter-casamentos.

No caso do damam, vimos como, no contexto de uma luta coletiva por direitos especiais e contra discriminações, uma tradição local vem sendo ressaltada e enaltecida. Mas vem ocorrendo também um processo de transformação que é conscientemente induzido pelos líderes, na medida em que estes começavam a atribuir novos significados a uma prática cultural compartilhada por todos. Este deslocamento de significados está vinculado, de certo modo também, a “novos usos” do damam em “novos contextos”: assim, o toque do damam em eventos públicos (em palcos) que têm um objetivo político claro - fortalecer a solidariedade e união de todos os siddis -, tem contribuído para tornar o damam uma espécie de símbolo étnico de um grupo em fase de auto-afirmação e consolidação.

Além de reinterpretações de tradições já existentes pode se constatar também que são criadas “novas tradições” como, p.ex., no caso das performances da chamada Siddi Damam Dance que, diferentemente, do “tradicional” toque do damam já não possuem nenhum “uso interno”, como, p.ex., em cerimônias familiares nas próprias comunidades siddis. Estas performances são executadas exclusivamente - por jovens siddis - em eventos públicos em que os siddis buscam representar-se, para si próprio e/ou para um público não-siddi (nestas ocasiões aspectos político-identitários começaram a conviver e se mesclar cada vez mais com motivações monetárias e comerciais).

Os exemplos empíricos esboçados acima revelam parte da complexidade da vivência siddi no que diz respeito à sua experiência com o fenômeno das diferenças e das desigualdades. Apontam também para a existência de diferentes “profundidades” das tradições e para diferentes “qualidades” de marcadores de diferença (cf. as considerações de Eriksen – 2004 – acerca das identidades impositivas e situacionais e as reflexões de M. Carneiro da Cunha sobre cultura sem aspas e cultura com aspas – 2009). Todas as tradições e marcadores de diferença são passíveis de manipulação pelos agentes na ação. Algumas (alguns) demonstram-se, porém, nitidamente mais persistentes, mais impositivas e mais estruturantes do que outras.

A maneira como os siddis lidam com o fenômeno das diferenças e das desigualdades pode servir também como alerta para evitarmos tratar conceitos como tribo, casta, raça, negro e africanidade como categorias universais a-históricas. Qualquer uma destas categorias tem uma história e é objeto de disputa tanto pelos acadêmicos quanto pelos agentes sociais por meio das suas práticas socioculturais. É por causa disto que os conteúdos destas categorias não devem ser definidos de antemão, mas precisam ser elaborados por meio das pesquisas empíricas. São contextos históricos particulares, posicionamentos políticos e/ou concepções teóricas específicas que levam acadêmicos e agentes sociais a justificar e propagar usos substancializados de categorias-chave de análise, reduzindo, desta forma, os múltiplos e paralelos jogos de identificação – i.é., os procedimentos de inclusão e exclusão – a um plano analítico unidimensional, ofuscando conseqüentemente outras formas de inclusão e exclusão.

Como caminho alternativo, proponho uma análise plural(izada) que consiga olhar para as castas, jatis, religiões, ideários em torno de cores (“raças”), modelos de indianidade e africanidade como forças societais disputadas: tanto como tradições estruturantes internas (incorporadas) quanto como tradições estruturantes externas (produzidas por agentes externos aos siddis).

Acredito que perspectivas desconstrutivistas elaboradas pela crítica pós-colonial e análises antropológicas que conjugam lógicas estruturantes com usos estratégicos (agência) são capazes de captar a processualidade da produção sociocultural e, desta forma, também a dos mecanismos de inclusão e exclusão. Penso que uma conjugação destas duas formas de análise – em que os “enfoques peculiares” de cada uma das tradições acadêmicas contribui para “preencher” os “pontos cegos” da outra – podemos evitar os “becos sem saída” que análises clássicas “unidimensionais”, como as de Gandhi, Ambedkar, mas também de Freyre e Fernandes, criaram e cujas conseqüências continuam tendo impactos importantes tanto sobre as produções acadêmicas quanto sobre as políticas públicas.

BIBLIOGRAFIA

Ambedkar, Bhimrao Ramji (1936): *Annihilation of Caste*. Bombay: B.R. Kadrekar.

Basu, Helene (2005): Interview with Helene Basu: “Africans in India. Anthropology”, n° 22. Disponível em: <http://www.frontlineonnet.com/fl2218/stories/20050909002609100.htm> > (22 dez. 2011).

Bayly, Susan (2001): *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the Modern Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cunha, Manuela Carneiro da (2009):. *Cultura com aspas e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosacnaify.

Dirks, Nicholas (2001): *Castes of mind: colonialism and the making of modern India*. Princeton: Princeton University Press.

- Eriksen, Thomas Hylland (2004): *What is anthropology?* London: Pluto Press.
- Fernandes, Florestan (1978): *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Ática.
- Freyre, Gilberto (1992): *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1920): “Caste v. Class”. Em: *Young India*, 29-12, pág. 3.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1934): “Fourfold division of Society and four stages of life”. Em: *Harijan*, 28-9, pág. 260-261.
- Harris, Joseph E. (1971): *The African presence in Asia. Consequences of the East African slave trade*. Evanston: Northwestern University Press.
- Hofbauer, Andreas (2015): “Racismo na Índia? Cor, raça e casta em contexto”. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n° 16, p. 153-191.
- Lobo, Cyprian Henry (1984): *Siddis in Karnataka. A report making out a case that they be included in the list of scheduled tribes*. Bangalore: Centre for Non-Formal and Continuing Education Ashirvad.
- Obeng, Pashington (2007): *Shaping membership, defining nation*. New York, Lexington Books, 2007.
- Obeng, Pashington (2008): “Religion and empire. Belief and identity among African Indians of Karnataka, South India”. Em: Hawley, John C. (org.). *India in Africa, Africa in India. Indian Ocean cosmopolitanisms*. Bloomington: Indiana University Press, pág. 231-251.
- Ortner, Sherry (2006): *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. London: Duke University Press.
- Palakshappa, T.C. (1976): *The siddhis of North Kanara*. Delhi: Sterling Publishers.
- Prashad, Vijay (2000): “Afro-Dalits of the Earth, unite!”. In: *African Studies Review*, v. 43, n. 1, pág. 189-201.
- Rashidi, Runoko (2008): “The African presence in India”. Disponível em: <<http://tseday.wordpress.com/2008/08/24/the-african-presence-inindia-by-runoko-rashidi/>> (16 ago. 2014).
- Risley, Herbert Hope (1891): *The Castes and Tribes of Bengal*. Vol. 1, Calcutta: Bengal Secretariat Press.
- Risley, Herbert Hope (1908): *The People of India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Sahlins, Marshall (1997): O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). In: *Mana*, v.3, n.2, pág. 41-73.
- Shroff, Beheroze (2004). “Sidis and Parsis. A filmmaker’s notes”. In: Catlin-Jairazbhoy, Amy & Alpers, Edward (orgs.). *Sidis and scholars. Essays on African Indians*. Delhi: Rainbow Publishers.
- Veer, Peter van der (2001): *Imperial encounters. Religion and modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- Wade, Peter. “‘Race’, nature and culture”. In: *Man*, n. 28, p. 17-34, 1993.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PROMOÇÃO DE NOÇÕES UNIVERSALISTAS DE SAÚDE E BEM ESTAR: A INVISIBILIZAÇÃO DAS MEDICINAS LOCAIS NA AGENDA 2030 E NOS OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL (ODS)

*Andréia Gimenes Amaro*¹

Universidade do Extremo Sul Catarinense

Viviane Kraieski de Assunção²

Universidade do Extremo Sul Catarinense

Resumo

A hegemonia da ciência moderna como forma de conhecimento legítimo tem contribuído para relegar os denominados conhecimentos “locais” ou “tradicionais” à marginalidade, levando à desvalorização destes saberes. Neste sentido, compreende-se que a dominação colonial é acompanhada por epistemicídios, ou seja, pela negação de formas de conceber e compreender o mundo de povos não-ocidentais. Dentre estes conhecimentos, destacam-se aqui aqueles relacionados à saúde e doença. A assimetria de poder entre a biomedicina e as medicinas “locais” ou “tradicionais”, por vezes, invisibiliza a coexistência de outras concepções e práticas terapêuticas. A partir deste contexto, este trabalho realiza uma análise crítica sobre o papel de agências internacionais na promoção de concepções universalistas de saúde e bem estar. São analisados os princípios e metas da Agenda 2030 e dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), que propõem a adoção de políticas públicas e planos de ações por parte dos países membros da Organização das Nações Unidas (ONU). A pesquisa aponta que as noções de saúde e bem estar nestes documentos – associadas ao conceito de desenvolvimento sustentável – estão atreladas a uma visão eurocentrista da medicina, favorecendo o fenômeno da medicalização e a expansão do mercado capitalista.

Palavras-chave: Saúde e bem estar; Medicinas locais; Biomedicina; Objetivos de Desenvolvimento Sustentável.

¹ Mestre em Ciências Ambientais pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Criciúma, Brasil.

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais (PPGCA) da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC), Criciúma, Brasil..

PROMOTION OF UNIVERSALIST NOTIONS OF HEALTH AND WELL-BEING: THE INVISIBILITY OF LOCAL MEDICINES IN AGENDA 2030 AND THE SUSTAINABLE DEVELOPMENT OBJECTIVES (ODS)

Abstract

The hegemony of modern science as a form of legitimate knowledge has contributed to relegate so-called “local” or “traditional” knowledge to marginality, leading to the devaluation of these knowledge. In this sense, it is understood that colonial domination is accompanied by epistemicides, that is, by the denial of ways of conceiving and understanding the world of non-Western peoples. Among these knowledge, we highlight those related to health and disease. The asymmetry of power between biomedicine and “local” or “traditional” medicines sometimes blinds the coexistence of other therapeutic conceptions and practices. From this context, this work performs a critical analysis on the role of international agencies in the promotion of universalist conceptions of health and well-being. The principles and goals of Agenda 2030 and the Sustainable Development Objectives (ODS), which propose the adoption of public policies and action plans by the member countries of the United Nations (UN), are analyzed. The research points out that the notions of health and well-being in these documents - associated to the concept of sustainable development - are linked to a Eurocentric vision of medicine, favoring the phenomenon of medicalization and the expansion of the capitalist market.

Keywords: Health and wellness; Local medicines; Biomedicine; Sustainable Development Objectives.

INTRODUÇÃO

Boa saúde e bem-estar constituem um dos dezessete objetivos do Desenvolvimento Sustentável, divulgados pela Organização das Nações Unidas em 2015, que foram definidos por meio de acordos intergovernamentais iniciados em 2013. Estes objetivos, que se desdobram em 169 metas, devem orientar as políticas públicas dos países signatários, por meio da integração das dimensões social, econômica e ambiental que configuram o conceito de desenvolvimento sustentável (BRASIL, 2017).

Definido como o terceiro objetivo, saúde e bem-estar, de acordo com o documento da ONU, busca “assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todas e todos, em todas as idades”. Para atingir este objetivo, são descritas metas – a maioria delas contendo prazos para execução até os anos de 2020 ou 2030. Dentre estas metas, está a redução de morte materna e de recém-nascidos; a eliminação de epidemias, como a AIDS, a tuberculose e a malária; a redução de mortes e ferimentos causados por acidentes em estradas; a redução do número de mortes e doenças provocadas por produtos químicos perigosos, contaminação e poluição, e a ampliação do acesso ao sistema de saúde de qualidade e a medicamentos e vacinas (BRASIL, 2017).

Este artigo parte de uma perspectiva crítica aos objetivos do Desenvolvimento Sustentável voltados à Saúde e Bem-estar por estes estarem reduzidos ao modelo de saúde

biomédico, construído pela ciência moderna e permeado historicamente por relações desiguais entre os países do Norte e os países do Sul do globo, e desconsiderarem as possíveis contribuições dos saberes tradicionalmente construídos que atuam paralelamente na prevenção e cura de doenças das mais variadas ordens. Neste sentido, compreende-se que, ainda que indiretamente, o documento expressa noções de saúde, doença e cuidados, ao enumerar metas relativas às doenças a serem combatidas, à medicalização, ao investimento em pesquisas e à ampliação de programas, como a Convenção-Quadro para o Controle do Tabagismo.

Ao centrar-se neste modelo hegemônico, deixa-se de reconhecer a validade de outros saberes relacionados à saúde, que “privilegiavam a busca do bem e da felicidade ou a continuidade entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura, entre homens e mulheres e entre os seres humanos e todas as outras criaturas” (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., 2005, p. 21). Não se propõe aqui o abandono do sistema biomédico nem a negação de sua importância, mas a necessidade de reconhecimento de outros saberes, que possuem diferenciadas noções sobre saúde, doença e práticas terapêuticas, como forma de repensar o conceito de desenvolvimento sustentável e as alegadas necessidades das gerações presentes e futuras. A partir desta perspectiva, busca-se a superação da parcelização do conhecimento e do reducionismo arbitrário e o reconhecimento da dimensão estética e da relação dialética entre saber científico e senso comum (SANTOS, B. S., 2002, p.37-58), considerando a pluralidade de ideias, ocidentais e não-ocidentais,³ na compreensão da realidade, na elaboração de mecanismos de mudança e na sinergia entre as dimensões natural, social e estética.

CONHECIMENTO E RELAÇÕES COLONIAIS

As problematizações apresentadas neste artigo partem do reconhecimento das relações históricas entre poder e saber (FOUCAULT, M., 2015, p.35). Santos, B. S., Meneses, M. P. e Nunes, J. A. (2005) explicam que a aceitação da ciência moderna como conhecimento válido ocorreu por meio de um longo e lento processo, para o qual contribuíram não apenas razões epistemológicas, mas também interesses políticos e econômicos. Neste sentido, a história da hegemonia da ciência como conhecimento universalmente aceito deve ser compreendida paralelamente à história do colonialismo. Para além da dominação territorial de europeus sobre povos de outros continentes,

³ Neste artigo, os termos relativos à sociedade ocidental e, por oposição, não ocidental, estão articulados às noções de Ocidente não em sua concepção geográfica, mas sociocultural, partindo da definição de Godelier (1995). Esta forma de sociedade denominada ocidental se origina do capitalismo europeu do século XVIII, caracterizado pela racionalidade iluminista, economia de mercado e sistema industrial de produção, ideais de democracia e direitos humanos (GUARÍN, H. P., 2015, p. 151).

houve uma colonialidade do saber, a partir da qual os saberes dos povos originários foram, majoritariamente, designados como superstições ou magia (LAPLANTINE, F., 1994). A ciência moderna, ao contrário, passou a ser considerada como conhecimento superior, mas de caráter a-histórico, deslocado dos contextos de sua origem (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., 2005).

Mesmo após o fim do colonialismo político, as relações colonialistas do saber (QUIJANO, A., 2000) foram mantidas entre os países do Norte e os países do Sul do globo. Com os movimentos nacionalistas no século XX, as medidas para superação do subdesenvolvimento nos países do Sul voltaram-se principalmente para a importação e aplicação de soluções tecnocientíficas já produzidas no denominado “Primeiro Mundo”. A partir das décadas de 1980 e 1990, a imposição de reformas neoliberais em países do “Terceiro Mundo” por agências internacionais, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, reforçou esta relação de dependência, que está manifesta em um conjunto de dicotomias que polarizam estas relações Norte-Sul: “doador/recipiente; desenvolvido/subdesenvolvido; conhecimento/ignorância; ensinar/aprender; pensar/atuar; recomendar/seguir; desenhar/implementar” (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., p. 31).

Para contrapor esta hegemonia, seria necessário, segundo Santos, B. S., Menezes, M. P. e Nunes, J. A. (2005), combater o monoculturalismo autoritário, admitindo a diversidade epistemológica do mundo. Como afirmam os autores, “a negação da diversidade é inerente ao colonialismo” (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., p. 26). É preciso ponderar que estas críticas também estão presentes no interior da ciência moderna, quando críticos evidenciam a fragmentação e assimetria entre as diferentes áreas de conhecimento como inadequadas para lidar com “as realidades ou os problemas cada vez mais multidisciplinares, transversais, multidimensionais, transnacionais, globais e planetários” (MORIN, E., 2011, p.33). Estes autores ressaltam a necessidade de superação do paradigma cartesiano para a construção de conhecimentos interdisciplinares e transdisciplinares. Morin, E. destaca ainda que a ciência e todas as outras formas de saberes constroem apenas conhecimentos parciais, que devem ser admitidas as incertezas e a imprevisibilidade do mundo, desconstruindo a noção de verdade única; sem essa compreensão, “a inteligência cega torna-se inconsciente e irresponsável” (2011, p. 40).

CONHECIMENTO TRADICIONAL E CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O reconhecimento de diversas formas de saberes está expressa em diversos estudos antropológicos realizados a partir do século XIX, que procuram compreender as diferenças entre estes conhecimentos. O antropólogo britânico Evans-Pritchard alega que

os conhecimentos científico e tradicional não possuem lógicas diferentes, e sim premissas diferentes sobre o que existe no mundo (EVANS-PRITCHARD, E., 2005). Compartilhando desta alegação, Lévi-Strauss, C. (1989) argumenta que as diferenças decorrem dos distintos níveis estratégicos a que estes conhecimentos se aplicam; o conhecimento científico determinado por unidades conceituais e o conhecimento tradicional regido pelas unidades perceptuais. Conforme Lévi-Strauss são indiscutíveis as conquistas alcançadas por meio dos conhecimentos tecnocientíficos, porém o conhecimento tradicional, pautado nas percepções, também promoveu importantes descobertas e inovações, algumas delas, talvez, ainda nem compreendidas em sua totalidade (CUNHA, M. C., 2009, p. 303).

Lévi-Strauss, C., no trabalho “A Eficácia Simbólica”, descreve e analisa um ritual xamanístico de cura dos índios Cuna, habitantes do território da República do Panamá que busca auxiliar em um parto difícil. O ritual abrange um canto que relata a viagem empreendida pelo xamã e seus espíritos protetores à morada de Muu, potência responsável pela formação do feto. O autor explica, por meio da análise do ritual, que os elementos simbólicos atuam como mediadores no processo de compreensão da doença e desbloqueio dos processos fisiológicos capazes de promover a cura. Neste sentido, o ritual apresenta eficácia simbólica, que garante a harmonia do paralelismo entre mito e operações (LÉVI-STRAUSS, L., 1975, p. 232).

Ainda que ressaltem que os conhecimentos de povos não-ocidentais são tão racionais e lógicos quanto o conhecimento científico, e também apresentam eficácia, os autores acima citados recorrem à dicotomia tradicional e científico como formas de compreender estas diferenças. Como coloca Meneses, M. P. (2005), enquanto os modernos sistemas de conhecimento, como a biomedicina, são tratados como formas globalizadas de saber, os demais conhecimentos são restritos à dimensão local, situacional.

(...) o fato de a ciência se constituir como um saber universal que se arroga o direito de legislar sobre todas as outras formas de saber e de conhecimento leva a que ela continue hoje a ser vista frequentemente no mundo não ocidental como uma forma de particularismo ocidental cuja especificidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam. (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., 2005, p. 28)

Deste modo, pode-se compreender que o tradicional e o moderno são constituídos de forma relacional: “tanto pode ser o tradicional uma invenção do moderno como o moderno uma criação do tradicional” (MENESES, M. P., 2005, p. 431). Esta localização dos saberes dos “outros” implica também o estabelecimento de relações de desigualdade, já que ocorre uma simplificação do conceito de saúde, sem considerar as especificidades históricas, econômicas, sociais e políticas que concorrem para esta conceituação (MENESES, M. P., 2005). Nesta direção, o saber científico pode ser considerado como um

localismo globalizado, ou seja, como um fenômeno local que se torna de âmbito global (SANTOS, B. S., 2002).

O conhecimento tradicional é recorrentemente visto como imutável, fruto de um passado ancestral estático, sem considerar os processos históricos que os constituem. Como propõe Cunha, M. C. (2009), os conhecimentos tradicionais devem ser vistos como dinâmicos e heterogêneos, que acompanham a diversidade sociocultural dos povos existentes. Mais do que um conjunto de saberes produzidos e mantidos de forma invariável, devem ser compreendidos a partir dos processos de investigação e criação que os produzem e os atualizam (CUNHA, M. C., 2009).

A falta de reconhecimento desses “outros” saberes também pode ser percebida quando são qualificados como “crenças” sustentadas por manifestações religiosas (FERREIRA, L., 2015). Assim, são explicadas as experiências e justificadas as práticas dos sujeitos que não são passíveis de serem enquadradas pela racionalidade científica. O antropólogo Peter Gow propõe “repensar radicalmente todo o problema da crença”, ou, como continua o autor, “ao menos deixar de dizer preguiçosamente que “os fulanos crêem que os mortos tocam tambores” ou que “os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas”. “Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo” (GOW, P., 1998 apud GOLDMAN, M., 2003).

Cientes dos contrapontos entre biomedicina e as medicinas “tradicionais”, percebem-se alguns movimentos que sinalizam certo reconhecimento à pertinência dos conhecimentos tradicionalmente construídos. No Brasil, a exemplo destas mudanças de concepções, pode-se citar a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, aprovada pelo Decreto 5813, de 2006, na qual os conhecimentos tradicionais sobre plantas medicinais são reconhecidos e medidas de produção e distribuição de plantas e fitoterápicos são implantadas.

Cabe ponderar, no entanto, que estes saberes locais são geralmente considerados por meio da avaliação de sua utilidade, especialmente o conhecimento sobre plantas medicinais. E mesmo esse caráter utilitarista é controverso, tendo em vista que há julgamentos, mesmo de farmacólogos que partem de substâncias existentes na natureza, argumentando que os conhecimentos tradicionais em nada contribuem para o “progresso da ciência”, pois, segundo eles, o uso tradicional não se revela o mais importante, ou seja, não coincide com o “verdadeiro uso”, descoberto pela ciência (CUNHA, M. C., 2009, p.305). Ao serem comprovadas como seguras e eficazes, estas medicinas tradicionais são transformadas em universais e, no contexto brasileiro, são integradas ao Sistema Único de Saúde (FERREIRA, L., 2015, p. 241).

Neste sentido, alguns saberes que potencialmente podem ser apropriados e transformados pelo saber científico recebem um “estatuto de importância relativa”

(SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., 2005, p. 67). A racionalidade médico-científica atua como meio de validar estes conhecimentos, que são reduzidos a saberes práticos sobre plantas medicinais, sem considerar a importância de outros elementos que participam dos processos de cura. Deste modo, as denominadas etnomedicinas, como aponta Greene, S. (1998), deixam de ser consideradas empecilhos ao progresso e ao desenvolvimento. Debates sobre a apropriação destes conhecimentos, principalmente pelas indústrias farmacêutica e cosmética, também denunciam o processo de mercantilização dos recursos naturais e genéticos na atualidade (SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A., 2005, p. 67).

BIOMEDICINA E MEDICINA TRADICIONAL: CONCEPÇÕES DE SAÚDE E DOENÇA

Parte da literatura acadêmica mostra que diversas concepções e práticas sobre saúde e doença foram agregadas no decorrer do tempo. Autores retratam essa história como mudanças paradigmáticas que foram da visão “mágico-religiosa” da Antiguidade ao modelo biomédico, retratando este processo de forma evolutiva e linear, pouco considerando a coexistência de diferentes concepções de saúde e doença.

De acordo com alguns autores, para a medicina “mágico-religiosa”, a doença era reflexo de transgressões individuais ou coletivas, e a cura, nesse sentido, consistiria no reenlace com as divindades possibilitado por meio de rituais, que variavam de acordo com a cultura local, realizados por feiticeiros, sacerdotes ou xamãs (BARROS, J. A., 2002, p.68). As relações com o mundo natural se baseavam em uma cosmologia na qual a doença resultava da ação de agentes sobrenaturais, cabendo aos responsáveis pela prática médica da época aplacar essas forças e dessa forma, promover a cura.

Os povos primitivos explicavam a doença dentro de uma concepção mágica do mundo: o doente é vítima de demônios e espíritos malignos [...] compete ao feiticeiro ou xamã curar o doente, isto é, reintegrá-lo ao universo total, o cosmos, não é algo inerte: ele “vive” e “fala”; é um macrocosmo, do qual o Sol e a Lua são os olhos, os ventos, a respiração, as pedras, os ossos (homologação antropocósmica). E, por outro lado, o corpo é um microcosmo. A união do microcosmo com o macrocosmo faz-se por meio do ritual. (SCLIAR, M., 2005, p.14)

O pensamento médico se modifica significativamente quando o foco nas “forças sobrenaturais” é desviado para o portador da doença, passando esta a ser encarada como um fenômeno natural, passível de ser compreendido e independente da atuação de forças divinas ou malévolas (BARROS, J. A., 2002, p.68).

A medicina contemporânea embasa suas explicações sobre doença e cura na perspectiva do modelo biomédico que reflete o referencial técnico-instrumental das

biociências, excluindo o contexto psicossocial dos significados, dos quais depende uma compreensão integral e adequada dos pacientes (MARCO, M. A., 2006). O modelo biomédico, consolidado no último século, traz consigo o fenômeno da medicalização, entendida como a crescente e elevada dependência dos indivíduos e da sociedade de bens de ordem médico-assistencial (BARROS, J. A., 2002, p.77).

Nota-se que o fenômeno da medicalização reflete os interesses do sistema dominante que mercantiliza as relações e precifica a vida. Desta forma, problemas ou situações das mais variadas ordens são, automaticamente, diagnosticados como doença e, conseqüentemente, prescritos medicamentos ou procedimentos médicos para que a "cura" seja instaurada.

Naves, J. O. S. et al. (2010, p.1752) alerta para a biologização característica do sistema de saúde dominante que atribui aos medicamentos uma função simbólica explorada como estratégia do mercado farmacêutico, atendendo aos interesses de um dos segmentos mais lucrativos do capital industrial. Nesse sentido a "função simbólica do medicamento pressupõe que a enfermidade seja reduzida a um fenômeno orgânico, que pode ser enfrentado por uma mercadoria vista como modo cientificamente válido de se obter um valor altamente desejado, a saúde".

A busca pela amenização ou cura dos males e/ou pela manutenção da saúde somada à disponibilidade e fácil acesso aos medicamentos, muitas vezes prescritos e, portanto, respaldados pelos próprios médicos, converte-se em um problema de saúde pública. O elevado índice de mortes decorrentes do uso de medicamentos prescritos levou inclusive a Organização Mundial da Saúde (OMS) a criar diretrizes para reduzir as mortes por overdose, principalmente decorrentes do uso de substâncias opiáceas – como a morfina, heroína ou analgésicos como a oxicodona, responsáveis pela morte de aproximadamente 70 mil pessoas por ano⁴.

Outra análise interessante acerca do fenômeno da medicalização é o seu caráter comercial-empresarial, que teve considerável absorção no meio médico no Brasil nas duas últimas décadas, transformando a medicina em negócio e a doença em um fator de extrema lucratividade, conforme ressalta Martin, L. M. (2004, p.35): "a promessa de saúde é uma isca boa para atrair clientes, mas o que rende mesmo é a doença".

Sob a análise do modelo biomédico, signatário da visão tecnicista da medicina científica, as doenças são desordens de cunho estritamente químico e biológico, desconsiderando-se aspectos de ordem simbólica, cultural ou sobrenatural. Analisando historicamente, o controle das instituições políticas sobre o exercício da medicina e a

⁴ Disponível em <<https://nacoesunidas.org/quase-70-mil-pessoas-morrem-todos-os-anos-por-overdose-de-medicamentos-com-opiaceos-diz-oms/>>. Acesso em 22/04/2018

supremacia da categoria médica sobre os populares foram instituídos na Revolução Francesa com o objetivo de proteger e oferecer assistência à sociedade civil através do controle. Neste processo, passaram a ser negadas e desvalorizadas importantes alternativas decorrentes da sabedoria popular e de conhecimentos tradicionalmente construídos (IGREJA, P. S., 2016, p.30).

Contra-pondo-se à visão da biomedicina, as medicinas denominadas “tradicional” ou “popular” consistem em um conjunto de práticas de prevenção e de cura fundamentadas numa visão sobre a relação entre os seres humanos e o cosmos.

SUSTENTABILIDADE, SAÚDE E BEM ESTAR

A preocupação com questões relacionadas ao meio ambiente e a mobilização das nações mundiais a fim de debater e traçar metas para um desenvolvimento capaz de conciliar consciência ambiental, crescimento econômico e qualidade de vida surgiu na década de 60 quando foram percebidos os primeiros sinais da inadequação do sistema político-econômico vigente. Até então, predominava o “desenvolvimento da razão tecnológica sobre a organização da natureza” (LEFF, E., 2015, p.17).

Considerado um marco na construção do movimento ambientalista no mundo, o livro “Primavera Silenciosa”, de Rachel Carson (2010), publicado em 1962, nos Estados Unidos, instigou debates e mudanças de paradigmas a nível mundial e deu início a uma verdadeira revolução em defesa do meio ambiente (DIAS, G. F., 2004, p. 74).

A partir da década de 60, diversos foram os encontros, seminários e conferências internacionais⁵ que tinham por objetivo discutir as consequências da ação antrópica sobre o meio e traçar metas e recomendações capazes de minimizar os reflexos dessas ações tornando efetivo um novo modelo de desenvolvimento.

O princípio da sustentabilidade surge na segunda metade do século XX concomitante ao processo de globalização, delimitando e sinalizando a necessidade de reorientação do processo civilizatório da humanidade (LEFF, E., 2015, p.17).

Cientes da generalizada inadequação da comunidade internacional em lidar com a crise social e ambiental, a Organização das Nações Unidas (ONU) solicita à Comissão Mundial para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CMMAD), também conhecida como Comissão de Brundtland, presidida à época pela norueguesa Gro Haalen

⁵ Dentre os quais destacamos: Conferência de Estocolmo - publicação do relatório “Os Limites do Crescimento” (1972); Conferência sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento - Rio/92 - criação da Agenda 21 (1992); Protocolo de Quioto (1997); Rio+10, Joanesburgo (2002); Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas - Copenhague (2009); Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável - Rio+20 (2012); Conferência do Clima - Paris (2015), dentre outras.

Brundtland e pelo sudanês Mansour Khalid, um cuidadoso estudo e a posterior elaboração de um relatório que apontasse os problemas, bem como propusesse diretrizes e estratégias que viabilizassem as tão necessárias mudanças.

Em 1987, após três anos de estudos, foi apresentado na Assembleia Geral da ONU, o relatório que ficou conhecido como “Nosso Futuro Comum”. A elaboração do relatório contou com a participação da comissão, composta por ministros de relações exteriores, funcionários de finanças e planejamento, administradores nas áreas de agricultura, ciência e tecnologia e contribuições da sociedade civil por meio de audiências públicas realizadas nos cinco continentes. No início do relatório *Nosso Futuro Comum* (CMMD, 1991, p.1), a comissão responsável por sua elaboração esclarece:

Temos o poder de reconciliar as atividades humanas com as leis naturais, e de nos enriquecermos com isso. E nesse sentido nossa herança cultural e espiritual pode fortalecer nossos interesses econômicos e imperativos de sobrevivência. Esta Comissão acredita que os homens podem construir um futuro mais próspero, mais justo e mais seguro. Este relatório *Nosso Futuro Comum*, não é uma previsão de decadência, pobreza e dificuldades ambientais cada vez maiores num mundo cada vez mais poluído e com recursos cada vez menores. **Vemos, ao contrário, a possibilidade de uma nova era de crescimento econômico, que tem de se apoiar em práticas que conservem e expandam a base de recursos ambientais. E acreditamos, que tal crescimento é absolutamente essencial para mitigar a grande pobreza que se vem intensificando na maior parte do mundo em desenvolvimento.** (Grifo nosso)

Apresentado neste relatório, o conceito de desenvolvimento sustentável foi definido como “a capacidade de garantir o atendimento das necessidades das presentes gerações sem comprometer a capacidade de as gerações futuras atenderem também as suas” (CMMD, 1991).

É importante destacar que o relatório é incisivo ao apontar a impossibilidade de dissociar o crescimento econômico das questões relacionadas ao meio ambiente e a redução da pobreza. Deste modo, a preocupação em aplacar os problemas sociais surge, por vezes, como forma de justificar as medidas voltadas ao crescimento econômico. Além disso, possui um caráter extremamente antropocêntrico, colocando a natureza como simples provedora das necessidades do ser humano e fonte de recursos que garantam a manutenção do crescimento econômico. Por isso, este conceito, embora mundialmente utilizado, tornou-se alvo de diversas contraposições.

Montibeller Filho, G. (2001, p.52-53) reflete sobre o poder do desenvolvimento enquanto ideologia ou utopia, por estar presente mesmo em visões opostas da sociedade, como por exemplo, a capitalista neoliberal e a socialista. Carregando consigo a ideia de melhoria e de progresso, torna-se uma noção “universalmente desejada”. Sustentável, por sua vez, “é mais um rótulo ou adjetivo afixado ao conceito tradicional - desenvolvimento

-, e que o deixa, do mesmo modo polissêmico. Mas é esta característica da polissemia que o mantém universalmente aceito”.

Stavenhagen, R. (1985) argumenta que a noção de desenvolvimento depende de referenciais e critérios específicos elaborados e estabelecidos intencionalmente no intuito de manter as desigualdades entre regiões e nações. Acrescenta ainda que várias pesquisas no campo das ciências sociais indicam a existência da teoria da dependência que demonstra que o subdesenvolvimento não é sinônimo de atraso e sim de dependência e exploração.

Corroborando com estas críticas, Xaba, T. (2005, p.380) denuncia que a própria noção de desenvolvimento refere-se a um contínuo processo de “ocidentalização”, pois está atrelado à ideia de “civilização moderna”, que está na base epistemológica da visão de mundo considerada “científica”. O conceito de desenvolvimento, portanto, refere-se a medidas que buscam “obrigar o resto do mundo a conformar-se às regras econômicas, socioculturais e políticas desenvolvidas no Ocidente”.

Esta perspectiva é convergente com as críticas de Escobar, A. (2007), para quem a noção de desenvolvimento é eurocêntrica e tecnocrática, marcada historicamente pela construção das sociedades industriais ocidentais, e que não pode ser aplicada no sul do globo sem sua reformulação a partir das realidades locais.

OBJETIVOS E METAS EM BUSCA DA SUSTENTABILIDADE: DOS ODM AOS ODS

A acentuação dos males decorrentes do desenvolvimento pautado prioritariamente em questões mercadológicas impulsiona a realização de eventos que visam apresentar levantamentos e elaborar planos de ação, “agendas”, compostas por objetivos e metas a serem alcançados dentro de determinados cronogramas.

A Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), realizada em 1992, no Rio de Janeiro, mundialmente conhecida como Rio 92, um marco importante da legitimação e difusão do discurso do desenvolvimento sustentável (LEFF, E., 2015, p.16), deu origem, dentre outros importantes documentos, à Agenda 21, assinada por representantes de 179 países que comprometeram-se com as mais de 2.500 recomendações práticas nela contidas (KOHLENER, M. C. M., 2003, p.20).

A Agenda 21 está organizada em 40 capítulos, divididos em quatro seções:

- Seção I - Dimensões sociais e econômicas;
- Seção II - Conservação e gestão dos recursos para o desenvolvimento;
- Seção III - Fortalecimento do papel dos grupos principais;
- Seção IV - Meios de implementação.

Em 2000, na reunião Cúpula do Milênio da ONU, realizada na sede das Nações Unidas, em Nova York, da qual participaram representantes de 189 países, foram lançados os oito Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), que deveriam ser alcançados até 2015 (figura 5). Compostos por 21 metas, suas ações foram voltadas a áreas consideradas críticas e, portanto, prioritárias, dentre elas: saúde, educação e eliminação da extrema pobreza (LAURENTI, R., 2005).

As melhorias alcançadas por meio da implementação dos ODM, bem como os pontos de estagnação foram registrados no Relatório dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio⁶. De acordo com o relatório (ONU, 2015, p.8), nos 15 anos de esforços empreendidos visando à concretização dos ODM, muitos avanços foram possíveis, porém “os progressos foram irregulares entre as regiões e países, deixando lacunas significativas”. No relatório, o então secretário-geral da ONU Ban Ki-moon admite que “milhões de pessoas estão a ser deixadas para trás, em particular as mais pobres e desfavorecidas, devido ao seu sexo, idade, deficiência, etnia ou localização geográfica”.

A partir das discussões e análises resultantes dos ODM, foi lançada em setembro de 2015, a Agenda 2030 e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), documento em que “os países comprometeram-se a tomar medidas ousadas e transformadoras para promover o desenvolvimento sustentável nos próximos 15 anos sem deixar ninguém para trás” (AGENDA 2030, 2015).

A Agenda 2030 corresponde a um plano de ação composto por 17 objetivos (figura 6) e 169 metas que apresenta um conjunto de programas, ações e diretrizes que orientarão os trabalhos das Nações Unidas e de seus países membros rumo ao desenvolvimento sustentável⁷.

Lançada quase três décadas após a divulgação do relatório de Brundtland, percebem-se, na Agenda 2030, poucas mudanças quanto à concepção de desenvolvimento sustentável adotada em 1987 e aos preceitos que orientavam o pensamento, a tomada de decisões e a implementação de ações referentes às questões ambientais.

Embora rotulados como indivisíveis e integrados e propondo-se a equilibrar as três dimensões do desenvolvimento sustentável: a econômica, a social e a ambiental⁸, uma análise mais criteriosa revela a assimetria entre a dimensão econômica e as demais, além da continuidade do caráter antropocentrismo adotado em 1987. No site das Nações Unidas,

⁶ Lançado em julho de 2015, “o Relatório dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio, uma avaliação anual do progresso global e regional em direção aos ODM, reflete a mais abrangente atualização de dados compilados pela mais de 28 agências das Nações Unidas. Foi produzido pelo Departamento de Assuntos Econômicos e Sociais (DESA) das Nações Unidas” (ONU, 2015).

⁷ Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/images/ed_desenvsust/Agenda2030completoportugus12fev2016.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2017.

⁸ Disponível em: <<http://www.agenda2030.org.br/sobre/>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

os chefes de Estado e de Governo e altos representantes declaram: “Em nome dos povos que servimos, nós adotamos uma decisão histórica sobre um conjunto de objetivos e metas universais e transformadoras que é abrangente, de longo alcance e centrado nas pessoas”.

Cabe esclarecer que não estamos aqui desmerecendo o esforço empenhado na minimização de problemas tão graves quanto os dispostos nos objetivos e metas lançados, porém não podemos ignorar ou tomarmos com ingenuidade o ato de imperar, implicitamente, os interesses de um grupo restrito de países que se empenham na manutenção do sistema hegemônico dominante.

Conforme alerta Leff, E.(2010, p.75), “no cenário da globalização econômico-ecológica, a transição para a sustentabilidade e a segurança ecológica está sendo deixada aos desígnios do mercado mais que a construção de alternativas baseadas em estudos prospectivos”.

Nesse sentido, a concretização dos objetivos e o alcance das metas traçadas que visam a um desenvolvimento sustentável, estão atrelados, ou dependem fundamentalmente “do bom funcionamento da economia global, dos mecanismos de mercado e das fontes de financiamento, mais que de uma mudança de racionalidade social e econômica” (LEFF, E.,2010, p.75).

A SAÚDE E O BEM ESTAR NOS ODS: LACUNAS E INCOMPLETUDES

Elencados como questões prioritárias nos planejamentos que visam atingir um desenvolvimento sustentável, a busca pela manutenção da saúde e promoção do bem estar das pessoas, tem refletido as concepções do paradigma dominante fundamentado no positivismo e estruturado com base em métodos cartesianos.

A saúde e bem estar da humanidade estão contemplados no objetivo número três dos 17 ODS que compõem a Agenda 2030, e busca “assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades”⁹.

Analisando as metas traçadas para que o objetivo seja atingido em sua plenitude, percebemos, além da invisibilidade dos conhecimentos tradicionalmente construídos como saberes capazes de promover saúde e bem estar, a tendenciosidade de permanência e consolidação do modelo biomédico. Isto porque, conforme alerta Xaba, T. (2005, p. 379) na base histórica do desenvolvimento estão os interesses políticos e econômicos representados pelo Estado e pelas instituições religiosas, médicas e farmacêuticas.

⁹ Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/10/agenda2030-pt-br.pdf>>. Acesso em: 21 dez. 2017.

A introdução da medicina científica por meio dos “cavalos de Tróia” do trabalho, do cristianismo, do Estado e das normas médicas e farmacêuticas, além de submeter a técnicas invasivas, acaba por minar a coexistência de sistemas médicos holísticos e inviabilizar os possíveis benefícios decorrentes da integração entre técnicas médicas “tradicionais” e científicas (XABA, T., 2005, p.383-387).

As metas grifadas abaixo tornam clara esta tendência que reifica a naturalização deste sistema de saúde.

3.1 Até 2030, reduzir a taxa de mortalidade materna global para menos de 70 mortes por 100.000 nascidos vivos

3.2 Até 2030, acabar com as mortes evitáveis de recém-nascidos e crianças menores de 5 anos, com todos os países objetivando reduzir a mortalidade neonatal para pelo menos 12 por 1.000 nascidos vivos e a mortalidade de crianças menores de 5 anos para pelo menos 25 por 1.000 nascidos vivos

3.3 Até 2030, acabar com as epidemias de AIDS, tuberculose, malária e doenças tropicais negligenciadas, e combater a hepatite, doenças transmitidas pela água, e outras doenças transmissíveis

3.4 Até 2030, reduzir em um terço a mortalidade prematura por doenças não transmissíveis via prevenção e tratamento, e promover a saúde mental e o bem-estar

3.5 Reforçar a prevenção e o tratamento do abuso de substâncias, incluindo o abuso de drogas entorpecentes e uso nocivo do álcool

3.6 Até 2020, reduzir pela metade as mortes e os ferimentos globais por acidentes em estradas

3.7 Até 2030, assegurar o acesso universal aos serviços de saúde sexual e reprodutiva, incluindo o planejamento familiar, informação e educação, bem como a integração da saúde reprodutiva em estratégias e programas nacionais

3.8 Atingir a cobertura universal de saúde, incluindo a proteção do risco financeiro, o acesso a serviços de saúde essenciais de qualidade e o **acesso a medicamentos e vacinas essenciais seguros, eficazes, de qualidade e a preços acessíveis para todos**

3.9 Até 2030, reduzir substancialmente o número de mortes e doenças por produtos químicos perigosos, contaminação e poluição do ar e água do solo

3.a Fortalecer a implementação da Convenção-Quadro para o Controle do Tabaco em todos os países, conforme apropriado

3.b **Apoiar a pesquisa e o desenvolvimento de vacinas e medicamentos para as doenças transmissíveis e não transmissíveis**, que afetam principalmente os países em desenvolvimento, **proporcionar o acesso a medicamentos e vacinas essenciais a preços acessíveis, de acordo com a Declaração de Doha¹⁰, que afirma o direito dos países em desenvolvimento de utilizarem plenamente as disposições do acordo TRIPS sobre flexibilidades para proteger a saúde pública e, em particular, proporcionar o acesso a medicamentos para todos**

3.c Aumentar substancialmente o financiamento da saúde e o **recrutamento, desenvolvimento e formação, e retenção do pessoal de saúde** nos países em desenvolvimento, especialmente nos países menos desenvolvidos e nos pequenos Estados insulares em desenvolvimento

¹⁰ “Também conhecida como Rodada de Doha para o Desenvolvimento, por meio da qual os Ministros das Relações Exteriores e de Comércio comprometeram-se a buscar a liberalização comercial e o crescimento econômico, com ênfase nas necessidades dos países em desenvolvimento”.

Disponível em: <<http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/diplomacia-economica-comercial-e-financeira/694-a-rodada-de-doha-da-omc>>. Acesso em: 27 jan. 2018.

3.d Reforçar a capacidade de todos os países, particularmente os países em desenvolvimento, para o alerta precoce, redução de riscos e gerenciamento de riscos nacionais e globais de saúde (Grifo nosso).

Percebe-se, por meio da análise do documento, a ênfase na pesquisa, disponibilização e comercialização de medicamentos e vacinas antes mesmo da implementação de medidas preventivas visando a manutenção da saúde em detrimento da cura ou controle da doença.

Deste modo, reforça a concepção do ser humano como máquina artificial, desconsiderando suas multidimensionalidades: biológica, psíquica, social, afetiva e racional, e as doenças como reflexos de desequilíbrios de cunho meramente químico e/ou biológico (MORIN, E.,2011, p.35).

Leff, E. (2015, p.311) observa que “o desenvolvimento sustentável colocou o ser humano no centro de seus objetivos, propondo entre suas metas a qualidade de vida e o desenvolvimento integral de suas potencialidades”. Este posicionamento, segundo o autor, demanda garantir as condições básicas para uma vida plena e saudável não bastando para tanto o simples incremento na cobertura dos serviços em saúde oferecidos, pois “implica a necessidade de reconceitualizar a saúde e a doença, de reorientar os serviços de saúde pública e as práticas médicas em novas formas de desenvolvimento”.

Na perspectiva de Leff, E. (2015, p.312), a emergência do campo da saúde ambiental, ainda incipiente, implicaria o surgimento de uma nova epistemologia, “na qual os processos vitais e os fenômenos da consciência são interdependentes, onde os processos de significação cultural são relacionados com a saúde e com a qualidade de vida da população”. Este processo está aliado à constituição de relações interdisciplinares entre diversos campos do saber, integrando corpo e consciência, cultura e tecnologia, cuja separação está na base do pensamento cartesiano. Com esta “visão renovada”, o autor argumenta que haverá a revalorização das práticas preventivas e curativas tradicionais, que se contrapõem à hegemonia da medicina moderna (LEFF, E.,2015, p.312).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Intitulado como único e legítimo, o conhecimento científico foi utilizado como instrumento de poder; subjugou povos, desqualificou suas culturas e saberes e, conseqüentemente, anulou grandes possibilidades de compreensão e atuação no mundo.

Essa concepção permeou os mais variados âmbitos; no campo da medicina, os conhecimentos “tradicionais” ainda são encarados com descrença ou como possibilidades a serem testadas e, posteriormente, validadas ou descartadas de acordo com o resultado dos experimentos. A biomedicina continua a ocupar o status de conhecimento científico e ideologicamente legítimo “e isso não apenas por sua eficácia curativa, mas também como resultado da expansão da economia global de mercado” (FOLLÉR, M. A., 2004, p.110).

No Brasil, o modelo biomédico atua de forma predominante no sistema de saúde, devido ao papel exercido historicamente pelo Estado em prol da medicina científica e na marginalização dos saberes dos povos originários (XABA, T., 2005). Estes modos biomédicos de compreender e intervir nos corpos possuem estatuto hegemônico devido à adoção de seus ideais – caracterizados como modernos – por classes dominantes da sociedade brasileira (XABA, T., 2005), e que também encontram aceitação ampla e legitimidade na população de forma geral (McCALLUM, C.; ROHDEN, F.; GRUDZINSKI, R., 2015, p. 08).

Esta hegemonia, no entanto, não se estabelece livre de contestações e, com a emergência de discursos favoráveis à diversidade cultural, tem-se buscado formas “que permitam a presença de tradições paralelas no pensar e tratar do corpo e dos seus males e processos fisiológicos e mentais” (McCALLUM, C.; ROHDEN, F.; GRUDZINSKI, R., 2015, p. 08). Deste modo, esta hegemonia biomédica está no centro de práticas e saberes divergentes, sem estabelecer um controle absoluto sobre estas “outras” medicinas.

A lógica prática da biomedicina age mais como uma âncora poderosa, ou melhor, uma série de âncoras, um controle disperso sobre os modos de vivenciar e de agir sobre os processos corporais. Suas formas e modos de operação compõem um ponto de referência que exerce uma força de gravidade constante, tornando-se o pivô no centro de um turbilhão de práticas e lógicas outras, paralelas, alternativas (e assim por diante) que são fincadas socialmente e produzidas a partir de distintas histórias e culturas. (McCALLUM, C.; ROHDEN, F.; GRUDZINSKI, R., 2015, p. 08)

A crise da ciência moderna propiciou uma abertura epistêmica que tornou visível uma pluralidade de modos e formas de saberes até então obscurecidos pela imposição hegemônica do conhecimento instituído como legítimo pelo sistema capitalista. Esta abertura “tem vindo a permitir o reconhecimento da existência de sistemas de saberes plurais, alternativos à ciência moderna ou que com esta se articulam em novas configurações de conhecimentos” (SANTOS, B. S., 2005, p.52).

Em consonância com o debate acerca da pluralidade de saberes e da possibilidade de hibridização de conhecimentos a partir de uma relação dialética, surge o conceito de intermedicalidade.

A noção de intermedicalidade converge para este sentido de recriar o sistema biomédico por meio da articulação de sentidos e práticas de saúde provenientes de distintas perspectivas socioculturais. Neste sentido, este conceito comporta um conjunto criativo e dinâmico de saberes e práticas, contribuindo para o reconhecimento da agência de povos não ocidentais na produção de medicinas híbridas. Nesse sentido, a noção de intermedicalidade torna-se capaz de pautar relações mais simétricas e igualitárias entre diversas formas de conhecimento e problematizar concepções de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- BARROS, J.A. Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico? *Revista Saúde e Sociedade*. São Paulo, v. 11, n. 1, pp. 67-84, jan./jul. 2002.
- BRASIL. Ministério das Relações Internacionais. *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS)*. Disponível em: <<http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/desenvolvimento-sustentavel-e-meio-ambiente/134-objetivos-de-desenvolvimento-sustentavel-ods>>. Acesso em: 28 abr. 2017.
- CMMD. Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. *Nosso Futuro Comum*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: CUNHA, M. C. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaif, 2009. p. 301-310.
- DIAS, G. F. *Educação ambiental: princípios e práticas*. 9. ed. São Paulo: Gaia, 2004.
- ESCOBAR, A. Post-development as a concept and social practice. In: ZIAI, A. (Ed.). *Exploring Post-Development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*. New York: Routledge, 2007. p. 18-31
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FERREIRA, L. O. Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. D. (Org.) *Saúde Indígena: Políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015. p. 217-246
- FOLLÉR, M. A. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 129-147.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- GOLDMAN, M. Os *Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos*. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46 (2): 445-476. 2003.
- GREENE, S. *The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru*. *American Ethnologist*, Malden, v. 25, n. 4, p. 634-658, 1998.
- GUARÍN, H. P. *Epistemes-otras: undesaño para lasalud pública em Colombia*. In: LANGDON, E. J.; CARDOSO, M. D. (Org.) *Saúde Indígena: Políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015. p. 145-168
- IGREJA, P. S.da. *Performance Clown e saúde: o papel dos trapamédicos na humanização do ambiente hospitalar na cidade de Blumenau*. 2016. 158 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional), Universidade Regional de Blumenau, Blumenau.
- KOHLER, M. C. M. *Agenda 21 local: desafios de sua implementação. Experiências em São Paulo, Rio de Janeiro, Santos e Florianópolis*. 2003. 176 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública), Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. 8. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- LAURENTI, R. Objetivos de desenvolvimento do milênio. *Revista da Associação Médica Brasileira*. São Paulo, v. 51, n. 1, jan./feb. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-42302005000100005> Acesso em: dez. 2017.

LEFF, E. *Discursos sustentáveis*. São Paulo: Cortez, 2010.

LEFF, E. *Saber Ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LÉVI-STRAUSS, C. A Eficácia Simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 215-236

LÉVI-STRAUSS, C. *Opensamento selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

McCALLUM, C.; ROHDEN, F.; GRUDZINSKI, R. Introdução — Hegemonia biomédica e pluralismo ontológico no Brasil. In: McCALLUM, C.; ROHDEN, F. (Org.). *Corpo e saúde na mira da antropologia: ontologias, práticas, traduções*. Salvador EDUFBA: ABA, 2015. p. 7-26

MARCO, M.A. Do Modelo Biomédico ao Modelo Biopsicossocial: um projeto de educação permanente. *Revista Brasileira de Educação Médica*. Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, p. 60-72, jan./abr. 2006.

MARTIN, L. M. A ética e a humanização hospitalar. In: PESSINI, L.; BERTACINI, L. (Org.). *Humanização e Cuidados Paleativos*. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 31-49.

MENESES, M. P. G. Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 425 – 467

MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

NAVES, J. de O. S.; CASTRO, L. L. C. de; CARVALHO, C. M. S. de MERCHAN-HAMANN, E. *Automedicação: uma abordagem qualitativa de suas motivações*. Ciênc. saúde coletiva [online]. 2010, vol.15, suppl.1, pp.1751-1762. ISSN 1413-8123.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. 13.ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 21-121

SCLIAR, M. *Do mágico ao social: trajetória da saúde pública*. 2.ed. São Paulo: SENAC, 2005.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*. v. 84. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 11-44, 1985.

XABA, T. Prática médica marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 377-421

[VOLTA AO SUMÁRIO]

KALERVO OBERG E O MODELO TRANSNACIONAL DE “COMUNIDADE”¹

*Andreia Vicente da Silva*²

UNIOESTE

Resumo

Nesta comunicação analiso o modelo de comunidade presente na obra “Toledo. Um município na fronteira Oeste do Paraná” (Oberg, 1960) entendendo-o como transnacional. Para tanto, procurarei relacionar dois arcaouços distintos de idéias. Primeiramente, retomarei alguns escritos da Escola de Chicago que desde o início do século XX compreendiam a presença da diversidade étnico-cultural nas grandes cidades como um desafio à solidariedade. Autores como Park e Wirth se questionaram, por exemplo, sobre como seria possível criar mecanismos de ação coletiva no ambiente urbano onde predominava o tipo metropolitano heterogêneo e individualista. Naqueles escritos, as cidades eram o lugar da indiferença, do conflito, da guetificação dos imigrantes. Num segundo momento, verificarei como este modelo analítico do urbano influenciou os escritos de Kalervo Oberg dialogando com a idéia de pioneirismo adotada pela Colonizadora Maripá. O modelo de “colonização privada” buscava construir uma comunidade com fortes marcas de identificação étnico-cultural ancorada na seleção precisa de descendentes de imigrantes europeus com características morais específicas. Acredito que a obra em questão constrói um tipo analítico transnacional de “comunidade” que alia o “colonizador/agricultor eficiente” (Brasil) com os debates sobre “desajustamento urbano e crise” (EUA). O produto é um livro que idealiza a criação de um pequeno município como símbolo do progresso urbano e de desenvolvimento agrícola e social, no qual os elementos étnico raciais distintos - como os “paraguaios” e os “caboclos” - que transitavam pela região foram expulsos da comunidade.

Palavras-chave: comunidade; transnacionalidade; pioneirismo.

KALERVO OBERG AND THE TRANSNATIONAL MODEL OF “COMMUNITY”

Abstract

In this communication I will analyze the community model present in the work “Toledo. A municipality on the western region of Paraná” (Oberg, 1960) understanding it as transnational.

¹ Work in Progress

² Doutora em Ciências Sociais (UERJ), Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (UNIOESTE), email: deiavicente@mail.com

To do so, I will try to relate two distinct frameworks of ideas. First, I will resume to some Chicago School's writings from the 20th century included the presence of ethnic-cultural diversity in the cities as a challenge to solidarity. Authors such as Park and Wirth have questioned, for example, how it would be possible to create collective action mechanisms in the urban environment where the heterogeneous and individualistic metropolitan type prevailed. In those writings, cities were the place of indifference, conflict, of the "ghettofication" of immigrants. In a second moment, I will verify how this analytical model of the urban influenced the writings of Kalervo Oberg in dialogue with the idea of pioneering adopted by the Colonizing Maripá. The "private colonization" model sought to build a community with strong ethno-cultural identification anchoring in the precise selection of descendants of European immigrants with specific moral characteristics. I believe that the work in question builds a transnational analytical type of "community" that combines the "efficient colonizer/farmer" (Brazil) with the debates on "urban maladjustment and crisis" (USA). The product is a book that idealizes the creation of a small municipality as a symbol of urban progress and agricultural and social development, which the distinct racial ethnic elements - such as the "Paraguayans" and the "caboclos" - that passed through the region were expelled from the community.

Keywords: community; transnationality; pioneering.

INTRODUÇÃO

(Work in Progress)

Boa parte da produção das ciências sociais dedicada aos estudos de comunidade explora a existência de um predomínio teórico metodológico do modelo culturalista da antropologia norte-americana nos trabalhos produzidos principalmente entre os anos de 1940 a 1960 (Oliveira e Maio, 2011). Esse viés analítico fez com que os pequenos grupamentos rurais em processo de urbanização fossem descritos pelos antropólogos a partir da perspectiva da unidade e da homogeneidade cultural. Na perspectiva da antropologia aplicada daqueles anos, o objetivo era compreender a tradicionalidade para construir projetos de políticas públicas que possibilitassem uma prática intervencionista que provocasse uma mudança social planejada. Os dados utilizados para cumprir esta agenda eram obtidos em trabalho de campo a partir do qual a totalidade da vida de uma coletividade específica que habitava determinado espaço sócio-territorial era esquadrihada. Grandes temas como religião, organização social e parentesco eram eixos articuladores da apresentação e da problematização das comunidades.

Na obra "Toledo. Um município na fronteira Oeste do Paraná" (Oberg, 1960) encontramos o mesmo arsenal analítico dos clássicos estudos de comunidade que remete a conformação clássica da antropologia quando o autor descreve a comunidade presente numa pequena cidade recentemente emancipada que é considerada por ele como símbolo de desenvolvimento humano e progresso. O fato é que este viés narrativo da obra de Oberg tornou-se referência para historiadores locais e para a elite política da região para a construção da idéia de pioneirismo na qual os colonos descendentes de

italianos e europeus que migraram do Rio Grande do Sul e do Paraná na década de 1940 são considerados os primeiros habitantes da cidade e responsáveis por fazer surgir no meio do nada um município próspero (Niederauer, 1992). A narrativa do pioneirismo remete a uma aventura épica onde a coragem e o sacrifício são os eixos a partir dos quais se constrói a exaltação dos primeiros desbravadores. Importante atentar para o papel político do conceito de pioneirismo que ainda persiste na atualidade e que exclui da história local indígenas e negros.

De maneira distinta, estudos mais recentes tem confrontado a categoria de pioneirismo demonstrando a convivência de diversos atores sociais no território de Toledo antes mesmo da emancipação da cidade na década de 50 do século passado (Pereira, 2017). Entre estes podemos citar indígenas guaranis, paulistas, mineiros e paraguaios. No entanto, embora no relatório socioeconômico de Oberg possamos verificar a construção inicial da idéia de pioneirismo dos colonos através do uso da categoria de comunidade, também é possível circunscrever algumas pistas que nos fazem compreender que estes outros atores já estavam presentes na região participando ativamente da vida da cidade.

Buscando compreender de que forma o antropólogo construiu seu relatório e a partir de que parâmetros delimitou a comunidade, nesta comunicação pretendo dar os primeiros passos em direção a construção de uma delimitação analítica que problematize esta categoria. Em uma reflexão inicial, pretendo demonstrar que o arcabouço utilizado pelo autor na categorização da comunidade congrega dois grupos distintos de idéias. O primeiro deles provém da Escola de Chicago no qual a diversidade étnico-cultural das cidades era um desafio à solidariedade. O segundo deles pertencia a Colonizadora Maripá cujo modelo de colonização privada objetivava construir uma comunidade marcada pela identificação étnico-cultural.

A narrativa de Oberg evidencia um tipo analítico transnacional de comunidade que alia o colonizador e agricultor eficiente com os debates sobre desajustamento urbano e crise que eram percebidos através da convivência da diversidade étnico-cultural. O relatório idealiza o município como símbolo do progresso urbano e de desenvolvimento agrícola e social a partir da circunscrição da comunidade formada por descendentes de europeus e da qual estão excluídos indígenas, caboclos e paraguaios. Fica evidente que ao utilizar o arcabouço analítico culturalista que privilegiava modelos homogêneos, o antropólogo constrói um estilo discursivo no qual a diversidade presente na cidade fica confinada ao exterior da comunidade. Este caminho teórico-metodológico consolida uma narrativa exclusivista que vai de encontro aos preceitos que estavam sendo defendidos pela elite branca da colonizadora de terras e que também estava presente no discurso do progresso da nação.

TRAJETÓRIA DO AUTOR

Kalervo Oberg foi um antropólogo canadense que nas décadas de 1940 e 1950 trabalhou no Brasil a serviço do governo norte-americano em programas de cooperação para transferência tecnológica e políticas públicas na área da saúde.

Formou-se em antropologia pela Escola de Chicago em 1930 com uma tese orientada por Radcliffe-Brown a respeito da organização social dos Tlingit que era uma tribo do Alasca. A parceria com Brown lhe rendeu uma passagem pela London School of Economics (LSE) ainda nos anos 1930 quando escreveu um dos capítulos da célebre coletânea “African Political Systems” (1940) organizada por Meyer Fortes e Radcliffe Brown a respeito da organização social de uma tribo de Uganda (Foster and McComb, 1974).

O Canadense chegou ao Brasil em 1946 representando o Instituto de Antropologia Social (ISA) da Smithsonian no convênio com a Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) no qual trabalhou ensinando em São Paulo ao lado de Donald Pierson e pesquisando em comunidades tradicionais tais como os Terena e os Caduveo (Oberg, 1946; Figueiredo, 2009).

No ano de 1952 ele foi transferido para o Instituto de Assuntos Interamericanos (IAIA) quando passou a trabalhar no Serviço Especial de Saúde Pública (SESP). Neste período realizou um estudo participando do projeto “Vale do São Francisco” em Chonin de Cima (Oberg, 1956) quando procurou compreender a atuação dos caboclos naquela comunidade. No ano de 1955 ele foi incorporado ao Serviço Social Rural (SSR) em uma repartição que ficou responsável por realizar reforma agrária no Sul do Brasil. No final dos anos 1950, tornou-se consultor do United States Operation Mission (USOM) que tinha como objetivo estabelecer cooperação com as organizações municipais, estaduais e federais em prol do desenvolvimento do padrão de vida das populações rurais (Barreiro, 2010). É com esta filiação institucional que ele se identifica no relatório que analiso neste trabalho.

FONTE

O relatório sócio-econômico chama-se “Toledo. Um município na fronteira Oeste do Paraná” (1960). O documento é resultado do compromisso do Projeto de desenvolvimento de regiões da zona fronteira do Oeste Paranaense. Se na época o estado brasileiro esforçava-se para povoar e ampliar seu controle sobre o território, especialmente nas regiões de fronteira - o oeste do Paraná faz fronteira com o Paraguai e com a Argentina - os EUA aprimorava sua hegemonia recrutando antropólogos aplicados em pesquisas que visavam o desenvolvimento das comunidades em processo de urbanização a fim de

ampliar mercados consumidores para produtos industrializados ao mesmo tempo em que consolidava acordos de fornecimento de matérias-primas com o estado brasileiro (Figueiredo, 2009).

Foi neste contexto que Kalervo Oberg chegou a Toledo em agosto de 1956 realizando trabalho de campo por três meses. O relatório foi publicado em 1960 na coleção Estudos das Edições do Serviço da Sociedade Rural (SSR). É composto de sete capítulos textuais com gráficos e dados quantitativos a respeito da cidade que tinha na época cinco anos de fundação. Entre os tópicos analisados estão a história do município, o processo de colonização, a população, a interação e consciência comunitária.

No relatório, o autor circunscreve uma comunidade que é formada por colonos vindos do RS e de SC. Para tanto, ele se utiliza do “Plano de ocupação” do território, mapas e dados confeccionados pela Companhia Maripá, além de ter sido conduzido para entrevistas e observação do território com jipes e agentes da mesma colonizadora privada. Embora no texto do relatório estejam presentes outros elementos étnicos tais como caboclos e paraguaios, estes trabalhadores não estão inseridos no modelo de comunidade que recentemente estava se fixando naquele território e que é alvo das elaborações do autor.

CONCEITO DE COMUNIDADE

Para que se entenda o conceito de comunidade delimitado pelo antropólogo passo a citar alguns exemplos retirados da sua obra nos quais ele caracteriza a comunidade que era composta por descendentes de imigrantes europeus (sobretudo italianos e alemães) com características morais específicas tais como o trabalho e frugalidade. Eram uma classe média de fazendeiros independentes e comerciantes que ocupavam cargos na Prefeitura e na Companhia de terras entre os quais praticamente não havia estratificação social. Eles eram descendentes de terceira geração de imigrantes que nas palavras do autor “trouxeram consigo da Europa uma cultura do século XIX baseada numa pequena fazenda própria e do tipo familiar” (Oberg, 1960, p. 87)

O fato de virem destes estados e de possuírem métodos agrícolas semelhantes caracteriza a existência de um sentimento social entre eles que o autor chama de “consciência comunitária”(Oberg, 1960, p. 51). Outros elementos também são evidências desta identificação tais como a religião - eram católicos e luteranos - e os hábitos tradicionais do sul - o uso de trajas gaúchos e beber chimarrão.

No relatório aparecem dados populacionais que dão conta de que em Toledo havia 90 % de brancos e apenas 1% de mulados além de um número reduzido de trabalhadores

paraguaios (Oberg, 1960, p. 47). Comparando estes números com o recorte espacial percebe-se que são construídos pela exclusão de parte do território habitado da cidade que na época ficou conhecido como Pouso Frio - hoje chamado de Vila Pioneira - onde efetivamente habitava a massa destes outros contingentes populacionais vindos de SP, MG, norte do Paraná e do Paraguai que desde a década de 1940 já ocupavam aqueles espaços (Pereira, 2017).

Acredito que este desajuste proposital nos dados é justamente ocasionado pela utilização dos mapas e do guia fornecidos pela colonizadora que já consolidava o princípio de que as áreas não loteadas, não assistidas pelo poder público e não legalizadas eram ocupadas por habitantes que não faziam parte do segmento selecionado por um modelo de colonização planejada. No texto de Oberg os caboclos e paraguaios aparecem como trabalhadores esporádicos ou mão de obra para tarefas que não exigiam grande perícia e técnica (Oberg, 1960, p. 28).

No relatório há várias comparações entre colonos, caboclos e paraguaios estabelecidas a partir de um viés evolucionista à lá “triângulo das raças” no qual há efetiva predominância do trabalho e da moral dos primeiros em detrimento do atraso e do prejuízo físico e moral dos “outros”. Por exemplo: o colono lavra o dobro da área que lavraria um caboclo (Oberg, 1960, p. 76). Embora o autor argumente que o modelo utilizado pelo colono com seu trabalho em pequena escala e de semi-subsistência poderia provocar facilmente o esgotamento do solo e a estagnação econômica e social, ainda assim ele é apresentado como sendo superior ao do caboclo que tinha uma técnica primitiva. Em um outro trecho o autor explicou que o padrão de vida do colono é mais alto que do caboclo já que aquele trabalha arduamente para ter casa e alimentos (Oberg, 1960, p.87). Neste ponto em específico o que está em jogo é a aptidão do colono para a produção de uma maior variedade de alimentos e a sua dedicação ao cultivo da terra em comparação com uma espécie de imediatismo que seria considerada característica do trabalho dos caboclos e dos paraguaios.

Ao procurar apresentar evidências que justifiquem esses parâmetros comparativos, o antropólogo se vale de elementos obtidos no seu trabalho de campo. Por exemplo, nas falas dos colonos: ‘Em Toledo, se costuma dizer: “Todos os alemães têm hortas, e alguns italianos têm hortas, e nenhum brasileiro tem horta” (Oberg, 1960, p. 52). Outras justificativas aparecem associadas à própria concepção da Maripá quando esta empresa justifica que os caboclos estão fora do programa exceto com fonte de trabalho braçal. Os paraguaios também estavam fora do projeto, sendo contratados como trabalhadores para realizar a derrubada da mata já que estavam plenamente adaptados aos mosquitos que infestavam as florestas locais.

Mesmo que caboclos e paraguaios estejam fora da comunidade circunscrita pelo autor, quando aprofundamos a leitura percebemos que existem pistas de que estes participavam da vida da cidade. Oberg, por exemplo, explica que os nomes luso-brasileiros estão na parte mais baixa da escala social ou que os paraguaios são trabalhadores temporários que vivem migrando de uma propriedade para outra (Oberg, 1960, p. 51). Em determinado trecho o antropólogo chega a explicar que certos caboclos obtêm ascensão social no comércio da cidade (Oberg, 1960, p. 53).

ESCOLA DE CHICAGO E OS ESTUDOS URBANOS

No que diz respeito a Escola de Chicago, percebe-se a presença de princípios teóricos que foram desenvolvidos nos primórdios dos estudos urbanos e que ajudam a reforçar o sentido de comunidade exclusivista.

Entre 1915 e 1940 a cidade de Chicago foi utilizada como um laboratório social para um projeto pragmático de intervenção. A problemática da presença do imigrante, sua assimilação cultural, a mudança social e a desorganização urbana são desafios para a vida nas metrópoles. No seio destes debates Park (1916) desenvolveu o conceito de “homem marginal” que é o estrangeiro a margem de duas sociedades, o produto de conflitos interculturais. “O homem marginal é alguém que ao separar-se de sua cultura de origem, constrói no processo de aculturação uma nova identidade” (Valadares, 2010). Numa analogia a esse conceito, Kalervo Oberg escreveu o texto “Campônio Marginal no Brasil Rural” (1957).

Em Robert Park (1916), por exemplo, a diversidade cultural das cidades é analisada a partir da guetificação e da segregação dos contingentes étnico-culturais. Um dos métodos para a compreensão destas compartimentações socioterritoriais era a confecção de mapas nos quais se situavam os diferentes tipos de grupos étnicos por áreas da cidade. Sob a égide da Escola de Chicago estabeleceu-se como características das metrópoles americanas a idéia de que a ocupação do território se subdividia entre diferentes grupos étnicos (Becker, 1996). As áreas onde estas diferenças se encontravam eram chamadas de regiões morais.

O debate sobre adaptação e assimilação dos imigrantes aparece no relatório quando, por exemplo, Oberg explica que os descendentes de imigrantes italianos e alemães são testados e provados para experiência na área pioneira justamente porque foram se aclimatando as condições do Brasil tendo conservado certas características de seus pais tais como agricultura como meio de vida. Em outros momentos percebe-se a ênfase na estabilidade e na homogeneidade como quando ele sugere que os especialistas em

políticas públicas devem sempre se preocupar com a consciência comunitária preservada pelos dirigentes e autoridades locais sob o risco de provocar uma espécie de ruptura da organização social lá existente. Não há no texto analisado qualquer sugestão de incorporação dos elementos étnicos diversos, nem valorização da diversidade cultural.

COLONIZADORA MARIPÁ

Entre 1946 e 1960 houve um contexto de sucessivo povoamento do Oeste paranaense, processo este envolveu uma série de elementos tais como ideário da nação que associava o desenvolvimento a ocupação produtiva dos espaços até então considerados desabitados - que é a idéia de vazio demográfico. Empresas como a companhia Maripá - autorizadas pelo governo - estabeleceram ações de povoamento planejado acionando diversos elementos explicativos que corroboravam o elemento estrangeiro como o tipo mais propício para o progresso da nação (Schneider, 2001).

A busca de uma identidade positiva para o Brasil acabou por privilegiar o descendente de europeus justamente por aparecer associado a perspectiva do trabalho e do progresso e por diferenciar-se dos tipos comuns nas áreas fronteiriças, tais como o caboclo, os paraguaios e os indígenas identificados como parasitas, desonestos e aventureiros. Oberg usa estes marcadores quando, por exemplo, justifica que os colonos se diferenciam do caboclo por estarem sempre prontos a reconhecer e solucionar problemas. Até mesmo a diretriz federal que impossibilitava a formação de quistos culturais é enfrentada sob a justificativa de que os descendentes de imigrantes são brasileiros “nascidos no Brasil” e que estão adaptados ao território

Os ideais de progresso da nação são complementados pelo ideário dos colonizadores que se descrevem como pacíficos, tranquilos, trabalhadores. Como colonizadores e colonos têm herança cultural comum, essas idéias apareceram tanto no movimento migratório quando veio da Europa quanto na própria comunidade de descendentes que ora se estabelecia.

CONCLUSÃO

Em texto publicado em 2017, Maio e Lopes propõe uma releitura da obra de Pierson a respeito das relações raciais utilizando-se de uma bibliografia pós-colonial. A partir deste exercício os autores sugerem o desenvolvimento de análises transnacionais que busquem evidenciar tanto os contextos brasileiro quanto o norte americano que estão presentes no discurso analítico dos estudos de comunidade. Valendo-me desta inspiração, nesta

comunicação procurei dar os primeiros passos numa análise que visa compreender até que ponto a pesquisa realizada por Kalervo Oberg a serviço do governo norte americano no Brasil expõe os movimentos de idéias e pessoas entre estas nações.

Como procurei demonstrar, o relatório socioeconômico Toledo nos proporciona material interessante e praticamente desconhecido que expõe a confluência e a complementaridade dos pontos de vista produzidos em ambos os países, o que também nos levaria a questionar a predominância apenas das idéias imperialistas norte americanas ou do discurso nacionalista e a apostar numa análise mais simétrica para compreensão da literatura e das políticas públicas produzidas no período.

BIBLIOGRAFIA

BARREIRO, IMF. (2010) Política de educação no campo: para além da alfabetização (1952-1963). São Paulo: Editora UNESP, 2010.

CORRÊA, Mariza. (1998) Traficantes do excêntrico. A antropologia Brasileira dos anos 30 - 60. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 3, n. 6, 79-98.

_____. (1995). A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: S. Miceli (org.). História das ciências sociais no Brasil – Vol 2. São Paulo: Sumaré/FAPESP. Pp. 25-106.

FIGUEIREDO, Regina Érika Domingos. (2010) Tendências e dilemas da antropologia norte-americana: sobre a história do Instituto de Antropologia Social da Smithsonian Institution e sua presença no Brasil. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 53, n. 1.

_____. (2009). Histórias de uma Antropologia da “boa vizinhança”: um estudo do papel dos antropólogos nos programas interamericanos de assistência técnica e saúde no Brasil e México (1942-1960) Tese de doutorado: Unicamp, SP.

FOSTER, G. e McCOMB, M. (1974). Kalervo Oberg 1901-1973. American Anthropologist. Vol 76, No 1, 357-360.

MAIO, Marcos Chor e LOPES, Thiago da Costa (2017). Entre Chicago e Salvador: o estudo das relações raciais. Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 30, n. 60, p. 115 - 140.

NIEDERAUER, Ondy Hélio. (1992). TOLEDO NO PARANÁ, a história de um latifúndio improdutivo, sua reforma agrária, sua colonização, seu progresso. Ondy Hélio Niederauer - Toledo: Composição: Grafo-Set-Impressão e Acabamento Mans Etiquetas Adesivas Ltda.

BERG, Kalervo. (1956). Chonin de Cima: a rural community in Minas Gerais, Brazil. Rio de Janeiro: USOM.

_____. (1957). O campônio marginal no Brasil rural. Sociologia, vol. XIX, n. 2, São Paulo.

_____. (1960). Toledo. Um município na fronteira oeste do Paraná. Rio de Janeiro: Ed. SSR.

_____. (1960). Interesses da comunidade e programas de desenvolvimento rural. Anais do Seminário Nacional sobre as Ciências Sociais e o Desenvolvimento de Comunidade Rural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. SSR.

_____. (1946). Terena and Caduveo organization and law. Handbook of South American Indians. B.A.E. Bulletin 143, pp. 238-241.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva e MAIO, Marcos Chor (2011). Estudos de comunidade e ciências sociais no Brasil. Revista Sociedade e Estado, vol. 26, n. 3, setembro a dezembro.

PARK, Robert Ezra. (1916) A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. American Journal of Sociology, XX. Pp. 577-612.

PEREIRA, Maria Cristina de Castro. (2017). Mapeando o Pouso Frio: dinâmicas de construção de um bairro na cidade de Toledo/PR. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 18, n. 28, 1º sem.

SCHNEIDER, Claércio Ivan (2001). “Nós e os outros”: aspectos da formação de um consenso de comunidade (Oeste do Paraná, 1946-1960). História: Questões & Debates, Curitiba, n. 34, p. 225-259.

STEIN, Marcos Nestor. (1998). Colonização e Identidade: O caso da Maripá. Trabalho apresentado no VII encontro Estadual de História, UFSC.

VALLADARES, Lícia do Prado. (2010). A visita do Robert Park ao Brasil, o “homem marginal” e a Bahia como laboratório. Caderno CRH, Salvador, v. 23, n. 58, p. 35-49, Jan./Abr.

WIRTH, Louis. [1938] – “O urbanismo como modo de vida” in: VELHO, Gilberto (org.) – O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar. Pp.89-112.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

NOVAS “SENSIBILIDADES MORAIS” NO DIREITO BRASILEIRO: ETNOGRAFIA DAS EXPERIÊNCIAS DE ADVOCACIA PRATICADA POR MULHERES NEGRAS NA BAHIA

Andressa Lídicy Morais Lima

PPGAS/UnB

Resumo

O presente paper se insere dentro da agenda de pesquisas que investiga sobre o uso e a mobilização do direito como instrumento de lutas por reconhecimento. A pesquisa tem como objeto de investigação a “advocacia de causa” (cause lawyers) praticada por mulheres negras que estão construindo novos movimentos sociais - coletivos e organizações não-governamentais - para atuar na defesa e ativismo judicial feminista no estado da Bahia/Brasil. Foi realizada uma etnografia das práticas de advocacia de dois coletivos de advogadas feministas com tratamento interseccional centrado em advogadas mulheres negras (ONG TamoJuntas e Coletiva Helenas). A pesquisa está baseada em entrevistas em profundidade e observação direta e participante das atividades cotidianas das advogadas em diferentes cenas institucionais de ação e interação. O estudo problematiza a constituição das redes de assessoria jurídica no contexto de defesa de causas de mulheres em situação de violência. Assim, procuro refletir sobre a figura da “advogada de causa” como importante novo ator no processo de mobilização do direito. Examinado dois fenômenos interligados, a saber, o protagonismo das advogadas negras, e aquilo que tenho chamado de “novas sensibilidades morais” que emergem no encontro entre sentidos de justiça já sedimentados em práticas do judiciário brasileiro e novos sentidos práticos de justiça articulados por advogadas feministas negras.

Palavras-chave: Antropologia e Direitos Humanos; Advocacia de Causa; Novas Sensibilidades Morais.

NEW “MORAL SENSIBILITIES” IN BRAZILIAN LAW: AN ETHNOGRAPHIC STUDY OF THE EXPERIENCES OF BLACK WOMEN’S LEGAL PRACTICE IN BAHIA

Abstract

This paper is part of the research agenda on the uses and mobilization of Law as an instrument in the fight for acknowledgment. The research looks into the practice of black female “cause lawyers”, who are building new social movements – through collective and non-governmental organizations – in order to act as defenders and as legal feminist activists in the state of Bahia/Brazil. The ethnographic study focused on two feminist legal practitioner groups - TamoJuntas and Coletivo Helenas - with an intersectional treatment focused on black female lawyers. This

research is based on in-depth interviews and direct and participative observation of the lawyers' daily activities in different institutional settings of action and interaction. A central argument of the study refers to the constitution of networks of legal assistance – both multidisciplinary and interdisciplinary – in the context of judicial cases involving women who suffered violence. Hence, I seek to reflect on the “cause lawyer’s” image as an important new actor in the process of mobilizing Law. I examine two interconnected phenomena – the leading role of black female lawyers and what I have called the “new moral sensibilities”, which emerge in the crossings between meanings of justice already established in Brazilian law practice and new practical meanings of justice forged by black female lawyers.

Keywords: Anthropology and Human Rights; Ethnography; Cause Lawyers; New Moral Sensibilities.

INTRODUÇÃO

A proposta de estudar a “advocacia de causa feminista e antirracista” tem apresentado para mim o desafio de encontrar caminhos teóricos e metodológicos inovadores, que sejam ao mesmo tempo interessantes e consistentes. Talvez eu não saiba eleger, neste momento, o principal desafio nessa jornada de investigação etnográfica com advogadas que estão construindo novas frentes de atuação política e profissional. Mas é possível dizer inicialmente que há hoje um forte campo aberto de investigações em torno da “mobilização de direitos no Brasil”. Que trata especialmente dos múltiplos vínculos possíveis entre agência coletiva, direito e justiça dentro de perspectivas teóricas diversas. Sobre isso, tenho lido trabalhos destacados da ciência política brasileira que vêm levantando uma agenda de investigações dentro do escopo da “mobilização do direito” com forte inspiração na tradição estadunidense da literatura sócio-legal (ENGELMANN, 2006; MACIEL, 1998; FANTI, 2016). Também a Antropologia do Direito tem acumulado conhecimento empírico sobre o direito, as instituições do Poder Judiciário, a lei e as normas que regulam a vida social, com ênfase em etnografias das diferentes sensibilidades jurídicas e sentidos de justiça que operam nos modos de resolução de conflitos em diferentes contextos.

A mobilização de advogadas/os é conhecida como advogadas/os de causa ou advocacia de causa, conforme definição de Sarat e Scheingold (1998), isto é, um tipo modelar de advogada/o profissional que também é engajado nas causas que defende. Podemos falar sobre diferentes modelos de ação que configuram a advocacia de modo engajado e que estão presentes tanto na tradição da advocacia estadunidense quanto na tradição da advocacia brasileira, é o caso dos advogados populares ou da advocacia de interesse público mais conhecida nos Estados Unidos como advocacia de causa (cause lawyer), conforme aponta Maciel (2015). São características da advocacia de causa o uso de suas competências jurídicas na promoção de uma visão de boa sociedade e o “ativismo moral” (moral activism) como marca constitutiva da agência. De acordo com Sarat e Scheingold (1998), o que distingue a/o advogada/o ativista é que esta/e compartilha com

o cliente valores e ideias perseguidos na representação. Dito noutros termos, a prática jurídica da advocacia de causa vai além da simples prestação instrumental do serviço jurídico, pois o a/o advogada/o de causa assume o compromisso moral de contribuir para a construção da ideia de boa sociedade. Porém, esse tipo de ativismo judicial não ocorre sem tensões, uma vez que é visto como ameaça a profissão de advocacia, sobretudo, por desestabilizar uma imagem dominante da prática da advocacia como atividade regida pela “neutralidade moral” e restrita ao uso instrumental da competência técnica (SARAT; SCHEINGOLD, 1998, p.3-4).

Outro fator considerado importante no contexto dessas pesquisas é que a organização do ativismo judicial, pelo menos no Brasil, parece se constituir a partir da defesa e mobilização das causas identificadas como “direitos humanos”. Há um maior engajamento em se tratando da defesa de direitos humanos, conforme aponta Engelmann (2006, p. 127).

O que para mim parece ser pertinente destacar a partir do percurso investigativo do cientista político Fabiano Engelmann é o modos operadi com o qual se constitui um perfil de ativista que surge da interface entre uma compreensão difundida de “direitos humanos” que lhe servirá de pano de fundo para a construção de causas coletivas, a ação de ONG’s e o contexto político-institucional e situacional que configura a emergência desse tipo de atividade, isto é, um uso estratégico por parte dos movimentos sociais na apropriação e inserção destes no espaço judicial como forma de lutas sociais em novas arenas políticas, agora no interior da esfera jurídica (2006, p. 126).

Mas voltando aos meus desafios, talvez o principal agora seja aquele de “separar o joio do trigo”, questionando-me a respeito do potencial analítico desses trabalhos e, claro, me somando com uma investigação sobre o mesmo fenômeno. Mas o faço a partir de novas lentes, não para enxergar melhor a “verdade objetiva” dos fatos, mas acrescentar um outro ângulo ou escala possível sobre os mesmos fatos. Isto é, de trazer e fazer aparecer o olhar antropológico e seus modos etnográficos de habitar o mundo.

Sendo assim, uma das questões que tomei por interesse foi estudar a advocacia de causa como um potencial eixo de investigação antropológica, entendendo que a antropologia tem algo a dizer sobre a politização do direito, por um lado, a luta política dos movimentos sociais por outro, bem como sobre a diversidade de modos de ser e fazer advocacia de causa no Brasil contemporâneo a partir dos sujeitos que fazem o movimento ser o que ele é. Por isso entendo que a ênfase agora deve ser no relacional, naquilo que faz mulheres negras profissionais do direito repensar seu próprio modos operandi a partir de sua atuação profissional e a modelagem de seu self no engajamento político em causas feministas e antirracistas.

Observem que o tema guarda uma certa simplicidade, pois encobre um fenômeno mais amplo que envolve fundamentalmente as relações entre pares e as marcações

raciais, de gênero, de classe e geracional. É certo que nós temos que assumir como tarefa que o simbólico não se revela facilmente. Por um lado, porque nós não sabemos bem o que estamos procurando quando estamos nos deixando levar pelo campo (o campo te leva! Leva para onde?); por outro lado, pelo fato de estar situada numa coordenada de observação, precisamente aquela que é guiada pelo convívio com as interlocutoras. Nessa coordenada, sem talvez jamais ser, tento aprender a ser uma habitante de mundos simbólicos ao modo de ser, sentir e habitar de minhas interlocutoras. Sim, aceito com muita tranquilidade qualquer crítica que se dirija ao meu esforço pessoal de co-habitar o ponto de vista das minhas interlocutoras, de tentar encontrar sentido no fazer sentido das práticas sociais daquelas mulheres que não desejam ser de Atenas. Com certeza, é possível pensar sobre a existência de uma sobreinterpretação das minhas interlocutoras acerca de suas experiências profissionais e pessoais dentro e fora das instituições do poder Judiciário. Mas é fato que a postura de uma pesquisadora com relação ao que se pretende estudar implica assumir uma posição a priori, posição esta justificada pela perspectiva teórica e metodológica assumida e pela motivação ou razão de existir uma etnografia sobre as práticas feministas de advogadas engajadas politicamente. Mais do que afirmar uma razão política para escrever e pensar sobre isto, quero sustentar uma razão antropológica ao afirmar que o significado das condutas, das práticas, do sistema organizacional e do repertório de causas e campanhas, bem como a práticas dessas mulheres (suas ações e suas interações) têm algo que desperta interesse antropológico por deter a diversidade e a alteridade diante da sua maneira de habitar, sentir e avaliar o mundo sobre o direito contemporâneo brasileiro.

QUAL SENTIDO DE RECONHECIMENTO?

Atualmente, a Teoria do Reconhecimento forneceu uma importante gramática de compreensão dos conflitos sociais contemporâneos. Articulada inicialmente para pensar as demandas de justiça dos novos movimentos sociais (feministas, negras/os, LGBTI, indígenas, quilombolas, ciganos, refugiados e imigrantes). A categoria reconhecimento passou a ser central nas teorias sociais contemporâneas. Desse modo, nomes como os de Axel Honneth (2003), Junger Habermas (2002), Charles Taylor (2000), as pensadoras Iris Young (1990) e Seyla Benhabib (2011), passaram a incorporar em suas análises dos movimentos sociais a problemática do reconhecimento. De modo geral, apesar das diferenças entre essas pensadoras e pensadores, todas e todos compartilhavam um ponto de partida comum, isto é, a ideia que a construção da identidade pressupõe experiências de reconhecimento intersubjetivo. E, mais do que isso, a busca do reconhecimento intersubjetivo constitui o pano de fundo moral das principais formas de lutas sociais,

diferenciando-se internamente conforme o conteúdo do reconhecimento demandado (amor, respeito, solidariedade, estima social).

Contudo, a teoria do reconhecimento também foi fortemente contestada por autores e autoras contemporâneos. Sobre essas críticas, Nancy Fraser (cientista política estadunidense), se destacou como principal referência no debate contemporâneo envolvendo a Teoria do Reconhecimento. Sua crítica se baseia fundamentalmente na ideia de que após o final da Guerra Fria e a consolidação do Estado de Bem Estar Social houve um deslocamento das lutas motivadas por justiça distributiva para as lutas motivadas por demandas de reconhecimento. Ainda em sua crítica Fraser (2013) salientou que esse deslocamento resultou na falsa compreensão de que o problema da desigualdade socioeconômica estava superado nas sociedades capitalistas contemporâneas e que, portanto, as questões centrais na atualidade giram em torno de problemas de violências e práticas de opressão expressas nas relações interpessoais cotidianas.

Contra essa visão, Nancy Fraser chamou atenção para a necessidade imperativa de se rearticular “redistribuição” e “reconhecimento” em torno de uma mesma teoria crítica da sociedade. Alguns autores aceitaram esse desafio e tentaram rearticular essas duas dimensões numa única gramática de compreensão das formas de desigualdades nas sociedades. Aqui eu gostaria de destacar duas tentativas de rearticulação que, no meu entendimento, merecem ser revisitadas. A primeira foi desenvolvida pelo sociólogo britânico Andrew Sayer (2005) e se caracterizava por uma articulação da teoria do reconhecimento com a teoria da luta de classes. Segundo este autor toda e qualquer abordagem contemporânea preocupada com o estudo dos conflitos de classe deveria considerar a dimensão moral desses conflitos. Para Sayer (2005), os conflitos de classe também se traduzem em conflitos entre moralidades de classe concorrentes. Na linguagem da teoria do reconhecimento, demandas de reconhecimento assumem traduções diferenciadas conforme a pertença de classe social. Ou, noutras palavras, o que se entende por estima não é o mesmo entre pessoas situadas em classes sociais diferentes, por exemplo, na classe média, estima social pode significar uma coisa e nas classes populares estima social pode significar outra coisa.

Sendo assim, outro sociólogo que tentou rearticular reconhecimento e redistribuição a partir de uma teoria de classes foi o sociólogo brasileiro Jessé Souza. Inspirado em uma síntese entre Charles Taylor e Pierre Bourdieu, Souza (2006) defendeu que as lutas por reconhecimento podem assumir formas diferenciadas conforme a posição de classe. Para Souza (2006), nas classes médias o principal ideal de reconhecimento perseguido é a ética de autenticidade. Nas classes populares, ou trabalhadoras, a dignidade do trabalho é a principal fonte de reconhecimento. Souza deduz também que a questão da autenticidade vem a ser uma questão central nas lutas de classes do capitalismo central, e nas sociedades de capitalismo periférico o problema da dignidade constitui a principal gramática de

reconhecimento das lutas sociais. Apesar do esforço desses dois autores em rearticular reconhecimento e redistribuição, acredito que os dois compartilham o mesmo déficit socioestrutural na análise dos conflitos sociais contemporâneos. Qual seja, a centralidade da classe na análise das lutas por reconhecimento.

Posto isso, gostaria de propor uma correção analítica nessas teorias, assim como nas teorias do reconhecimento, a partir de um outro tipo de rearticulação e síntese. Com efeito, acredito que a teoria do reconhecimento pode superar limitações já apontadas por Nancy Fraser e outros autores, a partir de uma conexão não com a teoria de classes, mas de uma teoria da interseccionalidade (CHOO; FERREE, 2010). Como é sabido, o que caracteriza as teorias interseccionais é a problematização de que toda e qualquer análise das desigualdades, deve envolver uma preocupação com a interdependência entre classe, raça e gênero. Esse me parece ser o ponto de partida de qualquer abordagem estratificada do reconhecimento. É preciso compreender não somente como demandas de reconhecimento são significadas conforme a posição de classe, mas também conforme propriedades raciais e de gênero dos indivíduos. Bom, considerando que possa ser verdade que um indivíduo da classe popular pode articular demanda de estima social diferente de um indivíduo da classe média, porque não considerar que mulheres negras das classes populares podem articular demandas de reconhecimento que são distintas daquelas demandas articuladas por mulheres brancas das classes médias. É isso que eu tenho procurado problematizar em minha pesquisa de doutoramento sobre os modos de engajamento feminista no campo do Poder Judiciário. Para dar um exemplo do que estou dizendo, gostaria de destacar aqui particularmente o debate entre posições abolicionistas e punitivistas em torno da violência de gênero.

Mas agora voltando ao meu próprio habitat antropológico, minha experiência etnográfica teve início em 2016 com etnografias virtuais, acrescentando a observação direta e participante ao longo do ano de 2017. Comecei por pesquisas exploratórias em ambientes virtuais, quando tomei conhecimento dos coletivos e passei a observá-los.¹ Com a interação presencial, as advogadas passaram a me convidar para acompanhar essas outras atividades. A interlocutoras da ONG Tamo Juntas estiveram e se mostram ainda disponíveis para a realização das entrevistas, tomada de notas, indicações de textos e compartilhamento de matérias que envolvam causas relacionadas ao trabalho que os grupos realizam até o momento.

A ONG Tamo Juntas segue a vertente do feminismo negro² e articula a importância do tratamento interseccional nas suas condutas profissionais: autoafirmação da

¹ Em geral, realizei entrevistas em profundidade, observação direta e participante das atividades cotidianas das advogadas em diferentes cenas institucionais de ação e interação (audiências, assistência na sede, atendimento em escritório, cursos de curta duração na ESA-OAB, visitas ao Fórum Rui Barbosa, audiências de mediação, mobilização em comunidades, entrevistas em televisão, audiência pública, entre outros).

² Sobre Feminismo Negro, ver Collins (2017): <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf>>.

identidade racial associada à identidade profissional como potencial de empoderamento das mulheres negras, redefinindo os contornos de sua agência. Isso aparece de maneira mais explícita na apresentação que fazem de si mesmas em diversos espaços de fala (“sou advogada preta”; “sou advogada feminista preta”). De outro modo, essa concepção da interseccionalidade também se apresenta na maneira com a qual elas concebem a prática do atendimento às assistidas. Seu público alvo é composto por mulheres de baixa renda, periféricas e em situação de violência. Razão pela qual Laina vai defender que:

É importante ter advogadas negras feministas para atender as mulheres negras em situação de violência. Mulheres que precisam ser ouvidas sem julgamento, porque existe muita mulher precisando de ajuda e esse judiciário ainda diz que a Lei Maria da Penha é excesso. Por isso é importante atender numa perspectiva antidiscriminatória que compartilhe suas dores, que essa preta saiba que não está sozinha numa sociedade que já julga, exclui e violenta essas mulheres.

Nesse sentido, é imperativo destacar que as mulheres negras sofrem mais com os efeitos das desigualdades e são com frequência mais violentadas que mulheres não negras, dados que são registrados e publicados por IBGE³, IPEA⁴ e o Atlas da Violência 2017⁵. Com isso, minhas interlocutoras estariam desenhando o perfil do grupo em consonância com o maior extrato de mulheres em situação de violência no contexto observado. Para essas advogadas negras o fato de serem elas atendendo as mulheres em situação de violência permite um “acolhimento” diferenciado, pois elas teriam um universo de experiências de sofrimento compartilhadas socialmente, e isso poderia minimizar os efeitos de revitimização, já que as assistidas teriam em suas advogadas negras a expressão de um “rosto conhecido”.

A partir disso, descobri na experiência da ONG TamoJuntas uma prática de advocacia de causa feminista e antirracista, isto é, um coletivo que pode ser lido como uma expressão do modo como os movimentos sociais tem se relacionado com o direito atualmente e o seu estudo aprofundado pode ampliar o conhecimento sobre novas configurações da prática jurídica, assim como possíveis redefinições de suas fronteiras simbólicas.

O QUE É SER ADVOGADA NEGRA?

Laina, tem 29 anos, conforme já mencionei é a presidenta e cofundadora da Organização Não Governamental Tamo Juntas, uma instituição que oferece atendimento

³ Ver: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/21206-ibge-mostra-as-cores-da-desigualdade.html>>. Acesso em 26, jun., 2018.

⁴ Ver: <http://ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&id=20978>. Acesso em 20, jun., 2018. Ver: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=29526>. Acesso em 23, jun., 2018.

⁵ Ver: <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=30253>. Acesso em 23, jun., 2018.

multiprofissional para mulheres em situação de violência. Fundada em 2016, em Salvador (BA), a ONG TamoJuntas presta assessoria jurídica e multidisciplinar a mulheres em situação de violência. O trabalho do coletivo se expressa em diferentes frentes, a saber, prestando assessoria jurídica de forma pro bono para mulheres em situação de violência, promovendo mutirões de atendimento coletivo em comunidades periféricas, realizando rodas de conversas sobre temas diversos inseridos na perspectiva de gênero, conformação de uma rede nacional de advocacia feminista, realização de cursos de formação (presencial e também na modalidade à distância) sobre direito e gênero para advogadas, participação e inserção na esfera pública virtual e midiática.

A ONG Tamo Juntas teve início através de uma ação individual da atual presidenta. Laina fez uma postagem em sua rede social facebook oferecendo um atendimento jurídico gratuito por mês para mulheres em situação de violência. Essa iniciativa surgiu dentro de uma campanha solidária das redes sociais chamada “mais amor entre nós”, que tinha por objetivo o compartilhamento através de trocas de serviços entre mulheres. Aquelas mulheres que se interessassem em oferecer ajuda às outras precisaria fazer uma postagem com a hastag #maisamorentenos e dizer o que poderia oferecer. A partir desta postagem, começaram a chegar várias mensagens de mulheres em situação de violência pedindo o aceite para o serviço gratuito, bem como outras advogadas se propondo a fazer o mesmo atendimento que Laina. A postagem teve inúmeros compartilhamentos e curtidas gerando um inchaço de mensagens no serviço in box da advogada. Diante da demanda intensa, ela começou a contatar outras advogadas que enviaram mensagens se disponibilizando também ao mesmo trabalho de advocacia pro bono⁶ e com isso juntaram-se mais três advogadas para gerir as mensagens e formularem uma estratégia de trabalho para atendimento. Nesse contexto, as quatro mulheres se organizam e criam a página da rede social facebook “TamoJuntas” e com isso as mensagens pedindo orientações jurídicas não pararam de chegar. Essa postagem foi feita em 8 de abril de 2016, em 12 de maio as advogadas decidem por se organizarem em coletivo e com isso fundar a ONG Tamo Juntas. Esse processo, segundo nos conta as fundadoras Laina e Aline Nascimento, aconteceu em menos de um mês e atualmente a ONG está com voluntárias em quase todos os estados do país. Mas além do serviço de advocacia pro bono, que é o marco fundador da ONG, a Tamo Juntas se reinventa no meio do caminho e incorpora profissionais da psicologia

⁶ Pro bono é uma expressão de origem latina que significa “para o bem do povo”. O uso dessa expressão pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) é para caracterizar um tipo de atividade advocatícia por ser efetivamente gratuita para aquelas pessoas que não podem arcar com os custos de uma/um advogada/o. Esse tipo de atividade é regida pelo Estatuto da Ordem dos Advogados do Brasil, publicada em 09 de novembro de 2015 quando foi aprovado o Provimento nº 166/2015, que regula o exercício da advocacia pro bono, em complemento ao artigo 30 do Código de Ética e Disciplina: § 1º - Considera-se advocacia pro bono a prestação gratuita, eventual e voluntária de serviços jurídicos em favor de instituições sociais sem fins econômicos e aos seus assistidos, sempre que os beneficiários não dispuserem de recursos para a contratação de profissional. A OAB anteriormente não permitia esse tipo de atividade.

e do serviço social para oferecer um atendimento multidisciplinar para as mulheres em situação de violência.

Converso com Laina quase diariamente, minha chegada para realizar a pesquisa se deu em grande medida com a disposição dela para me apresentar o grupo e abrir um canal de diálogo que permitiu a realização da pesquisa com a ONG Tamo Juntas. No momento em que retorno ao campo, em outubro de 2017, Laina narra uma situação curiosa. Ela conta que estava passeando por um shopping da cidade quando escutou gritos acusatórios que diziam “ela roubou, ela roubou”. Laina atinente para a situação, procurou se inteirar do que estava acontecendo e encontrou a seguinte situação, conforme narra em texto que publicou meses depois, sobre o ocorrido:

Entrei numa loja de sapatos onde essa menina estava e vi várias pessoas ao redor olhando para ela e a julgando. Ela estava apenas de sutiã e short e com um jarro na mão, chorava e gritava ao mesmo tempo e os seguranças do Shopping tentavam conter ela a força. Segundo ela, decidiu ouvir a orientação do segurança do shopping e caminhar até a loja C&A. Nessa caminhada fui tentando conversar com ela, mas ela estava muito nervosa e não conseguia formar frases para que eu entendesse o que estava acontecendo.

Laina conta que havia um certo tumulto em torno da situação envolvendo a menina, muitas pessoas curiosas olhando, a menina já exposta, então Laina se prontificou a ajudar e acompanhar o que estava acontecendo como advogada da menina:

Era uma menina jovem negra e pobre, os seguranças ao me verem seguir atrás dela e deles imediatamente perguntaram o que eu era dela. Eu me apresentei enquanto advogada dela, disse que não a deixaria sozinha porque eu sabia qual era a prática corriqueira de lojas de departamento e a abordagem em shopping em Salvador. Apesar da minha apresentação eles não acreditaram que de fato era advogada quando mostrei minha carteira da OAB.

Bom, mas parece que o ato de mostrar a carteira da Ordem dos Advogados do Brasil não foi suficiente para que Laina de fato fosse reconhecida como advogada em face de sua apresentação para acompanhar o caso da menina. Questionada sobre a veracidade de sua identidade, Laina se viu mais uma vez surpreendida com o desenrolar da história. O shopping interessado em colocar um fim na história sugeriu a saída do estabelecimento e que se dirigissem até um posto policial em frente ao shopping. Laina conta que esse posto estava desativado, mas que ao chegar lá já havia uma guarnição da polícia para fazer o encaminhamento para a delegacia. Porém, ao chegar no posto, percebeu que um dos seguranças do shopping detinha a posse de uma chave que daria acesso ao posto, ora desativado. Não só ele abriu a porta para que entrassem, como sugeriu que lá aguardassem a chegada da viatura da polícia, foi nesse momento que Laina passou a conversar com a menina para entender o que estava acontecendo. A menina narrou que foi agredida pelo

segurança do shopping até ambos entrarem em luta corporal e ele chegar ao ponto de rasgar a roupa dela. Laina continuou a conversar com a menina até a chegada da viatura no local, ela já havia se apresentado como advogada para os seguranças do shopping e não sendo reconhecida como tal, conta que resolve permanecer com a carteira da OAB em mãos “para não gerar nenhum tipo de dúvida”. Segundo relata é comum ela passar por situações de desconfiança quando se apresenta como advogada, em geral, as pessoas não só gesticulam de modo a franzir a testa, inclinar a cabeça ou mover os lábios, como também explicitam verbalmente com questionamentos do tipo “você é mesmo advogada?”. O fato é que com a chegada da viatura Laina se viu mais uma vez numa situação vexatória:

Após a viatura da polícia chegar, eu que sempre sofro discriminação e incredulidade de ser advogada, já costumo ficar com a carteira da OAB em mãos para não gerar nenhum tipo de dúvida. Então levantei minha carteira da OAB quando vi o policial chegar, ele simplesmente ao entrar no módulo policial, vendo a minha OAB, me perguntou se eu havia roubado com ela. Na hora não consegui pensar em nada, mas o respondi a altura e por isso ele me proibiu de ir na viatura “dele”.

O caso chamou bastante atenção porque ganhou repercussão em âmbito do grupo e foi publicado em texto pela advogada tempos depois. Laina, que também é bastante atuante na esfera pública local, logo fez circular um texto expondo a situação ao público em que questiona no título “o que é ser advogada negra em Salvador?”. Além da situação de rebaixamento social que Laina experienciou naquele momento, há dimensões outras do mesmo conflito envolvendo o policial que também era negro e mesmo assim reproduziu a narrativa de descredito quanto ao perfil profissional ora afirmado por Laina. A advogada questiona:

Isso foi em agosto e até hoje me dói falar sobre isso, escrevo esse texto ainda chorando a dor de ver um homem preto se transformar em capitão do mato para me ofender e me desrespeitar. Na delegacia foi semelhante, mas não me calei, briguei, resisti e no dia seguinte as advogadas Carla Lima e Letícia Ferreira conseguiram a liberdade daquela menina. Mas não posso negar que chorei demais, passar cinco anos na faculdade, ter três especializações, ser estudante de mestrado não te muda a cor e por isso não te faz sofrer menos discriminação.

A partir desse caso envolvendo a advogada negra Laina Crisóstomo, assim como outros casos que não cabe mencionar agora, percebi um padrão de não reconhecimento da estima social (HONNETH, 2003) das advogadas negras, pois em relação às advogadas brancas esses tipos de relato não apareceram. Em campo, durante as entrevistas com as advogadas negras foi possível atentar para os diferentes atos de consideração e desconsideração, em muitos casos se sentem reconhecidas e consideradas por pessoas que estão mais próximas das redes de movimentos sociais do que entre os pares do mundo jurídico. Neste terreno, é onde mora os principais incômodos de se sentirem tratadas

de maneira rebaixada. Na maneira como elas interagem entre si, enquanto mulheres negras que participam de movimentos sociais, elas se percebem consideradas quando são convidadas para participar de palestras, rodas de conversas, ministrar cursos fazer debates junto com outras mulheres negras de outras profissões, por serem negras são, na maioria (não sempre!) consideradas por outras negras/os, aqui reside seu pertencimento de cor. Mas em interação com outros atores sociais dos universos institucionais pelos quais circulam, os marcadores de identidade como a cor da pele, a vestimenta ou mesmo o tipo de cabelo interferem no modo como elas serão tratadas quando descrevem os atos de desconsideração vivenciados. Ser negra estaria mais associada a categorias denegativas e reificadoras como ser uma mulher agredida ou violentada, mas nunca uma “doutora advogada”. Com isso, a noção de indignação vem fortemente acompanhada por uma “percepção” descrita por minhas interlocutoras como “direito racista”, para se referir a maneira como são tratadas e recebidas nas instituições que circulam e como os profissionais com os quais interagem nesses espaços reproduz percepções acerca do lugar social da mulher negra.

O caso de Laina é modelar de um tipo de desconsideração social que pode ser lida na perspectiva teórico interpretativa do antropólogo Luís Roberto Cardoso de Oliveira (2002) como insulto moral. Segundo Cardoso de Oliveira, o insulto moral seria qualquer ato ou atitude que agrida os valores éticos e morais, posto que fere a dignidade da pessoa naquilo que ela tem genuinamente como substância moral - seu self.

Laina se viu em situação vexatória, pois mesmo após apresentar sua carteira da OAB, continuou a ser tratada com desconfiança e incredulidade. A expectativa de receber um tratamento coerente com o porte do documento não somente foi frustrada como também levou a uma sobreinterpretação por parte dos atores envolvidos em acusa-la de praticar o crime de falsidade ideológica, uma vez que não acreditou que o documento da OAB era real. Ainda conforme assinala Cardoso de Oliveira (2002) em muitos casos, não necessariamente é preciso uma violência física, mas ressalta ainda a intenção que o agressor comunica para a vítima. O insulto moral está associado ao tipo de agressão que fere e atenta à dignidade da pessoa. Da condição de advogada em atividade profissional, a advogada negra passou para a condição de vítima de violência moral.

Laina argumenta que situações como a que ela descreveu não só tem incidência em Salvador como são muito comuns e que há dificuldade em mudar essa percepção, uma vez que ela estaria associada a uma estrutura social que classifica mulheres negras sempre como “parte”. A violência moral, de certo modo, incide tão violentamente contra o corpo como uma violência física, pois tal maneira de agredir provoca lesões na autoconsciência da pessoa que a sofre, deixando rastros traumáticos em sua autoestima.

Ao que tenho observado em campo a relação entre advogadas negras e o direito, noto que há formas diferentes de vínculo entre a noção de justiça e valores que são

socialmente institucionalizados. A pesquisa com advogadas negras atualiza a noção de desconsideração e insulto moral, além de trazer ao primeiro plano os sentimentos morais que articulam. Quando Laina diz “Mas não posso negar que chorei demais, passar cinco anos na faculdade, ter três especializações, ser estudante de mestrado não te muda a cor e por isso não te faz sofrer menos discriminação”, significa que embora ela tenha formação e estudo, lidos como signos de prestígio social, o tratamento que ela recebe é de denegação da estima social e com isso ela ressalta a variável cor como determinante para que tenha recebido o insulto. Sobre isso, Cardoso de Oliveira argumenta que nem sempre é possível trazer para dentro da esfera jurídica os meios pelos quais responder adequadamente às demandas de consideração almejadas pelas pessoas agredidas:

A percepção de desonra ou de indignação experimentada pelo ator que vê sua identidade negada, diminuída, ou insultada não encontra instrumentos institucionalizados adequados para viabilizar a definição do evento como uma agressão socialmente reprovável, nem mecanismos que permitam a reestruturação da integridade moral dos concernidos.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004, p. 123)

Nesse sentido, as advogadas negras que estão engajadas com a causa feminista e antirracista, fazem a autoafirmação da identidade como um meio de produzir aprendizado moral nos espaços nos quais circulam. Mas reconhecem que isso não tem sido suficiente, razão pela qual elas se repositonam nesses espaços de modo a propor cursos de atualização e capacitação para formação de profissionais operadoras/es do direito com o propósito de abordar aspectos relacionados ao trato de questões raciais e de gênero. As advogadas negras entendem como frente de atuação não só a defesa da causa de mulheres em situação de violência, mas a redefinição das relações no ambiente do Poder Judiciário, de modo a trazer para esse plano de atuação as concepções raciais na prática advocatícia. Para elas tão importante é a defesa das mulheres que são assistidas pela ONG Tamo Juntas quanto a batalha para serem tratadas como as/os demais colegas operadores/os do direito.

O argumento que volta ao primeiro plano é de que elas merecem igual tratamento por serem “doutoras”, isto é, merecem igual consideração que as/os demais advogadas/os nos na vida pública. Percebe-se com isso que minhas interlocutoras buscam ao mesmo tempo o autorespeito e o respeito para suas assistidas. Elas apontam para o sistema de classificação social como espaço de reprodução de estigma, estereótipos e violências morais. Os atos de desconsideração que sofrem são lidos e significados como experiências de racismo e machismo, pois descrevem em suas queixas aspectos como a aparência, o tipo de vestimenta, cor da pele, tipo de cabelo, maneira de gestualizar que são ressaltados quando diante dos insultos. Buscar o direito é para elas não só uma maneira de se profissionalizar, mas uma maneira de recompor suas narrativas e sua autocompreensão.

BIBLIOGRAFIA

- CARDOSO, Evorah Lusci; FANTI, Fabíola. *Movimentos Sociais e Direito: o poder judiciário em disputa in SILVA, Felipe Gonçalves; RODRIGUEZ, José Rodrigo (coord.). Manual de Sociologia Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2013.*
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito Legal e Insulto Moral - Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, 157 p.*
- ENGELMANN, Fabiano. *Internacionalização e Ativismo Judicial: As Causas Coletivas. Lua Nova, São Paulo, 69: 123-146, 2006.*
- CHOO, Hae Yeon; FERREE, Myra Marx. *Practicing Intersectionality in Sociological Research: A Critical Analysis of Inclusions, Interactions, and Institutions in the Study of Inequalities. Sociological Theory. 28:2, jun. 2010, p.129-149.*
- FANTI, Fabíola. *Mobilização social e luta por direitos: um estudo sobre o movimento feminista. (Tese de Doutorado), Campinas, UNICAMP, 2016.*
- FRASER, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition. New York. Routledge, 1997.*
- _____. *Reconhecimento sem Ética? In SOUZA, Jessé; MATTOS (Orgs.). Teoria Crítica no Século XXI. Minas Gerais, Annablume, 2007, p.113-140.*
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 2013.*
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.*
- _____. *Direito da liberdade. São Paulo, Martins Fontes, 2015.*
- ISRAËL, Liora. "La résistance dans les milieux judiciaires. Action collective et identités professionnelles em temps de guerre". *Genèses (nº 45), p. 45-68, 2001.*
- KANT DE LIMA, Roberto. *Por uma Antropologia do Direito no Brasil. In: FALCÃO, Joaquim de Arruda. Pesquisa Científica e Direito. Recife: Massangana, 1983. p. 89-116.*
- MACIEL, Débora Alves. "Ação Coletiva, Mobilização do Direito e Instituições Políticas: o caso da Campanha da Lei Maria da Penha". *In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 26, n. 77, outubro, 2011, pp. 97-111.*
- McCANN, Michael. "Law and Social Movements: Contemporary Perspectives". *In: Annual Review on Law and Social Science, vol. 2, 2006, pp. 17-38.*
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.*
- SAYER, Andrew. *The Moral Significance of Class. Cambridge University Press, 2005.*
- SARAT, A.; SCHEINGOLD, S. 1998. "Cause lawyering and the reproduction of professional authority: an introduction". *In: SARAT, A.; SCHINGOLD, S. (eds.). Cause lawyering political commitments and professional responsibilities. New York: Oxford University Press. (Coll. "Oxford Socio-Legal Studies")*
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania. Rio de Janeiro, IUPERJ, 2006*

TAYLOR, Charles. *A política do reconhecimento; A política liberal e a esfera pública* in Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 241- 274; p.275-304.

_____. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição, 2005.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and Politics of Difference*. Princiton University Press, 1990.

WERNECK VIANNA, Luiz. *A Judicialização da Política e das Relações Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“NÓS NÃO FOMOS CONSIDERADOS PESSOAS” – O DESENVOLVIMENTO E SUAS AÇÕES NO ÂMBITO DE UM PROJETO DE COOPERAÇÃO INTERNACIONAL

Ângela Camana

Estudante de Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde é bolsista CAPES

João C. B. Morales

Estudante de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, onde é bolsista CAPES

Resumo

A partir de 2009, no contexto de discussão internacional sobre *land grabbing* (saque de terras), iniciam as movimentações para a implementação do Programa de Cooperação Tripartida para o Desenvolvimento Agrícola da Savana Tropical em Moçambique (ProSAVANA). Esta iniciativa, fruto de um acordo entre Brasil, Japão e Moçambique, é narrada como uma experiência de “desenvolvimento” no âmbito da chamada “cooperação Sul-Sul”. Ainda que o programa alegue ter sido substantivamente modificado durante os últimos anos, organizações de camponeses e comunidades situadas ao longo do Corredor de Nacala, região ao Norte do país, denunciam a usurpação de terras em detrimento da produção de *commodities* e a ausência de negociações, bem como a falta de indenizações justas. A partir de entrevistas, observação e análise de documentos, decorrentes de trabalho de campo realizado em dois períodos (2017 e 2018), o objetivo desta reflexão é observar como a articulação de instituições multilaterais, organizações locais, Estado(s), iniciativa privada, documentos e relatórios produzem a (não) existência das pessoas (e das “suas” naturezas) quando das negociações para implementação do ProSAVANA. Além disso, busca-se refletir, neste contexto, sobre a inevitabilidade do desenvolvimento (RIST, 1996) e os encontros violentos que esta ideia-força expõe. Ao compreendê-lo como um conflito ambiental (FLEURY, 2013), tem-se que disputas como as que circundam o ProSAVANA colocam em xeque a capacidade de se “ser pessoa”. Uma reflexão preliminar dá conta de que os sujeitos e suas machambas são apagados em diversas ordens, o que inclusive viabiliza a não realização de ritos jurídicos obrigatórios na lei moçambicana.

Palavras-chave: Desenvolvimento; Conflito Ambiental; Pessoas; ProSAVANA.

“WE WERE NOT CONSIDERED PEOPLE” – THE DEVELOPMENT AND IT’S ACTIONS IN THE FRAMEWORK OF AN INTERNATIONAL COOPERATION PROJECT

Abstract

From 2009, in the context of the international discussion on land grabbing, it begins the movimentation about the implementation of Triangular Co-operation Programme for Agricultural Development of the Tropical Savannah in Mozambique (ProSAVANA). This initiative, which is the result of an agreement between Brazil, Japan and Mozambique, is described as a “development” experience under the so-called “South-South cooperation”. Although the program claims to have been substantively modified over the past few years, peasant organizations and communities along the Nacala Corridor in the north of the country denounce land grabbing to the detriment of commodity production and absence of negotiations, as well as the lack of fair compensation. The objective of this reflection is to observe how the articulation of the multilateral institutions, local organizations, state(s), private initiative, documents and reports produce the (non) existence of people (and “their” natures) during negotiations for the implementation of ProSAVANA. In addition, it is sought to reflect, in this context, on inevitability of development (RIST, 1996) and the violent encounters that this idea-force express. By understanding it as an environmental conflict (FLEURY, 2013), it is argued that disputes such as thus surrounding ProSAVANA call into question the ability to “be a person”. A preliminary reflection shows that the subjects and their *machambas* are erased in several orders, which also makes it impossible to perform mandatory legal rites in Mozambican Law.

Keywords: Development; Environmental Conflict; People; ProSAVANA.

O PROSAVANA E “SEUS” SUJEITOS: NOTAS INTRODUTÓRIAS

O ProSAVANA (Programa de Cooperação Tripartida para o Desenvolvimento Agrícola da Savana Tropical em Moçambique) é discursivizado, por meio de seus porta-vozes e canais oficiais, como um grande programa de cooperação internacional, com vistas ao “desenvolvimento” da (e por meio da) agricultura praticada no norte de Moçambique, em uma região conhecida como “Corredor [logístico] de Nacala”. Lançado em 2009, o programa envolve os governos de Brasil, Japão e Moçambique – bem como prevê a participação de atores da iniciativa privada – e conta com uma perspectiva de implementação de 20 anos (prorrogáveis). Além disso, cabe notar que o programa é dividido em três componentes, cada qual com ações e objetivos próprios, ainda que entrelaçáveis: a) ProSAVANA-PI, centrado na ampliação da pesquisa agrícola e transferência de tecnologia; b) ProSAVANA-PD, talvez o principal elemento do projeto, pois prevê a composição de um Plano Diretor que esquematiza o desenvolvimento agrícola para a região; c) por fim, o Projeto de Extensão e Modelos (ProSAVANA-PEM), no qual se praticariam modelos variados de ações de extensão, englobando do estabelecimento de cadeias de valor do agronegócio ao fomento de cooperativas para a “agricultura familiar”.

A falta de comunicação e a opacidade das informações fornecidas pelos promotores do programa propiciaram o surgimento de um caldo de dúvidas a respeito das intenções “reais” do ProSAVANA, das quais decorre um conflito intenso que tem ultrapassado em muito as fronteiras moçambicanas. Em 2011, aparecem as primeiras notícias sobre o programa na imprensa, “Moçambique oferece terra à soja brasileira” (MELLO, 2011), dando conta de que existiram grandes extensões de terra disponíveis, a um custo de R\$20 por hectare, por ano. A situação se agravou com o vazamento de dados tidos como sigilosos e de uma versão do Plano Diretor do programa, nas quais fica patente o privilégio concedido a um modelo de agricultura altamente tecnificado, de monocultivos de larga escala e com vistas à exportação. Diante disto, associações camponesas e organizações sociais moçambicanas estabeleceram uma campanha de negação e resistência ao programa, a qual repercutiu internacionalmente e chamou a atenção dos países cooperantes – em especial o Japão – para os problemas colocados. Em meio às controvérsias, também surgiram na região do Corredor de Nacala algumas empresas agrícolas de médio e grande porte, a maior parte destas não estando formalmente vinculada ao ProSAVANA. Ainda que o programa alegue ter sido substantivamente modificado durante os últimos anos, as organizações de camponeses e comunidades situadas ao longo da região seguem denunciando a usurpação de terras que decorre da produção de commodities agrícolas e a ausência de negociações com Estado e empreendimentos, bem como a falta de indenizações justas.

Diante deste imbróglio, não nos parece profícuo, além de fugir à nossa alçada, falar sobre o que o ProSAVANA é; entretanto, podemos afirmar que se trata de uma definição em disputa. Para seus promotores, vinculados ao Estado moçambicano, é “um programa moçambicano para o desenvolvimento de Moçambique”; para interlocutores vinculados à Embaixada do Brasil em Moçambique, é “um exemplo de cooperação Sul-Sul”; para membros da campanha “Não ao ProSAVANA”, é “um programa imperialista” – entre outras ordens de argumentação e definições que nos foram relatadas quando de entrevistas. Além disso, neste caldo de incertezas, a maior parte dos interlocutores, em especial nas regiões a serem afetadas pelo programa, têm dificuldade de assinalar quais projetos ou empresas recém-chegadas têm vinculação direta com o programa (o que é, inclusive, estratégico, visto que poucos são os empreendimentos que gostariam de se associar a este nome, dada a repercussão e reputação negativa que o ProSAVANA conquistou). É nesse cenário que uma camponesa, que vive na província de Nampula, então definiu o que está em jogo para ela e seus companheiros de resistência no meio rural: em meio à incerteza, não se trata apenas do que o ProSAVANA diz ser, mas importam “as evidências do que o ProSAVANA faz”, as quais ela própria tem experimentado. Neste texto, buscaremos abordá-lo como um “projeto de desenvolvimento” (ainda que o próprio modelo de desenvolvimento em questão seja problematizável), sem esquecer, no entanto,

das múltiplas leituras que o compõem: não se trata, de todo, do que o ProSAVANA é, mas daquilo que ele faz.

Em linhas gerais, a chegada de empresas do agronegócio na região do Corredor de Nacala modificou o espaço: longas extensões de terra, onde cultivam-se commodities como soja e algodão, irrompem em meio às machambas¹. Com elas, vieram os agrotóxicos, as mudanças de curso de água (hoje usadas para irrigação em plantios comerciais) e processos de desalojamento, dentre outros “efeitos” ambientais². Neste percurso de alterações profundas, chama nossa atenção o apagamento de tudo aquilo que outrora existia na região, de modo que o objetivo desta reflexão é observar como a articulação de instituições multilaterais, organizações locais, Estado(s), iniciativa privada, documentos e relatórios produzem a (não) existência das pessoas (e das “suas” naturezas) quando das negociações para implementação do ProSAVANA.

Asideias e inquietações aqui expostas são frutos de trabalho de campo em Moçambique realizado em dois momentos: o primeiro deles, conduzido pela primeira autora, ocorreu entre fevereiro e março de 2017; já o segundo, coletivo, aconteceu entre fevereiro e abril de 2018³. Com inspiração em etnografias de projetos de desenvolvimento (CESARINO, 2014; MORAWSKA VIANNA, 2014), o percurso de pesquisa, com momentos na capital moçambicana Maputo e também ao longo de diversos distritos situados no Corredor de Nacala, contou com entrevistas, observação e análise de documentos.

DAS COISAS QUE O DESENVOLVIMENTO FAZ

A partir da década de 1960, o Brasil – na esteira do fenômeno global da Revolução Verde, iniciada alguma décadas antes – passou a repensar seu modelo de produção agrícola. O Estado teve papel fundamental neste processo, tendo em vista o estabelecimento de políticas públicas que fomentavam o crédito, a pesquisa e a extensão rural, as quais traduziram-se na criação de entidades como o Sistema Nacional de Crédito Rural (SNRC), a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e a Empresa Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMBRATER). Sob o pretexto de redução da fome, foram celebradas inovações técnicas que alteraram as bases mecânicas, químicas e biológicas das agriculturas (no plural) praticadas até então, que paulatinamente foram

¹ *Machamba* é a maneira pela qual são chamados, em Moçambique, os terrenos onde se pratica a agricultura, normalmente em pequena escala.

² Notamos que “ambiente” não é aqui entendido como sinônimo de “natureza” ou “espaço”, mas como um amálgama de relações entre pessoas, naturezas e artefatos.

³ Além disso, é importante mencionar que as reflexões empreendidas neste texto se inserem em uma pesquisa mais ampla, ainda em andamento: trata-se do trabalho de tese da primeira autora, que toma como objeto justamente a relação entre desenvolvimento e ambiente experimentada pelo ProSAVANA, a partir das tensões e disputas que este programa traz consigo.

substituídas por um formato baseado na produção de poucos produtos (especialmente commodities e cana-de-açúcar), em monocultivos voltados à exportação (DELGADO, 2012; GRAZIANO DA SILVA, 1996). Em paralelo a isto, também as relações sociais no campo foram modificadas: prevalecendo um modelo baseado em largas extensões de terra; os “pequenos” proprietários ou bem eram absorvidos em um modelo de agricultura por contrato (muitas vezes sazonal), ou abandonavam o campo e a atividade agrícola, rumo aos centros urbanos. Assim, este momento ficou conhecido por “modernização conservadora da agricultura” (DELGADO, 2012; GRAZIANO DA SILVA, 1996), visto que, ao modernizar as técnicas, conservou (e mesmo ampliou) o fosso das desigualdades sociais – podemos considerar, ainda, que foi nesta ocasião que se deu a consolidação do capitalismo no meio rural brasileiro.

Durante este período, não foram modificadas apenas as técnicas e a estrutura social (como se estas pertencessem a esferas monolíticas e apartadas...), mas a própria paisagem. Talvez o cerrado seja a principal manifestação disto: antes ocupado por uma profusão de populações com formas próprias de estar no mundo – camponeses, indígenas, ribeirinhos – hoje a região é conhecida internacionalmente pela pujança do agronegócio, em especial. Da forma como compreendemos, esta alteração radical do ambiente é um efeito da conjunção entre interesses privados e políticas públicas, que, em função de projetos bastante seletivos (quanto aos beneficiários, aos territórios e aos produtos, bem como aos modos de produzi-los), buscaram forjar um lugar planejado e homogêneo (ainda que, saibamos, nenhum lugar o seja). Este processo, no entanto, implicou no apagamento – não apenas discursivo – daquilo e daqueles que antes lá estavam, produzindo-se a ideia de que o cerrado seria um “lugar vazio”⁴, como bem indica Castrillon-Fernández (2007, p. 174 [grifos acrescentados]):

(...) observa-se que a ideia da “disponibilidade” de “grande estoque de terra” resultou de uma prática discursiva que procurava evidenciar a existência de “vazios demográficos”, empregada por sucessivos governos e setores empresariais empenhados em reocupar esses territórios, tradicionalmente ocupados por povos indígenas e outros grupos sociais. Para colocar em curso os seus empreendimentos, foi necessário produzir tal “disponibilidade”. É nesse sentido que a “terra” deve ser compreendida como o produto de relações sociais, em que *o acesso de “alguns” ocorre pela negação de “outros”*, sem antes passar por uma mediação de intensas relações conflitivas. Ou seja, “terra” não é um bem natural, naturalmente dado, mas é um produto social, socialmente construído, e a sua disponibilidade dependeu dessa construção.

Para além de políticas públicas com vistas à oferta de crédito, pesquisa e extensão rural, neste período de “modernização” surgem programas de desenvolvimento agrícola

⁴ Em outra ocasião, a primeira autora já observou que o Plano Diretor, bem como o material de comunicação oficial do ProSAVANA, produzem o Corredor de Nacala como o espaço da falta e do atraso; ao descreverem, constroem um lugar homogêneo e pronto, portanto, para receber um projeto modernizante (CAMANA, 2017).

para regiões específicas, parte deles fruto de arranjos internacionais. Foi o caso do Programa de Cooperação Nipo-Brasileira para o Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER), cujas ações no Centro-Oeste brasileiro tiveram início na década de 1970. Este programa, que embaralhava recursos públicos e privados, foi responsável pela ocupação de cerca de 345 mil hectares do cerrado brasileiro (SALAZAR PESSÔA; INOCÊNCIO, 2014) – narrados à época como “vazios”. É justamente no PRODECER que o ProSAVANA encontra inspiração: trata-se de um programa que parte do “conhecimento acumulado” da parceria, tida como exitosa, entre Brasil e Japão (ABC, 2009). Tal referência fica explicitada desde o documento que firma o compromisso entre os três países, assinado em Maputo, em 2009.

Da forma como propomos entendê-lo, o desenvolvimento – e o ProSAVANA assim se apresenta – pode ser lido a partir da metáfora da religião da modernidade (RIST, 1996). Disto decorre que o desenvolvimento não é (e nem poderia ser) universal, pois é a religião da modernidade: ao sublinharmos que esta ideia emerge de um lugar e um tempo bastante específicos (o Ocidente moderno), é possível questionar em que medida é possível transpô-la para o Corredor de Nacala sem que algumas questões e conflitos se coloquem. Além disso, seu caráter religioso lança luzes sobre os rituais e signos que produzem e reforçam o desenvolvimento: no caso em questão, as reuniões trilaterais e as cúpulas da campanha “Não ao ProSAVANA” podem ser percebidos como eventos os quais lançam signos, como relatórios técnicos, dados e indicadores. comunicados públicos, entre outros. Isto posto, pensamos que a metáfora proposta por Rist (1996), ainda que apresente algumas limitações, tem como potencialidade a compreensão do desenvolvimento ao mesmo tempo como ideia e como prática: o ProSAVANA, assim, é uma narrativa que age no mundo. “Mundo”, aliás, talvez seja mais um exemplo de dissenso entre os atores envolvidos no ProSAVANA, pois as distintas formas de (co)existir e estabelecer relações quiçá não componham um “mundo comum”, o qual – mais do que algo dado – carece de construção (LATOURET, 2013).

O programa tem ações previstas ao longo de três províncias – Nampula, Zambézia e Niassa – abrangendo cerca de 20 distritos e 14 milhões de hectares, como explicitamos na Figura 1. Mais do que cruzar fronteiras geográficas estabelecidas, o ProSAVANA também atravessa e embaralha lugares e sujeitos de grupos étnico-linguísticos bastante diversos e, por vezes, conflitantes. O norte do país é tradicionalmente ocupado pela população macua e suas ramificações, que compõem o grupo mais numeroso em Moçambique, de costumes matrilineares; também estão presentes na região agrupamentos, dentre outros, lomue e ajaua. Interessante notarmos que, no Plano Diretor do programa (versão zero), há apenas uma menção à diversidade étnico-linguística, em que pesem 204 páginas de descrição da região para o planejamento de ações (MOÇAMBIQUE, 2015).

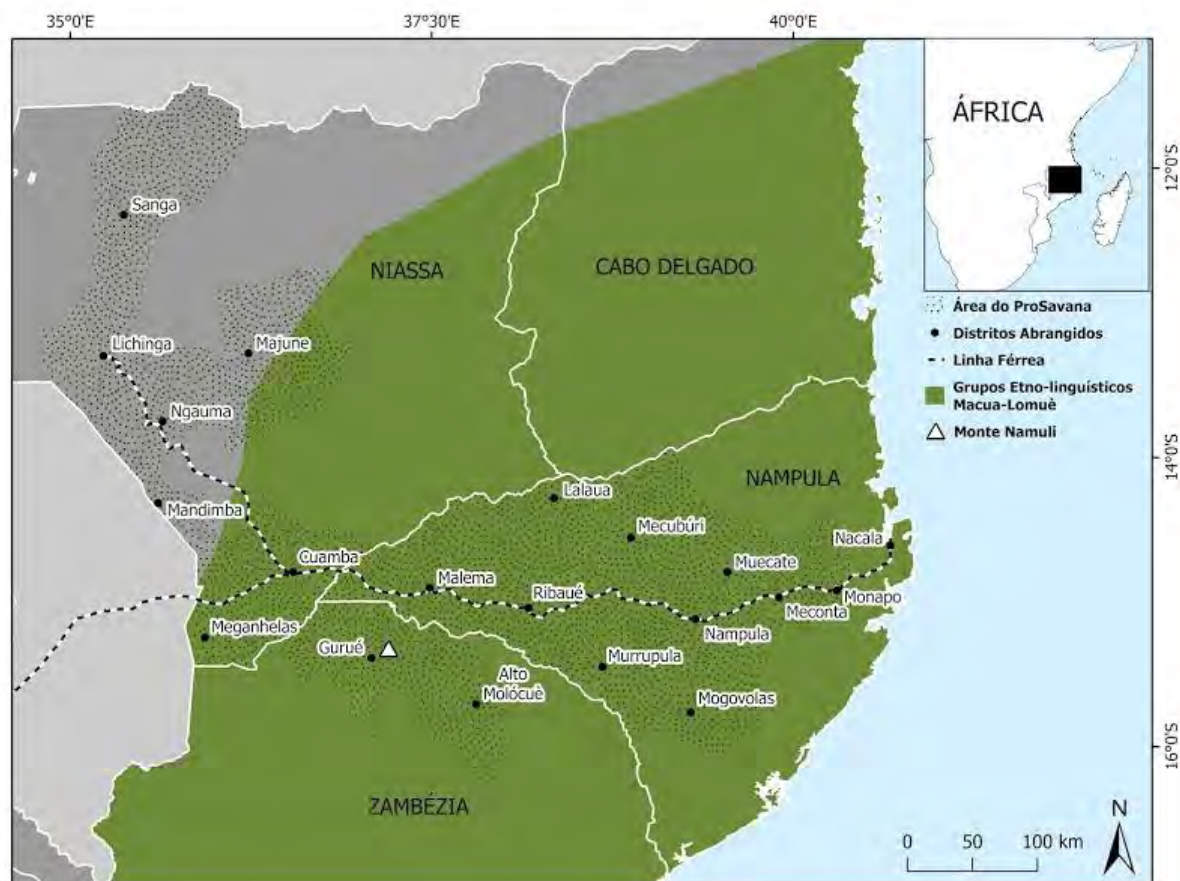


Figura 1 – Área de abrangência do ProSAVANA: Corredor de Nacala e comunidade macua-lomue
Fonte: elaborado, por solicitação da primeira autora, por Mateus Camana a partir de mapas e dados de pesquisa.

Também as empresas do agronegócio que surgem no período recente, identificadas por interlocutores como o ProSAVANA ou, pelo menos, aquilo que ele faz, promovem rearranjos sem considerar a pluralidade de experiências e as tensões pré-existentes. É curioso que a maior parte das empresas de médio e grande porte fiquem localizadas nos entornos de Malema e Gurué: a distância de pouco mais de 150 quilômetros é marcada por remoções de populações e violações aos direitos humanos e ambientais. Em determinado processo de realocação de comunidades e sujeitos, pudemos observar que famílias que viviam na província da Zambézia, portanto no Gurué, foram transferidas para a província de Nampula, em localidades de Malema. Esta movimentação de poucos metros, é verdade, fez efervescer diferenças étnicas e de “lugar social”: pessoas que ocupavam espaços de decisão no Gurué, por exemplo, hoje precisaram se “integrar” às estruturas de poder de Malema, que parte de outros princípios e carregam outras histórias. Nem o ambiente é o mesmo ao longo destes quilômetros que separam as duas províncias e, portanto, o Norte e o Centro do país: partimos de Nampula e conforme nos movimentamos para o sul, a terra vai mudando de cor e de textura, ostentando cores avermelhadas; também as casas assumem formatos outros, passando a contarem mais frequentemente com varandas,

que fazem as vezes do lugar de encontro antes protagonizado por árvores frondosas, apartadas das construções.

Os “programas de desenvolvimento”, então, podem ser apreendidos como eventos ou locus privilegiados nos quais a própria ideia-prática do desenvolvimento é reforçada, ainda que em poucas ocasiões se explicitem o lugar (este emaranhado social, discursivo, geopolítico...) de onde eles partem. Assim, ainda que não seja adequado compreender o ProSAVANA como uma renovação ou reprodução do PRODECER (e, ressaltamos, não propomos este tipo de leitura), há uma relação entre tais programas no momento em que o primeiro serve como justificativa para a promoção e também para a crítica do segundo. Deste modo, se o ProSAVANA tem no horizonte a construção do cerrado brasileiro, traz consigo a memória de um projeto que se afirmou pela destituição de existências (de ribeirinhos, camponeses, populações indígenas) com vistas a um modelo de “desenvolvimento”.

Um amálgama de ideias e experiências diversas, muitas vezes contraditórias, compõe aquilo que se narra como desenvolvimento e também de sua suposta inevitabilidade (RIST, 1996). Diante do proposto pelo referencial teórico que experimentamos, consideramos que, justamente pelo seu caráter polissêmico, é difícil negá-lo: “eu não sou contra o desenvolvimento”, é uma das afirmações que se repetem, ainda que tenha sido justamente “em nome do desenvolvimento” que aqueles que a enunciam tenham sido apagados. Nesse sentido, talvez uma possibilidade de enfrentamento do ProSAVANA, e daquilo que ele traz consigo, resida na disputa pelo próprio termo, oferecendo uma recusa ao apelo da palavra – como o fez certo camponês que habita uma localidade no distrito de Malema: “Nós já vimos que [nessas empresas] não há desenvolvimento, só desalojamento”.

NATUREZAS E PESSOAS: QUANDO EXISTIR É INCERTO

Em Moçambique, a Constituição – pelo menos em texto – garante o direito dos sujeitos e comunidades de ocuparem a terra, cuja propriedade é sempre do Estado. A legislação vigente prevê um mecanismo formal de regulamentação da terra, que se dá por meio da concessão de DUATs (Direito de Uso e Aproveitamento da Terra), ainda que, ressaltamos, não seja obrigatório possuir este documento – a simples permanência no local já seria suficiente para a garantia dos direitos das populações de lá estarem. Assim, a ocupação do território acontece de variados modos, como argumenta Mandamule (2015, p. 8) “a Lei de Terra moçambicana reconhece a importância e validade das práticas costumeiras de acesso à terra, permitindo, inclusive, a existência de DUATs comunitários, ou seja, direitos de propriedade registrados em nome da comunidade e não em nome individual”.

A Lei de Terras por escrito está muitíssimo bom. Mas aquela lei está sendo corrompida, está sendo violada. O nosso governo não está a olhar para seu povo, está a favor dos investidores (...). Há investidores que vêm de fora deixando os camponeses lacrimados e sem terra. Isto é muito preocupante. (...) A realidade é que com o programa ProSAVANA os camponeses vão perder terra. (Liderança camponesa da província de Nampula. Entrevista. Nampula: março de 2017).

Entretanto, assim como cabe ao Estado outorgar a permanência de sujeitos individuais ou coletivos em dada região, também a ele é possibilitado proceder com processos de desalojamento e rearranjos territoriais, em vista do “fim social ou econômico” da terra, conforme previsto pela Constituição do país (MOÇAMBIQUE, 2004). “A terra aqui não se vende: só se compra”, argumentam alguns interlocutores ao comentarem a especificidade da legislação e seus temores diante de programas como o ProSAVANA. Isto é, há um medo permanente de perder o acesso à terra, pois muitos se veem juridicamente frágeis, seja com ou sem DUAT – esta condição, que está explícita em documentos de entidades que recusam o programa, foi reiterada em diversas conversas que travamos ao longo do Corredor de Nacala, inclusive em comunidades já organizadas em cooperativas e associações registradas formalmente. “Eu tenho uma pergunta”, ouvimos certa feita, “dizem que o ProSAVANA aconteceu no Brasil com o nome de cerrado [o PRODECER]. Como foi no Brasil? As pessoas perderam a terra?”.

Legalmente, empreendimentos podem requerer terras, desde que estas estejam desocupadas ou que contem com a anuência das comunidades que lá estão. Neste sentido, temos registros de negociações entre empresários e grupos nos quais ficaria acordada uma troca: os sujeitos cederiam parte da terra enquanto os investidores ofereceriam contrapartidas como escolas agrícolas ou outras *obritas* (remetendo à discussão travada por DeVries, 2013⁵). Para tanto, há que se formalizar este acordo, o que acontece mediante a realização de consultas comunitárias (TANNER, 2013), nas quais devem estar presentes representantes do Estado, empreendedores e as comunidades locais. Entretanto, nos casos que acompanhamos, camponeses e camponesas denunciam a não realização deste rito jurídico obrigatório, bem como a condução de consultas fraudulentas (sem aviso prévio, sem a presença dos grupos locais, etc). Em relação a isto, é notória a situação que nos foi relatada por um camponês em certo distrito da província de Nampula: quando da consulta comunitária para um empreendimento agrícola de cultivo em larga escala de soja

⁵ Em sua etnografia realizada junto a uma comunidade nos Andes Peruanos, DeVries tensiona o arcabouço teórico do pós-desenvolvimento. Para o autor, esta abordagem não leva em consideração os desejos dos sujeitos “afetados” pelos projetos de desenvolvimento, argumentando que estes muitas vezes querem as *obritas* (obras de infraestrutura que “vêm junto” com os projetos, como estradas e escolas – por exemplo) e também o próprio desenvolvimento que elas trazem consigo. Apenas de não partilharmos da crítica de DeVries ao pós-desenvolvimento, é interessante notarmos o quando as *obritas* aparecem como um desejo produzido também no caso do ProSAVANA: isto é, os sujeitos querem, sim, a escola agrícola, mas não sabemos até que pontos os camponeses compreendem que isto, naquele contexto específico, implica em perder a posse da terra arável, dentre outros “efeitos perversos”.

e algodão, o diretor da escola provincial levantou-se e apresentou-se como representante dos camponeses, festejando a chegada da empresa. “Foi aí que entendemos que tudo era uma brincadeira”, explicou, comentando que situações como a por ele vivenciada não são ímpares naquele contexto: as consultas muitas vezes são fraudadas com a ciência do poder local, a fim de beneficiar investidores externos em detrimento das comunidades.

Soma-se a isto as assimetrias (de poder, de possibilidade de fala, etc) existentes nas ocasiões em que as consultas sucedem, o que as configura, muitas vezes, como momentos meramente informativos e, até mesmo, coercitivos.

Deu-se esse nome – auscultações públicas e abertas – mas não foram auscultações públicas e abertas. (...) Participavam dos encontros só pessoas do governo. “O convite estava na internet” [foi a resposta dada aos camponeses quando estes cobraram o convite]. (Liderança camponesa da província de Nampula. Entrevista. Nampula: fevereiro de 2018).

- E depois de tudo isso que aconteceu, vocês voltaram a conversar com a empresa?

- Como? (...) Um camponês é um camponês, não tem como ir conversar com os homens de empresa. (Liderança camponesa da província de Nampula. Entrevista. Nampula: fevereiro de 2018).

Nos primeiros dias, quando vieram aqui, quando encontraram as pessoas, na justificação deles [para solicitar o DUAT] disseram “nós apenas encontramos aqui três pessoas”. Três pessoas! [risos]. (...) Há muita gente nesta comunidade, mas a empresa diz que achou só três. Não pode ser. (Camponês. Entrevista. Malema: fevereiro de 2018).

A empresa não respeita a dignidade humana. (Camponês. Entrevista. Malema: fevereiro de 2018).

Forja-se, assim, um cenário de disputas em meio à flagrante desconsideração da humanidade de alguns em detrimento de interesses (de) outros. Acreditamos que há uma continuidade entre a sensação de não “ser pessoa”, que é produzida e sustentada por meio de discursos e documentos, e a própria possibilidade de instauração de programas de desenvolvimento como o ProSAVANA e tudo aquilo que ele faz. Isto é, da forma como compreendemos, ser pessoa é algo que se dá na relação (com outras pessoas, com objetos, com outros seres), mas os sujeitos que lá estão/estavam não foram/não são convocados à relação, porque, para o desenvolvimento, a forma pela qual eles existem e tecem relações não é uma forma possível. Esta apreensão não se pretende nova ou original, mas encontra ecos em reflexões outras, as quais identificam que a possibilidade de existir enquanto pessoa está em permanente disputa quando de conflitos ambientais (FLEURY, 2013). Proposições similares estão presentes em revisões sobre o pós-desenvolvimento, quando estas assumem que

o que o desenvolvimento faz é instrumentalizar e mercantilizar as pessoas, intervir em suas vidas, planejar, modificar e colonizar os modos de vida tradicionais, quantificar resultados e construir realidades por meio de

diagnósticos e relatórios. A violência presente nos projetos de desenvolvimento é uma consequência direta desse processo, que transforma a vida humana em um objeto que precisa ser modernizado e desenvolvido. (FREITAS, CRUZ, RADOMSKY, 2016, p. 118).

Sem nenhum intuito de revisão teórica, a noção de pessoa em sua proposição clássica (MAUSS, 1974), em nossa apreensão, postula dois movimentos. Um que circunscreve uma relação e outro que preconiza a individuação. Ao mesmo tempo em que é estabelecido um processo de ligação com o grupo do qual se faz parte (um parente, um profissional, um líder, etc), também há uma conscientização dos sujeitos e do grupo de se ser essa parte com relação ao todo. Em linhas gerais, saber-se um personagem da e na trama. Já o que as proposições mais contemporâneas acerca do tema têm propalado, a partir das experiências etnográficas (em especial na Melanésia e nas Terras baixas da América do Sul, mas também em África) é que ao se conceber a pessoa, podem existir agências que se reportem para além do social. É o que auferem, por exemplo, trabalhos que tratam sobre as ideias de fabricação de corpos dos ameríndios, seres compósitos (divíduos) melanésios e construção da pessoa em religiões afro-brasileiras.

É possível depreender tais agências quando se pauta a resistência dos camponeses moçambicanos ante ao ProSAVANA? Ainda que o tempo que estivemos em campo pelo país não tenha sido suficiente para tratarmos com alguma segurança de temas que envolvam o que chamaremos amplamente por magia, existem elementos que permitem que assumamos a existência destas outras relações, com seres outros que humanos (tal qual montanhas) – que o desenvolvimento e seus programas não comportam. Assumimos, então, que, se a ideia de existir, de estar de corpo presente diante daquele panorama (com roupas rotas, tendo suas vidas precarizadas, sendo enganados pelas empresas e confundidos pela forma como o mundo institucional os aborda – e aqui incluímos as ONGs e governos, mas também a nossa presença enquanto acadêmicos) – de alguma maneira se configura como resistência, é justamente por causa deste mundo que essas vidas aportam.

Talvez o apagamento propiciado pelo desenvolvimento preconize enquanto efeitos colaterais, supostamente administráveis, o definhamento de um modo de vida (modo este que os sujeitos que empreendem o desenvolvimento bem podem considerar atrasados e em vias de se extinguir). O que os estudos sobre o tema podem trazer para a discussão – e é nesta seara que inserimos a presente reflexão – é que estes mesmos atores ignoram um outro tipo de apagamento, que é o de um mundo de vida outro que, desde nossa perspectiva, os despessoaliza de antemão.

À GUIA DE CONCLUSÃO: SER/ESTAR PESSOA ENQUANTO DISPUTA

Neste texto, buscamos repercutir os dizeres de alguns interlocutores, os quais têm a sensação de não terem suas vidas (e seus modos específicos de vive-las) levadas em conta quando do ProSAVANA. Na impossibilidade de definir este “programa de desenvolvimento” e suas ações, ampliamos o escopo de análise para o ProSAVANA e as evidências do que ele faz – desalojamentos, destruição ambiental... em linhas gerais, o apagamento discursivo e real dos sujeitos e das naturezas. Diante dos conflitos que a emergência deste programa coloca, podemos considerar que a própria capacidade de existir – de ser pessoa – não é dada, mas algo a ser disputado.

Tendo em conta que esta reflexão foi produzida com vistas à discussão sobre estratégias de populações diante de conflitos ambientais, gostaríamos de indicar que, no caso do ProSAVANA, as resistências oferecidas ao programa são multifacetadas e atravessadas por desigualdades e disputas regionais, expressas especialmente pelo binômio Sul-Norte moçambicano. Articulações entre atores da sociedade existem e produzem efeitos diante do programa: a campanha Não ao ProSAVANA talvez seja o principal representante desta oposição organizada. Sediada na capital Maputo, a campanha é responsável por pressionar institucionalmente os Estados envolvidos, assim como estabelece conexões com outras organizações (especialmente aquelas do Sul global) e publiciza os temores e os potenciais efeitos do programa, a partir da produção de documentários e outras peças e comunicação. Algumas organizações sediadas no Corredor de Nacala, entretanto, questionam a representatividade da campanha, propondo outras formas de enfrentamento ao programa e, eventualmente, aceitando o diálogo e a negociação com aqueles que o promovem, como é o caso da Plataforma Provincial da Sociedade Civil de Nampula – “nós desmaputalizamos as decisões”, argumentam interlocutores vinculados à Plataforma, em entrevista. Também as Uniões de camponeses (distritais, provinciais e mesmo a nacional) estão atentas ao ProSAVANA e àquilo que ele representa/traz consigo (um modelo situado de desenvolvimento, baseado na produção altamente tecnificada em detrimento dos sujeitos e naturezas que porventura estejam em seu caminho). Em que pesem as disputas internas de movimentos que não são homogêneos e as tensões entre si, há que se notar as diversas – e divergentes – formas encontradas de contrapor o ProSAVANA, muitas delas já mapeadas e descritas (por exemplo em Santarelli, 2016).

Ponderamos que os sujeitos que primeiramente sofrerão – e já sofrem – os efeitos da implementação dos projetos, os camponeses e camponesas que vivem ao longo do Corredor de Nacala, muitas vezes encontram-se à margem das diversas iniciativas institucionalizadas de enfrentamento. Assim, ao assumirmos os conflitos ambientais como locus privilegiados de mobilizações e negociações entre formas de compor o mundo,

podemos considerar que a própria insistência em existir por parte destes sujeitos já é uma forma de resistir ao ProSAVANA e ao (insustentável) desenvolvimento que se coloca.

REFERÊNCIAS CITADAS

ABC (Agência Brasileira de Cooperação). *Memorandum de Entendimento sobre a Cooperação Triangular para o Desenvolvimento da Agricultura das Savanas Tropicais em Moçambique*. Ata da reunião realizada no dia 17 de setembro de 2009. (Documento interno). Disponível em: <<http://www.prosavana.gov.mz/wp-content/uploads/2015/04/17-set-2009-P1.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

CAMANA, Ângela. *Narrando “vazios”, produzindo o espaço: o discurso do desenvolvimento no caso do ProSAVANA/Moçambique*. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2017. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/165263>>. Acesso em: 31 out. 2017.

CASTRILLON FERNANDÉZ, Antonio João. *Do cerrado à Amazônia: as estruturas sociais da economia da soja em Mato Grosso*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

CESARINO, Letícia. Antropologia multissituada e a questão da escala: reflexões com base no estudo da cooperação Sul-Sul brasileira. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 41, jan./jun. 2014, p. 19-50.

DE VRIES, Pieter. Comunidad y Desarrollo en los Andes Peruanos: una crítica etnográfica al programa de Modernidad/Colonialidad. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, n. 33, mai./ago. 2013, p. 248-281.

DELGADO, Guilherme Costa. *Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: Mudanças cíclicas em meio século (1965-2012)*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2012.

GRAZIANO DA SILVA, José. *A nova dinâmica da agricultura brasileira*. São Paulo: Unicamp, 1996.

FLEURY, Lorena Cândido. *Conflito ambiental e cosmopolíticas na Amazônia brasileira: a construção da Usina hidrelétrica Belo Monte em perspectiva*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FREITAS, Gabriella Rocha de; CRUZ, Mailane Junkes Raizer da; RADOMSKY, Guilherme F. W.. Pós-desenvolvimento: a desconstrução do desenvolvimento. In: NIEDERLE, Paulo André; RADOMSKY, Guilherme F. W.. *Introdução às teorias do desenvolvimento*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016.

LATOUR, Bruno *Investigation sobre los modos de existential*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

MANDAMULE, Uacitissa. Discursos à volta do regime de propriedade da terra em Moçambique. *Observador Rural (OMR)*. N.32, set., 2015. (Working Paper).

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do ‘eu’. In: _____. *Sociologia e Antropologia*, v. 1. São Paulo, Perspectiva, EPE/EDUSP, [1938] 1974. P. 207-241.

MELLO, Patrícia Campos. Moçambique oferece terra à soja brasileira. *Folha de S. Paulo*. São Paulo, 14 ago. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/me1408201102.htm>>. Acesso em: 11 nov. 2016.

MORAWSKA VIANNA, Catarina. Lições em engenharia social: a lógica da matriz de projeto na cooperação internacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 41, jan./jun. 2014. p. 87-115.

MOÇAMBIQUE. Ministério da Agricultura e Segurança Alimentar. *Plano Director para o Desenvolvimento Agrário do Corredor de Nacala em Moçambique*. Esboço Versão 0. Mar. 2015. Maputo: MASA, 2015. Disponível em: < http://www.prosavana.gov.mz/wp-content/uploads/2015/09/1.Master_Plan_Draft_Zero_Main_Revisao1.pdf>. Acesso em 31 maio 2017.

MOÇAMBIQUE. Constituição (2004). *Constituição da República*. Maputo: 2004.

RIST, Gilbert. *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

SALAZAR PESSÔA, Vera Lúcia; INOCÊNCIO, Maria Erlan. O PRODECER (re)visitado: as engrenagens da territorialização do capital no Cerrado. *CAMPO-TERRITÓRIO: Revista de Geografia Agrária*. Edição especial do XXI ENGA-2012, jun., 2014. P. 1-22.

SANTARELLI, Mariana. *Do cerrado brasileiro à savana moçambicana: controvérsias da cooperação brasileira na promoção de uma nova Revolução Verde na África*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade - CPDA). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2016.

TANNER, Christopher. Valorizar a terra em Moçambique: um processo inclusivo ou divisivo? In: SERRA, Carlos Manuel; CARRILHO, João. *Dinâmicas da Ocupação e do Uso da Terra em Moçambique*. Maputo: Escola Editora, 2013. P. 129-150.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CARE, SUPPORT AND SOLIDARITY IN TIMES OF CRISES: PRECARIOUSNESS AMONG PORTUGUESE MIDDLE CLASS FAMILIES

Antónia Pedroso de Lima

CRIA / ISCTE-IUL

Abstract

After 3 decades of economic growth and significant improvement of social conditions, Portugal is now going through a profound social and economic crisis. Following the international financial crisis of 2008, Portugal signed four-year structural adjustment programme agreement with the ‘Troika’ (i.e. European Commission; European Central Bank; International Monetary Fund) in May 2011. Under a right-wing coalition government, the programme’s implementation was shaped by harsh tax increases, spending cuts, and reduction of welfare benefits. Similarly, to other countries on the indebted periphery of the Eurozone, the core of Portuguese policies of austerity centered on measures of internal devaluation mainly constituted by wage repression; employment precariousness, labour devaluation and mass unemployment – contributing to the most violent and rapid transfer of income from labour to capital in democratic Portugal (Reis et al. 2013). The human and social costs of austerity measures were devastating.

While increasingly larger sectors of the population see their living conditions deteriorate and become increasingly unstable. In order to face up to everyday basic needs, and given the welfare state’s collapse, citizens are resuming informal routes to provide for their daily needs, such as the support provided by interpersonal networks or non-governmental organizations. Public actions of social solidarity grow day by day, the personal stories of help received by friends, neighbours, relatives or mere acquaintances are commonly heard among almost all social groups (young people, old people, poor classes, middle classes...)

I will discuss some of these different dimensions of care using a broad notion of concept - one that can tackle the multiple ways of helping and support to ensure that needs are met, - and building on ethnographic work done among middle class families in Lisbon and Oporto between 2012 and 2015,

I will argue (i) that provision of care, such as it has become in the present situation, takes on a central role in the processes of everyday livelihood, in national economy, and (ii) that these informal strategies are effective means of survival in a context of crisis. Confronted with increasing shortcomings in the state care system, people return to informal ways of making ends meet. Actions borne out of personal initiative, imbued of the morality of “care” and the common good, have become frequent making life possible in moments of crisis.

NEW CONTEXTS OF INSTABILITY AND UNCERTAINTY – NEW FORMS OF CARE

In this section I examine the practices, motivations and dilemmas pervading the articulation of different forms of care work, predominantly undertaken by women, within and between households, across the public and private divides, paid and unpaid realms, and between generations. I explore how care work involves taking the concerns and needs of others as a basis for action (Tronto 1992), and as a basis to assert a morality with which to legitimize needs-claims and entitlements to material and immaterial resources, for survival and possible futures.

Let me introduce you to Mariana, a 40 years old, journalist. She spent 10 years working for a major daily newspaper until she was fired. Divorced and with a daughter, Mariana had to leave the house where she lived autonomously since she was 25 because she could not pay the rent anymore. She returned home to her parents. Her father (64) was also unemployed for two years (he was fired from a large company after 14 years). Her mother is a teacher who didn't get a placement this year, after 20 years. In 2013 they were all living on the father's unemployment allowance (750€) and on the grandmother's pension (650€), who also lives there. Mariana's daughter, Beatriz, receives free meals at school. Mariana is presently working at hostel which is owned by a close friend of hers. She started as a favour to her friend when one of the cleaners left suddenly (a Brazilian girl who returned home after 5 years as a migrant in Portugal). But rapidly she decided to keep the job because she could not find any other alternatives and she liked the ambience of the hostel. When asked about what she feels to be a cleaner she says that it is a very good way to get by (*desenrascar-se*) and contribute to the household budget.

In these times of need, the domestic group was reorganized in order to ensure the subsistence of all its members through different forms of mutual help and care.

As we can see in the case of Mariana, relatives are supporting each other in various forms of intergenerational support system that developed in and across domestic units as a way to face up to an uncertain day-to-day life. Even those who have formally gained their living independence fulfilling middleclass aspirations of independent house when you are an adult (like Mariana), often can only manage to survive with the support of their parents or relatives, whether through their direct financial support (money), or indirect help (purchase of goods, rent payment, car loans, taking care of their children, or regularly supplying first necessity products). At the same time, we find more and more situations where it falls upon the elder, who, in theory would be the ones in greater need of support, to ensure the survival of younger generations, with the life-long savings they have managed to amass. Retirement pensions which sometimes become the only income in families that have been stricken by unemployment. Let us consider again the

example of Mariana's grandmother, as representative of the numberless similar cases found throughout Portugal today.

The different strategies that people develop to overcome economic difficulties come down to finding creative ways to pool resources, whether material or human. Mariana's is an insightful example to understand how the application of the adjustment policies have deeply changed people's lives in all dimensions of their existence.

In Mariana's own words, "to take care is to show that common everyday practices can be fundamental mechanisms of support and, at the same time, of self-satisfaction". Simple household tasks, like taking care of grandchildren or picking them up from school, cooking or doing minor house work (simple sewing and mending, odd jobs around the house, etc.), taking in one's own children or helping them maintain their independence in hard times, are fundamental for guaranteeing the viability of some of our interlocutors' everyday existence. Simple gestures are reinvented in the experience of life in precarious situations and become central elements for people's livelihoods.

Teresa would often express her caring efforts, practices and investments as 'uma luta constante' (a constant struggle) over the years, and fundamental to the livelihood and dignity of the household. "We were never hungry. If we cannot eat stakes everyday we always have soup and main dish", she told me once. The care work practices involved in household budgeting, shopping, planning meals, cooking and cleaning were for Teresa, as to many other women with whom I contacted, motivated by instrumental, affective and moral reasons tied to the present and the future. Teresa did not disguise the physical, emotional and moral exhaustion of having to manage and negotiate the threat of daily and immediate restrictions in the means of livelihood, while also envisioning possible futures across generations. Teresa is committed that her granddaughter goes to the university. It was important for her that Beatriz can pursue a 'better livelihood' through studying. Her granddaughter attainment of a college degree and a sense of future was something Teresa acted upon through care, with and against the precarious present.

Caring for the needs of others and using those needs as a vernacular morality of claims to resources and entitlements was particularly prominent in the caring labours undertaken between women from different generations, within and between households, crossing the public and private divides. Although they signal a strong tendency to the 're-familialization' of welfare and care, they are also instrumental in challenging (or subverting) municipal administrative modes of needs satisfaction or arbitrary typologies of moral deservingness.

As Pedro, a 27-year-old radically epitomized: "If it was not for the family we would be dropping dead on the streets from hunger". As we can see family as a support structure undoubtedly helps a great number of people survive the every-day problems brought

about by the crisis. The very existence of the family as a resource reveals how people revert to the more traditional ethos though they are living a modern life.

The uncertainty of the future brings about new forms of dependence, as well as generational and intergenerational solidarity, in this juncture of prolonged precariousness in this social group with hopes of a good life, which deserves our close attention since it has brought about deep transformations in the organization of family and interpersonal relations. This unexpected dependence from external support affects personal feelings of autonomy and independence which are central to the idea of adulthood in Portugal, among the middleclass above all.

Nevertheless, we must note that different generations experience this downward mobility differently and produce distinct narratives about them. The older generations seem to cope easier with this loss of living quality and material resources as they have previously lived without them and have the embodied experience and the symbolic resources of it. “Now it’s again a can of sardines for the all family. I grew up like this. And although my children were not used to this they will manage too.” Says Joaquim with resignation. Younger middleclass generations have an experience of constituting themselves as persons in a modern technological global world where dispossession of these assets was not foreseen as a possible way of living, where working class jobs were not considered in their promised future of the most schoolarised generation. And this is not a mere narrative or a discursive element. It is experienced knowledge from their life course.

Both formal and informal practices of care crystallize ideals of good which are collectively based on cultural systems of morality and justice.

CONCLUDING

The particular cases I described, show that the ‘capacity to understand what others need’ seems to speak directly to the argument presented almost 20 years ago by Tronto (1993) for feminists to ‘stop talking about women’s morality and start talking instead about a care ethic that includes values traditionally associated with women’ (3). When I started reflecting on economic crisis, austerity and the centrality of women’s caring labours (and caring relationships) to fulfil households needs I was primarily interested in understanding the extent to which women were bearing the main costs of austerity policies, as in other historical periods and contexts (Sparr; Beneria; Elson).

To do so, in the paper I have presented yesterday I examined how women’s bodies became the main instrument and site of survival and struggle among impoverished

households in Portugal to deal with the austerity crisis. I showed how women's bodily and embodied energies, capacities and energies became increasingly subject to various forms of extraction, in the public and private spheres, resulting from women's combination of various bodily investments in the production, allocation and distribution of livelihood resources. This evidenced the process of 're-familialization' of care in Portugal, along with the reinforcement of gendered patterns of labour market inequality, dislocating women to historical and long-lasting subordinated roles as carers, mothers and wives. The examination and analysis entailed in the present paper also suggests that the effects and costs of economic crisis and austerity welfare on household's survival capacities were heavily compensated by women. Indeed, during fieldwork when I inquired people directly if the crisis was being more difficult for women or men replies would almost invariably point out that women suffered more. Once I was told that 'when there is lack of bread in the table it is on women that falls the responsibility of solving the problem' - thus evoking a long lasting common sense gendered dichotomy between (morally valued) masculinized production and (morally devalued) feminized redistribution livelihood spheres. Thus, I would suggest that in Portugal, increasing welfare and citizenship tied to the production sphere and increasing livelihood needs, has potentiated the 'feminization of distributive livelihoods'. The latter is predominantly grounded on mobilizing women's distributive labour – as represented by the various articulated forms of care work examined in the previous section – to pool, allocate, hoard, transfer and access resources deemed necessary to fulfil material and recognition needs, with and beyond the market, and with potentially penalizing effects for women's capabilities to challenge gendered idioms of deservingness and social value.

When I asked directly women what was it that motivate them to pursue multiple and demanding efforts, that is, what was it that 'kept them going in spite of everything', the answers were the following: 'because I want my son to have a better life, to go to university', 'because I have to help my daughter to maintain her work', 'because I want to ensure my grandsons don't feel hunger', 'because I want my mother to be treated with dignity at this stage of her life', 'because my son is unemployed', 'because I like to take care of my grandson', 'because I am all my son has'. These were not the only explanations, but the most recurrent. I do not wish to imply that women accepted without complaints a sacrificial vocation towards the goal of fulfilling the well being needs of others. What I want to think through are the normative moral and ethical premises underpinning what they care for, what they value and evaluate as being worthy of struggling for (Sayer 2005; Narotzky and Besnier 2014). What mattered most to the women I came to know was seeking to minimize the risks that the agency of those they cared for could be compromised in the present and in the future. Women's various forms of care works fulfil agentive needs not in spite

of, but because of grounding their actions in the moral sentiments of interdependence, relationality, obligation and affect (among kin, family, friends, neighbours). Let me put this in a different light. For authors such as Amartya Sen (1999), needs fulfilment and well-being is ultimately tied to the implementation of political and institutional frameworks, a way of increasing people's capabilities of freedom and autonomy (Ferguson 2015: 143). Similarly, for Doyal and Gough (1991) health and autonomy are the preconditions for all human action and interaction. For the women I came to know, needs fulfilment and wellbeing is tied to promoting, nurturing and maintaining agency (including their own) through interdependence, relationality, obligation and affect. What sort of welfare policy could be envisioned by merging the human material needs of autonomy with those of moral interdependence? How to give value to the caring values traditionally associated with women, as proposed by Tronto, without legitimizing inequality?

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“IN THE PAST THE FUTURE USED TO BE MUCH BRIGHTER”: EMBODIED AUSTERITY IN PORTUGAL

Antónia Pedrosa de Lima

CRIA / ISCTE-IUL

Abstract

Recent trends have put conflicts around human rights in the centre of anthropological theoretical challenges. Human rights, for its close association with universalism, constitutes a challenge to anthropological approaches due to their intrinsic intellectual commitment to relativism. In a world of blurred frontiers, however, this imperative to understand the local in its own terms may come at odds with another fundamental commitment of a moral nature – the endorsement of “human rights” in its universality. This constitutes what may be called “the moral dilemma of relativism”. This panel approaches relations between suffering, morality, and human rights. It aims to contribute to the discussion of relativism and morality through the discussion of the interlinkage between macrolevel phenomena, such as state economic policies, mainstream medical discourses and political processes of social rights reductions, and the production of particular forms of suffering. It is composed of three papers which intend to contribute, through data from specific ethnographic contexts, to the deepening of understanding of this paradox and its consequences for anthropological theory. The papers deal with: a) austerity policies, personhood and the management of crisis; b) “obstetric violence”, “the humanization of birth” and the ambiguities of the status of medical discourses; c) the process of social rights reduction, and the increase of intolerance and violence into the gender and sexuality fields.

Keywords: human right; suffering; morality

Entre 2011 e 2015 Portugal viveu um momento de profunda crise social e económica. Depois de 3 décadas de crescimento económico e melhorias sociais significativas em todos os principais indicadores (educação, saúde, condições de vida) o governo aplicou - em conjunto com o FMI, o Banco Central Europeu e a União Europeia – um programa de duras medidas de austeridade para fazer face à elevada dívida soberana do país. Estas medidas tiveram um impacto severo nos modelos de reprodução social e provocaram alterações radicais no país e nas vidas dos seus cidadãos: um preocupante crescimento dos índices de desemprego¹, uma diminuição dos rendimentos das famílias²; redução dos

¹ De 7,6% em 2008 o desemprego passou para 15,8%, em Janeiro de 2015; se tivermos em conta não apenas o número de desempregados mas também aqueles que já não procuram emprego temos 25.1% de desempregado no país, dos quais apenas metade recebe algum apoio social

² 18.7% da população trabalhadora recebe um salário médio de 409 euros, abaixo do salário mínimo nacional e que, de acordo com os dados oficiais, significa viver abaixo da linha de pobreza; os salários médios decresceram para os níveis dos anos 80.

benefícios sociais³, educação⁴ e apoios em caso de carência⁵, ao mesmo tempo que o custo de vida, os impostos, os níveis de emigração, os índices de pobreza e de desigualdades salariais e sociais aumentam assustadoramente. Este programa foi acompanhado de uma narrativa de que estas medidas políticas e económicas eram necessárias para salvar o país da bancarrota e procurava justificar e legitimar o sofrimento infligido aos cidadãos no esforço de contribuir para o bem comum. A perda de direitos sociais e rendimentos e o sofrimento que isso implicava era apresentado como uma necessidade: um imperativo nacional. Com frequência o primeiro ministro respondia às manifestações públicas de contestação dizendo que “os portugueses tinham de parar de se queixar” e aguentar os sacrifícios pelo país.

Esta apresentação procura construir uma análise que articule as dimensões políticas (macro) e as dimensões experienciais (micro), mostrando como as transformações nesta conjuntura socioeconómica criaram ruturas com formas de vida, e convocam diferentes moralidades nas tentativas de constituição de formas de sobrevivência que permitam fazer face à situação de crise e que se constituem através de vivências profundamente sofridas. Analisar a constituição desses processos de sofrimento e as tentativas de viver com eles, e apesar deles, e de os superar, constitui, do meu ponto de vista uma porta de entrada para a melhor compreensão dos processos pessoais e sociais que se convocam para fazer face à situação de crise que se viveu em Portugal.

Penso que não podemos perceber as consequências da aplicação das medidas económicas de ajustamento sem analisar os processos sociais, culturais e historicamente inscritos através dos quais as pessoas lidam nas suas vidas quotidianas com os acontecimentos económicos e políticos. Na verdade, a crise que se vive em Portugal é uma série de eventos e processos que perpassam todas as dimensões do contexto social, histórico, económico e político pelo que as suas consequências devem ser entendidas através das lentes das alterações nas formas de relacionamento entre as pessoas e não apenas através das costumeiras análises económicas e políticas. O sofrimento pelo colapso da vida tal como até então era vivida, a instabilidade causada pela incerteza do quotidiano, os frequentes sentimentos de falhanço pessoal das pessoas que perdem o seu emprego porque a empresa vai à falência, revelam bem como as consequências da crise económica, são frequentemente sentidas como uma crise pessoal.

Uma nota antes de continuar. O amplo impacto desta crise faz com que os seus efeitos deixem de ser exclusivamente nas franjas mais pobres da sociedade portuguesa.

Uma das dimensões que quero discutir aqui hoje é a forma como as políticas austeritárias têm impactos nos quotidianos das pessoas, nas suas vidas vividas, mas também

³ Cortes no acesso à saúde diminuição de pessoal médico e de enfermagem, encerramento de hospitais, introdução do pagamento de taxas no serviço nacional de saúde, redução da comparticipação estatal de medicamentos

⁴ Redução de apoios a famílias carenciadas, aumento de taxas, redução de professores, encerramento de escolas.

⁵ Redução do rendimento mínimo garantido, dos apoios às famílias e aos desempregados.

nos seus corpos, nas maneiras como se pensam como pessoas, mas mostrando também como esses processos têm género e são corporalizados.

A pesquisa mostrou com abundância evidências empíricas de uma relação causal clara entre os projectos austeritários e o aumento dos padrões de mortalidade, das doenças infecciosas, das patologias mentais (e.g. depressão; stress; pânico, etc) em largas franjas da população. Vários relatórios nacionais e internacionais mostram a extensão com que as medidas de austeridade promoveram o aumento de situações de privação de comida, acidentes de trabalho, falta de dinheiro para comprar medicamentos e recorrer a serviços de saúde quando necessário.

Usemos um exemplo para seguirem melhor o meu argumento.

Em 2011 Maria (42) perdeu o seu emprego como secretária num escritório de advogados. Separada e com duas filhas a seu cargo passou momentos de grande dificuldade. Recebia apenas 285 euros de subsidio de desemprego, o marido não lhe dava nada pois estava também desempregado. Pagava 400 euros de renda de casa e, portanto, rapidamente a acumulação de dívidas se tornou insustentável.

Conseguiu um trabalho em casa de uma família conhecida de uma amiga onde fazia limpezas e cuidava de uma senhora idosa. Aceitar fazer este trabalho foi complicado, mas não teve outro remédio, dizia-me., pois tinha de sustentar as filhas e pagar as contas. Não tinha contrato neste trabalho (entre as 4 e as 8) pelo qual recebia apenas 300 euros mas que conseguia acumular com o subsidio de desemprego.

Maria nunca tinha tido este tipo de trabalho, mas viu-se na contingência de o aceitar como parte da sua luta para manter a sua família e a sua casa, assumindo uma espécie de contradição entre o sentimento de não fazerem o suficiente para cuidar, proteger e alimentar os membros da sua família e o sentimento de exaustão por irem para além dos limites físicos do seu corpo para assegurar o bem estar da família.

Apesar de acumular os dois rendimentos, o que ganhava continuava a não ser suficiente para pagar todas as despesas pelo que decidiu recorrer ao Banco Alimentar para assegurar a alimentar da família. Esta decisão foi fundamental para a sobrevivência da família, mas foi tomada com um grande sofrimento por parte de Maria que descreve como um sentimento de humilhação pessoal que sentia tanto física como psicologicamente. Conta como sentia ter o seu corpo e os seus movimentos sob vigilância permanente. Nas entrevistas para solicitar o apoio de que necessitava era necessário humilhar-se prementemente mostrando e redemonstrando que nada possuía de forma a receber apoio alimentar. “sentia que vendia a minha humilhação por um pão” dizia com lágrimas nos olhos. Se fosse com um vestidinho melhor reparavam e perguntavam como o tinha conseguido. “parecia que queriam ver a pobreza no meu

corpo. Como se pobre não pudesse andar arrumado e bonito.” Para além disso os técnicos da segurança social e da Caritas iam regularmente à sua casa para avaliar o seu nível de pobreza e de privação. Maria ficou revoltada e doente com a situação e a humilhação. Mas, não aceitar poderia significar perder o subsídio de desemprego e o apoio do banco alimentar. “Foi nesse dia que tive o meu primeiro ataque de pânico e de asma. Já andava tão mal há tanto tempo. Exausta com o trabalho das limpezas e de cuidar da velhinha, deprimida e desesperada, a médica de família já me tinha receitado remédios para a depressão, mas eu nunca comprei porque eram muito caros. Acabei no hospital pensando que morria. Deram-me umas coisas e dormi quase dois dias.”

Em 2012 Maria começou a trabalhar no refeitório da Cáritas, em resultado de uma proposta de uma das senhoras que fazia o acompanhamento do seu processo. Trabalhava das 8 da manhã até às 3 da tarde, mas manteve os seus trabalhos como faxineira e cuidadora entre as 4 e as 9. Maria fala frequentemente sobre os seus sentimentos de exaustão física e emocional e de como esta vida não era sentida com vida. Era só um esforço constante para arranjar meios de sobrevivência para si e para a sua família. ‘Saio de casa de noite e volto para casa de noite. Agora ganho melhor, mas estou sempre exausta.’ No refeitório o trabalho é sempre feito de pé, cortando legumes durante horas, levando pesados alguidares e panelas de um lado para o outro, usando produtos de limpeza muito agressivos e que lhe fazem muito mal à pele: mostra as varizes das pernas e as mãos e os braços com queimaduras e diz “estas são as marcas dos 470 euros que recebo por mês.”

Maria conta que começou a perceber os limites das suas capacidades físicas quando deixou de dormir à noite, a andar sempre irritada, agitada, cansada e sem paciência para nada, incluindo para com as suas filhas. Foi nessa altura que a médica lhe disse que tinha sintomas de depressão e lhe receitou os antidepressivos para a ajudarem a lidar com as exigências da vida quotidiana. Maria fala muitas vezes de como antes, quando tinha o seu emprego no escritório, ia de férias e viajava. Mostra fotos e diz, “está a ver? Eu tinha uma vida. Agora é só sofrimento, mas tem de ser para por comida na mesa.”

Este exemplo mostra a materialidade física das políticas económicas de austeridade expressa no corpo de Maria como no de tantas e tantos outros. As experiências corporais da austeridade são de sofrimento, expropriação e desvalorização.

Como vemos por este testemunho, não são só as questões económicas que perturbam Maria. Está aqui presente um enorme sofrimento pessoal.

A incerteza resultante da precarização das condições laborais, e a hiper exploração dos corpos e da pessoa associada ao processo, tornou-se um elemento constitutivo do

quotidiano, afetando profundamente as condições de existência pessoal e social a ela associada (Neilson & Rossiter 2005).⁶

O que a história de Maria nos mostra é um enorme sofrimento provocado pelo sentimento de que perderam uma vida que vale a pena ser vivida, que a sua existência como pessoa falhou, a destruição da sua auto-estima pela perda do seu trabalho, do desempenho profissional na área em que se formaram. Os trabalhos que vão tendo podem dar-lhes dinheiro para viver ~e contribuir para o sustento das suas famílias, mas não lhes dão a sua realização como pessoas. O sentimento de falhanço no cumprimento das expectativas que tinham para si mesmos e para as suas vidas é-lhes insuportável. Os valores e as lógicas que agora se convocam para as tomadas de decisões de gestão do quotidiano mudam abruptamente.

“todos os dias eu tinha de decidir o que era mais importante, ter comida na mesa ou pagar a renda da casa, ou água ou a luz. É um sofrimento permanente saber que não tens comida para dar aos teus filhos no dia seguinte. Que eles estão doentes porque não tens dinheiro para ligar o aquecimento no inverno.”

Os efeitos da crise económica na classe média criaram na verdade uma transformação ontológica onde a experiência de um processo de destituição material está associada a formas de destituição dos valores que nos tornam pessoa que implicam mudanças profundas nas suas perceções enquanto pessoas e que trazem consigo formas violentas de sofrimento físico e psíquico. O ‘imperativo para ganhar a vida’ para assegurar as necessidades básicas de sobrevivência em grupos sociais onde isso não era há muito uma prioridade assume-se como o eixo central do quotidiano e isso é experienciado como uma destruição da pessoa que eram.

Uma ilustração particularmente dramática deste desespero de não conseguir dinheiro para viver, para pagar as contas foi-me recentemente contado por uma pesquisadora que trabalha sobre as dívidas no pagamento dos empréstimos das casas. A pergunta mais frequentemente feita é “se eu morrer o seguro cobre tudo e a casa fica paga e fica para a minha família?”

Queria finalizar chamando a atenção para uma outra questão: os efeitos das políticas de austeridade, têm género. Eles não são iguais para homens e mulheres. Os corpos das mulheres, de que Maria é um exemplo, são um local privilegiado

⁶ Judith Butler, em *Precarious Life* (2004), confronta o que chama de precariousness (que deve ser distinto de precariedade entendida no sentido do mercado de trabalho). Para Butler, precariousness é uma categoria ontológica e existencial que descreve a fragilidade da existência humana comum, distribuída de forma não equitativa. A chave do argumento de Butler é o reconhecimento de que precariousness envolve não apenas uma extrapolação da compreensão da precariedade e da nossa vida precária mas também a compreensão da vida precária do Outro e da sua precariedade. O ênfase dela é na relacionalidade das vidas humanas, não apenas como uma questão política mas também como base de dependência de teorização e ética de responsabilidade

para percebermos a sobrevivência material e as contradições morais da reprodução doméstica nestes tempos de austeridade. Durante a conjuntura austeritária muitas mulheres voltaram a assumir papéis sociais historicamente incorporados que as remetiam para tarefas associadas à casa e às tarefas de cuidado da família. As políticas de austeridade parecem ter conduzido a um processo de refamiliarização do cuidado e do bem-estar da casa para ultrapassar a ausência do estado social.

Em conclusão encontramos cada vez mais evidências do aumento da importância dos recursos corporais e de conhecimentos das mulheres para a sobrevivência das casas estão envolvidas em múltiplas contradições.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

QUANDO O HOMEM RISCA: UMA ETNOGRAFIA DA DANÇA RISCADA DOS MESTRES-SALAS DO CARNAVAL DE BELÉM DO PARÁ

*Arianne Roberta Pimentel Gonçalves*¹

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Resumo

A presente comunicação versa sobre a *dança riscada* do Mestre-sala, dançarino emblemático das escolas de *samba* do carnaval brasileiro. Na referida dança, existe um elemento específico de composição autoral, denominado *riscado*. Trata-se de uma estrutura [êmica] complexa de movimentos rítmicos e sequenciados de pés e pernas que reverberam para todo o corpo. A comunidade praticante do *samba* compreende esse *riscado* como um traço de identidade do Mestre-sala. É o elemento determinante para a diferenciação e prestígio no mundo do *samba*, sendo fruto do empenho e estudo das potencialidades do dançarino. Adotamos para esta proposição a noção de corpo como construto social (Mauss, 2003); as noções de estrutura e estilo, presentes nas abordagens antropológicas da dança de Adrienne Kaeppler e Joann Kealiinohomoku, a partir das traduções de Giselle Camargo (2013); bem como contribuições dos estudos da performance, pautados nos trabalhos de Paul Zunthor (2007). Trata-se de uma pesquisa etnográfica em andamento [projeto doutoral], cujo trabalho de campo vem sendo realizado nos encontros de bandeiras, organizados pelas escolas de *samba*, em Belém, Pará, quando todos os Mestres-salas se reúnem para *riscar*.

Palavras-chave: Carnaval; Samba; Mestre-sala; Dança riscada.

WHEN MAN SCRATCHES: AN ETHNOGRAPHY OF THE MESTRES-SALAS' DANÇA RISCADA [SCRATCHED DANCE] FROM BELÉM'S CARNAVAL

Abstract

This communication is about the *Mestre-sala's dança riscada* [scratched dance], an emblematic dancer from the *samba* schools of the Brazilian carnival. In this dance, there is a specific element

¹ Doutoranda em Artes pelo Programa de Pós-graduação em Artes (PPGArtes/UFPA). Mestra em Artes (PPGArtes/UFPA/2014). Graduada em Licenciatura em Dança (ETDUFPA/UFPA/2012). Integrante dos Grupos de Pesquisa CIRANDA (Círculo Antropológico da Dança) e TAMBOR (Grupo de pesquisa em Carnaval e Etnocologia). Instrutora da Academia Paraense de Mestre-sala, Porta-bandeira e Porta-estandarte (Projeto de extensão da UFPA). Professora substituta do curso de Licenciatura em Dança da UFPA.

of authorial composition, called *riscado* [scratched]. It is a complex structure [emic] of rhythmic and sequenced movements of feet and legs that reverberate throughout the body. The *samba* community understands this *riscado* [scratched] as a trace of the *Mestre-sala* identity. It is a determining element for the differentiation and prestige in the world of *samba*, being fruit of the commitment and study of the potentialities of the dancer. We have adopted for this proposition the notion of body as a social construct (Mauss, 2003); the notions of structure and style, present in the anthropological approaches of the dance of Adrienne Kaeppler and Joann Kealiinohomoku, from the translations of Giselle Camargo (2013); as well as contributions from performance studies, based on the works of Paul Zunthor (2007). It is an ethnographic research in progress [doctoral project], whose fieldwork has been carried out in the flag meetings, organized by the *samba* schools, in Belém, Pará, where all Masters (*Mestre-salas*) meet to scratch (*riscar*).

Keywords: Carnaval; *Samba*; *Mestre-Sala*; *dança riscada* [scratched dance].

ANTES DE SER É PRECISO SABER

Para mergulharmos na abordagem antropológica do riscado, protagonista deste estudo, faz-se necessário a contextualização de alguns pontos, como os elementos disparadores para a escolha do fenômeno pesquisado, um breve apanhado em torno da formação do casal de Mestre-sala (M.s) e Porta-bandeira (Pb) e as especificidades da dança, como o repertório gestual, para, então, adentrarmos nas singularidades da dança do M.s, pois é o mesmo quem executa a composição coreográfica denominada de riscado.

O interesse em pesquisar um recorte da dança do M.s aflorou durante a efetuação do mestrado², período que me debruçava a estudar a dança dos casais de M.s e Pb do carnaval de Belém do Pará. Em comunhão com as abordagens da Antropologia da Dança, tanto no eixo teórico quanto filosófico em torno do fazer e pesquisar a dança, encontro nos estudos da antropóloga Adrienne Kaeppler sobre o estilo³ o viés disparador para meu encontro com o riscado, além da sua compreensão, que muito me contempla enquanto bailarina e pesquisadora que sou, de que “a dança é uma forma cultural engendrada pelos processos criativos de manipulação dos corpos humanos no tempo e no espaço. A forma cultural produzida, apesar do seu caráter efêmero, possui um conteúdo organizado” (KAEPLER, 2013. P. 98).

O artigo “A dança do casal de mestre-sala e porta-bandeira sob a ótica antropológica”, que publiquei no livro de Antropologia da Dança II⁴, faz uma abordagem em torno do estilo pessoal imbricado na dança dos casais de M.s e Pb das escolas de samba de Belém do Pará. Com este estudo me deparei com aspectos da singularidade do indivíduo, como características físicas, personalidade, e, em especial, as diversas práticas que os sujeitos

² Realizado no Programa de Pós-graduação em Artes (PPGArtes/UFPA/2014).

³ “Estilo é a maneira como os elementos estruturais são executados ou incorporados, o que não é essencial para a sua ‘estrutura’, segundo os performers de uma dada tradição” (KAEPLER, 2013, p. 92).

⁴ CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org). Antropologia da Dança II. Florianópolis: Insular, 2015.

da pesquisa se inserem, além do carnaval, apresentando essencial importância ao que concerne à implicação do estilo na dança.

É no início do século XIX, no Rio de Janeiro, que encontramos vieses sobre o processo de formação do casal de M.s e P.b com a função de portar e dançar com o maior símbolo de representatividade de uma escola de samba: a bandeira ou pavilhão, denominação também atribuída a este elemento.

Os apontamentos históricos nos levam para um cenário carioca onde ranchos e blocos carnavalescos desfilavam nas ruas da cidade. Neste contexto, observa-se a presença de Porta-estandartes, pessoas que carregavam o estandarte, símbolo de representação dos ranchos e blocos. A função era desempenhada, em sua maioria, por homens, mas que também passou a ser efetuada por mulheres, “(...) no rancho Ameno Resedá, por exemplo, a primeira porta-estandarte foi uma mulher, Maria Adamastor, que se vestiu de homem para conduzir o estandarte” (BRÍGIDA, 2006, p. 192). Desta forma, já podemos identificar a presença feminina no carnaval portando um estandarte, a porta-estandarte, que a posteriori passou a ser chamada de porta-bandeira devido a substituição do estandarte, de formato retangular, por uma bandeira. O ingresso da mulher neste cenário consolidou a afirmação da figura feminina como responsável por portar e dançar com a bandeira.

A competição entre os blocos e ranchos consistia em desfraldar o estandarte do oponente consolidando o campeonato, era uma espécie de troféu, e como medida de prevenção ao roubo a figura masculina fora inserida próximo à porta-estandarte, resguardando, protegendo, sempre ao seu redor de braços abertos (BRÍGIDA, 2006).

(...) na existência dos ranchos e cordões no Brasil nos anos de 1800, nos quais o mestre-sala tinha um importante papel. Ele funcionava como uma espécie de guardião dos participantes do cordão. A ele cabem os segredos e a manipulação da navalha qual usava com maestria nas mãos e entre os dedos dos pés. Não era qualquer um que possuía esse privilégio. O mestre-sala navegava bem no caldo cultural da sociedade e tinha a noção dos protocolos e das etiquetas próprias das avenidas e desfiles, não por acaso ele também matinha a festa dentro dos parâmetros morais e dos bons costumes (BARROS, 2009, p. 2).

Barros (2009) ressalta habilidades específicas que o homem deveria ter para ser escolhido como M.s, assim como a agilidade, ser bom de luta, deveria saber usar o gingado do corpo para se esquivar, movimentar com propriedade os braços e pernas, ser uma figura imponente e ao mesmo tempo um típico jogador malandro, com um gingado particular, já que muitos eram exímios capoeiristas (GRAMÁTICO, 2009). Ao estudar a dança do M.s na atualidade podemos identificar esses elementos, remontando uma herança e preservação da corporeidade e gestual do M.s do século XIX.

A dança do casal de M.s e P.b é permeada de regras que não se encontram escritas em algum regulamento, livro ou manual, mas são repassadas a partir da oralidade,

das práticas corporais, do ensino dos movimentos e experiências no meio do samba, geralmente pelos mais velhos e experientes. As regras vão desde normas de conduta, de como se comportar, de se vestir e de como dançar. O casal deve ser elegante, educado, devem socializar com todos na escola de samba, ser bons anfitriões, dignos da nobreza de reis e rainhas, sendo a bandeira a valiosa joia que simboliza o entrelace desta nobre tríade carnavalesca. O M.s, por exemplo, não pode sambar no pé, cabe a ele riscar:

(...) nome dado aos movimentos executados pelo mestre-sala com ênfase nos pés que deslizam no chão e se deslocam em vários sentidos. O riscado é uma movimentação muito particular, construída por cada mestre-sala, enfatizando desta forma a individualidade de cada um na dança (GONÇALVES, 2014. p. 22).

O desenvolvimento da dança do casal remonta os minuetos dançados na corte europeia com a forte influência da cultura africana e brasileira, com isto, temos uma dança carnavalesca entrelaçada por princípios de três matrizes culturais, a europeia, africana e brasileira, o que ressalta o hibridismo na concepção dos movimentos. Com o estudo etnográfico da dança dos casais de Belém do Pará em conversação com a dança dos casais do Rio de Janeiro, identifiquei a existência de um repertório gestual comum que todos os casais executam, mesmo em estados bem afastados geograficamente, fato que ocorreu bem antes da disponibilidade da internet.

A primeira escola de samba⁵ fora criada no Rio de Janeiro e este novo formato de festa carnavalesca se difundiu pelo Brasil, várias regiões brincam o carnaval a partir do modelo carioca, é válido destacar as especificidades, a conjuntura cultural de cada localidade, entretanto, elementos estruturais comuns são encontrados, como: comissão de frente, carros alegóricos, alas de brincantes, ala das baianas, velha guarda, passistas, bateria, casal de M.s e P.b, dentre outros. Em Belém do Pará, por exemplo, além do casal de M.s e P.b há o porta-estandarte, componente de cunho estritamente do sexo masculino e que também constitui um quesito avaliativo individual na disputa pelo campeonato, o que não se verifica nas escolas de samba do Rio de Janeiro que substituiu o porta-estandarte, do sexo masculino, pela P.b.

A estrutura gestual comum é composta pelas seguintes composições coreográficas: apresentação do pavilhão, reverência, bailado ou minueto, beija-flor, cortejo e improviso, vale ressaltar que essas denominações são próprias da cultura praticante e que se constituem com movimentos específicos para cada composição, no cortejo, por exemplo, a P.b gira em torno do seu próprio eixo enquanto o M.s a contorna, realizando um giro completo com deslocamento, utilizando os pés bem rápidos e com os braços abertos,

⁵ “No dia 12 de agosto de 1928 surgiu a primeira escola de samba, batizada pelo nome de “Deixa Falar”, marco que contribuiu para tornar as escolas de samba como verdadeiros símbolos de nossa brasilidade” (GONÇALVES, 2012, p. 33).

até chegar no seu ponto de partida, remontando a função protetiva do M.s no início do século XIX.

Cada casal executa a estrutura gestual comum com a inserção de suas assinaturas, de um modo bem particular, muitas vezes são bem sutis, como um pequeno movimento de mãos, fluência dos movimentos, variações do tempo, até a inserção de novos movimentos, pois esta dança “está longe de ser uma moldura irredutível ou uma tradição erradicada, embora haja correntes tradicionais contrárias às inovações muito pretensiosas” (GONÇALVES, 2014, p. 80).

Estamos diante de uma dança que não se emoldura de forma cristalizada no passado, mas que dialoga e está aberta às modificações do contexto atual que se insere, compreendendo a tradição como “(...) modalidades culturalmente específicas da mudança, recriadas no e para os objetivos do presente” (GONÇALVES, 2010, p. 25), mesmo diante da existência de um repertório e das normas, que os casais chamam de tradição, sobre como dançar, se comportar. Neste contexto, existe uma cobrança pessoal do praticante e da comunidade do samba sobre a construção de uma assinatura na dança, da impressão de um jeito particular que diferencia um M.s do outro, por exemplo, consagrando-o neste meio, como podemos notar:

Nesta dança carnavalesca está, de maneira implícita, a obrigatoriedade da criação de um jeito único, de uma particularidade ao dançar que o destaque em relação aos outros que perpassa pela P.B, pelo M.S e também na dança do próprio casal. Esta exigência mascarada talvez não seja vista com clareza no meio do samba, ou encarada como tal, mas é comum verificar-se a incessante busca pela impressão de uma digital na dança (GONÇALVES, 2014, p. 22).

A trajetória para a consolidação da carreira enquanto M.s e P.b é longa e requer muito empenho. Durante minha convivência com os casais escutei algumas vezes a frase: “antes de ser é preciso saber”. Ela nos revela muito sobre o processo de formação dos praticantes desta dança, pois os próprios propagam que o aprendizado do repertório gestual comum e das normas regentes da tradição são prerrogativas indispensáveis no estágio inicial, no entanto, é preciso ir além do “feijão com arroz⁶”, e isto requer ser competente na dança, ou seja, ter domínio técnico da execução dos movimentos construídos tradicionalmente, para, então, iniciar o processo de pesquisa das potencialidades do seu próprio corpo em busca da criação de autorias.

A noção de competência exigida me aproximou de um princípio chave da performance que “(...) implica competência. Mas o que é aqui competência? A primeira vista, aparece como *savoir-faire*. Na performance, eu diria que ela é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta (...)” (ZUNTHOR, 2007. p. 31).

⁶ Os casais chamam de “Feijão com arroz” a estrutura base da dança, o repertório gestual comum.

O riscado versa sobre a eficácia de servir-se de seu corpo “primeiro e mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico do homem (...)” (Mauss, 2003, p. 407), pois o M.s precisa ter competência no que faz, competência na construção do movimento e execução, portanto, o corpo funciona como o principal objeto para a existência do riscado, pois é através dele e por toda sua constituição social, cultural e religiosa que o riscado se constitui e consolida quem o faz.

QUANDO O HOMEM RISCA

O toque sutil no chão, os pés parecem acaricia-lo com as pontas do sapato social, M.s só risca com seu sapato de sola lisa, um instrumento fundamental para êxito de sua performance. Os pés deslizam rapidinho, miudinho e, pegando o espectador de surpresa, deslizam grande, rápido e ficam num vai e vem, brincando com o tempo, com as formas, com o toque dos pés no chão. Hora ou outra um pé se distancia do chão para gerar um desequilíbrio corporal, um fingir que vai mais não vai, um cai, mas não cai, carta malandra que cada M.s esconde, o corpo parece um barco no mar... Um bêbado após tomar seu rum. E neste contato de afeto entre pés e chão o M.s dança, vai pra trás, pra frente, pro lado, abre as pernas, fecha, gira. Ele constrói e faz o seu riscado! E só ele sabe fazer!

A dança é um modo de expressão efêmero, executado numa forma e num estilo determinado pelo corpo humano que se desloca através do espaço. A dança toma forma através de movimentos rítmicos controlados, escolhidos com um objetivo preciso; resultado de tal atividade é aceiro enquanto dança, tanto pelos dançarinos quanto pelos membros de um determinado grupo observando a situação (KEALIINOHOMOKU, 2013, p. 133).

Estudo e trato o riscado como dança tomando como princípio-base a compreensão da antropóloga Kealiinohomoku do que seja esta linguagem, disposta acima, pois o mesmo é reconhecido pelos dançarinos e pela comunidade do samba como dança, além de ser uma estrutura de movimentos concebida com objetivo preciso e executada de forma particular em um contexto específico, além da efemeridade da sua expressão e da relação com o espaço.

Desvelar um riscado é desvelar o homem em suas imersões sociais, culturais, religiosas. É conhecer além da estrutura de movimentos. É um mergulho em histórias, trajetórias. É um mergulho no homem que em sua vida escolheu também riscar no carnaval.

Entre a pessoa do autor e a sua obra existe uma identidade verdadeira e propriamente dita. Nesse sentido, a arte é qualquer coisa de muito mais intenso que a expressão, já que a obra, mais do que exprimir a pessoa do autor, pode dizer-se que o é: ela é a pessoa do autor, não fotografada nem de seus instantes – o que seria imagem muito parcial e falseadora – mas colhida na sua integridade viva, e

solidificada, por assim dizer, num objeto físico e autônomo. [...]. A obra é o próprio autor, solidificado numa presença evidente e eloquente, que se encomenda para a eternidade (PAREYSON, 1997, p. 108-107 *apud* MENDES, 2010, p. 145).

A partir do apontamento de Pareyson (1997) de que a obra é a própria pessoa do autor retomo o riscado na sua interface desveladora do homem, um espelho que reflete suas dimensões sociais e simbólicas, sem dissociação das partes que o constituem, mas em uma integração indissociável. Isso enfatiza que estamos muito além da composição coreográfica ou das qualidades de execução dos movimentos do riscado, estamos diante do homem e da sua complexidade.

É no *improviso*, um dos elementos que compõe a estrutura gestual comum da dança, que o *riscado* é executado, é o momento destinado à dança em solo, a P.b realiza seus giros e movimentos de braços e pernas e o M.s efetua seu *riscado*. Denomino o *improviso* como o instante propício para a execução das criações na dança, o momento que o estilo se torna mais visível, é um espaço destinado à pesquisa e ao mesmo tempo destinado à avaliação da performance do *riscado*, retirando deste instante os movimentos novos que podem agregar suas assinaturas, conforme o M.s Nando Elegância nos aponta:

*(...) dentro do improviso, na hora de improvisar... Sai o que tú gosta de fazer, aí sim vai sair o que eu gosto de fazer e faço movimentos que nem eu espero no momento, na avenida mesmo acontece.*⁷

Após o panorama traçado, vamos mergulhar especificamente nos riscados de quatro Mestres-salas (Ms.ss) das escolas de samba de Belém do Pará, Nando Elegância, Fábio de Cássio, Bené Brito e Kirson Sorriso, onde o estudo de campo fora realizado nos Encontros de Bandeiras⁸, nos eventos culturais promovidos pelas escolas e apresentações nas quadras das escolas entre 2017 e primeiro semestre de 2018. Disponho entrevistas coletadas em 2014, período de efetuação da pesquisa de mestrado, já que apresento tanto a concepção dos sujeitos praticantes quanto meu olhar em torno do fenômeno, rompendo com distanciamentos acadêmicos e procurando ao máximo dar ênfase ao afetamento que a experiência no campo propicia ao pesquisador. Por esta razão, lanço mão da etnografia como método que abraça a melhor maneira de estudar o riscado, pois

A Etnografia, numa perspectiva antropológica, não pressupõe, normalmente, resultados finais, no sentido de predeterminar o foco das investigações.

⁷ Entrevista realizada no dia 10 de Abril de 2014.

⁸ Evento organizado com o intuito de reunir os casais de M.s e P.b para dançarem com seus pavilhões. Geralmente é efetuado por uma escola de samba que convida as outras para festejarem datas específicas. Também é comumente efetuado como finalização de oficinas, cursos. Demarca a união e presença das comunidades através dança com o pavilhão.

‘Permite que o trabalho de campo te ensine’ é um refrão bem conhecido, uma abordagem estratégica que embora vise facilitar a descoberta de novos *insights*, privilegiando as perspectivas êmicas, não exclui certa familiaridade com a informação pré-existente e com alguma consideração sobre o que possa ser fundamental antes de entrar em campo. Mas o pesquisador deve permanecer flexível, permitindo que as experiências de campo moldem as principais linhas da investigação (BUCKLAND, 2013, p. 144).

Edinando Xavier, batizado e conhecido no meio do samba por Nando Elegância, é um M.s muito experiente. A inclusão de “elegância” em seu nome partiu do seu estilo de dançar enquanto M.s, ele mesmo aponta isto:

*Tipo, as pessoas ao me observarem dançar, observaram que eu tinha uma elegância na minha trajetória de conduzir a Porta-bandeira, das minhas paradas, das minhas poses, e até da forma de chegar em algum lugar, da minha caminhada e diziam: olha como ele tem uma elegância. E daí surgiu o Nando Elegância.*⁹

Nando Elegância¹⁰ iniciou sua carreira bem cedo no samba, na adolescência, perpassou por várias escolas de samba em Belém do Pará, consolidando-se como um respeitado M.s pela comunidade carnavalesca. Ao observa-lo dançar percebo que a elegância é sua assinatura na dança, pois cada movimento que nasce de seu corpo é impregnado com toques de refino. Seu riscado é uma construção elegante, seus pés se movimentam com delicadeza, como se não quisessem machucar o solo, com uma suavidade e suspensão sublime da suspensão dos pés e pernas. Seu riscado é clássico, ele mesmo o caracteriza assim, pois não é preciso pergunta-lo se já teve vivências com o ballet clássico, seu riscado já nos fala isso. Nando Elegância fora bailarino clássico por alguns anos, chegando a integrar companhias de danças clássicas na cidade.

Ao riscar, seu posicionamento corporal fica ereto, quase nunca se curva, sempre se expande como numa tentativa de tocar o céu, demonstrando uma imponência única, uma presença e uma afirmação de quem sabe exatamente o que está fazendo. É um M.s competente e que inspira muitos outros iniciantes.

Executa movimentos circundantes com as pernas, bem amplos e com deslocamentos para os lados, frente e trás. Seu riscado se espalha no espaço, utiliza a amplitude das pernas para isto, possui uma cadência suave, parece flutuar, quebra o ritmo vez ou outra quando executa um movimento bem rápido apoiando o peso do corpo em uma perna, flexionada, enquanto a outra cruza estendida para trás, é um movimento de pausa, de quebra do tempo. Enquanto os pés riscam os braços o acompanham, essa é uma

⁹ Entrevista realizada no dia 10 de Abril de 2014.

¹⁰ “Edinando Xavier assume como Mestre-sala o nome artístico de Nando Elegância. Tem 33 anos, é agente penitenciário. Nasceu no bairro do Guamá, periferia de Belém do Pará, no qual mora até os dias atuais, sendo o bairro onde teve seu primeiro contato com uma escola de samba, o “Bole-bole”, da qual se tornou Mestre-sala” (GONÇALVES, 2014, p. 52). Atualmente é o primeiro M.s da escola de samba A grande Família.

característica marcante no seu riscado, uma intensa utilização dos braços que parecem estar articulados com os movimentos das pernas, os braços são fluentes e leves, gerando uma complexa associação dos movimentos dos membros, enquanto o tronco e cabeça continuam alinhados, sem curvaturas e molejo.

Em algumas apresentações Nando Elegância associa seu riscado clássico a uma caminhada clássica, que é sua assinatura, só ele a executa. Consiste em um andar desprezioso, malandro, que quebra o ritmo acelerado do samba, se desloca sempre cantando o samba enredo, sorrindo, fazendo um entrelaçado com as pernas para frente, bem lento e sutil, com os braços abertos, em alguns momentos aponta para o céu, para o público e para seu próprio peito, em uma referência ao amor que sente pelo seu Pavilhão, pela sua P.b e por ser M.s. E bem diante do público ele para com uma elegância inconfundível, cresce mais ainda sua postura, inclina levemente sua costa e cabeça para trás ao olhar para o céu e ao posicionar sua perna esquerda ao chão, levemente flexionada, suspendendo a planta do pé, deixando só a ponta do sapato em contato com o solo, brilhante postura de equilíbrio e elegância.

Fábio de Cássio¹¹ é o típico M.s malandro. Ágil e jogador. Sua agilidade em movimentar os pés e pernas é sua principal assinatura. Capoeirista e brincante de quadrilha junina, Fábio se utiliza dessas vivências para construir seu riscado permeado de destrezas. Ao mesmo tempo em que rompe com seu ritmo acelerado ao movimentar-se em câmera lenta, bem devagar, como se estivesse flutuando, dando a seu corpo um jeitinho bem “malandro”. É traçoeiro ao dançar, engana quem o vê, pois ele nos leva a pensar que vai fazer um determinado movimento quando na verdade nos surpreende fazendo outro.

Ele brinca com isso, com sua “malandragem”. Quando faz o seu riscado movimenta rapidamente seus pés captando meu olhar em uma espécie de convite para entrar no seu jogo. É exatamente isso, me sinto convidada a jogar com ele. E esse jogo parte da surpresa, do improvisado, da destreza. Fábio faz duas movimentações, em particular, que considero ser uma das suas principais diferenciações com um assinante autoral. Uma consiste em equilibrar todo o corpo em um único pé, especificamente no calcanhar, sendo este o único contato que estabelece com o chão, e ainda demonstra mais destreza ao colocar no momento do equilíbrio o outro pé em cima do que serve de base de apoio para o seu corpo, demonstrando saber o que faz em uma notória consciência do corpo e do movimento.

Outro movimento que constitui o *riscado* de Fabio consiste na explosão com as pernas, abrindo e fechando rapidamente. Primeiro ele retira uma perna do chão, bem devagar, movimentando o quadril e balançando o corpo, colocando-a apoiada

¹¹ “Fábio de Cássio sempre teve o sonho de dançar como Mestre-sala, desde criança ficava vendo pela televisão o carnaval do Rio de Janeiro. Quando adulto fora convidado para dançar como segundo Mestre-sala na escola de samba “Tradição Guamaense”, depois fora ser primeiro Mestre-sala na escola de samba “Bole-bole”, na qual permanece até os dias atuais” (GONÇALVES, 2014. P. 48).

atrás da outra perna, depois vai próximo ao chão, flexionando a perna de base, e volta a erguer o tronco esticando a perna. Em seguida ele abre uma perna para frente e outra para trás, e as fecha com muita agilidade cruzando-as, depois de uma breve pausa ele abre novamente as duas pernas para o lado do corpo e volta a fechá-las. Fábio corta o ar com as pernas com uma tesoura ao abrir e fechar, mas faz isso de um jeito “malando”, querendo enganar quem o observa, brincando com o ritmo lento e acelerado no seu *riscado*.

O reconhecimento desta autoria não é só minha, o próprio autor a reconhece em sua dança. Como podemos ver em suas palavras:

Eu tenho um movimento que eu acho que só eu e um mestre-sala do Rio de Janeiro faz. Eu vi ele fazendo uma vez, aí eu perguntei pra ele se eu podia usar na minha dança... Ele disse que eu podia. Perguntei pra ele se já tinha nome e ele disse que não, aí eu peguei e disse assim, então bora chamar de alicate? Que é fazer tipo uma abertura com as duas pernas.¹²

Todos os movimentos que Fábio inseriu no seu *riscado* afirma que são provenientes da capoeira. Ele me apontou, em situações distintas, a importância de ser capoeirista na sua dança como M.s, uma vez que, é capoeirista há vinte anos, tendo mais tempo nesta prática do que com a dança do M.s, em especial. Ele me explicou que o elemento principal que utiliza da capoeira é:

A malandragem! Todo capoeirista tem que ser um malandro, o capoeirista tem que ter a malandragem no sangue. Como diz meu mestre: não existe capoeirista sem malandragem. Uma vez ele falou pra mim na época do carnaval: Fábio, não existe capoeirista sem malandragem e não existe mestre-sala sem malandragem!
Realmente não existe. Na capoeira tu tem que ter o molejo do corpo e como mestre-sala eu também tenho que ter o molejo do corpo, a malandragem dentro do meu corpo pra eu saber me sair.¹³

Bené Brito é um dos Mestres-salas (Ms.ss) mais experientes e atuantes no carnaval de Belém do Pará. Sua trajetória é extensa, iniciou sua carreira no carnaval como passista¹⁴, depois dançou por oito anos no quesito comissão de frente e somente em 2001 passou a desempenhar a função de M.s, a qual desenvolve até os dias atuais. Um ponto interessante na trajetória de Bené é que fora ensinado a dançar por uma mulher, pela Pb Margarida Malar¹⁵, geralmente os Ms.ss em seus processos de aprendizado são ensinados por outros Ms.ss mais experientes.

¹² Entrevista realizada em 08 de Abril de 2014.

¹³ Entrevista realizada em 08 de Abril de 2014.

¹⁴ O passista detém uma especificidade ao dançar: sambar no pé. É um componente da escola de samba que apresenta uma ala somente para os passistas, composta tanto por homens quanto mulheres.

¹⁵ Uma das primeiras porta-bandeiras do carnaval paraense. Foi porta-bandeira da escola de samba Império do Samba Quem São Eles. Na atualidade, é inspiração para porta-bandeiras mais novas, sendo reverenciada por toda comunidade carnavalesca devido sua majestosa trajetória.

O riscado de Bené Brito fica em uma variação de miudinho e entrelaces das pernas. O miudinho consiste na movimentação efetuada com a ponta do sapato, com o pé à frente do corpo, de forma bem rápida como se estivesse amassando uma bagana de cigarro, faz esse movimento várias vezes revezando os pés, demonstrando destreza e habilidade. Efetua giros com uma das pernas suspensas e pequenos saltos, não costuma muito perder o contato com o chão, pois seu riscado tem como característica a forte relação com o mesmo. Efetua um giro muito particular em torno do próprio eixo iniciando com os dois pés em contato com chão e terminando com os calcanhares, com as pontas dos sapatos descolados do chão, o que requer equilíbrio para sustentar todo o corpo. Entre os entrelaçamentos de pernas também executa giros sob uma perna só, enquanto a outra fica suspensa e flexionada, ao terminar toca os dois pés ao chão, com as pernas bem afastadas, a da frente flexionada, apoiando o peso do corpo, e a de trás estendida apoiando na meia ponta do pé.

Como já mencionado, Bené Brito é o M.s mais experiente no carnaval paraense, desempenhando a função de M.s há dezessete anos, desta forma, a construção do seu riscado é contínua e se transforma ao longo de suas vivências, embora já tenha uma construção de movimentos que refletem sua assinatura, é possível verificar pequenas modificações ao longo dos anos, inclusive de uma apresentação para outra. Isto acontece de forma natural, ao passo que se modifica enquanto homem que está em constante processo de atravessamentos sociais, culturais e religiosos, seu riscado também se transforma, sendo uma estrutura de movimentos flexível.

Kirson Sorriso é o M.s com o tempo de trajetória menor em relação ao Nando Elegância, Fábio de Cássio e Bené Brito, mas isto não significa que seu riscado seja menos elaborado, pelo contrário, sua trajetória de vida lhe ofereceram um campo fértil para que pudesse riscar com competência e se firmar como um M.s de prestígio.

O sorriso largo, uma marcante característica física, deu a Kirson seu nome artístico como M.s: Kirson Sorriso. Seu sorriso vai além da face, pois quando risca sorri com os pés e pernas, reverberando para o corpo inteiro, e nem é preciso olhar para o seu rosto para saber que está sorrindo, pois seus pés riem e fazem sorrir quem os aprecia.

Dono de um “sorridente riscado”, Kirson é um autor que constrói sua obra a partir das suas vivências com as danças regionais, relação de grande valor, como o próprio menciona sobre o processo de construção do seu riscado:

É onde eu procuro ter mais a adequação da mistura do folclore. Porque o meu riscado é uma mistura da dança gaúcha, a chula gaúcha que eu dançava muito. Então eu pesquisei e coloquei alguns trançados. Então tem uma mistura um pouco da capoeira, um pouco da chula, um pouco do miudinho que o Mestre-sala pede aquele riscado antigo.¹⁶

¹⁶ Entrevista realizada em 28 de Abril de 2014.

Kirson Sorriso quando risca desliza uma perna para trás do corpo e faz uma pequena inclinação do tronco e da cabeça para o lado oposto da perna e logo após faz o mesmo movimento com a outra perna, e vai deslizando, bem rapidinho para trás e depois volta para frente, e fica alterando o deslocamento dos pés em uma movimentação dinâmica. Por alguns instantes tira um pé do chão e suspende sua perna com um jeito bem malando de brincar com o desequilíbrio do corpo fazendo um pequeno salto. Abre as duas pernas ao mesmo tempo e fecha bem rápido como uma tesoura, segue para uma movimentação ampla das pernas contrapondo com movimentos bem curtos, com curtas pausas para colocar um pé apoiado no calcanhar do outro. E depois repete estas movimentações do seu riscado, não necessariamente na mesma ordem, fazendo uso do improvisado.

No início da minha imersão no universo do riscado, a organização da estrutura dos movimentos, a maneira como trabalhavam com o tempo, com a dinâmica, com a fluência, o equilíbrio e desequilíbrio, as várias maneiras de girar, de expandir e unir as pernas, as torções, a reverberação dos movimentos dos pés para as pernas e o restante do corpo, me captaram. Não pude deixar de lado, como uma pesquisadora graduada em Licenciatura em Dança, a observação da competência na execução dos movimentos. O movimento, sem dúvida, me prendeu em primeira instância.

Em seguida, olhando com mais detalhe comecei a atravessar os movimentos e observar a criatividade de cada M.s na sua composição. Ponto fundante para o estreitamento do meu olhar, pois dei partida em uma observação minuciosa, queria identificar os movimentos que diferenciavam os riscados, deparei-me com a poética de cada M.s e com suas relações de vida, indissociáveis do ato criativo.

Uma importante característica da construção do *riscado* é seu caráter de compartilhamento, próprio do samba. O M.s iniciante exercita seu riscado na quadra da escola de samba, nos ensaios para o carnaval, olhando outro M.s *riscar*, repetindo seu *riscado* várias vezes, acrescentando movimentos, retirando. É na transpiração do samba, ao som da bateria, no suor cadenciado dos corpos, nos giros das baianas, no samba no pé dos passistas, no canto da comunidade, na embriagues carnavalesca que atravessa homem e que constitui o corpo carnavalesco que o *riscado* nasce e se reinventa.

O *riscado* nunca para, está em constante movimento, é inacabado, assim como o homem! É uma teia que o próprio homem tece (GEERTZ, 2008). É a cultura do M.s. Um emaranhado complexo, não sendo possível saber onde é o início, meio e fim, pois sempre se reinventa, nunca é executado da mesma maneira, no mesmo ritmo, na mesma temperatura, fluxo. Sempre surpreende, até mesmo quem o executa.

O homem quando *risca* faz parecer ser fácil o que é difícil, essa é sua principal malandragem, aciona suas memórias, seus trajetos, conta através dos pés suas histórias, fala sobre si de forma intensa, se desnuda a cada entrelaçado das pernas, a

cada proeza em arrastar o pé no chão. O homem quando *risca* assina sua obra, com uma autoridade de quem sabe o que faz, em uma intensa relação entre autor e obra. O homem quando *risca* aciona outros *riscados*, aciona a resistência de se fazer carnaval!

Com esta pesquisa, de transpiração etnográfica e com a pulsação da Antropologia da Dança, identifiquei que os riscados dos Ms.ss do carnaval de Belém do Pará são impregnados pela cultura da região Norte, elemento determinante para a construção de um estilo muito particular de riscar, pois os Ms.ss daqui, de Belém, mesmo se inspirando nos Ms.ss do Rio de Janeiro, prática dialógica comumente identificada, não apresentam o mesmo riscado, pois suas expressividades corporais possuem particularidades que são nossas, dos paraenses, como uma soltura maior do quadril, os giros com os dois pés plantados no chão, o posicionamento corporal com elevações e curvaturas, maneiras de movimentar os pés, a cabeça, o tronco, são pequenas evidências da relação intercultural da dança.

Muitos fatores podem ressaltar a particularidade do riscado de uma região para outra, mas há um ponto determinante que se chama individuação, pois ela já se incumbe em demarcar a diferença própria de cada pessoa. Ninguém é igual a ninguém, logo, ninguém dança idêntico a alguém. Cada pessoa possui particularidades que a tornam únicas em suas expressividades na vida e conseqüentemente nas expressões artísticas, como no riscado, nosso protagonista neste pequeno traslado!

REFERÊNCIAS

BRIGIDA, Miguel de Santa. *O maior espetáculo da terra: o desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro como cena contemporânea na Sapucaí*. Dissertação de Doutorado. Salvador: UFBA, 2006.

CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org). *Antropologia da Dança I*. Florianópolis: Insular, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, A. R. P. *Defendendo o Pavilhão: a dança autoral dos casais de mestre-sala e porta-bandeira das escolas de samba de Belém do Pará*. Belém. (Dissertação de mestrado) Programa de Pós-graduação em Arte, Universidade Federal do Pará. Belém: PPGARTES/UFPA, 2014.

GONÇALVES, Renata de Sá. *A dança nobre do carnaval*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2010.

_____. *A dança nobre no espetáculo popular*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2008.

KAEPPLER, Adriene. *A dança segundo uma perspectiva antropológica*. In: Antropologia da Dança. CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes. (Org). Florianópolis: Insular, 2013.

_____. *Dança e o conceito de estilo*. In: Antropologia da Dança. CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes (org). Florianópolis: Insular, 2013.

KELIINOHOMOKU, Joan. *Uma antropóloga olha o Ballet Clássico como uma forma de dança étnica*. In: Antropologia da Dança. CAMARGO, Giselle Guilhon Antunes. (Org). Florianópolis: Insular, 2013.

MENDES, Ana Flávia. *Dança imanente: uma dissecação artística do corpo no processo criativo do espetáculo Averso*. São Paulo: Escrituras, 2010. (Coleção Processos Criativos em Companhia; v. 2).

ZUNTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac Marify, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

IMAGEM, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO DE UM BAIRRO DA CIDADE DE SÃO PAULO E A CONTRIBUIÇÃO DA ETNOGRAFIA E DA ARTE NO DIÁLOGO DOS LUGARES E CONFLITOS SILENCIADOS

*Arlete Fonseca de Andrade*¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Resumo

Na cidade de São Paulo há muitos lugares - apesar de não notarmos - estão bem próximos de nós e dispostos a narrar acontecimentos históricos de uma época, de uma população, suas práticas e costumes. Um deles é o bairro da Liberdade, localizado na região central da cidade, que no passado foi palco de conflitos sociais e políticos, escravidão e punição e no presente dialoga a partir dos poucos patrimônios de pedra e cal que restaram e dispostos a serem (re) descobertos em meio às interferências e interlocuções do cotidiano. A pesquisa exuma os lugares do território e demonstra que por meio da arte se pode quebrar barreiras do silêncio e revelar o pesado legado do patrimônio totalitário que foram cenários de conflitos, violência e repressão às minorias do passado centenário e do esquecimento que ainda se faz presente para que possam ser despertados e ser seus próprios protagonistas, aflorando nosso imaginário.

Palavras-chave: Memória; Esquecimento; Território; Arte.

Abstract

In the city of São Paulo there are many places - although we do not notice them - that are very close to us and willing to tell historical events of an era, a population, its practices and customs. One of them is the neighborhood of Liberdade, located in the central part of the city, which in the past was the scene of social and political conflicts, slavery and punishment, and in the present dialogues from the few remaining stone and lime patrimonies) discovered amidst the interferences and interlocutions of everyday life. The research exhumed the places of the territory and demonstrates that through art one can break barriers of silence and reveal the heavy legacy of totalitarian patrimony that were scenarios of conflicts, violence and repression to the minorities of the centenary past and the oblivion that still is made present so that they can be awakened and be their own protagonists, surfacing our imaginary.

Keywords: Memory; Forgetfulness; Territory; Art.

¹ Doutora e pós-doutoranda em Ciências Sociais/Antropologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. arletefonseca@hotmail.com

Há muitos lugares na cidade de São Paulo que apesar de não notarmos estão bem próximos de nós e dispostos a narrar acontecimentos históricos de uma época, de uma população, de um tempo, desde o período colonial, até os fatos mais recentes. Um destes lugares é o bairro da Liberdade localizado na região central da cidade de São Paulo que no passado foi palco de conflitos sociais e políticos, escravidão, punição e enforcamentos. No presente, dialoga a partir dos poucos patrimônios de pedra e cal que restaram como: a Igreja Nossa Senhora dos Aflitos e a Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados, e outros sem tal materialidade como: o Cemitério dos Aflitos, o Pelourinho e o Largo da Forca que sofreram apagamentos e foram descontextualizados em função do rápido desenvolvimento urbano e processos migratórios no século XIX. Porém, continuam presentes para serem (re) descobertos em meio às interferências e interlocuções do cotidiano.

O Cemitério dos Aflitos, por exemplo, foi o primeiro cemitério público da cidade de São Paulo - fundado em 03 de outubro de 1775 a fim de abrigar pobres, condenados da justiça, indigentes, não católicos e escravos. Neste período o sepultamento e a celebração de missas para os falecidos era uma questão de classe social. As famílias católicas abastadas eram sepultadas no terreno das igrejas, já os excluídos, no entorno delas. Com o passar dos anos não havia espaço para sepultar aqueles que não pertenciam às classes privilegiadas, e assim, é inaugurado o Cemitério dos Aflitos.

Com a questão dos sepultamentos resolvida, a Arquidiocese de São Paulo decide construir próxima ao Cemitério a Igreja Nossa Senhora dos Aflitos (1779) para celebração de missas à população excludente, e também, confortar as aflições dos escravos e condenados da justiça na decisão de suas penas por enforcamento. A oração de Nossa Senhora dos Aflitos era uma das proferidas a fim de consolar aqueles que esperavam pelo pior.

A pequena igreja resiste e preserva sua arquitetura original. Escondida e sufocada em meio aos prédios, cumpre sua agenda religiosa semanalmente, abrigando a devoção dos que ali vão para fazer suas preces, promessas, e também, rezar para as almas dos aflitos e injustiçados que já se foram.

Humilde desde sua origem, diz à tradição que “[...] os escravos vindos dos baixos do Carmo, da várzea do Tamanduateí, subiam a Tabatinguera. Paravam estatelados na Igrejinha da Boa Morte. Seguiam ao pelourinho, ali no atual Largo sete de setembro. Viam o suplício dos seus irmãos de cor e destino. Seguiam, não raras vezes, até o Largo da Forca (atual Liberdade), mais ou menos onde hoje se situa a Igreja dos Enforcados. Nesta paragem balouçavam os corpos inanimados dos escravos condenados à morte certa. Seus irmãos de cor e sorte desciam aos Aflitos. E ali compartilhavam a dor de uma vida sem esperanças.” (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO)

Somado ao aspecto histórico e social, a igreja possui um importante fato que ainda se faz presente na memória coletiva e imaginário dos devotos, membros e visitantes. Trata-se

do soldado Francisco José das Chagas, o Chaguinhas, que aguardou sua sentença na igreja, e, após o enforcamento, foi sepultado no Cemitério dos Aflitos. A seu respeito, há várias narrativas sobre sua prisão e enforcamento. A mais popular relata que no dia 23 de junho de 1821 houve um motim no 1º Batalhão de Caçadores de Santos comandado por soldados pelo não pagamento dos soldos pela Coroa há 5 (cinco) anos. Entre eles destacaram-se Francisco José das Chagas e José Cotintiba que foram presos encaminhados para São Paulo com data marcada para a pena de enforcamento. Neste período tal prática tinha característica de “evento” popular e no caso dos soldados, deram bastante visibilidade para que todos comparecerem no dia 21 de setembro de 1821.

Algumas narrativas históricas descrevem que no enforcando de Chaguinhas a corda rompeu-se por duas vezes, e outra por três vezes. Duas ou três, o público presente atribuiu a este fato um sinal de misericórdia, e o público pediu para que ele fosse absolvido, o que não veio a ocorrer. Com isso, o misticismo em torno do soldado cresceu e perdura desde então. Muitos devotos o consideram um santo popular e lhe fazem pedidos e em troca, deixam-lhe oferendas.

Com a extinção da pena de morte em 1874, a forca foi retirada do local, que hoje é a Praça da Liberdade. Porém, em memória as vítimas dos atos praticados pelo poder público, a população colocou no lugar uma cruz de madeira dando-lhe o nome de Santa Cruz dos Enforcados. Ao pé da cruz os devotos iniciaram a prática de ascender velas para iluminar o caminho daqueles que foram mortos injustamente, tradição que permanece ainda nas duas igrejas. Com essa devoção a Arquidiocese decidiu erguer no mesmo local a Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados, inaugurada em 1887.

Algumas fontes históricas informam que a forca antes, situava-se na Rua Tabatinguera, próxima ao antigo Convento do Carmo sendo transferida em 1821 a pedido dos monges do convento. O novo local escolhido provavelmente deve-se pela proximidade do Cemitério dos Aflitos e do Pelourinho, atual Largo 7 de setembro.

Após os anos de 1880, a cidade dá um salto no crescimento populacional e ao desenvolvimento social e econômico. O poder público decide comprar alguns terrenos da região da Mitra Diocesana para construção de imóveis e ruas. Na formalização deste processo, o Cemitério dos Aflitos é extinto e no local são construídas diversas casas e ruas solapando os restos mortais dos sepultados. Processo de modernização abrupto e sem transição do então colonial.

Buscou-se por registros e informações sobre a retirada das ossadas, mas nada foi encontrado, até porque a maioria dos sepultados eram escravos, indigentes e condenados da justiça, e desses, muitos não obtinham nem sequer certidões e documentos pessoais para registros de óbitos.

A cidade de São Paulo até meados do século XIX era muito rudimentar, pouco produtiva e despovoada comparada com outras mais desenvolvidas como Rio de Janeiro e Bahia. Em 1854 havia apenas 23.834 habitantes e desta população 29,7%, era de escravos. (FERNANDES, 2008) Alguns historiadores atribuem esta condição na dificuldade de acesso à cidade, pois ainda não existia o caminho do mar, e a ligação com o oceano favorecia não somente o desenvolvimento do comércio local através da importação e exportação de alguns produtos, mas também, a comunicação com outros povos. Na opinião do historiador Rubens Borba de Moraes “a causa da pobreza paulista na época estava na falta de comunicação com o mar.” (SAINT-HILAIRE, 1972)

Outra questão relevante neste período em São Paulo era à forma de escravidão, bem diferente da adotada na área rural. Não havia senzalas como nas fazendas e os escravos circulavam pela cidade cumprindo ordens de seus senhores e exerciam funções de cozinheiros, cocheiros, quitandeiros, ferreiros, sapateiros, pedreiros e alugados à Câmara para prestar serviços públicos conhecidos como escravos “de ganho”. Desse modo, a circulação dos escravos nas ruas da cidade era muito comum, favorecendo uma aproximação maior entre eles com e no espaço em comparação aos que viviam na área rural presos nas senzalas. A cidade passa a ser um meio de integração e socialização entre eles. As pontes e os chafarizes - para buscar água - eram alguns dos pontos de encontro. Outro local importante era o bairro da Bela Vista (Bixiga) que abrigou escravos libertos, fugitivos e descendentes, vivendo em cortiços e moradias coletivas antes da chegada do imigrante europeu no século XIX. (WISSEMBACH, 1998)

No início do século XX, a cidade se transforma novamente com o processo migratório dos japoneses. A maioria destes imigrantes primeiro foi para as cidades do interior do Estado trabalhar na lavoura. Com o fim de seus contratos de trabalho, deslocam-se para a capital fixando-se no bairro da Liberdade. Esse processo ocasionou um desequilíbrio social pela falta de planejamento urbano. Na acolhida a estes imigrantes, a população local acabou sendo empurrada para a Baixada do Glicério. O bairro do Glicério pertence ao Distrito da Liberdade, e ainda é considerada uma das áreas mais degradadas da cidade, abrigando população de baixa renda, oriunda das regiões norte e nordeste do país e imigrantes e/ou refugiados de países africanos, vivendo em cortiços, edifícios residenciais antigos abandonados e deteriorados. Embaixo do elevador e ruas adjacentes habitam pessoas de diversas ocupações: catadores de material reciclado, moradores de rua, ambulantes, albergados, empregados do comércio informal, serventes do serviço público, desempregados, entre outras. Um local e população que se aproximam ao lumpesinato

Outro fator de transformação no território é a diversidade e convivência religiosa que o território hoje apresenta. São várias igrejas católicas do período colonial, e inclusão de outras religiões e seus templos e práticas como: orientais (Xintoísmo e Budismo),

africanas (Umbanda e Candomblé), ocidentais (Protestantismo e Espiritismo) e mais recentes – de uma década para cá – as evangélicas e esoterismo, em meio às várias lojas comerciais que disputam espaço na venda de todos os símbolos religiosos.

Essa riqueza de temas e relações estimula antropólogos e sociólogos a pesquisador as diversas categorias que o espaço apresenta. Como bem observa Eunice Durham ao dizer que a antropologia tem muito a contribuir não somente nos estudos voltados para as tribos indígenas

“[...] mas muito do que é cotidiano e familiar em nossa sociedade urbana ou que constitui reminiscência de um passado recente: os hábitos e valores dos moradores de Copacabana tanto quanto o modo de vida dos bairros da periferia, das favelas e da população caipira; a umbanda e o pentecostalismo ao lado do catolicismo tradicional e das comunidades de base da igreja renovada; a família operária e a das camadas médias; os movimentos sociais urbanos e as formas de lazer popular; o feminismo e a sexualidade. Estamos, em suma, produzindo uma nova e intrigante etnografia de nós mesmos.” (DURHAM, 17, 1986)

Sobre os lugares e conflitos históricos no bairro, podemos refletir também sobre a concepção de patrimônio, porém, restringindo e contextualizando a forma que aqui será tratado. A saber, a concepção de patrimônio não é atual. Está presente desde o mundo clássico e abrange vários significados e categorias como financeiro, imobiliário, cultural, arquitetônico, artístico, entre outros, podendo ser de família, país e pessoa. Neste caso, a referência é o patrimônio enquanto entendimento da vida social e cultural e de construção cotidiana. Porém, essa categoria na atualidade tende cada vez mais adquirir sentido mais individualizado e menos de grupo em função dos interesses políticos e econômicos em relação à categoria. No caso em questão, a presença e prática dos devotos, grupos que comungam suas experiências, vivências e preces nas antigas Igrejas misturam-se com as do passado e traz a memória dos excluídos e injustiçados. São eles que mantêm os fatos vivos e atuais.

As Igrejas Nossa Senhora dos Aflitos e Santa Cruz das Almas dos Enforcados perpetuam com seu patrimônio de pedra e cal e o intangível. Narram hábitos, práticas cotidianas e os infortúnios de uma época, apesar das dobras do tempo, e crescimento desgovernado da cidade. Tais narrativas são reinventadas, estão vivas, proporcionando novas visões e ocupação. O catolicismo popular, neste processo tem papel fundamental no diálogo entre memória e lugar na relação dos devotos com os santos populares e presente nas manifestações de fé e devoção, principalmente quando sua morte transforma-se em comção social.

Nas visitas a Igreja Nossa Senhora dos Aflitos pude constatar essa prática. Na porta de entrada há muitos pedidos escritos em pequenos pedaços de papel colocados entre os vãos da madeira pelo lado de dentro e faixas e velas em agradecimento a Chaguinhas

pelas graças alcançadas. Na Igreja Santa Cruz das Almas dos Enforcados por sua vez, a religião de matriz africana (Candomblé) se faz presente. Próxima a entrada da igreja há décadas 3 mulheres estão presentes no território atendendo os transeuntes e alguns fiéis. Jogam búzios e invocam os orixás para revelar mensagens de ordem física e espiritual. Já no velário, tempos atrás era comum encontrar velas pretas e vermelhas ou marcadas com fitas, conforme o relato do zelador, prática não mais permitida pela igreja.

Além do patrimônio cultural e religioso existe uma grande diversidade em relação aos frequentadores do bairro com lojas próximas as igrejas que comercializam símbolos de todas as religiões que vão das ocidentais até as esotéricas. Um hibridismo que se iniciou no período colonial entre diferentes povos, culturas, territórios, cruzamentos de fronteiras que “[...] modificaram conceitos sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo.” (CANCLINI, 2006, XVII), e nas línguas, que coexistem e dialogam desde a modernidade. Porém, o processo de hibridação cultural ao mesmo tempo em que aproxima e favorece a inter-relação entre diferentes culturas, também gera conflitos e exclusão por grupos hegemônicos quando se tratam de pertencimento, identidade e territorialidade, excluindo populações migrantes deste processo e do desenvolvimento local - cidades, estados, países, grupos e classes - que resulta na necessidade de reinventar/criar o mundo que habitam a partir de sua dimensão, expressão e convivência. Talvez por isso que muitos lugares passam por esquecimentos pela intolerância de classes em relação à presença dessa diversidade étnica/cultural.

Entre (re) descobertas, apagamentos e transformações, os lugares de memória, englobam em termos de patrimônio, do material ao simbólico, coexistindo no mesmo espaço e objeto. A respeito Pierre Nora diz:

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou. (NORA, 1993, p.21-22)

Os lugares silenciados contam suas próprias histórias, estão vivos, eternizados e nos revelam passagens que nem sempre estão nos livros. Eles despertam em nós imagens de um tempo. O Cemitério dos Aflitos, por exemplo, apesar da urbanização ter “apagado” suas impressões visíveis, as religiões – as igrejas dos aflitos e dos enforcados, os devotos e as Iyápetebis (mulheres iniciadas a Ifá) são os interlocutores e nos mostram sua existência,

assim como o Largo da Força e o Pelourinho que a memória nos recorda, pois em algum momento existirá alguém a pesquisar ou mencionar estes territórios. A arte é uma forte aliada neste sentido.

A literatura, o cinema documentário e a performance, por exemplo, abordam temas que o tempo guardou em gavetas e armários, possibilitando que possam ser despertados e ser seus próprios protagonistas, aflorando nosso imaginário. Existem vários contos que abordam bem esta questão. Um deles é “A Cidade e os Mortos” de Ítalo Calvino que trata os lugares a partir do imaginário e da memória. A narrativa do conto parte daqueles que estão na cidade, os que se foram e a renovação daqueles que assumem seus lugares ou a alteração que causa no espaço quando alguém abandona seu papel. Um trecho do conto que dá sentido a este apontamento diz:

Em Melânia, todas as vezes que se vai à praça, encontra-se um pedaço de diálogo: o soldado jactancioso e o parasita, ao saírem por uma porta, encontram o jovem esbanjador e a meretriz; ou, então, o pai avarento, da soleira, dá as últimas recomendações à filha amorosa e é interrompida pelo servo idiota que vai entregar um bilhete à alcoviteira. Anos depois, retorna-se a Melânia e reecontra-se a continuação do mesmo diálogo; neste ínterim, morreram o parasita, a alcoviteira, o pai avarento, mas o soldado jactansioso, a filha amorosa e o servo idiota assumiram os seus lugares, substituídos, por sua vez, pelo hipócrita, pela confidente, pelo astrólogo.

A população de Melânia se renova: os dialogadores morrem um após o outro, entretanto nascem aqueles que assumirão os seus lugares no diálogo, uns num papel, uns em outro. Quando alguém muda de papel ou abandona a praça para sempre ou entra nela pela primeira vez, verificam-se mudanças em cadeia, até que todos os papéis sejam novamente distribuídos; mas enquanto isso o velho irado continua a retorquir a camareira espirituosa, o usurário não pára de perseguir o jovem deserddado, a nutriz de consolar a enteada, apesar de que nenhum deles conserva os olhos e a voz da cena precedente.

Às vezes acontece de um único dialogador manter simultaneamente dois ou mais papéis: tirano, benfeitor, mensageiro, ou de um papel ser duplicado, multiplicado, atribuído a cem, a mil habitantes de Melânia: três mil para o papel de hipócrita, trinta mil para o de embusteiro, cem mil filhos de reis desventurados que aguardam o devido reconhecimento.

Com o passar do tempo, os papéis não são mais exatamente os mesmos de antes; sem dúvida a ação que estes levam adiante por meio de intrigas e reviravoltas conduz a algum tipo de desfecho final, que continua a se aproximar mesmo quando a intriga parece complicar-se cada vez mais e os obstáculos parecem aumentar. Quem comparece à praça em momentos consecutivos nota que o diálogo muda de ato em ato, ainda que a vida dos habitantes de Melânia seja breve demais para que possam percebê-lo. (CALVINO, 1998, 76-77)

Em menção ao conto de Calvino, recordo-me de uma atividade cultural que participei chamada “O Livro e o Lugar” em que consistia em uma caminhada pelo centro da cidade,

e a cada ponto um poema seria dito. Esta atividade motivou-me a desenhar os lugares e escrever um texto de uma observação detalhada da paisagem que o espaço e o tempo apresentavam: sua arquitetura, adereços, portas, janelas, sacadas, o envelhecimento e o abandono dos vários prédios históricos junto a uma atmosfera do passado despertando o imaginário como se os lugares estivessem narrando suas próprias memórias onde o propósito da dimensão de patrimônio são as relações sociais e culturais que o espaço abriga. O texto que produzi diz:

Ao caminhar atentamente pelas ruas centrais da cidade - que os manuais históricos indicam o descobrimento de uma terra, de um lugar que antes já existia e com ela uma nação guerreira de cabelos negros e livres - floresceu uma sensação envolta pela memória revelando os lugares por muitos já esquecidos. O cenário e a atmosfera me levaram a lugares além do somente ver e pensar. Pude sim, imaginar e criar uma cena infinita de feitos e momentos cotidianos. Pensei em velhos nomes, casarões, pessoas e muitos rios e nascentes encobertos pela civilização. Quis apagar o mapa que nos ensinaram e criar o meu próprio. Mapa dos lugares por onde andei, viajei, desenhei e pinte. Naquelas imagens inseri meu momento e vontade de pertencimento ao tempo e lugar. E assim fiz. Meus passos me levaram a um percurso ao mesmo tempo real e imaginário: ruas, largo e viadutos até a Consolação para lá receber um acalento. Nomes não importam, e sim, o tempo que se transpõe nas imagens. São tantos poemas, histórias, momentos que um mapa não sustentaria suas aspirações e inspirações. Assim como o Mapa Mundi de Ptolomeu, que possuem coordenadas geográficas incorretas e ventos representados por cabeças, o meu também é coordenado por cores, dores, amores, medos, lutas, nascimento, falecimento e ressurreição embaixo e acima da Terra.

A performance é outra linguagem que cada vez mais ganha relevância na contemporaneidade por contribuir de maneira significativa na visibilidade de lugares que foram cenários de conflitos, violência e repressão às minorias do passado centenário ou recente, quebrando barreiras do silêncio e revelando o pesado legado do patrimônio totalitário. A artista Nona Faustine, “americana, gorda e negra”, como ela mesma se define, é uma delas. Nona posa nua e usa suas fotos para revelar a todos os pontos do preconceito e da violência escravagista nos Estados Unidos. Ela sempre aparece nua, vestindo apenas sapatos brancos, em cenários, ambientes e locações nova-iorquinas que foram palco de violência, racismo e escravidão duzentos séculos atrás. (A Gambiarra) Seu corpo “fora dos padrões” chama atenção e leva ao questionamento sobre os locais de sofrimento de seus antepassados e que hoje sequer são lembrados porque o crescimento da cidade e a falta de tempo e interesse da população fazem com que este episódio da história americana passe despercebido. (A Gambiarra)



Outro artista que recentemente utilizou da mesma linguagem e temática aqui no Brasil é o russo Fyodor Pavlov-Andreevich. Em agosto de 2017 Fyodor ficou pendurado em uma estrutura a 40 metros do solo por sete horas, em uma performance que marcou a abertura da sua exposição *Monumentos Temporários* no MAC-USP. Assim como Nona, Fyodor é um artista que busca levar o corpo ao limite para refletir sobre temas complexos e atuais. “A performance chama a atenção para a escravidão e o racismo, lembrando a dor e a humilhação dos que já foram ou ainda são.” (Agência Brasil)

Desde 2014, Fyodor já realizou sete performances sobre o tema abordando cenas de castigos impostos historicamente a africanos escravizados na história brasileira.

“Na primeira delas, Fyodor escalou um coqueiro e ficou agarrado ao tronco, a 10 metros de altura, por sete horas, lembrando os escravos que escalavam as árvores em busca de sementes para contrabandear ou conseguir dinheiro para comprar sua alforria. Em outra apresentação, no Rio de Janeiro, ele caminhou por sete horas com um pesado cesto na cabeça para relembrar que os escravos brasileiros tinham que levar e despejar as fezes de seus senhores no mar.” (Agência Brasil)



Sua proposta é fazer com que as pessoas parem suas vidas na cidade para olhar e refletir a desigualdade social e a herança racial do passado e do presente em relação à população africana e afro-brasileiros que ainda vivem esta situação. O projeto do artista traz o contexto de como “os escravizados continuam a existir, de uma forma ou de outra, na cabeça ou no corpo de cada um de nós.” (Agência Brasil)

Por fim, outro artista que aborda o tema da presente pesquisa é Jaime Lauriano, um jovem artista paulistano que vem se destacando por examinar as estruturas de poder contidas na produção da história. Lauriano evidencia como as violentas relações mantidas entre instituições de poder e controle do Estado e sujeitos moldam os processos de subjetivação da sociedade. Sua produção busca trazer à superfície traumas históricos relegados ao passado, aos arquivos confinados, em uma proposta de revisão e reelaboração coletiva da história. Um dos mais recentes trabalhos intitula-se: São Paulo imperial: escravidão, cativeiros, monumentos e apagamentos históricos - 2017.

“... O trabalho “São Paulo Imperial: escravidão, cativeiros, monumentos e apagamentos históricos” consiste no levantamento iconográfico da presença da escravidão no centro da cidade de São Paulo, e busca refletir como o apagamento/demolição dos espaços destinados a suplícios, violência e assassinatos de corpos escravizados, na região central da cidade de São Paulo, serviu para a construção do mito de democracia racial e mestiçagem, que até hoje vigora como elementos da “sociabilização” do povo brasileiro.” (Lauriano)



Aliada as artes, a antropologia e a sociologia vêm atuando neste campo produzindo pesquisas e abrindo novas perspectivas sobre a categoria de patrimônio nos estudos culturais e museológicos. No caso da antropologia, pode-se dizer que ela nasceu nos museus com o propósito de preservação a partir da investigação dos primeiros pesquisadores no trabalho de campo, coletando objetos e documentos, e nos estudos mais recentes em

relação à memória social e as construções discursivas das sociedades/nações modernas sobre patrimônio nacional de caráter arbitrário e homogêneo reproduzindo concepções alusivas a toda sociedade.

Na contramão dessa cultura da exaltação aos patrimônios hegemônicos, no Brasil, há poucos lugares que tratam do avesso, ou seja, do anti-herói, do excluído, das práticas cruéis institucionalizadas como no tema desta pesquisa em que não há o que celebrar e comemorar, e sim, adquirir consciência de sua existência como o Memorial da Resistência de São Paulo que se dedica a preservar documentos e referências das memórias da resistência e ditadura militar no Brasil que ocupa parte do edifício que foi sede do Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo - DEOPS durante o período de 1940 a 1983 e o Museu da Loucura, que faz parte do projeto “Memória Viva” que aborda a história do hospital psiquiátrico de Barbacena construído em 1922, o lendário Hospital Colônia de Barbacena, responsável pelo genocídio de aproximadamente 60 mil pessoas entre os anos 1903 e 1980 que ficou conhecido como o Holocausto Brasileiro.

Nesse sentido, faço referência ao conceito “Lugares de Memória” de Pierre Nora nesta questão, pois o historiador faz a crítica ao patrimônio concebido pelo Estado/Nação Francês contido em manuais e ensinado nas escolas, enciclopédias e agências de turismo. No seu entender, estes lugares:

“[...] surgiram nas sociedades ocidentais modernas como fragmentos de uma memória em franco desaparecimento. A ação da História moderna, calcada numa representação linear do tempo e numa reconstrução sempre problemática do que não existe mais, teria condenado ao fim da memória coletiva. O fato de se falar tanto em memória seria para Nora, um sintoma de que esta não mais existiria, tendo sido substituída pela História. [...]” (ABREU, LIMA FILHO, 2007, 26)

Indago o conceito no que trata a pesquisa, o território do bairro da Liberdade - “lugares de memória” – em que praticamente inexiste patrimônio de cal e pedra ou qualquer referência anterior que evidencie que foi um território indígena e, posteriormente, durante séculos, de africanos escravizados, excluídos e com suas marcas de punição e castigo, porém a memória permanece apesar das camadas do tempo via religião, pesquisadores e artistas que vem trazendo a tona frequentemente. Arquivos, documentos, patrimônio material, imagens, etc., sim, são fundamentais, porém, a memória coletiva, os sentidos não necessariamente dependem somente delas. Os sentidos, acredito, são talvez tão relevantes quanto neste processo. É nesta tomada que os lugares de memória e os processos de fragmentação e esquecimento em relação aos acontecimentos históricos no bairro da Liberdade acabam estimulando

(re) descobertas e possibilidades de reconhecimento e ressignificações fundamentais para a construção identitária e cultural de um povo/grupo/nação.

O que se pode considerar em síntese é que temos um patrimônio à contra pêlo da história oficial em sua amplitude, seja no contexto individual ou coletivo, com significados e construções simbólicas, religiosas e sociais que ultrapassam fronteiras temporais e geográficas. O bairro da Liberdade contempla todas estas dimensões e contextos sobre o material e imaterial, do passado e presente, sua riqueza em diversidade e representações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, Arlete Fonseca de, *As Estrambóticas Aventuras de Cornélio Pires e a Cultura Caipira no Cenário Hegemônico da Cultura Brasileira*, Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, PUC-SP, São Paulo, 2012.
- Bloch, Marc, *Introdução à História*, Ed. Lisboa, Europa-América, 1965. Burke, Peter, *A Escola dos Annales*, Ed. UNESP, 1989.
- _____, *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Ed. UNESP, 1992.
- Bakhtin, Mikhail, *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, Ed. Hucitec, 1999.
- Benjamin, Walter, *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*, Ed. Brasiliense, 1994.
- Calvino, Ítalo, *Cidades Invisíveis*, Ed. Cia das Letras, 2000.
- Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas*, Ed. Edusp, 2006.
- Cardoso, Ruth, (org.) *A Aventura Antropológica*, Ed. Paz e Terra, 1986
- Chagas, Mário; Abreu, Regina, *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*, Ed. Lamparina, 2009.
- Didi-Huberman, Georges, *Diante do Tempo: história da arte e anacronismo das imagens*, Ed. UFMG, 2015.
- Eckert, Cornélia. Beltrão, Jane Felipe. Lima, Manuel Ferreira Filho, (org.) *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, Ed. Nova Letra/ABA, 2007.
- Fernandes, Florestan, *Branços e Negros em São Paulo*, Ed. Global, 2008.
- Geertz, Clifford. *Interpretação das Culturas*, Ed. Zaha, 1973.
- Halbwachs, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo, Ed. Vértice, 1990.
- Nora, Pierre, *Entre história e memória: a problemática dos lugares*, Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, 1993.
- Ortiz, Renato: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, Ed. Brasiliense, 1985. Saint-Hillaire, Auguste. *Viagem a Província de São Paulo*, Ed. Biblioteca Nacional, 1972.
- Stam, Robert. *Bakhtin da teoria literária à cultura de massa*, Ed. Ática, 1992. Wissenbach, Maria Cristina Cortez, *Sonhos africanos, vivências ladinas, escravos e forros em São Paulo*, ed. Hucitec, 1998

Sites:

<http://www.arquisp.org.br/regiao/se/paroquias/mosteiosigrejashistoricas-oratorios-da-regiao-se/igreja-nossa-senhora-dos-afritos>

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-04/em-performance-artista-russo-busca-chamar-atencao-sobre-escravidao>

<https://www.agambarra.com/white-shoes-nona-faustine/>

<http://pt.jaimelauriano.com/sao-paulo-imperial>

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FRENCH JURORS FACING THE JURY COURT: PORTRAITS AND DESCRIPTION OF A REMARKABLE EXPERIENCE

Armelle Giglio-Jacquemot

Université de Poitiers - Laboratoire Migrinter (UMR 7301) - France

Summary

Every year in France, about 20000 citizens have to report for jury duty. The announcement of their designation represents the beginning of an experience marked by the discovery of a new world in which they have to construct a role they are hardly prepared. How they imagine in anticipation this original role ? And how those which have really accomplished it, experienced their participation in the assizes court and its effects ? This communication pretends to respond to these questions focusing the french juror's experience, their social and subjective issues. It is based on the results of a research conducted in the North of France, mixing observation, interviews and questionnaires.

Keywords: Juror experience. French Jury Court. Jury trials. Legitimacy. Democracy.

I INTRODUÇÃO: ORIGEM, OBJETO E MÉTODO DA PESQUISA

Em 2009, com meu colega sociólogo da Universidade de Lille na França, Aziz Jellab, montei um projeto de pesquisa chamado “Sobre os jurados populares no tribunal do júri: abordagem etnográfica e sociológica de uma experiência moral”¹, voltado para a experiência dos jurados.

Bem longe dos meus campos de pesquisa habituais, a ideia dessa pesquisa surgiu de minha participação, enquanto jurada, de uma série de julgamentos do Tribunal do Júri de Douai no Norte da França, participação inesperada que ia me tirar de minha vida cotidiana durante três semanas e me deixar a impressão de um verdadeiro parêntese “espaçiotemporal”.

Do seu lado e por outros caminhos, Aziz Jellab também estava querendo investigar essa experiência muito pouco estudada pela literatura científica. Como se os atores

¹ Título original: “A propos des jurés populaires en cour d’assises: approche ethnographique et sociologique d’une expérience morale”.

fundamentais do tribunal do júri, cuja importância é enfatizada cada vez que se trata de atestar ou defender o caráter democrático do júri – os jurados populares - não tivessem nenhuma individualidade ou existência concreta, se resumindo apenas a uma categoria abstrata, a de “jurados populares”; como se o papel por eles desempenhado no cenário do tribunal do júri fosse auto-evidente.

O pesquisa bibliográfica confirmou que a grande maioria das publicações históricas e sociológicas sobre o tribunal do júri minimizavam o lugar e o papel dos jurados populares e davam pouco espaço à experiência sócio-subjetiva desses atores. Quanto às pesquisas etnográficas, elas se focalizavam nas interações e nos rituais do tribunal do júri sem interessar-se no que vivem os juízes leigos (Jolivet, 2006; Besnier, 2007). Somente alguns trabalhos no campo da psicologia salientavam as provocações emocionais e morais vividas por eles (Scharnitzky et Rainis, 2006; Durif-Varembont, 2007). Assim verificada a lacuna, a experiência dos jurados, bastante desconhecida, se tornou nosso objeto de pesquisa dando como fruto, entre outros, o livro *Des citoyens face au crime – Les jurés d’assises à l’épreuve de la justice*, publicado em 2012 pelas Presses Universitaires du Mirail².

Para investigá-la, recorreremos ao trabalho de campo, mobilizando técnicas plurais: observação de julgamentos em Douai e Saint Omer, trocas com os membros do “Conseil national des anciens jurés d’assises” sediada em Douai; entrevistas semi-diretivas com 47 antigos jurados (na região Nord-Pas-de-Calais, em Paris e na Basse-Normandie), 15 magistrados (a maioria, juízes-presidentes) e uma escritã; um questionário preenchido por 9 magistrados.

Como torna-se um jurado? Como incarna-se essa função? Quais são as dimensões dessa socialização a um universo não familiar? Qual é o peso dos magistrados profissionais e dos jurados oriundos da sociedade civil no que diz respeito à conduta do deliberado? Qual é o lugar das representações e dos pressupostos no trabalho de escuta durante as audiências? Que socialização dentro do grupo de jurados? Essas são algumas das perguntas iniciais que nortearam a nossa pesquisa e nos levaram a problematizar a experiência social e subjetiva que vou descrever nessa minha comunicação a partir dos resultados que conseguimos.

II A EXPERIÊNCIA DOS JURADOS: CONSTRUIR UMA IDENTIDADE NOVA E SOCIALIZAR-SE A UM UNIVERSO DESCONHECIDO

A cada ano na França, uns 20.000 cidadãos são chamados para participar do tribunal do júri enquanto jurados (Beauvallet, Cirendini, 2004) depois de uma série de

² A pesquisa também deu origem a vários artigos citados na bibliografia desse artigo.

sorteios, o primeiro sendo feito a partir das listas eleitorais da sua cidade de residência³. Mais precisamente, eles são chamados para uma dita “*session*”, a qual comporta vários julgamentos que se sucedem durante umas três semanas, duração habitual das *sessions* e período durante o qual podem se comunicar com o exterior e voltar para suas casas à noite. Para exercer sua função, obrigatória⁴, os jurados franceses têm de se tornar disponíveis de maneira contínua e em tempo integral durante três semanas seguidas. Essa peculiaridade já deixa entrever as incidências sobre o cotidiano deles. Uma outra característica do tribunal do júri francês precisa ser salientada para entender bem a singularidade da experiência: ele é composto por juízes leigos e profissionais, a saber seis jurados populares⁵ e três magistrados (o juiz presidente e seus dois assessores) que se conversam ao longo do julgamento e decidem juntos, no fim, sobre a culpa e a pena dos réus depois de um deliberado secreto que pode durar horas.

O anúncio de sua designação - sempre inesperada - representa para os jurados, o ponto de partida de uma experiência marcada pela descoberta e a aprendizagem de um mundo novo que exige deles a construção rápida de um papel ao qual não estão preparados, o de ter que julgar atos incriminados pela justiça. Como essas pessoas - geralmente leigas no que diz respeito ao direito e à justiça penal - se representam, por antecipação, o papel inédito que são obrigadas a assumir de repente? E como as que terão efetivamente que cumpri-lo, vivem sua participação ao júri e suas consequências?

São a essas perguntas que vou responder aqui, focando a experiência pela qual passam os jurados, geralmente vivida por eles como uma prova íntima e indizível. Vou descrevê-la, primeiro sob o ângulo da generalidade, com o destaque de alguns traços característicos e, depois sob o ângulo da singularidade, com os retratos contrastantes de duas antigas juradas que ajudarão a apreender a diversidade de experiências e a variedade das bricolagens realizadas por cada um na socialização relâmpago a seu novo papel. Pois se os juízes populares compartilham uma mesma condição de leigo e uma mesma obrigação súbita de julgar e de punir, esses pontos comuns não os tornam semelhantes frente a experiência. Todos não passam pelas mesmas dificuldades, pelas mesmas perguntas ou pelos mesmos tormentos, e mesmo que compartilhem alguns deles, não necessariamente os vivem com a mesma intensidade. Sem falar que o grupo que eles formam para a ocasião - o dos jurados - longe de ser uma unidade homogênea e estática, é constituído por subgrupos que se formam no decorrer da *session* com base em afinidades e solidariedades que têm efeitos sobre as experiências individuais.

³ Na França, o sorteio é a única modalidade da seleção dos jurados e quem está inscrito nas listas eleitorais passa, a cada ano, sem querer e nem sabê-lo, por esse sorteio. Para ser jurado, não existem as possibilidades de se alistar como voluntário ou de ser indicado por associações, empresas ou instituições de ensino, como é o caso no Brasil.

⁴ O não-comparecimento injustificado o dia da audiência é punido com uma multa de 3750 euros.

⁵ Esse número muda para nove em julgamentos de apelação.

III GENERALIDADES SOBRE A EXPERIÊNCIA: OS TRÊS GRANDES MOMENTOS

A experiência pela qual passam os jurados comporta três momentos. Ela não se limita ao momento dos julgamentos, como geralmente se considera, identificando o tempo da experiência com o tempo do trabalho exigido pela justiça. Sua experiência - com as provações e os questionamentos que a balizam - começa antes da *session* com a recepção inesperada de sua convocação, e se estende além: umas semanas, alguns meses, até vários anos depois. Em outras palavras, seu trabalho mexe com os jurados antes, durante e depois da *session*.

III-1 “O antes” da *session* ou o tempo do preparo

A notícia da sua designação – da qual tomam conhecimento pelo correio um mês antes da *session* - marca o início de uma fase de preparação a seu novo papel e a seu mergulho num mundo desconhecido. Quer vivam-na como uma honra ou um azar, quer recebem-na com entusiasmo ou com apreensão, a convocação desencadeia neles um processo de adaptação, por antecipação, ao que os espera. Este trabalho preparatório para conseguir controlar melhor o que vem a seguir acontece em três planos.

No primeiro plano de suas preocupações, até vivas, encontra-se a gestão temporal da vida familiar e profissional que implica a mobilização de diversos tipos de recursos e auxílios. É a uma nova organização de suas vidas que os jurados se consagram nesse período, o que aliás mostra que sua participação também envolve seu entorno familiar, profissional e amigável. Ser jurado requer reajustes domésticos e profissionais mais ou menos fáceis (cômodos) dependendo dos apoios que se pode solicitar, da boa vontade e da compreensão de seu cônjuge, de seu empregador. Assim Bernard, representante de vendas, resolveu usar dias de férias para participar da *session* para evitar problemas com seu chefe. Do seu lado, Eliane, mãe de quatro filhos pequenos, pôde contar com a ajuda do marido, dos pais, do irmão e dos sogros para garantir a continuidade de uma organização familiar já complicada no dia-a-dia. Na pré-*session*, os jurados trabalham para criar o quadro organizacional que lhes permitirá exercer seu papel.

Preparar-se para o júri é também informar-se e, assim, começar a se apropriar do novo universo e do novo papel a serem investidos. Tornar-se jurado é ir para o desconhecido e o incerto, “partir à aventura” como alguns dizem. Essa busca por informações dá origem a diferentes estratégias de acordo com as preocupações de cada um. Alguns procuram informações objetivas sobre o tribunal do júri, na internet geralmente. Outros se mostram mais preocupados com a dimensão subjetiva da experiência e procuram encontrar testemunhos de ex-jurados, na internet e no seu entorno. Outros ainda solicitam

profissionais da justiça e da psiquiatria que na sua rede de relações ou no acaso dos encontros. A identificação dos lugares também faz parte dessa preocupação em controlar, tanto quanto possível, o que pode ser: muitos jurados vão ao tribunal antes do início da sessão e até identificam a sala em que ela será realizada. Saber o caminho, o tempo que leva até chegar ao tribunal passa também pela identificação das possibilidades de estacionamento nos arredores.

Para terminar, é também nessa fase que surge, para muitos jurados, a questão de sua legitimidade em julgar apesar de não ter formação jurídica, uma questão que os atormenta durante toda a sessão e além ainda. Os questionamentos e as preocupações que ela suscita mexem intimamente com eles que também se preparam, enfrentando-as, a assumir seu novo papel. O retrato da jurada Christine nos dará a oportunidade de voltar a este ponto.

II-2 A *session* ou o tempo da aprendizagem e do exercício do papel

Para a grande maioria dos jurados, participar de uma sessão do tribunal do júri é “uma provação”, palavra que eles mesmo usam para designar sua experiência. As dificuldades e medos que eles enfrentam são numerosos: há o medo do desconhecido e de uma função que impressiona por sua gravidade; a ansiedade devida ao sentimento de sua ilegitimidade e o receio de não dar conta; o sentimento de insegurança suscitado pelo medo de ser reconhecido ou procurado pelo acusado ou seus familiares após o julgamento; a angústia do sorteio no início do processo, do qual depende a verdadeira entronização do jurado, fortemente desejada ou temida; a violência da recusa vivida como uma desqualificação profundamente injusta que mina a autoestima; a provação emocional, mental, física e moral que representa a confrontação com os fatos relatados, os autores presumidos, as vítimas, suas famílias - que retrata toda a “crueldade dos homens”, como falou uma jurada - provação desestabilizante e transformadora que faz vacilar os sistemas de valores, questiona os preconceitos, provoca dilemas e tormentos, questiona o sentido da punição e a justiça da pena, leva a rever sua visão de vida social; a provação, também, da responsabilidade vertiginosa que implica a obrigação de julgar e punir; os sofrimentos dos que revivem, através dos casos julgados, eventos dolorosos e às vezes mantidos secretos de seu próprio passado (estupros, notadamente); a solidão vivenciada ao longo de uma experiência que não se pode ou não se consegue compartilhar; a provação, enfim, da dominação, da manipulação e da decepção para aqueles que saem da experiência desiludidos com a justiça criminal, suas práticas reais e seus profissionais.

As provações que pontuam a socialização ao mundo judicial e a aprendizagem do papel são diversamente vivenciadas e superadas pelos jurados. Entre elas, convém distinguir aquelas que são transitórias das que são duráveis.

As primeiras representam os estágios que permitem aos jurados operar a separação temporária com seu mundo e seus papéis familiares. Esse corte é exigido pelo aprendizado do mundo e do papel novos⁶. É por isso que as provações que o garantem se encontram no início do processo: elas são experimentadas a partir do anúncio da designação e do início da imersão na sessão de julgamentos. Seus efeitos (apreensões, medos, questionamentos, dúvidas) são passageiros e se dissipam à medida que a familiarização e a incorporação vão se realizando. Trata-se, notadamente, das preocupações relativas ao trabalho, à organização da vida familiar e diária, a duração imprevisível das audiências que faz com que não se sabe a que horas será possível voltar para a casa e até mesmo se será possível. Essas inquietações passam em segundo plano ou se tornam irrelevantes no decorrer da sessão. As provações transitórias podem ser consideradas como constitutivas da passagem entre um mundo conhecido do qual se aparte temporariamente e um mundo ignorado ao qual se integra agregando-se a um novo grupo⁷.

As provações duradouras acompanham os jurados do princípio ao fim e seus efeitos podem se manter ou diminuir durante a sessão como podem se prolongar depois. À diferença das primeiras, essas provações não são ligadas à necessária renúncia a “seu” mundo e ao mergulho num outro onde sente-se destituído de qualquer ponto de referência. Diretamente relacionadas com a aprendizagem e à vivência do papel de jurado, elas assumem a forma de dúvidas, questionamentos, dilemas, tormentos, sofrimentos, distúrbios, desilusões, indignações e outros sentimentos negativos, como a injustiça, o ressentimento e a vergonha.

III -3 “O depois” da *session* ou o tempo do retorno para a vida cotidiana

Uma experiência tão marcante obviamente não está isenta de efeitos para aqueles que a vivem, e podemos legitimamente nos surpreender com a falta de interesse no futuro dos jurados, tanto por parte da justiça quanto das ciências humanas e sociais. No geral, os jurados dizem que eles saem “mudados” da sessão. Aqui, novamente, podemos distinguir entre os efeitos passageiros e as repercussões mais profundas que os afetam de forma duradoura.

Na imediata pós-sessão, o retorno à vida normal não é nem instantâneo nem fácil e os jurados passam por um período de transição em que se sentem “perturbados”, “transtornados” dizem alguns, “grogue” ou “ausentes” dizem outros. Eles andam com

⁶ Esse corte se torna explícito quando é radical, como é o caso, por exemplo, no Brasil, onde os jurados são isolados do mundo exterior durante a duração dos julgamentos.

⁷ Temporariamente para a maioria dos jurados, mais duradouramente para alguns deles, que prolongam seu pertencimento a esse novo grupo, participando de uma associação de ex-jurados, na qual perdura sua identidade de jurado além da sessão.

uma estranha sensação de irrealidade. Impregnados do que acabaram de viver, eles “não param de pensar nisso” e sentem dificuldade para se reconectar com os outros, reinvestir suas vidas, se concentrar em suas tarefas, inclusive profissionais. Os jurados caem de volta no seu mundo tão subitamente quanto tiveram que deixá-lo, e esse momento de flutuação também reveste a dimensão de uma provação transitória (não de entrada, dessa vez, mas de saída) vivenciada com mais ou menos dificuldades segundo as pessoas. Esse sentimento se dissipa com o tempo. Dura de duas à oito semanas, segundo os depoimentos.

Entretanto, os jurados permanecem habitados pelo que viveram por muito tempo. “Eu ainda penso nisso. Menos do que antes, mas muitas vezes penso nisso”, “ainda não me recuperei, quando faço algo, sempre me defronto com isso”. Nós mesmo o constatamos durante as entrevistas ao perceber sua emoção na evocação de certos casos que tiveram que julgar anos antes. Alguns tiveram que iniciar uma psicoterapia após a sessão.

A atuação no tribunal do júri também produz efeitos duradouros e definitivos. “Não vejo mais o mundo da mesma maneira”, dizem muitos jurados e a imagem da “metamorfose” que eles muitas vezes usam, representa bem a dimensão transformadora da experiência. As mudanças são experimentadas em vários níveis. Os ex-jurados têm um interesse maior pela justiça criminal e sua atualidade (reformas, julgamentos em andamento) e se sentem competentes para apreciar os julgamentos relatados pela mídia. Uns até acham que devem agir sobre o funcionamento da justiça de maneira a transformá-la. A mudança também se reflete na maneira como eles observam e pensam a sociedade e os comportamentos humanos. Para alguns, a experiência assume a dimensão de uma verdadeira revelação: “você vê coisas por trás das coisas que você via antes”, diz uma jurada. O tribunal do júri é o cenário de “dramas humanos” que revelam aspectos ocultos da vida em sociedade: desvenda existências, mundos sociais e experiências sociais complexas.

Uma das maiores provações remete à descoberta do que os jurados chamam de “horror”, “violência indescritível”, “crimes inacreditáveis”. Ultrapassando o que, para eles, é humanamente concebível, essa descoberta também revela toda a diversidade e os possíveis da “natureza humana”. Ela desencadeia uma reflexão e uma tentativa de compreensão dos atos dos quais os homens são capazes que não pára com a sessão; questiona e abala seus próprios valores e certezas; muda a visão do mundo e da sociedade ou, como diz uma jurada, “eu entre os outros, eu com os outros, afinal, não é tão simples”. Quanto às mudanças experimentadas no campo das aptidões e disposições pessoais, referem-se em grande parte à relação com os outros: os antigos jurados estimam ter ganho em tolerância e escuta, em abertura de espírito, em maturidade, em atenção, em capacidade de distância e compreensão, em força de caráter.

IV CHRISTINE E ÉLIANE: AS EXPERIÊNCIAS CONTRASTANTES DE DUAS JURADAS

A existência de regularidades entre os jurados não impede a existência de posturas particulares e não se pode abraçar a experiência deles sem se focalizar também na sua singularidade. Essa abordagem, que nos permite apreender toda a variedade e complexidade dos modos de viver e construir essa experiência extra-ordinária, também possibilita a identificação de configurações sociologicamente significativas. A seguir, vamos olhar para duas delas, através dos retratos de Christine e Eliane, escolhidos por representarem duas vivências muito diferentes de uma experiência que assim mostra seu caráter diverso, especialmente no que diz respeito à representação e à construção do papel de jurado e à relação com os juízes profissionais.

IV-1 Christine ou a provação da ilegitimidade: entre sentimento de incompetência e fascinação pelo o juiz-presidente

Pressionada pela responsabilidade de julgar sem se sentir competente para isso, Christine (40 anos, diretora de um centro de formação universitário) é a própria figura do jurado angustiado, atormentado do início até o fim por dúvidas sobre sua legitimidade e sua capacidade em cumprir corretamente o papel que lhe é imposto enquanto ela é “*uma pessoa entre outras*”, ou seja, sem formação jurídica. Sorteada em 2002 nos cinco julgamentos de sua *session* no Tribunal do Júri do Norte, ela viveu sua participação como uma “*injustiça*”. A dificuldade e a preocupação dominam a evocação de sua experiência. Eis a maneira como ela formula as perguntas que surgiram a partir do momento em que recebeu sua convocação:

“O que se espera de mim? Dar minha opinião sobre os casos? Eu não entendo nada disso. Será que eu sou a pessoa certa para ir lá? Porque eles iriam pedir para nos desempenhar um papel, ter uma função que eu não dominava de jeito nenhum, não imaginava de jeito nenhum. Por que estamos aqui, o que devemos fazer nesse lugar, que legitimidade temos para participar de um júri? Por que eu deveria julgar alguém, em virtude de quê?”

A *session* se aproximando e começando, ela foi sentindo uma grande ansiedade associada a uma dolorosa sensação de coerção, nunca antes experimentada : “queria sair [da sala de audiência] e não podia”, diz ela várias vezes. Para lidar com a situação, ela primeiro procurou apropriar-se de seu papel racionalmente, indo à procura de critérios de julgamento que lhe permitissem ser justa. Pois, na sua concepção, para julgar com legitimidade quando não se tem formação e nem competências jurídicas, precisa ser justo. E para isso, é necessário dispor de critérios objetivos de julgamento. É com esse propósito que ela começou a desenvolver “grades de avaliação”:

“Eu pensei que precisava encontrar critérios para ser a mais justa possível, ter um sistema que me desse segurança, lógica. Então, fiz uma grade com as circunstâncias, se ele tinha uma arma ou não, se tinha dado socos ou não, se ele estava sozinho ou não, tinha um monte de itens que tinha selecionado. Ou seja, com a minha grade, eu pensava que ia dar conta. Tinha hierarquizado. Para o primeiro caso, digamos que funcionou (...) No segundo caso, queria retomar minha grade, mas, estranhamente, não me ajudava a avaliar a gravidade do crime ... Era diferente. As casas que tinha preenchido não me serviam para fazer uma avaliação, uma comparação com o caso anterior. Eu não conseguia dizer “é mais grave”, “é menos grave” porque era diferente. Então, fiz outra grade, tentando adicionar aspectos mais... do domínio do sentimento: “me parece mais grave, por que?”, “como sinto isso? Por que?”, com uns “+ +” e uns “- -”, enfim uma notação. Aí, chegou o terceiro caso e resolvi jogar minhas grades. Porque eu poderia fazer mais uma grade, isso não me trazia nada”.

Depois desta vã tentativa, Christine entregou-se ao exercício - “decidi trabalhar sem rede” - e fala em “improvisação” para designar o jeito dela despenhar seu papel da melhor maneira possível.

Toda voltada para o alcance da “decisão a mais justa possível”, sua improvisação foi norteada por exigências morais - “ser o mais honesto, o mais justo possível” - e princípios governando a atitude correta a ser adotada: “ser o mais sério possível”, “manter essa capacidade de estar disponível para ouvir as coisas”, “transcender-se a si próprio para ser realmente bom”, “ter para cada caso, um estado de espírito justo para não misturar, não ficar saturada”. Tentar ser a mais justa possível para o outro que se julga, certamente, mas também para si mesmo: importa sair disso com a consciência limpa e poder deixar atrás de si, as decisões tomadas e a juíza que ela foi.

Todavia, confiar apenas em si mesma para julgar e decidir a pena alimentou uma preocupação constante que somente a figura central e impressionante de um juiz-presidente “admirável” e tranquilizador veio atenuar. Ao seu lado, ele desempenhou um papel fundamental ao longo da experiência porque representou a única referência sólida em que ela conseguiu se “agarrar”. Pois apesar de suas exigências e seus princípios, Christine não conseguia uma capacidade de discernimento que lhe desse confiança na sua maneira de fazer e na justeza de suas decisões. Aquele que lhe deu a clarividência que lhe faltava, foi o juiz-presidente: quando Christine se refere à “ajuda” preciosa que ele lhe deu, assim como aos outros jurados, é nisso que ela consistiu.

Christine compara o juiz-presidente a “um pai”, “uma mãe”, “uma luz”, “um marco”. Ele incarna a autoridade e a proteção de um pai experiente que zela pelas aprendizagens de seus filhos com um olhar benevolente:

“Eu realmente me senti ... um pouco como uma criança aprendendo a andar. Você está ao redor dela, sem tocá-la, você a deixa. Ou uma criança que está aprendendo a andar de bicicleta. Você segura ela delicadamente pela sela, atrás. Ele está ao nosso redor ... se você cair, ele te segura”.

O juiz-presidente aparece como a referência a partir da qual ela construiu suas decisões. No entanto, Christine afirma, de maneira espontânea, que não foi influenciada por ele apesar de sua fala atestar claramente o contrário. A influência desse magistrado é tão legítima para ela que não a percebeu como fonte de influência.

Ser jurada foi penoso para Christine - “uma experiência difícil que não quero reviver” - e a narração que faz do que viveu aponta para várias outras provações além dessa, central, que acabamos de descrever. Dessa experiência que ela chama de “provação” e de “aprendizagem”, ela tirou ensinamentos e assimila a uma metamorfose as transformações que provocou: “modifica nossa maneira de pensar o que somos e nosso relacionamento com os outros”, diz ela. Uma ruptura ocorreu entre um antes – quando ela não via o que estava ao seu redor - e um depois - quando sua visão da sociedade, dos outros e da convivência parece ter-se amplificado, tornado-se mais complexa: “esta abertura para outra coisa é difícil, porque você não fecha a porta depois”. O que Christine ganhou no tribunal do júri é um olhar que vai além do que lhe diz respeito diretamente. Como se tivesse se dado conta da diversidade do que ela chama “a natureza humana”, das opiniões e modos de ser no mundo, e da dimensão coletiva da vida em sociedade.

E mesmo se ela afirma que hoje ela é “mais sensível às coisas e às pessoas”, “não vive mais olhando as coisas através de um buraco ignorando muitas coisas”, que “isso mostra que viver juntos, é necessariamente complicado, não é óbvio, é um trabalho coletivo”, ela estima, no entanto, que “é uma experiência que não precisa ser vivida. Sem ela, se viveria bem da mesma maneira”.

IV-2 Éliane ou a provação da dominação: quando o entusiasmo cede lugar ao desencanto

Jurada em 2008 em dois julgamentos de sua sessão do Tribunal do Júri do Norte, Éliane (35 anos, secretária médica) é a própria figura do jurado decepcionado e amargo. Diante das práticas judiciais efetivas e as relações de poder entre magistrados e jurados, seu entusiasmo inicial cedeu lugar à amargura e ao desencanto com uma justiça percebida como injusta e questionável. São a indignação e a desilusão que dominam a evocação de sua experiência cuja provação central foi a da dominação e da manipulação por juízes profissionais.

No entanto, ao contrário de Christine, Éliane se lembra ter sentido uma grande satisfação quando recebeu sua convocação. Ela a viveu como “uma honra” acompanhada do sentimento de ser reconhecida, de “quase ter sido escolhida”. A natureza incerta da experiência não a assustou: encarou-a positivamente “como uma aventura” e a apreendeu com serenidade “deixando as coisas acontecerem”. Ela estava ansiosa para investir o papel

e sua designação assim como sua participação não parecem ter levantado dúvidas sobre sua legitimidade para julgar.

Como Christine, Éliane se considera “uma pessoa lambda”. Mas, longe de ter representado um problema, sua ignorância do direito lhe pareceu o próprio fundamento de sua legitimidade. Ela foi chamada como jurada não por causa de suas habilidades jurídicas, mas para julgar com o que ela “tem”: “vamos julgar com nossas emoções, com nossa experiência, temos apenas isso, nós, para julgar”. Sua condição de juíza leiga não a preocupou, e quando ela foi sorteada pela primeira vez: “eu estava contente”, diz ela, “eu pensei: até que enfim! Eu vou poder preencher meu papel!”.

Ao contrário de Christine, sua fala durante a entrevista não é focada nela, suas dificuldades, seus medos, sua transformação. Centra-se no funcionamento do tribunal do júri e no papel dos juízes, magistrados e jurados. No entanto, essa experiência abordada com confiança e entusiasmo também assumiu o caráter de uma provação difícil no final da qual a justiça perdeu sua legitimidade.

Primeiro, ela não gostou da maneira como foram conduzidos os dois julgamentos dos quais participou: o primeiro foi “injusto” e no segundo, o que aconteceu “não foi correto”. Deste, um caso de estupro, ela diz:

“Tinha demais zonas cinzentas, o julgamento era confuso e às vezes, me deixava com raiva a maneira dele se desenrolar (...) As provas eram insuficientes e, de qualquer maneira, achava que o presumido inocente já era um presumido culpado (...). Então, a gente conseguiria condená-lo de qualquer jeito. Não gostei”.

Segundo, seu olhar sobre os jurados é bem diferente do de Christine: enquanto essa os descreve como responsáveis e exigentes, Eliane os julga fracos intelectualmente, indiferentes e inconsistentes, sem opinião própria, sempre à procura do consenso. Em outros termos, “totalmente manipuláveis” e “manipulados” pelos juízes profissionais.

Ela não compartilha, também, a visão admirativa de Christine pelo juiz-presidente e nem sua gratidão pela ajuda prestada. O que uma experimentou como um acompanhamento valioso, a outra o vivenciou como uma manipulação constante garantida “pelo fato de estar sempre misturado com a magistratura”. Nos juízes profissionais, Eliane percebeu sobretudo a relação de dominação e as práticas destinadas a garantir seu poder sobre os juízes leigos. Ela viveu a experiência revoltante de uma relação de força muito desfavorável:

“Estamos frente a homens de direito que conhecem as leis. Nós, não somos nada, somos umas pessoas quaisquer. Eu acho que o papel do jurado é muito minimizado em relação a essas três pessoas na sua frente⁸ que durante três dias⁹ te deixam entender... Você entende o que eles dão a entender. É flagrante.

⁸ O juiz-presidente e seus dois assessores que são os três juízes profissionais do júri.

⁹ Foi a duração dos dois julgamentos dos quais ela participou.

Então, eu acho que não há imparcialidade, afinal. Isso me incomodou muito. Mesmo que tenhamos que julgar da mesma forma do que eles, afinal não temos o mesmo papel, não tem jeito. Eles têm uma toga, nós uma calça jeans. Os papéis são bem definidos. Por exemplo, nunca almoçamos com eles, eles sempre ficavam na nossa sala mas a gente não ficava na sala deles. A gente poderia ter ficado na sala deles e ter dito: “bem, dessa vez somos nós que viemos tomar o café na sua sala, já que a gente vai julgar o mesmo caso juntos”. Nunca a gente teria feito isso. Por que não se permitiu? Porque era tudo trancado do lado deles. Nós, não trancamos. Mas eles, trancam automaticamente”.

Éliane presenciou a dominação e a manipulação dos jurados em vários momentos e práticas dos quais ela “não gostou” e que a “incomodaram muito”. Foi o caso das recusas que pontuam o sorteio dos jurados, uma prática manipuladora que, segundo ela, permite organizar o júri de acordo com as estratégias de uns e outros, falsificando o julgamento. O grupo de jurados não é mais o fruto do acaso que, entretanto, deveria estar na base mesmo de sua constituição. Essa constatação desaponta e revolta Éliane que está até convencida de que o juiz-presidente instrui os advogados a recusar certos jurados. É o caso, acha ela, daqueles que participam de vários julgamentos da sessão: ficando demais à vontade, “eles incomodam”. Em contato constante com os jurados, é o juiz-presidente quem os conhece melhor, os avalia e os sonda por meio das muitas trocas que tem com eles.

O deliberado representa o auge da manipulação, uma vez que só serve para ganhar um voto dos jurados conforme ao que os magistrados querem: “Este é o ponto final da estória”, diz Eliane. As conversas iniciadas e controladas pelo juiz presidente lhe pareceram um simulacro de democracia em que os jurados são apenas um álibi:

“Quando o julgamento acaba e que ficamos os nove jurados¹⁰ com os magistrados para deliberar – o famoso deliberado - eu não consigo entender por que gastamos uma, duas, três, quatro horas para deliberar quando somos incitados a votar com nossa convicção íntima. É que, no fundo, os magistrados querem que nossa convicção íntima se desvie em direção à sua própria convicção. Se não, para que serve esperar por três horas para deliberar? O julgamento, nós assistimos. Eles refazem o julgamento uma segunda vez a portas fechadas para levar o jurado a... Tenho a impressão de que chamam o jurado à razão, o levam para onde o magistrado quer que ele vá”.

No final do seu segundo e último julgamento, Éliane libertou-se da dominação exercitada pelos magistrados graças a um ato de “rebelião”. Atreveu-se a afirmar sua própria convicção através de um voto de contestação:

“No início, eu ia votar branco. Porque eu não assumia. E aí, no último momento, eu pensei: “preciso assumir, sim, estou aqui para isso”. Então, afinal, fiquei contente por ter assumido o que pensava realmente. Não estar sempre no

¹⁰ Na época, além dos três magistrados, o júri era composto de nove jurados. O número de jurados foi reduzido para seis a partir de 2012 .

consenso dos mais fortes. Sentia que era isso que estavam esperando de nós: condená-lo. Ah sim! Totalmente. Não concordava com isso, e talvez meu voto fosse uma espécie de rebelião mas com convicção, não do tipo “vou fazer o contrário do que querem”. Refleti bastante. Mas aqui vai: contestei de uma maneira radical”.

Sua experiência como jurada deixou Éliane tão amarga que ela estima, ao contrário de Christine, que não lhe trouxe nada: “Na minha vida, não mudou nada”, diz ela. No final da aventura, o orgulho e o entusiasmo despertados por sua convocação parecem o reverso de uma experiência marcada pelo desencantamento e pelo ressentimento. O funcionamento do tribunal do júri e as estratégias dos juízes profissionais não se mostraram dignos do esforço que empreendeu para cumprir seu papel. No júri, Éliane perdeu a visão grandiosa que tinha do mundo da justiça.

V ENTRE ENTUSIASMO E DESILUSÃO: UMA EXPERIÊNCIA MORAL E CIDADÃ

As experiências contrastantes de Christine e Éliane não esgotam a pluralidade das vivências e se essas duas ex-juradas não desejam desempenhar o papel novamente, há outros que, “decepcionados com o fim” do júri, teriam continuado de bom grado e esperam uma nova convocação, tanto mais oportuna aos seus olhos que agora se sentem experientes. Os jurados oscilam entre entusiasmo e desapontamento, confiança e ansiedade, deferência aos magistrados e denúncia de sua influência, sentimento de ter sido importantes e sentimento de não ter pesado nas decisões. Para todos eles, no entanto, o júri representou um mundo de provocações à saída do qual não são mais os mesmos.

Experiência marcante, a participação ao júri abre para o mundo social - sua crueldade e sua complexidade - e, muitas vezes, leva os jurados a pensar de forma diferente a vida social. Ela lhes ensina o exercício democrático que, apesar de seus limites e de suas contradições¹¹, traz reconhecimento, em particular aos cidadãos mais modestos socialmente; questiona-os e esclarece-os sobre si mesmos, especialmente sobre seus preconceitos e seus valores através de um julgamento que engaja bem mais do que quando se trata de julgar de modo geral os fatos sociais ou os acontecimentos trágicos relatados pela mídia.

Experiência moral por excelência, a participação ao tribunal do júri também é uma experiência cidadã. A maioria dos ex-jurados se sente mais interessada nos assuntos

¹¹ Por exemplo, os jurados são convidados a fazer perguntas durante as audiências e, ao mesmo tempo, são dissuadidos de formulá-las diretamente sob o pretexto que, sem querer, por falta de experiência, arriscam desvendar sua opinião e, portanto, ser recusados. Eles são aconselhados a escrevê-las numa folha de papel destinada ao juiz-presidente que as faz no seu lugar.

públicos. E se alguns procuram deixar para trás esse parêntese em suas vidas, outros, pelo contrário, procuram prolongá-lo envolvendo-se em associações (de ex-jurados, humanitárias, para a leitura nos presídios) que lhes deixam entrever a possibilidade de agir sobre a justiça e, mais amplamente, sobre a sociedade. É como se o fato de ter sido instituído júizes tivesse criado nesses cidadãos doravante não mais tão comuns, o sentimento de uma competência política legítima e uma vontade de se implicar na vida da cidade.

BIBLIOGRAFIA

Beauvallet, C., Cirendini, O. 2004, **Cour d'assises. Et si demain vous étiez juré?** Paris, Jalan Publications.

Besnier, C. 2007, "La cour d'assises. Approche ethnologique du judiciaire", **Droit et Cultures**, 54/2, p. 179-202.

Durif-Varembont, J. P. 2007, "La souffrance psychique des jurés de cour d'assises et les modalités de son traitement", **Bulletin de psychologie**, 60 (5), 491, p. 441-446.

Jellab A., Giglio-Jacquemot, A. 2015, "Stratégies d'enquête en milieu hautement légitime. À propos d'une recherche sur les juges et les jurés populaires en cour d'assises" **Recherches sociologiques et anthropologiques**, 46-1, p. 167-181.

Jellab, A., Giglio-Jacquemot, A. 2012, **Des citoyens face au crime – Les jurés d'assises à l'épreuve de la justice**, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

Jellab, A., Giglio-Jacquemot, A. 2012, "Les jurés populaires et les épreuves de la cour d'assises: entre légitimité d'un regard profane et interpellation du pouvoir des juges", **L'Année sociologique**, n°1, vol. 62, p. 145-193.

Jellab, A., Giglio-Jacquemot, A. 2012, "Des profanes en justice. Les jurés d'assises, entre légitimité et contestation du pouvoir des juges", **Politix**, n° 97, p. 149-176.

Jolivet, A. 2006, "Juré en cour d'assises: découverte d'un monde social et expérience de sociabilité au sein d'un groupe restreint", **Droit et société**, n° 62/1, p. 203-222.

Scharnitzky, P., Rainis, N. 2006, "Juré d'assises: une expérience de citoyenneté", **Le journal des psychologues**, n°241, p. 32-36.

Sintomer, Y. 2007, **Le pouvoir au peuple. Jurys citoyens, tirage au sort et démocratie participative**, Paris, La Découverte.

Vernier, D. 2007, **Jury et démocratie: une liaison fructueuse? L'exemple de la cour d'assises**, Thèse ENS Cachan.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FIGHTING WARRIORS: WOMEN WHO FIGHT FOR THE RIGHTS OF THE ELDERLY

Beatrice Cavalcante Limoeiro

PPGSA/UFRJ

Resume

This work, which is part of my ongoing PhD thesis research, aims to understand the trajectories of elderly women who become militants of the cause of the old-aged. The Permanent Forum of the National and State Policy for the Elderly of the State of Rio de Janeiro (Forum PNEIRJ) emerges as a central space to understand the participation and representativeness of civil society in the dispute of legitimacy about who knows and who can say what the demands are for the elderly population. From this institution, stands out women leaders of civil society for the cause of the elderly, with singular histories and trajectories, working in spaces such as the Forum, the State Council for the Defense of the Rights of the Elderly in Rio de Janeiro and the National Association of Gerontology - Rio de Janeiro (ANG-RJ). Using as a research methodology the actor-network theory (LATOURETTE 1998), investigating the paths covered, as well as the performance, participation and networks of relations established by these women, this research seeks to understand who these women are, how they build their militancy being at the same time public target of their actions, where and how they act by militating for the rights of the elderly, with which other spaces and agents they dispute, what discourses they produce about old age and its needs and how they relate to the elderly population in general.

Keywords: Ageing; Women; Rights; Militancy.

GUERREIRAS DE LUTA: MULHERES QUE MILITAM PELOS DIREITOS DOS IDOSOS

Resumo

Este trabalho, recorte da minha pesquisa de tese de doutorado em andamento, tem como objetivo compreender as trajetórias de mulheres idosas que se tornam militantes da causa do idoso e defensoras dos direitos dos mesmos. O Fórum Permanente da Política Nacional e Estadual do Idoso no Estado do Rio de Janeiro (Fórum PNEIRJ) surge como espaço central para compreender a participação de representantes da sociedade civil na disputa de legitimidade sobre quem sabe e quem pode dizer qual é a demanda da população idosa. Dentro deste espaço destacam-se mulheres com históricos e trajetórias singulares que as tornam lideranças da sociedade civil pela causa dos idosos, atuando em espaços como o Fórum, o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa do Rio de Janeiro (CEDEPI) e Associação Nacional de Gerontologia – Rio de Janeiro (ANG-RJ). Utilizando como metodologia de pesquisa a teoria

ator-rede (LATOOUR 1998), investigando os caminhos percorridos, bem como a atuação, participação e redes de relações estabelecidas por estas mulheres, esta pesquisa busca compreender quem são estas mulheres, onde e como atuam militando pelos direitos dos idosos, com que outros espaços e agentes disputam, que discursos produzem sobre a velhice e suas necessidades e como se relacionam com a população idosa de maneira geral.

Palavras chave: Envelhecimento; mulheres; direitos; militância

INTRODUÇÃO

O objeto de investigação desta pesquisa consistiu em um primeiro momento na análise da relação entre o Estado, ciência e sociedade, com seus diferentes agentes e serviços, e a população idosa. A pesquisa pretendia aprofundar a compreensão sobre as formas de ação do Estado e seus impactos sobre a vida e a experiência de envelhecimento da população com 60 anos ou mais na cidade do Rio de Janeiro.

Partindo do entendimento de que o Estado ajuda a consolidar e legitimar o problema social da velhice (LENOIR, 1998). É o Estado a instituição de poder que, através de seus agentes e das suas diversas formas de atuar, irá buscar soluções, promover regulamentações, direitos, políticas e tecnologias para lidar com este novo problema.

Cada sociedade, em determinado momento, elabora seu próprio corpo de problemas sociais legítimos, dignos de serem discutidos, públicos, oficializados e, por vezes, garantidos pelo Estado. A velhice é um destes “problemas” legítimos atualmente na sociedade brasileira, vide as tentativas governamentais em delimitar e atender o que seriam as demandas daqueles que vivem esta realidade socialmente construída. Remi Lenoir (1998) explica o processo pelo qual a velhice passa de um problema individual ou do âmbito familiar para se tornar uma questão pública, um problema social das sociedades ocidentais, a partir do final do Século XIX. O autor argumenta que o que é constituído como problema social varia segundo as épocas e as regiões e pode até mesmo chegar a desaparecer como tal.

O campo que compõe esta pesquisa consistiu em um primeiro momento em serviços e ações voltadas para a população idosa, selecionados dentro de uma ampla rede de associações, políticas e programas. Nesta pesquisa os espaços selecionados para pensar a relação entre Estado, ciência, sociedade e velhice são: o Fórum Permanente da Política Nacional e Estadual do Idoso no Estado do Rio de Janeiro (Fórum PNEIRJ), o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa - CEDEPI, programas da Secretaria Municipal de Envelhecimento Ativo, Resiliência e Cuidado - como o Rio ao Ar Livre (RAL) – e Subsecretaria Estadual de Envelhecimento Saudável e Qualidade de vida.

Ao longo do trabalho de campo, o foco da pesquisa foi se modificando, devido às novas evidências e questões encontradas. O Fórum Permanente da Política Nacional e

Estadual do Idoso no Estado do Rio de Janeiro (Fórum PNEIRJ) surge como espaço central para compreender a participação de representantes da sociedade civil na disputa de legitimidade sobre quem sabe e quem pode dizer qual é a demanda da população idosa. Dentro deste espaço destacam-se mulheres com históricos e trajetórias singulares que as tornam lideranças da sociedade civil pela causa dos idosos, atuando em espaços como o Fórum, o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa do Rio de Janeiro (CEDEPI) e Associação Nacional de Gerontologia – Rio de Janeiro (ANG-RJ).

Foi se mostrando cada vez mais interessante e instigante compreender a trajetória de vida das mulheres que fazem parte destas instituições, que são espaços de defesa, avaliação, controle e discussão de direitos e políticas públicas para idosos. Neste sentido, o objetivo principal da pesquisa é responder à pergunta: Como se constrói um militante pelos direitos dos idosos?

Utilizando como metodologia de pesquisa a teoria ator-rede (LATOUR 1998), investigando os caminhos percorridos, seguindo os atores para compreender suas atuações, participação e redes de relações estabelecidas, esta pesquisa busca compreender quem são estas mulheres, onde e como atuam militando pelos direitos dos idosos, com que outros espaços e agentes disputam, que discursos produzem sobre a velhice e suas necessidades e como se relacionam com a população idosa de maneira geral.

A pesquisa se tornou possível principalmente através da frequência e observação nas reuniões do Fórum Permanente da Política Nacional e Estadual do Idosos no Estado do Rio de Janeiro (PNEIRJ) e do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa (CEDEPI), além de outros eventos organizados ou frequentados pelo grupo de mulheres investigado. Além disso, outra importante fonte de dados tem sido as conversas informais e entrevistas com as pesquisadas.

No contexto específico desta pesquisa, se torna uma questão importante pensar nas formas de agência que estas mulheres – classificadas na categoria física, social e política de idosas – exercem, em seus diferentes contextos diários, quando militam pelos direitos da população idosa nestes espaços institucionalizados, ao mesmo tempo em que vivenciam suas experiências de envelhecer. De que forma incorporam e reinventam as normatividades e discursos construídos e propagados sobre a velhice? Como constroem seus desejos e expectativas sobre a sua própria velhice?

Estudar a velhice é uma oportunidade de compreender como a sociedade classifica, divide, categoriza e normatiza a vida, o cotidiano, e as práticas de seus indivíduos, como destaca Guita Grin Debert (1999). Estudar a velhice é também uma possibilidade de compreender como se constroem problemas sociais, se criam discursos e uma série de ações que visam soluções para os mesmos.

Serafim Fortes Paz (2001) descreve em sua tese como, a partir dos anos 80 no Brasil, começa a ganhar forma um movimento a favor dos direitos dos idosos, motivado por denúncias de violações de direitos, violência e abandono. Para o autor, gerontólogos e demais estudiosos, técnicos e especialistas do envelhecimento serão os principais atores desse movimento e terão papel central na inserção do debate sobre a velhice na cena pública, assumindo um papel de “defensores dos idosos”. Hoje muitas destas especialistas que protagonizaram esse movimento podem também ser consideradas idosas, representam não mais apenas os “outros” velhos, mas uma categoria social na qual também se incluem.

Além do marcador social da idade, na investigação destas trajetórias outra característica se faz presente: o gênero feminino. Ao mesmo tempo em que estudos mostram que há uma feminização da velhice (NERI, 2007), apontando para uma maior presença feminina em grupos de convivência, viagens, atividades de lazer e trabalhos voluntários, em relação aos homens idosos, estudos como o de Simões (2000) apontam como os homens já foram figuras mais presentes e atuantes nos movimentos sociais ligados às causas dos idosos, ao estudar o movimento de aposentados no Brasil, após o anos 80. Neste sentido, as mulheres idosas desta pesquisa contrariam a ideia de que apenas os homens são ativos politicamente e de que a mulher idosa está presente apenas nos espaços de saúde e lazer, característica já descrita por Paz (2001) em sua tese sobre Fóruns e Conselhos de idosos no Rio de Janeiro.

BREVE PERFIL DAS MULHERES PESQUISADAS

O grupo de mulheres investigado é formado por aproximadamente dez mulheres. Destaco neste trabalho quatro mulheres que podem ser consideradas líderes neste contexto, que estão sempre presentes nas reuniões e eventos promovidos pelo grupo e que já ocuparam cargos de presidência ou direção de associações como o PNEIRJ e o CEDEPI: Mariana, Rosana, Denise e Janaína¹.

Mariana é psicóloga e contadora, ex-funcionária aposentada do Banco Central, tem 64 anos e hoje coordena uma instituição sem fins lucrativos para idosos. Rosana é assistente social, ex-funcionária aposentada do INSS, tem 72 anos. Hoje é presidente do Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio de Serviços Sociais (CBCISS) e do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa (CEDEPI). Denise é formada em letras, ex-funcionária aposentada de Furnas, tem 76 anos. Hoje é presidente da Associação Nacional de Gerontologia – RJ e do Fórum Municipal do Idoso (PMI-RJ).

¹ Os nomes das pesquisadas apresentados neste trabalho são fictícios. Chegou-se a um consenso junto as pesquisadas de que seus nomes verdadeiros não deveriam ser publicados na pesquisa.

Mariana, Rosana e Denise são mulheres brancas de classe média, com nível superior completo. Perfil diferente de Janaína, que é uma mulher negra, ex-emprega doméstica, com 84 anos. Janaína hoje faz parte de associações e sindicatos de empregadas domésticas.

Rosana, Mariana e Janaína foram militantes durante suas trajetórias profissionais, associadas a sindicatos e ativas na luta por suas categorias profissionais. Começaram a atuar nos espaços de reivindicação de direitos dos idosos antes mesmo de serem consideradas idosas. Denise se tornou militante pela causa do idoso após se aposentar.

As quatro mulheres já viajaram para muitos países, como Paraguai, Chile, Japão, Costa Rica, Portugal, para participar de eventos sobre suas categorias profissionais ou eventos sobre direitos dos idosos, como por exemplo a IV Conferência Intergovernamental sobre Envelhecimentos e direitos das Pessoas Idosas da América Latina e Caribe, realizada em junho de 2017 no Paraguai.

OS ESPAÇOS E AS LUTAS

O Fórum Estadual é um espaço da sociedade civil para acompanhamento de políticas públicas e direitos de idosos. Foi criado em 1996 com a proposta de ser um espaço aberto e amplo, uma “escola de cidadania e politização”, conforme consta em sua descrição. Nesta mesma descrição, o Fórum Estadual é citado como:

“um espaço de articulação política e mobilização de organizações da sociedade civil na perspectiva de protagonização e participação social por conquista e defesa dos direitos da pessoa idosa e orienta-se pela PNI, pelo Estatuto do Idoso e pela Carta do Ceará²”.

O Fórum Estadual, coordenado por representantes da sociedade civil, como sindicatos e organizações, se propõe a sensibilizar a sociedade e combater formas de discriminação ao idoso, propor leis, ementas, medidas, às três esferas do poder público, promover encontros entre os fóruns e elege os membros não-governamentais do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa – CEDEPI. Compõem o Fórum Estadual representantes de instituições laborais, filantrópicas, religiosas e científicas, como: a Associação Nacional de Gerontologia, Associação de Metroviários Aposentados e Pensionistas do Estado do Rio de Janeiro, Associação de Parentes dos Aposentados de Furnas, Associação Santo Antônio dos Pobres de Itaperuna, Centro Brasileiro de Cooperação e Intercâmbio de Serviços Sociais, Círculo de Trabalhadores Cristãos, Federação das Associações dos Aposentados

² A carta do Ceará é um documento proveniente do I Encontro Nacional de Fóruns Permanentes da Sociedade Civil de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa, que tem por objetivo articular os Fóruns, torná-los permanentes e fortalecer a luta por um envelhecimento com direitos e dignidade.

e Pensionistas do Estado do RJ, Instituto Vivendo de Desenvolvimento Integral da 3ª idade, Movimento de Mulheres em São Gonçalo, dentre outros.

Em março de 2016 busquei o Fórum, encontrei o endereço das reuniões e o e-mail através do site do Núcleo de Pesquisa e Extensão sobre Políticas Públicas, Espaço Público e Serviço Social - NUPESS da Universidade Federal Fluminense - UFF. Durante alguns meses fui ao endereço indicado, enviei e-mail e tentei contato ao telefone sem sucesso. O espaço aberto do Fórum não se mostrou muito acessível a uma pessoa de fora do círculo de relações do mesmo. Em Junho de 2016, a presidente do Fórum entrou em contato comigo por e-mail, devido a um contato que eu fiz através do Fórum Nacional. A partir de Julho de 2016, passei a frequentar as reuniões mensais – toda primeira quarta do mês – do Fórum Estadual.

Na ocasião do meu primeiro contato com a presidente do Fórum, sou informada de que havia um novo endereço para as reuniões, devido às dificuldades de se manterem em um prédio que estava passando por um processo de descaso e desalojamento do estado. Em agosto de 2016, as reuniões voltaram a ser realizadas no prédio da “PALONG” (Palácio das ONG’s), resultado do empenho das diversas organizações sociais que têm sede no prédio para que o mesmo continue em funcionamento. Essas organizações se uniram para pagar as despesas do prédio, como luz, manutenção de elevador e porteiro, em uma resistência e luta política contra o desalojamento do mesmo.

A primeira reunião que estive presente ocorreu no local provisório, o auditório do Sindicato dos Trabalhadores do Serviço Público Federal do Estado do Rio de Janeiro – SINTRASEF. A reunião contou com maioria de idosos, geralmente aposentados, majoritariamente mulheres.

A reunião começou com a leitura da ata da reunião anterior, pela secretária do Fórum. Toda reunião conta com uma ata, geralmente enviada pela presidente aos membros do Fórum por e-mail no dia anterior, em que cada tópico é colocado em ordem para discussão. Cada reunião conta com um lanche, com café, refrigerante, biscoitos e bolos organizados pelos membros do Fórum. Em toda reunião, durante a discussão, a tesoureira do Fórum passa com uma sacolinha, pedindo doações aos presentes para um fundo financeiro que tem por objetivo possibilitar as atividades do grupo. A quantia a ser depositada é livre.

Neste primeiro contato, foi pedido que eu me colocasse à frente de todos e me apresentasse, explicasse quem era, qual instituição representava e qual meu interesse em estar frequentando o Fórum. Após a apresentação muitos idosos ali presentes se mostraram solícitos e curiosos sobre a pesquisa. Nesta ocasião, discutiram sobre o que teria sido o sucesso do ato do dia 11 de junho de 2016, organizado por eles para o dia da conscientização da violência contra o idoso, em Copacabana, com distribuição de panfletos e exemplares do Estatuto do Idoso para o público.

Outro tópico de discussão foi sobre a organização do 8º. Encontro Nacional de Fóruns da Política Nacional e Estadual do Idoso – que acontecerá em novembro no Rio de Janeiro – com outro ato marcado para o último dia de encontro, com o tema “Idoso – erga sua bandeira!”. É discutido o local do evento, aspectos organizacionais, alojamento, transporte, infraestrutura do local e objetivos do encontro. Segundo a presidente do Conselho, o Encontro teria como principal objetivo reunir as lideranças, as principais figuras representativas dos Fóruns. Não é objetivo abrir ao público geral ou “encher de gente”. O motivo para tal recorte de público se daria pela necessidade de preparar as lideranças, dar-lhes mais fundamentos para atuar em seus respectivos Fóruns. Em outras reuniões observadas, foi muito comum ouvir reclamações sobre membros de outros Fóruns e Conselhos, sobre seu despreparo para discutir políticas públicas e direitos para idosos. “Não sabem a diferença entre moção e proposta!”, disse uma participante.

Nessa mesma ocasião, colocou-se em pauta um projeto de lei que está tramitando pela câmara dos vereadores do município do Rio de Janeiro. O projeto é do Vereador Marcelo Piuí e prevê a criação de um Conselho Tutelar para idosos. A notícia foi recebida com muita indignação pelos presentes na reunião do Fórum, que apontam diversas falhas legais e conceituais no projeto. Uma idosa afirmou: “ele ‘chutou o balde’ fazendo isso aí, fez de qualquer maneira”. Alguns idosos apontaram ainda o projeto como “preocupante”, pois entraria em choque com os princípios postulados pelos Fóruns, Conselhos e pelas Secretarias voltadas ao envelhecimento. Para os idosos presentes seria um risco imaginar que a partir de 60 anos, quando considerados idosos legalmente, poderiam ser tutelados, “empurrados por suas famílias”, nas palavras deles.

A discussão e revolta contra o projeto de lei foi acalorada durante a reunião. Os idosos discutiram sobre a possibilidade do projeto ser aprovado, comentaram que é apenas um projeto “eleitoreiro”, sem preocupação com as reais necessidades dos idosos, acrescentam: “não vamos aceitar isso de jeito nenhum!”. Desta discussão tiraram uma deliberação de organizar uma comitiva e procurar o vereador, em conjunto com o Conselho Estadual e Municipal e Fórum Municipal para dissuadi-lo do projeto.

Em uma reunião foi lida uma carta-manifesto do Conselho Nacional de Defesa dos Direitos das Pessoas Idosas contra o projeto de lei que prevê a criação de um Conselho Tutelar para os idosos na cidade do Rio de Janeiro. A carta destaca que o projeto não encontra respaldo na constituição, que atropela algumas incumbências dos conselhos e que se equivoca ao dizer que idosos podem ser tutelados. Segundo os redatores da carta, o termo só se aplicaria a menores de idade, incapazes e ter 60 anos não seria sinônimo de invalidez e em nada prejudicaria a capacidade civil de uma pessoa. A carta ainda destaca que a ideia de se criar um conselho tutelar para idoso vai de encontro com a ideia de promoção de protagonismo e autonomia do idoso, previsto na Política Nacional do Idoso.

Eles ressaltaram que a demanda dos idosos seria por reconhecimento e implementação de direitos, pelo fortalecimento dos conselhos e dos equipamentos já existentes de atendimento como os Centros de Referência de Assistência Social - CRAS e Centro de Referência Especializado de Assistência Social – CREAS.

Na segunda reunião que estive presente o local da reunião voltou à sede original, o prédio da “PALONG”, causando confusão em alguns outros membros do Fórum que não haviam sido avisados previamente. O prédio é sede de diversas ONG’s. O prédio apresentava aspecto de abandono, com salas lacradas, pouco movimento e manutenção.

Na reunião foram discutidas as incertezas sobre a situação da antiga Secretaria Estadual de Envelhecimento Saudável e Qualidade de Vida. Como vai funcionar? Quais serão suas atribuições e atuações? A situação parecia ainda confusa para os idosos presentes.

Durante a reunião, foi realizada uma votação para decidir se voltam a realizar suas reuniões no antigo espaço, sala da Associação Nacional de Gerontologia – ANG, no Prédio da “PALONG”, ou se continuam no auditório do SINTRASEF. Alguns levantaram a necessidade de ocupar o prédio, para mostrar que existe um movimento, com demanda, “lutar pelo espaço”, nas palavras de uma representante da ANG. O prédio estaria sob ameaça de venda e desocupação das ONG’s e associações que a ocupam atualmente. Para esses idosos é preciso resistir ao eminente despejo.

Ao final das reuniões, abriu-se espaço para informes gerais dos delegados/membros do Fórum. Os assuntos foram livres e os mais diversos possíveis. Um representante do SINTRASEF alertou para os perigos do governo de Michel Temer para os direitos dos idosos.

“temos que estar atentos com esse governo aí. Está cheio de projeto de lei que não nos são favoráveis. As perdas maiores vem para nós, aposentados. Não vai ter recomposição de salário. (...) Fazem ‘negociatas’ enquanto o trabalhador dorme. E a grande imprensa ainda coloca o povo contra nós”.

A análise, ainda em andamento, do trabalho de campo realizado no Fórum Estadual possibilitou perceber os grupos diferenciados de idosos que compõem o mesmo, que são maioria de mulheres. São idosas aposentadas que exercem na prática o papel de protagonistas que lutam, discutem, propõem e reivindicam direitos. Aproveitam e fazem uso da ideia propagada pelas políticas públicas da necessidade da independência do idoso. Mais do que isso, essas idosas fazem políticas, enquanto representantes da esfera da sociedade civil. Não são apenas usuárias de serviços ou meras “ovelhas desguarnecidas” a serem guiadas por uma instância governamental.

O Conselho Estadual é outro importante espaço de luta para as mulheres pesquisadas. Assim como o Fórum Estadual, foi criado em 1996. O Conselho Estadual

tem caráter público e é “um órgão normativo, consultivo, deliberativo e fiscalizador da Política Estadual da Pessoa Idosa, de composição paritária entre governo e sociedade civil, no âmbito da União, Estados, Municípios e Distrito Federal”, conforme consta em sua descrição. É uma instituição que tem por finalidade a garantia e fiscalização de direitos.

A história do Fórum Estadual e do Conselho Estadual se confundem, embora sejam espaços com diferentes atribuições e funções. A relação entre os dois espaços é perceptível a princípio pelo grupo - ou parte dele - que frequenta e participa das duas reuniões. Em certa ocasião, em um evento promovido pela Associação Nacional de Gerontologia, uma representante falou que aquele grupo se alterna nas funções entre Fórum e Conselho Estadual. Ora, uma pessoa é presidente do Fórum, ora do Conselho, assim trocando, tentando dar conta e participando destes espaços.

Com a criação da Secretaria Estadual de Envelhecimento Saudável e Qualidade de Vida em 2013, o Conselho Estadual passou a ficar submetido a esta secretaria. A partir do ano de 2016, com a extinção da Secretaria, o Conselho Estadual passa por alguns problemas de sede para suas reuniões, ficando submetido à Secretaria Estadual de Saúde.

Minhas primeiras tentativas de contato com o Conselho Estadual não encontraram sucesso. Foi a partir do encontro com Dona Paula, ex-presidente do Conselho Estadual e funcionária da extinta Secretaria Estadual, que consegui obter informações sobre a atuação e local das reuniões do Conselho Estadual.

O Conselho se reúne toda segunda terça do mês. Desde o início de 2016, o Conselho se encontra sem lugar, já que sua antiga sede, localizada em um prédio do estado do Rio de Janeiro no Méier, foi desalojada. Desde então, as reuniões têm acontecido em um auditório da Secretaria Estadual de Trabalho e Renda - SETRAB, no Centro da cidade do Rio de Janeiro.

A reunião de Julho de 2016 começou com 20 pessoas, sendo metade delas idosas. O sentimento geral no Conselho Estadual parece ser de instabilidade sobre as ações para as pessoas idosas e de uma sensação de que “tudo pode mudar”, nas palavras de uma conselheira presente. Instabilidade diante da anunciada falência do estado do Rio de Janeiro, extinção da Secretaria Estadual, falta de recursos nas secretarias e mudança de governadores.

O primeiro ponto de discussão, a partir da leitura da ata da reunião anterior, foi sobre os Anais da 4ª. Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa Idosa, ocorrida em Abril de 2016, em Brasília. Os conselheiros presentes na reunião indagaram as deliberações do encontro. “Como sempre, pegam o que a gente discute no encontro e depois transformam em outra coisa”, declarou uma idosa sobre a deliberação da criação de um “Observatório do Idoso”, que causou dúvidas a todos os presentes na reunião. “O que é isso? Isso não foi

discutido na Conferência. Prefiro pensar que foi erro de digitação! Temos que reclamar, isso não foi discutido. Não reconhecemos esse item”.

Em seguida, foi lida uma avaliação sobre as opiniões de conselheiros de diversas regiões do país sobre a Conferência Nacional. A delegação enviada para representar o Rio de Janeiro foi elogiada pelo preparo que demonstrou durante o evento. Os presentes na reunião falaram sobre a necessidade de preparar, instruir e formar os representantes/conselheiros de todos os estados.

Com as mudanças de sede e entidade responsável pelo CEDEPI, ficou estabelecido um novo endereço de referência para as reuniões mensais do Conselho, em um prédio da Secretaria Estadual de Saúde, no bairro do Maracanã e, como observou uma idosa presente na reunião: sem escadas. “Como pode um conselho para idoso em um lugar sem escadas?”. Segundo depoimento de Dona Paula, apenas o gabinete do secretário da extinta Secretaria estaria “muito bem instalado” no Centro de Estudos e Pesquisa sobre Envelhecimento – CEPE, os demais funcionários da secretaria estariam aguardando para saber o que lhes iria acontecer.

Uma conselheira declarou que a crise deveria funcionar como um reforço, “um empurrão para lutar com mais garra pelos direitos dos idosos”. O descontentamento de Dona Paula com as mudanças, a falta de recursos e as deliberações da 4ª. Conferência Nacional (evento que ela não pôde ir, por falta de recursos da extinta Secretaria Estadual) foi perceptível. Ela declarou: “É um descaso. Baixaram o decreto e não comunicaram a ninguém, nem à Secretaria Estadual de Saúde”. Sobre a Conferência, ela disse:

“Eu não sei o que esse pessoal foi fazer em Brasília, sinceramente. Cadê as modalidades de atendimento ao idoso? Violência contra o idoso? O que aconteceu? O que já foi feito? A Política Nacional do Idoso não aparece. Aparece tudo em perspectiva de mudança. É um processo de retrocesso sobre políticas para pessoa idosa, a nível de estado e nacional. Aí me veem esses artigos idiotas dizendo que daqui a não sei quanto tempo seremos muitos idosos, em tom de terrorismo.”

Uma pessoa interrompeu: “Aí, vem me falar de envelhecimento ativo e saudável! É isso?”. Outra pessoa complementou: “Não vamos admitir que idoso é questão de saúde, só porque está no fim da vida. Não existe política pública para idoso, é tudo eleitoreiro. Nada acontece. Temos que propor aqui [no Conselho Estadual], temos capacidade e qualquer governador vai ter que aceitar.” A discussão continuou: “Gosto do trabalho de vocês aqui, é honesto. Vocês levantam uma bandeira e ninguém escuta.” Dona Paula complementou: “É, falamos para as paredes. E os outros municípios? Estão de acordo com essas deliberações [da 4ª. Conferência Nacional]. Só o Rio de Janeiro não concorda? É sempre a gente que ‘puxa o carro’? Essas propostas são horrorosas. Estamos em um processo de retrocesso geral de direitos”.

Outro tópico de discussão foi a proposta de destinação de 2% dos lucros de casas lotéricas para políticas públicas para idosos, deliberada durante a 4ª. Conferência. Os presentes na reunião expressaram dúvidas sobre a viabilidade da proposta. Uma conselheira argumentou:

“As propostas têm de ser bem discutidas, senão ‘pagamos mico’. Deliberações não são projetos de lei, se passar pela mão de alguém responsável, não vai vingar. O pessoal de outros municípios e estados são despreparados, sem visão política. Devemos esclarecer e discutir como conselho, para não repetir erros”.

Assim como aconteceu em reunião do Fórum Estadual, foi discutido o Projeto de Lei que prevê a criação de Conselho Tutelar para o Idoso. Para os conselheiros presentes, trata-se de um projeto “eleitoreiro”, e que “se bobear, acaba sendo aprovado”. O projeto prevê o “amparo de idosos no convívio de seus lares”, tutela para o idoso que sofrer violência doméstica, penalização e fechamento de instituições. Os conselheiros riram do projeto de lei mal formulado, mas reconheceram a necessidade de atuarem para que o mesmo não seja aprovado. “Temos que ir até ele, no vereador. Tem que marcar uma audiência, senão vai ser levado com produto eleitoreiro”. Uma votação foi realizada para decidir se contestam ou não o projeto, a rejeição ao projeto prevaleceu e ficou decidido a elaboração de um documento explicitando os motivos. Para os conselheiros, o projeto demonstra o desconhecimento do vereador sobre os serviços já existentes, que podem cumprir os mesmos objetivos do Conselho Tutelar.

Alguns membros do Fórum e Conselho tentam contato com o vereador, sem resposta do mesmo. Após as eleições de 2016, o vereador proponente deste projeto de lei não se reelege como vereador do município do Rio de Janeiro. Como consequência, a proposta cai no esquecimento na câmara de vereadores e deixa também de ser pauta de luta do grupo pesquisado.

Ao longo do trabalho de campo com o grupo surgem novas pautas de luta, novas causas que são “abraçadas”, nas palavras das pesquisadas e passam a ser discutidas em reuniões e alvo das ações do grupo. Como por exemplo, a luta contra a reforma da previdência, com base em dados que desmentem a ideia de que haveria um déficit na arrecadação da previdência; a denúncia de violações de direitos aos idosos do Abrigo Christo Redentor, um abrigo localizado em Bonsucesso, periferia da cidade do Rio de Janeiro; e a preocupação com as tentativas de alteração de garantias previstas aos idosos no Estatuto do Idoso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos espaços do Fórum Estadual e Conselho Estadual, observamos um grupo de idosas que se mobilizam e lutam por seus direitos. Apresentam comportamento que pode

ser considerado ativo na luta pelos direitos dos idosos, uma forma de ser ativo que não passa necessariamente pelas preocupações constantes com a prevenção da saúde. Este grupo de idosos demonstram críticas à ideia de que a velhice é apenas uma questão ou problema de saúde e lutam por maior respeito, dignidade e reconhecimento perante a sociedade. Fazem isso através das suas atuações no Fórum e Conselho, fiscalizando, avaliando e propondo ações, políticas e programas voltados às pessoas com 60 anos ou mais.

Neste trabalho procurei apresentar o perfil de algumas pesquisadas (líderes do grupo e principais informantes dessa pesquisa), bem como os espaços em que atuam e alguns temas que fazem parte do seu conjunto de preocupações e lutas.

O principal instrumento norteador de suas atuações é o Estatuto do Idoso, documento que alguns destes idosos ajudaram a elaborar. O Estatuto do Idoso é um documento que visa assegurar direitos, garantias fundamentais e proteção aos idosos. Suas disposições, sobretudo sobre assistência e medidas de proteção, partem do pressuposto de que o idoso é alvo de todo tipo de negligência, violência, abuso e falta de respeito da família e sociedade.

Uma ação muito comum dos membros do Fórum e do Conselho é a distribuição do Estatuto do Idoso, na tentativa de divulgar o documento e informar idosos e não idosos sobre suas disposições. Certa vez uma idosa, membro do Fórum Estadual disse: “Eu sempre digo aos idosos: leiam o Estatuto, se apropriem dele, andem com ele na bolsa. É importante que a gente conheça nossos direitos”. Apesar dos esforços de divulgação do Estatuto, do Fórum e Conselho Estaduais, os dois espaços ainda são de difícil acesso para pessoas que não façam parte do círculo de relações que compõem o grupo ou até mesmo para os idosos que se pretendem proteger. Ambos espaços se organizam de doações, têm orçamentos independentes de financiamento governamental e poucos recursos para realizar sua divulgação.

Acreditando que a velhice não é uma experiência homogênea - como já demonstraram diversos estudiosos do envelhecimento (DEBERT, 1999; MOTTA, 2002; ALVES; LINS DE BARROS, 2012;), isto é, pode apresentar diversas e diferentes características, necessidades e projetos – seria a militância pelos direitos dos idosos uma forma específica de envelhecer?

Ao estudar o movimento de aposentados no Brasil, Simões (2000) mostrou como a militância na velhice pode ganhar a interpretação de uma tentativa de preencher o tempo, “agitar a vida”, ou até mesmo como uma forma de viver a velhice de maneira mais positiva.

Destro de Oliveira (2015), ao estudar conselhos de idosos em São Paulo, compreende que ser conselheiro pode ser um projeto de vida e velhice, uma forma de se

ocupar e ajudar ao próximo. Para a antropóloga, ao mesmo tempo que os conselheiros correspondem a um modelo de envelhecimento ativo e independente, parte de uma elite econômica e intelectual, representam velhice acamada, dependente e de baixa renda em suas atuações. Portanto, ora representam seus próprios interesses enquanto velhos, ora estes conselheiros representam a velhice pobre e necessitada.

Com características similares às observadas pela autora citada, as mulheres pesquisadas neste trabalho são parte de um grupo com acesso privilegiado a renda e ao conhecimento a respeito de seus direitos. Suas trajetórias mostram, no entanto, que não nasceram em famílias ricas ou de classe média e por isso desde muito novas estas mulheres tiveram de se inserir no mercado de trabalho e no meio acadêmico, como forma de garantir sua ascensão social. O acesso e a prática de profissões relacionadas ao cuidado do outro ou ao exercício de pensar o coletivo, como Serviço Social e a Psicologia, por exemplo, vão permitir que ao longo de suas trajetórias estas mulheres se deparem com o tema da velhice e decidam militar pela garantia de seus direitos.

É comum ouvir em suas falas que estão engajadas na luta pela defesa dos direitos dos idosos, pois querem ajudar o próximo, se preocupam com o coletivo. É possível dizer que por vezes esse engajamento se confunde com a ideia de realizar um trabalho filantrópico, característica presente nas atuações ao longo da vida destas mulheres. Nestes casos, se torna evidente que o velho que se representa é o “outro”, o mais vulnerável e pobre (DESTRO DE OLIVEIRA, 2015).

Hoje estas mulheres também podem ser consideradas como modelos de envelhecimento ativo, já que não correspondem aos estereótipos negativos sobre a velhice, de doença, reclusão, dependência. Porém criticam a ênfase das políticas e teses gerontológicas em um modelo de velhice ativa voltada apenas para o autocuidado da saúde, prevenção de doenças e prática de atividade físicas ou de lazer, característica também observada por outros estudiosos de conselhos de idosos (SIQUEIRA, 2014; DESTRO DE OLIVEIRA, 2015).

Pode-se compreender que a crítica a este modelo de velhice ativa e saudável se desdobra em duas questões: por um lado a crítica também se direciona ao idoso que incorpora esses discursos em seu estilo de vida, e que não se interessa pelo engajamento político, mas apenas por seu autocuidado; por outro lado, pode-se dizer que pensam essa atividade e protagonismo de maneira menos privada e individual e mais voltada a atuação pública, participando politicamente e militando pelo direito de uma velhice digna e com direitos para todas as realidades que a velhice apresenta no Brasil.

Na condição de uma pesquisa em andamento, ainda há significativo caminho a percorrer e questões a serem analisadas. Algumas perguntas ainda carecem de compreensão. São elas: Como se constrói um militante pelos direitos dos idosos? Quem

são as mulheres que militam pelos direitos dos idosos? Quais são suas histórias de vida, trajetórias, relações sociais e cotidianos? A que instituições estão ligadas? Que assuntos são preocupações nas suas militâncias? O que é ser velho para as mulheres desse movimento social? Do que o velho precisa? Como são suas atuações políticas e sociais? Que estratégias de ação utilizam?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Andréa Moraes; LINS DE BARROS, Myriam Moraes. “Aprender com as velhices”. Comunicações do ISER. *As máscaras da intolerância*, número 66, ano 31, 2012. p. 31-38.
- DEBERT, Guita Grin. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: EDUSP, 1999.
- DESTRO DE OLIVEIRA, Glaucia da Silva. *Os velhos como sujeitos de direitos: uma análise da gestão da velhice nos conselhos de idosos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- LATOUR, Bruno. “La tecnología es la sociedad hecha para que dure” (pp. 109-142), in DOMÈNECH, Miquel; TIRADO, Francisco Javier (orgs.). *Sociología simétrica: Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1998.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: Edufba, 2012.
- LENOIR, Remi. “Objeto Sociológico e Problema Social”. In: CHAMPAGNE, Patrick. et al. *Iniciação à Prática Sociológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p. 59 -106.
- MOTTA, Alda Britto da. “Envelhecimento e Sentimento do Corpo”. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza; COIMBRA JR, Carlos E. A. (Org.) *Antropologia, Saúde e Envelhecimento*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002. p. 37-50.
- NERI, Anita Liberalesso. “Feminização da velhice”. In: NERI, Anita Liberalesso. *Idosos no Brasil. Vivências, Desafios e Expectativas na Terceira Idade*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, Edições SESC SP, 2007. p. 47-64.
- PAZ, Serafim. *Dramas, cenas e tramas: a (situ)ação de Fóruns e Conselhos de Idosos no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- SIMÕES, Júlio Assis. *Entre o lobby e as ruas: movimentos de aposentados e politização da aposentadoria*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2000.
- SIMÕES, Júlio Assis. “A maior categoria do país’: o aposentado como ator político. ” In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org.). *Velhice ou Terceira idade?* Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 13-34.
- SIQUEIRA, Monalisa Dias. *“Vivendo bem até mais que 100!”: envelhecimento, saúde e políticas públicas para idosos no Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, 2014. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“MEDICINA MAPUCHE Y BIOMEDICINA SUS MODOS DE INTEGRACIÓN”

Beatriz Carbonell

Universidad Fasta Patagonia Argentina

Resumen

En Patagonia Argentina prevalece la biomedicina institucional que no acepta integrar la medicina mapuche a pesar de co-existir ambas en los espacios sociales.

Para los mapuches la enfermedad presenta un doble aspecto objetivo y moral: las etiologías se buscan no sólo en términos éticos o morales, siendo un desequilibrio o transgresión, no sólo del individuo enfermo, sino del grupo familiar y también de la comunidad.

Y lo más interesante tiene que ver con el modo de narrarlas: los biomédicos acorde la ciencia, los chamanes por el otro buscaron las causas según su propia visión, resolviéndolas según sus creencias. Los discursos de ambos sistemas terapéuticos y los de los pacientes esclarecen pautas de cómo, porqué y cuánto es necesario que las políticas de salud complementen cambios y efectividades en bienestar del paciente.

Palabras-clave: asimetría , discursos etiológicos, narración, dolor.

“MAPUCHE MEDICINE AND BIOMEDICINE: MEETINGS, CONSTRUCTION AND COMPLEMENTATION OF KNOWLEDGE IN CLINICAL STATEMENTS”

Abstract

En Patagonia Argentina prevalece la biomedicina institucional que no acepta integrar la medicina mapuche a pesar de que ambas coexisten en los espacios sociales.

Para los mapuches, la enfermedad presenta un doble aspecto tanto moral como objetivo: las etiologías se persiguen no sólo en términos morales o éticos, siendo un desequilibrio o transgresión, no sólo del individuo enfermo, sino del grupo familiar y también de la comunidad. Lo más interesante es la manera en que las narramos: los biomédicos en relación con la ciencia, y los chamanes buscaron las causas según su propia visión, resolviéndolas según sus creencias.

Las declaraciones de ambos sistemas terapéuticos y las de los pacientes aclaran pautas de cómo, por qué y cuánto es necesario para las políticas de salud complementar cambios y efectividades al bienestar del paciente. Toda sociedad necesita preservar su conocimiento si los intereses vitales están en juego; toda sociedad entonces dará lugar a las técnicas utilizadas, las mejores garantías de ejercicio, nunca las más débiles...

Keywords: asimetría, discursos etiológicos, narración, dolor.

INTRODUCCION

En la Región Patagónica Argentina y en particular en la ciudad de Bariloche, prevalece en la práctica médica de hospitales y clínicas la biomedicina institucional, que no acepta integrar o complementar formas alternativas, como la medicina tradicional mapuche siendo renuente o aprehensiva a considerarla una práctica válida.

La medicina mapuche, por ser originaria, comprende prácticas, enfoques, conocimientos y creencias, enmarcados en sistemas sanitarios que incluyen plantas, animales y/o minerales, terapias basadas en ceremonias, rituales y espirituales, técnicas manuales aplicadas en forma singular o en combinación para mantener el bienestar, además de tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades.

La transmisión de conocimientos se produce a través de generaciones, entre ancianos y jóvenes, por vía oral y en las prácticas medicinales, y pone de manifiesto cómo se organiza la interacción social en las comunidades integradas o no a conos suburbanos o urbanos de las ciudades. La sanación mapuche sucede al encontrar el origen del desequilibrio, y a partir de allí poder reconstruir y re-situar el equilibrio y desde luego reparar el acto de trasgresión que pudo suceder, es decir reparar la discontinuidad rota en algún momento entre persona y entorno de la naturaleza.

Los sistemas de salud son entendidos como un entramado de ideas y nociones acerca de las causas de las enfermedades y su tratamiento, así como de los aspectos culturales que subyacen a la respuesta social, ante las necesidades de bienestar en términos de las relaciones, roles e instituciones que operan dentro del mismo sistema.

Dos modelos culturales se entrecruzan en el llamado encuentro clínico, el del médico y el del paciente.

En la biomedicina prevalece el concepto mecanicista que indica que la enfermedad es una mala función del cuerpo, y que se debe corregir con cirugía, o prescripción de medicamentos. Este concepto está basado en la relación lineal entre causa y efecto, en que se sustentaron los preceptos de la medicina formal.

El paradigma de la medicina mapuche opera una relación analógica entre cuerpo individual, social y cosmológico, la enfermedad tiene características físicas pero sucede por causas diferentes del individuo actuando en su familia, dentro de una comunidad, y considerando su cosmos. Es ese el motivo por el que se produce la sanación, eliminando o modificando la causa que produjo dicho desequilibrio, reparando lo que es natural.

Por lo tanto, mientras los mapuches sigan teniendo fe en las machis (chamanes) en sus habilidades y poderes, el contacto con la sociedad urbana y la posmodernidad, no debilitarán su rol. Por el contrario extiende su esfera de poder y sanación a ámbitos urbanos.

CONCEPCION DE SALUD ENFERMEDAD

Kleiman (2006) expresaba que las condiciones de la cultura son inseparables de lo económico, religioso, psicológico y biológico, siendo ésta un proceso mediante el cual las actividades cotidianas adquieren un tono emocional y un sentido moral de los participantes.

La cultura no es nunca homogénea o estática, no es una sola variable, sino que abarca múltiples variables, que afectan todos los aspectos de la experiencia de los individuos que la componen.

De manera que no podemos tratar salud enfermedad en la cultura mapuche sin conocer la manera en que se establece el funcionamiento de su Universo, según sus creencias y deidades, según las causas naturales o sobrenaturales que organizan su mundo. Existe para ellos un todo conformado por el hombre, en el medio ambiente y un conjunto de seres y fuerzas con poder que interactúan y rigen sobre los dos primeros.

La enfermedad presenta un doble aspecto: objetivo y moral.

Las etiologías se buscan no sólo en términos éticos o morales, siendo un desequilibrio o transgresión, no sólo del individuo enfermo, sino del grupo familiar y también de la comunidad. Se traduce de este modo que la enfermedad no sólo es un hecho biológico, sino que trasciende en un hecho socio religioso, entramado en estas creencias mágico religiosas. Clasificando de este modo aparecen:

Contacto interétnico	Mapuche kutran (causadas por agente etiológico intencional) Wingka kutran (adquieren por causas biológicas o contagios)
Re Kutran	Enfermedades Naturales
Kuyfi Kutran	Enfermedades antiguas
We Kutran	Enfermedades Recientes
Futa Kutran	Enfermedades grandes o graves
Pichi Kutran	Enfermedades pequeñas o leves

Wallontu mapu (funcionamiento del Universo)

			<i>Enfermedades según sus causantes</i>	<i>Enfermedades según su etiología</i>
Wenu mapu	Tierra de arriba (mundo sobrenatural)	donde se encuentran las fuerzas y energías positivas, como los espíritus de los antepasados, las estrellas, lunas y otras fuerzas	Las wenu kutran , o castigo kutran, enviadas por las fuerzas divinas	Weda kutran Enfermedades sobrenaturales: Susto, mal de ojo, pérdida del alma
Nag mapu	Tierra (mundo natural)	donde habita la gente, animales, plantas, montañas, cerros, etc., y lugar de energías positivas y negativas, se practican ritos y ceremonias, especialmente el nguillatun y machitun.	Las wekufu kutran producidas por poder o fuerzas malignas	Re kutran Espasmo aire, sobrepardo, pasmo, etc.
Mínche mapu	Tierra de abajo (mundo sobrenatural)	espacio ubicado debajo de la tierra, lugar de energías positivas y negativas.	Kalku kutra Causadas por un kalku o brujo	Weda

Cuadros realizados por Beatriz Carbonell en base al trabajo "Modelo y Sistema Médico Mapuche" citado en Bibliografía

CONCEPCION Y SIGNIFICADOS DEL CUERPO: EL CUERPO EN LA CULTURA MAPUCHE

El mapuche cree que la vida se prolonga más allá de la muerte.

En una concepción antigua se creía y aún se cree que lo que se prolonga es un doble exacto del cuerpo, que equivale a la sombra que se ve en el reflejo del agua o en el suelo, esta sombra es imposible de aprehender.

Seguía existiendo después de la muerte, podría hacerse invisible e intangible a voluntad, pero está sujeto a las necesidades y sentimientos de todos los seres humanos vivos. Por esa razón se enterraban y aún se entierran con sus objetos para que les sirvan en su vida en el más allá, alimentos, cerámicos, animales, cántaros con agua etc.

El espíritu nacía con el cuerpo y durante la vida podía abandonarlo y volverlo a ocupar a voluntad, se desprendía con la muerte y pasaba por dos fases distintas la de am y la de pulli (de Religión Mapuche citada en bibliografía). El espíritu de los antepasados permanece protegiendo a sus seres queridos, constituyendo la comunicación con ellos, el principio de las ceremonias de rogativas a sus ancestros.

Si el cuerpo y el espíritu no funcionan en un momento dado como una sola voluntad de ser y hacer, la condición de che (persona) se ha debilitado, entonces ocurre

la enfermedad. El cuerpo se torna en pasivo para ser posesionado o cohabiten en él otros espíritus, entre ellos el wekufu, entidad maligna.

Cuando al mapuche “se le ha ido el espíritu” se produce una desconcentración y perturbación general, entonces se le practica el mutrumadtun, ceremonia de devolución. (de Religión Mapuche citada en bibliografía)

El cuerpo de la mujer mapuche conserva una gran densidad simbólica, cuando viste las prendas sobresaturadas de símbolos, siendo el tejido y la platería un discurso cultural, mostrado en el cuerpo, que lo aleja de lo natural y escribe a la vez contenidos comunitarios de pertenencia, en las fajas o trariwe, en los trarilonkos (cintillos que cubren la cabeza) trarikuwe (pulseras, chaway (aros), trapelakuchas (pectorales de plata).

Leer sus profundos significados, nos introduce a lo más íntimo de los laberintos de identidad étnica.

El cinturón mítico o trariwe, tejido por las madres para sus hijas, son fajas que representan el relato del mito mapuche del diluvio (mito de origen), la madre lo teje para su hija y lo coloca cuando ésta tiene su primera menstruación, tiene que ver con el origen de la vida, pero sirve además para proteger su útero, porque será el reproductor de los hijos, expresa el anhelo de que los espíritus dadores y protectores de la vida amparen el receptáculo femenino donde ella se gesta. Son las mujeres quienes lo tejen, tejen esos sentidos y símbolos, creando un habla plena de deseos y discursos míticos.

Es el cinturón el nexo que ella tiene con su cosmogonía, envolviendo al ser nuevo que nacerá en ese vientre, es el nexo con lo mítico de su madre, y será el nexo cuando ella deba tejerlo para sus hijas.

Lo femenino está vinculado con lo sobrenatural, con la manipulación de las fuerzas que escapan al control humano. Hermanado con energías de la tierra, con la posibilidad simultánea de dar vida y dar muerte (es el poder que puede ejercer la machi), por ello el poder femenino es potestad subterránea, temida y respetada.

El cuerpo también es un objeto de intercambio entre grupos de hombres, entre linajes patrilineales.

Sólo tiene su cuerpo como reproductor de hijos y productor de bienes de consumo o económicos, desprovista del derecho de heredar la tierra y sin bienes.

Cuando está menstruando su cuerpo está débil, no debe acercarse al fuego ni al agua fría, pero también en ese momento el cuerpo femenino es dañino, si el hombre tiene relaciones sexuales con una mujer en ese período puede enfermarse. La sangre menstrual, vinculada al poder de atracción y de la destrucción, simboliza la vida y la muerte instalado culturalmente en el cuerpo de la mujer.

Se cree que si se le da a un hombre a beber algo con sangre menstrual éste se enamorará hasta llegar a someterse a esa mujer con locura.

Otra vez el cuerpo de la mujer opera con debilidad y poder, atracción y destrucción, simultáneamente.

Cuando una niña anuncia a su madre que está menstruando, ésta comunica la novedad a sus vecinas, con alegría se festeja que otra mujer dará hijos a la comunidad, los jóvenes lo comentan imaginando que pueden elegirla como esposa.

LOS CHAMANES O MACHIS

Entre los mapuches los chamanes se denominan machis.

Este rol de jerarquía, lo asumen las mujeres, y aunque algunos autores establezcan que en esta sociedad de carácter tribal, patriarcal, el poder de las *machis* subyace como una fuerza de poder formal cuando organiza y decide sobre las comunidades.

La profesión chamánica exige cualidades que culturalmente se definen como “femeninas” (intuición, empatía, sensibilidad), por esa razón las *machis* son mayoritariamente mujeres, también pueden serlo hombres con cualidades femeninas, hombres travestidos, que reúnan condiciones de ambos sexos.

El Universo de acción de la/el *machi* está conformado por su capacidad de sanar enfermos, expulsar de su cuerpo los efectos del mal en la ceremonia del *machitun*.

No se estudia para ser *machi*, se es elegida, ese anuncio puede llegar a través del *peuma* (sueño). Ser *machi* le permite reconocer la sabiduría que existe en las plantas y flores y de allí el oficio de usarlas para curar.

Muchas *machis* han dejado de diagnosticar por el espíritu, no entran en trance ya, diagnostican por la orina, de manera rápida y eficiente.

Cuando surgen enfermedades incurables por la medicina biomédica o angustias extremas, el mismo winca (blanco) busca alivio en la machi.

Lo que establece que la machi suple necesidades que no encuentran en otros roles y que en lugar de desaparecer abre nuevos campos de acción. Así la machi, en las poblaciones mapuches, desde la práctica del chamanismo y la medicina, establece y sustenta sistemas de poder político, entre otros.

Se dice que un chamán en su cultura lo es por lo que hace, los seres humanos tenemos la necesidad básica de que el mundo que habitamos tenga un sentido. Así cada cultura provee sentido a la vida de los individuos socializados en ella.

CONTEXTO DE ESTUDIO Y TRABAJO DE CAMPO

Se reunieron 727 casos de pacientes de origen mapuche, considerando que muchos más pueden serlo puesto que registran otro apellido y se ha trabajado en el contexto sociocultural del Hospital Urbano y zonas rurales, en las interacciones y prácticas sociales y discursivas que se desarrollan allí. De los 727 pacientes seleccionados según apellido mapuche paterno, he realizado una clasificación según grupo etario, que considera diagnóstico y sexo para analizarlos, 427 correspondieron al sexo femenino, y 300 al sexo masculino.

De los mismos se registró que 566 no poseían obra social y sí los 161 restantes. De los 161 con obra social un 80% están registrados como pertenecientes a la Obra Social del Estado con una actividad fluctuante por falta de pago a los servicios biomédicos.

Si bien como lo explica Menéndez (1984), la problemática de la salud se define desde focalizar las relaciones clase social/ enfermedad, o trabajo/enfermedad y la “industria de la salud”, en la atención desigual y de una epidemiología diferencial, la intención en este caso no es partir de una concepción de distribución diferencial de enfermedades, porque sabemos que son los estratos bajos los que tienen alta incidencia de enfermedad, la atención médica más deteriorada y mayores dificultades de acceso a los servicios de salud.

Las condiciones de salud y de enfermedad junto a la educación constituyen los polos manifiestos de la reproducción social y biológica, cual es el sentido de las propuestas políticas e ideológicas para mejorar las condiciones de vida de esta sociedad?

Y si existen en todos las plataformas de los partidos políticos y discursos, por qué no se cumplen?

Esta situación de la salud no sólo reproduce al individuo minusválido frente al poder del Estado, que acepta esta condición situándose como subsidiario, emergente, agradecido, olvidado de su condición de ciudadano según la Constitución, sino que nos reproduce en otros órdenes cómo funciona el Estado y sus formas de relacionarse con su capital humano.

EL SUBESPACIO DE LA BIOMEDICINA

Neonatología

Las entrevistas realizadas en el área de Neonatología evidenciaron los siguientes resultados:

La doctora M.Z. , quien lleva 18 años en el Hospital de Bariloche nos comenta que el allí se atiende no sólo a los bebés recién nacidos en dicho nosocomio, sino que pueden recibir a derivados de la zona rurales zonas, por ser un Hospital de alta complejidad en cuidados neonatólogos.

Referente a la pregunta que le realizo sobre los nacidos pretérmino y con poco peso gestacional, me dice:

“.....todo ello tiene que ver con la condición social, de alimentación, y de embarazos adolescentes, en estos casos vulnerables hacemos un seguimiento antes del parto para evitar condiciones de riesgo”

Me comenta que en tantos años de trabajo, solamente en una ocasión una familia mapuche expresó cierta disconformidad por una operación cesaria imprevista, y solicitaron guardar la placenta para ofrendarla a la luna y enterrarla en la tierra.

Los mapuches entierran la placenta como un ritual *ad uterum* , de retorno a la mapu.

En otras ocasiones han solicitado cambiar la posición de la parturienta con la cabecera hacia el Oeste (lugar de los muertos, al que temen) y la mirada hacia el Este (lugar donde sale el Lucero del Alba , es decir Venus, para los mapuches y sus ceremonias donde habita Nguenechen).

Ambos pedidos fueron cumplimentados dado que no se interponían al ejercicio de la biomedicina, más bien fueron registrados como pedidos respetuosos hacia sus creencias . En este caso no ha existido choque de saberes, sino más bien la comprensión hacia una práctica cultural que no ponía en riesgo la eficiencia biomédica.

M.F. T. es neonatóloga con 11 años de trabajo en el Hospital de Bariloche, nos comenta que no registran casos de madres mapuches que quieran tener sus partos en los hogares, más bien sabe que estos partos lo realizan aquellas madres que buscan un ambiente más amigable y por razones ecológicas deciden tener sus niños en sus casas.

Cuando pregunto de casos que ellas pudieran registrar que hayan sido atendidos por matronas o curanderas y derivados al hospital al fallar las medicinas tradicionales, la respuesta es no.

En ambos casos, de partos naturales en los domicilios y de casos de neonacidos hospitalizados por fallas de la medicina natural, considero que se debe a que las pacientes no manifiestan realmente que han decidido atenderse por otras formas tradicionales.

Se registra una importante cifra de nacidos único vivo (86) en condiciones sanas, lo que indica un crecimiento importante de las poblaciones, casi del 12% en el año 2008 (en el Hospital solamente), y la proyección correspondiente.

Pediatría

En el área de Pediatría, he entrevistado a los pediatras G. G., quien es egresado de la UBA, proviene del Hospital de Niños de Buenos Aires, y con una experiencia de trabajo en el Hospital Ramón carrillo de 2 años, y a la Dra. L.M., egresada de UBA, quien se desempeña desde hace 4 meses en Terapia Intensiva en Pediatría.

En esta área los especialistas son jóvenes, con una dinámica diferente, con una clara vocación por lo que hacen, y me brindaron toda la confianza para poder entrevistar en profundidad.

G.G. trabaja además en el Centro de Atención Médica del Barrio Frutillar, zona periférica, de manera que su visión abarca un espectro más amplio de la problemática infantil. En su trabajo trata siempre de rescatar y favorecer los aspectos sanos del niño, aunque reconoce que los problemas tienen que ver con la nutrición, con el ambiente familiar y social, con que el niño no posee perspectivas o proyectos propios más allá de su hogar y que el mismo se circunscribe a cuatro paredes en un medio habitacional pequeño en donde se convive con ciclos socioeconómicos culturales, que dañan la salud física y mental de los niños.

A ello se suma el vínculo que establece no ya con sus padres, sino con el televisor, y las formas de violencia y asistencialismo social en que desarrolla su existencia.

L. M. se desempeña en el área de cuidados intensivos y las enfermedades que más atiende tienen que ver con dificultades en las vías respiratorias y enfermedades de origen infeccioso, apunta además que los niños están bien vacunados ya que son seguidos en los Centros Asistenciales de los Barrios Periféricos a los que pertenecen.

Y desde allí es menester elaborar el papel que juegan los modos en que los sujetos interpretan el mundo y ejecutan acciones en la génesis, mantenimiento y reproducción o modificación de los fenómenos sociales, considerando la acción y el sentido de la misma.

Siento que de este modo nos encontramos todos, no ya construyendo, sino que co-estructurando los espacios de pobreza

Salud Mental

M.R. es Licenciada en Psicología, estudió en la UNLP, trabaja desde hace 12 años en el Hospital Zonal y en el Frutillar, cuando le pregunto sobre qué enfermedades registra “tratamos principalmente psicosis, depresión, crisis por angustia, intentos de suicidios, brote de esquizofrenia, entre otras”.

Entre los casos de psicosis pura, las causas son por intoxicación, se evidencian en algún momento entre los 18 y 24 años, se resuelve y casi siempre al año retorna el brote.

Las adicciones

Cuando las madres acuden al Centro Asistencial para traer a sus hijos o esposos, son las madres las que acuden en busca de ayuda terapeuta, de 10 casos 8 suelen decirme: “tiene un daño...le hicieron un daño” en los casos de sicosis, en los casos de depresión o crisis por angustia la explicación que suelen dar es “como si perdieran el alma...”

El alcoholismo es un círculo patológico que se manifiesta en pacientes entre 12 años y 60 años, existen grupos terapéuticos que ayudan a resolverlo pero lo más difícil de lograr es que la familia denuncie esta situación.

En el consumo de drogas, o casos de inhalación de pegamento (los más comunes), generalmente son las madres quienes llevan a sus hijos al Centro de Atención, en cambio para los jóvenes...” el sicólogo es para los locos...” y no quieren atenderse lo sufren como un estigma.

Desde las escuelas se denuncian las situaciones que molestan, o evidencian problemas cuando los niños presentan conductas disfuncionales, que generalmente ocultan abusos, maltratos, situaciones de agresión, violaciones reiteradas, etc.

Le pregunto al psicólogo Cómo es el encuentro clínico?

“...buscamos no usar lenguaje técnico, y hablamos de manera que resulte entendible”.... “la primera entrevista es con los padres, puede ser más de una entrevista.... Abordamos al niño a través del juego, utilizamos lenguaje del cuerpo, es decir lenguaje simbólico” se manifiesta un respeto por el paciente y su universo.

Cuando le pregunto si difiere el modo de atención al paciente del que ella aprendiera en su formación universitaria, responde “...si, totalmente, vengo de formación psicoanalítica, me enseñaron que el cuerpo debe dejarse de costado....cuando estoy con una persona angustiada puedo abrazarla ahora....no siento que me hayan capacitado para tratar gente de pocos recursos”

Le pregunto entonces Qué cambiaría de su formación?

“el abordaje....siento todo el tiempo que no importa cuál es la causa por la que trato al paciente, si es violento...si provoca agresión o daño....siento el sufrimiento....el de él y el de toda la familia....siento que no comprendemos demasiado cuánto se sufre”....

Factores como la inseguridad, la desesperanza, la mala salud física, el rápido cambio social y las oportunidades limitadas, el menor nivel de educación, son mediadores en el riesgo de sufrir trastornos o desórdenes mentales.

Ginecología y Obstetricia

En el cuadro entre 25 a 40 años he registrado la interacción de las pacientes jóvenes que acuden en busca de métodos anticonceptivos y el seguimiento que el Hospital hace

sobre el uso de los mismos mediante dos carnets individuales de control médico que especifican:

- fecha de PAP, colposcopia, examen de mamas, fecha del próximo control, etc.
- frecuencia de consultas, medicación indicada, consultas al médico, controles de TA, medicación recibida.

F. de R. médico que ejerce desde hace 22 años en el Hospital Zonal, egresado de la UNC en Mendoza, me comenta que a pesar de todos los cuidados y charlas con las adolescentes “ se mantiene el porcentaje desde hace 10 años atrás del síndrome de embarazo adolescente, debido a la falta de proyecto de vida, ser madre es un modo de consagrar su vida, de sentirse importante...”

“uno de los modos de llegar a la gente ha sido por una parte utilizar un lenguaje común, descartar lo grave enseñarles el auto-cuidado, compartir con ellos cómo lo hacen...” “aprender de ellos lo que les es básico y nosotros no lo registramos muchas veces”.....”es decir el sentido común”.

En la entrevista realizada a C.M. en el Hospital Zonal, quien se recibió como Tocoginecóloga en la UNLP, desde hace 5 años ejerce en un área de muchísima demanda. Me confiesa que es difícil el seguimiento en los pacientes rurales, no pueden saber si harán los controles regulares por estar en zonas alejadas.

Esta doctora considera que lo más importante es educarlos y enseñarles a planificar, aunque en la actualidad ya no se encuentra con mujeres que tengan familias numerosas.

Al preguntarle si ha registrado en atención a pacientes mapuches algún pedido especial sobre la forma de atender el parto, me ha comentado:

“Atendí un par de casos en que se me solicitara algo especial, dice, en el tratamiento del parto, recuerdo un caso de cesárea en que se me pidió cambiar la posición de la camilla, a lo que accedimos, y otro en que pidió la placenta, las sábanas y la tijera con que se cortara el cordón umbilical” Por otra parte no reconoce las pacientes como mapuches, sino más bien como urbanas o rurales, su visión referente a las formas de prácticas es hegemónica, aunque no lo manifiesta en su discurso verbal lo hace desde su discurso gestual, cuando en su trato con las pacientes no reconoce tener mucho tiempo para la atención personal. Al preguntarle cómo se acercaba a las pacientes parturientas con problemas, me dijo que hablándoles desde la realidad, le pregunté sobre su rol como profesional que asiste la gestión de vida y la probabilidad de muerte, me dijo “ es un hecho biológico, nos enseñan en la Facultad el tema de la selección natural”

Alcoholismo y Pobreza

En este grupo los casos de alcoholismo indican un índice importante en el grupo femenino.

Vikram Patel and Arthur Kleinman (2003), elaboran un trabajo sobre la incidencia de la pobreza en trastornos mentales comunes en países en desarrollo, y dicen que la mayoría de los estudios mostraron una asociación entre el riesgo de trastornos mentales comunes y bajos niveles de educación, muchos estudios mostraron una relación con otros indicadores de la pobreza como la vivienda y los bajos ingresos, estableciendo que la pobreza y los trastornos mentales comunes son universales, que ocurren en todas las sociedades, independientemente de su nivel de desarrollo, que interactúan entre sí en la creación de individuos vulnerables. Una relación similar se ha demostrado que existen entre la pobreza y las enfermedades infecciosas.

Los formuladores de políticas sanitarias deberían colocar los trastornos mentales comunes junto con otras enfermedades asociadas con la pobreza cuando se determinan presupuestos de salud.

Todos creemos que si los pacientes son pobres tienen que estar deprimidos, pero en la práctica Patel y Kleinman nos dicen que eso no es así, la mayor evidencia de que esta creencia no es cierta es el hecho de que la mayoría de los pobres no sufren de enfermedad mental, sólo están en mayor riesgo de adquirirla.

En los Centros Asistenciales se sabe que los programas de nutrición que aportan la entrega de leche no complementan una alimentación eficiente, que los comedores escolares no cuentan con comidas adecuadas ni suficientes, que las viviendas son paupérrimas, sin espacios promoviendo la promiscuidad, que no existe un proyecto de vida en los niños, ni en los jóvenes, ni en los adultos, ni oportunidades para mejorar el futuro.

Lo decía G:G, Pediatra del Centro de Atención El Frutillar:, al expresar que el vínculo más importante que desarrollan es con la televisión, que les muestra un mundo virtual, fácil de adquirir, subvirtiendo los valores.

ABORDAJE DEL DOLOR

La entrevista con F.T. médico clínico que se desempeña desde hace un año en el Hospital Zonal, y que ha trabajado en Sanatorios Privados anteriormente, define al enfermo del Hospital Ramón Carrillo, como “gente más tranquila, más educada, que se relaciona mejor con el médico”.

Con él ha tratado el tema del dolor:

Le pregunto, Cómo asiste el médico el problema del dolor en los pacientes agudos? El Doctor F:T. me responde: “en todos los casos trato de que el paciente no sufra.... considero que el dolor añade una dimensión que agrava su situación de vulnerabilidad..... el paciente se siente desarmado frente a estar enfermo y no saber en cuánto tiempo se

va sanar...lo vivimos en los episodios de este año con la gripe A, se agrega una carga sicosomática a la desesperanza de estar enfermo...saberse subempleados...no contar con obra social, no saber cómo saldrá de esa situación...y los dolores se agudizan....”

En la entrevista con la Licenciada en Psicología Rodríguez, surgió el tema del sufrimiento:

“no importa cuán violento sea el paciente o cuánta violencia haya ejercido sobre su familia, todos sufren, el abordaje del sufrimiento es algo que no aprendemos muy bien en la Universidad” me dijo.

Veena Das (2008) escribe que se debe afrontar el dolor, no se es libre de creer o no creer en él, estamos obligados a responder, reconocerlo es comenzar a querer evitarlo. Y va más allá en sus aseveraciones cuando nos indica que si no respondemos a esta petición hecha a nuestra persona por parte del que sufre, se niega su existencia, y el acto de violencia continúa y se perpetúa en sí.

Si el estudio de una sociedad requiere un estudio de su dolor, en la medida de que existe una ausencia del lenguaje del dolor, la violencia aumenta.

ITINERARIO DEL PACIENTE

En el itinerario que realiza el paciente, se externaliza que al mismo no le interesa cuestionar las eficacias de los sistemas, sino mejorar su salud, controlar lo mejor posible su padecimiento crónico, y para ello recurrirá a su propia experiencia de enfermedad y atención, a lo que para él resulte eficaz.

Se muestra la existencia de relaciones entre ambos sistemas, se pone de manifiesto que algunos médicos aprenden, modifican y resignifican sus prácticas y que algunas meicas y machis, no sólo derivan al hospital sino que se apropian del discurso biomédico e indicadores diagnósticos. Existen médicos que enseñan a sus enfermos a auto-atenderse como un modo de auto-cuidarse, y algunos otros los derivan a medirse el empacho con los curadores de la comunidad. Todo esto forma parte de una realidad que se niega, pero que a la vez impulsa por virtud o por defecto, un saber relacional de ambas prácticas que coexisten, no en función de las características de cada saber tomado aisladamente, sino a través de las alternativas de salud y de vida de los conjuntos sociales estratificados (Menéndez 2005).

ALGUNAS CONCLUSIONES

La biomedicina asume siempre un rol hegemónico, aunque pueda aceptar en algunos casos las prácticas tradicionales mapuches como prácticas alternativas, no como

un conocimiento real en salud validado en sus resultados empíricos. En los casos en que los biomédicos aceptan algunos usos de la práctica tradicional lo hacen como un modo o estrategia para acercarse más al universo del paciente y esto efectiviza, en esos casos, una interacción de ambos saberes a pesar de las diferencias.

He comprobado que la medicina tradicional mapuche mantiene vigentes sus prácticas y cuerpo de creencias sobre salud/enfermedad/atención, en zonas urbanas, periféricas y rurales de la ciudad de San Carlos de Bariloche.

Los sistemas de salud biomédicos y tradicional mapuche se interrelacionan, de manera asimétrica, reconociéndose ambos entre sí, aunque la biomedicina no valide la práctica tradicional.

Por otra parte los mapuches reconocen la efectividad de la biomedicina en los casos complejos o de gravedad de la enfermedad o en las llamadas nuevas enfermedades, las que antiguamente no existían y han surgido a causa de los usos y costumbres winkas, como cambios de la alimentación, y también la implementación de tecnologías que han permitido detectar o especificar los males ya existentes.

Toda sociedad necesita preservar su saber si intereses vitales están en juego, toda sociedad dará entonces a las técnicas utilizadas las mejores garantías de ejercicio, nunca las más débiles....ejercitando así las condiciones sociales reales de conservación y de uso.

BIBLIOGRAFIA

Bordieu Pierre (1999) “Razones prácticas sobre la teoría de la Acción”- Ed. Anagrama Madrid

Bacigalupo, A. M. (2001) “ La voz del kultrun en la modernidad” Tradición y Cambio en la Terapéutica de siete Machi Mapuche. Ediciones:Universidad Católica de Chile.

Carbonell, Beatriz

(1998) “Fronteras Geográficas versus Fronteras Culturales”, Universidad Washington- EEUU.

(1999) “Apuntes sobre Chamanismo” Cátedra Seminarios Interculturalidad I y II, Universidad Fasta- Argentina.

(2000) “Chamanismo Mapuche, Medicina y Poder, sus formas de vínculo social”-Universidad Fasta-

(2001) “Salud y Enfermedad en la Cultura Mapuche” Congreso de Salud y Ciencias Sociales, Lima, Perú.

(2002) “Chamanismo y Cosmologías en Patagonia Argentina” Conferencia Universidad de Guayanas, Puerto Ordaz- Venezuela

(2003) “Construcciones sociales sobre Salud/Enfermedad entre los Inuits y los Mapuches” V Congreso de Antropología Santiago de Chile

(2009) “La mujer mapuche” sin edición

Citarella, L. (1995) “Medicinas y culturas en La Araucanía” Santiago de Chile. Editorial Sudamericana.

Grebe V. María Ester (1998). Culturas Indígenas de Chile: Un Estudio Preliminar. Editorial Pehuen. Santiago de Chile.

Kleinman Arthur.

(1978) “Concepts and model for the comparison of medical systems as cultural systems” Soc. Sci. Med. Harvard University University of California

(1995) “Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine” University of California Press, Berkeley

(2001) “Health, Anthropological aspects” Internacional Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences, Elsevier Science Ltd. Harvard University

(2006) “Anthropology in the Clinic: “The problem of cultural competency and How to for it “

Laplantine F., Rabeyron P.L. (1987) “Les médecines parallèles. Paris: Que sais-je ? “

Menéndez, Eduardo

(1991) “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes” Eduardo Menéndez Alteridades

(1994) “ La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?” Alteridades

(2005) “Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos”

Revista de Antropología Social, 14:33-69. Patel, Vikram, Kleinman Arthur (2003) “Poverty and common mental disorders in developing countries.(Policy and Practice)” Bulletin of the World Health Organization

Taylor S. J. y R. Bogdan (1984) “Introducción a los métodos cualitativos” Paidós. Primera edición-1984.Segunda edición:1987.Tercera edición: 2000.

Veena Das (2008) “Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor” Francisto Ortega Editor Universidad de Colombia

Zolla, Carlos, (1986) “La medicina invisible; introducción al estudio de la medicina tradicional de México”, México

Fuentes Primarias:

Machi Dominga, 1998 , Carmen de Patagones, Patagonia Argentina

Machi Teresa, 1999, Población Makewe, Temuco, Chile

Machi (portadora del kultrun): Dominga Meli ,2004,2008, 2009 en Cushamen

Meica: Mercedes Meli, 2004,2005, 2009 en Población Rural de Cushamen*

Werken: Carlos Paillamanque en Población Rural 2008-2009

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL À LUZ DO ANTROPOCENO: INVESTIGANDO ABORDAGENS DAS NAÇÕES UNIDAS

*Beatriz Judice Magalhães*¹

Universidade Federal de Minas Gerais

Abstract

The concept of sustainable development became widely diffused since the Brundtland Report in 1987. Forged on a highly anthropocentric cultural matrix, it has been used in attempts to reconcile the economic processes of intensive use of natural resources with the preservation of the environment. To further understand such a complex relationship, it is necessary to go deeply into the analysis of the Western ontology, which first consisted of a radical separation between human and environment/ non- humans. Thus, it was possible to produce an economic mode of operation that objectified the environment and non-humans; later, there were actions that sought to solve the problems arising from attempts at re connections, significantly summarized in the concept of “sustainable development”.

This term has been used by many actors, including the United Nations (UN), and is therefore very present in emblematic events such as the Eco-92, the Johannesburg Conference and the Rio + 20, as well as in reports and other reference documents. In 2015, the Agenda 2030 was agreed among the UN member countries, describing the 17 Sustainable Development Goals (SDGs) and the 169 related targets.

This paper seeks to analyze some of these documents, reflecting on the appropriations of the term “sustainable development” by the United Nations over time. In our theoretical approach, we work with concepts like Gaia and Anthropocene.

Keywords: Sustainable development; United Nations; Sustainable Development Goals; Anthropocene.

AS CONFERÊNCIAS DE ESTOCOLMO E JOANESBURGO, A ECO-92 E A RIO + 20

A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, também considerada a Primeira Cúpula da Terra, e mais conhecida como Conferência de Estocolmo, foi realizada na capital sueca em 1972 e é a primeira de uma série de eventos semelhantes que vão até 2012. Embora a Conferência de Estocolmo seja muito mais

¹ Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/ UFMG).

conhecida, alguns anos antes, em 1968, a Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) promoveu, em Paris, a Conferência da Biosfera, efetivamente o primeiro fórum intergovernamental de debate e promoção do que hoje conhecemos como desenvolvimento sustentável (UNESCO, 1993, p. 5). De qualquer forma, a Conferência de Estocolmo é um marco com uma série de desdobramentos, dentre eles, a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA); a inclusão da temática ambiental na agenda política internacional; e o reconhecimento, por meio de um documento oficial, a Declaração de Estocolmo, de uma relação negativa, nos países industrializados, entre desenvolvimento tecnológico e industrialização e problemas ambientais (UNITED NATIONS, 1972).

Ignacy Sachs (2009) descreve a Conferência de Estocolmo, em que esteve presente, como tendo inscrito o meio-ambiente na agenda da comunidade internacional de forma definitiva, destacando também inovações na configuração do evento, em que, paralelamente às reuniões oficiais, houve eventos organizados pela sociedade civil.

Um dos desdobramentos da criação do PNUMA foi um colóquio realizado em Cocoyoc (México), em 1974, em que, como descreve Sachs, houve uma polarização entre uma junção de interesses de Estados Unidos e União Soviética a vários países considerados de Terceiro Mundo. A posição do grupo maior predominou na elaboração da Declaração de Cocoyoc, que enfatiza as desigualdades internacionais e critica a noção de desenvolvimento baseada exclusivamente no crescimento. A postura extremamente crítica na declaração foi alvo, segundo Sachs, de críticas do então secretário de Estado norte-americano Henry Kissinger, que chegou a fazer ameaças afirmando que o PNUMA deveria se limitar a tratar da despoluição. Na visão de Sachs, essa posição contribuiu para que o termo “ecodesenvolvimento”², que vinha sendo utilizado até então, fosse sendo abandonado.

Em 1983, foi estabelecida, no âmbito das Nações Unidas, a Comissão Mundial sobre o Meio-Ambiente e Desenvolvimento (World Commission on Environment and Development), que publicou, em 1987, o Relatório “Nosso Futuro Comum”(UNITED NATIONS, 1987), também conhecido como Relatório Brundtland, em referência à ex primeira-ministra norueguesa Gro Brundtland, que presidiu a comissão.

A menção ao desenvolvimento sustentável e a definição dada ao termo no Relatório “Nosso Futuro Comum”, de 1987, é certamente uma das mais conhecidas e evocadas, mesmo três décadas depois:

Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future

² O termo “ecodesenvolvimento” (eco-development) aparece uma única vez na Declaração de Cocoyoc: “We consider that the present efforts of the United Nations Environment Programme to design strategies and assist projects for ecologically sound socioeconomic development (eco-development) at the local and regional level constitute an important contribution to this task.” UNEP; UNCTAD, 1974.)

generations to meet their own needs. The concept of sustainable development does imply limits - not absolute limits but limitations imposed by the present state of technology and social organization on environmental resources and by the ability of the biosphere to absorb the effects of human activities. But technology and social organization can be both managed and improved to make way for a new era of economic growth. The Commission believes that widespread poverty is no longer inevitable. Poverty is not only an evil in itself, but sustainable development requires meeting the basic needs of all and extending to all the opportunity to fulfil their aspirations for a better life. A world in which poverty is endemic will always be prone to ecological and other catastrophes. (UNITED NATIONS, 1987, grifo nosso)

Como aponta Redclift (2006), a definição de Brundtland demonstra claramente uma omissão com relação à consideração das espécies não-humanas. Além disso, tomar as “necessidades humanas” como dadas implica uma autonomização que impossibilita vislumbrar as relações intrínsecas entre as necessidades, o crescimento e desenvolvimento econômico e a consciência de mudanças (REDCLIFT, 2006).

De fato, uma leitura do Relatório permite afirmar que, ainda que bastante importante para divulgar o conceito de desenvolvimento sustentável, a concepção de desenvolvimento sustentável do Relatório Brundtland mostra-se hoje datada, antropocêntrica e utilitarista na sua visão do meio ambiente e dos não humanos. Isso pode ser percebido quando lemos algumas passagens do relatório, como as que se seguem:

Some genetic variability inevitably will be lost, but all species should be safeguarded to the extent that it is technically, economically, and politically feasible. The genetic landscape is constantly changing through evolutionary processes, and there is more variability than can be expected to be protected by explicit government programmes. So in terms of genetic conservation, governments must be selective, and ask which gene reservoirs most merit a public involvement in protective measures.

Species that are important to human welfare are not just wild plants that are relatives of agricultural crops, or animals that are harvested. Species such as earthworms, bees, and termites may be far more important in terms of the role they play in a healthy and productive ecosystem. (UNITED NATIONS, 1987)

Não obstante, a passagem seguinte expressa uma visão um pouco distinta, que contrasta com outros trechos do relatório: “(...) the case for the conservation of nature should not rest only with development goals. It is part of our moral obligation to other living beings and future generations.” (UNITED NATIONS, 1987)

O capítulo 4 do relatório, intitulado “Population and Human Resources”, fala a respeito dos povos indígenas na seção 3.3, intitulada “Empowering Vulnerable Groups”. Assim, como se pode perceber, eles são incluídos como vulneráveis; ao mesmo tempo, seus conhecimentos tradicionais e a sua capacidade de preservar o meio-ambiente já se mostram aí valorizados.

Abordando a relação entre pobreza e desenvolvimento sustentável, o relatório afirma que a população mais pobre é a mais afetada pelos problemas ambientais. Existe uma

ênfase, no documento, na relação entre pobreza e problemas ambientais, que contrasta com a percepção de autores como Joan Martinez Alier (2002). Segundo o autor, muitas comunidades pobres têm preocupações com o meio ambiente e com atividades sustentáveis.

Como desdobramento das recomendações da Comissão Brudtland, foi realizada, em 1992, a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como Cúpula da Terra ou Eco-92. Além dos 172 países participantes oficiais da Conferência, houve ampla participação da sociedade civil, com a presença de cerca de 1400 organizações não-governamentais (BRASIL, 2012). Na Eco-92 foram formulados cinco documentos de referência: a Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (também conhecida como “Declaração do Rio”, a Agenda 21, o documento “Princípios para a Administração Sustentável das Florestas”, a Convenção da Biodiversidade e a Convenção sobre Mudança do Clima (BRASIL, 2012).

Analisando o conteúdo das Declarações de Estocolmo e do Rio, Handl (2013) ressalta a presença de uma abordagem instrumental do meio-ambiente nos dois documentos, que reflete uma concepção antropocêntrica do “respeito à natureza” (HANDL, 2013, p. 4). Para o autor, essa abordagem é contrastante com a que está presente em dois outros documentos oficiais das Nações Unidas: a Carta Mundial da Natureza, de 1982, e a Convenção da Biodiversidade. No seu entendimento, a inclusão, como princípio, do direito ao desenvolvimento na Declaração do Rio³ contribuiu para contrabalançar esforços em prol da conservação e proteção ao meio-ambiente.

Tais considerações expressam a delicada conciliação entre a afirmação do direito ao desenvolvimento e a necessidade de preservação do meio ambiente, uma equação instável sempre presente nas declarações oriundas das conferências mencionadas. O quadro é mais complexificado ainda quando levamos em conta o seu pano de fundo geopolítico: Handl lembra que, tanto em Estocolmo quanto no Rio, documentos de inspiração ambientalista difundidos pelos países industrializados encontraram pouco apoio entre os demais; a inclusão de uma perspectiva desenvolvimentista na versão final das declarações acabou ocorrendo por meio das posições expressas pelos países em desenvolvimento.

Essa relação complexa parece aparecer de uma forma mais integrada na declaração originária da Conferência de Joanesburgo, realizada em 2002. Neste documento, explicita-se o entendimento do desenvolvimento sustentável como baseado em três pilares interdependentes, a saber, o desenvolvimento econômico, o desenvolvimento social e a

³ De acordo com o princípio 3 da Declaração do Rio, “o direito ao desenvolvimento deve ser realizado de maneira a satisfazer equitativamente as necessidades relativas ao desenvolvimento e ao meio-ambiente das gerações presentes e futuras” (UNITED NATIONS, 1992, tradução livre). O princípio 7 estabelece responsabilidades comuns entre os Estados-membros, mas diferenciadas de acordo com o estado do país como desenvolvido ou em desenvolvimento: “Em vista das diferentes contribuições para a degradação ambiental global, os Estados têm responsabilidades comuns mas diferenciadas. Os países desenvolvidos reconhecem a responsabilidade que sustentam na busca internacional do desenvolvimento sustentável em vista das pressões colocadas por suas sociedades no meio-ambiente global e também das tecnologias e recursos financeiros que controlam.” (UNITED NATIONS, 1992, tradução livre)

proteção ambiental (UNITED NATIONS, 2002). Análises mais crítica da conferência, no entanto, apontam para a ocorrência, no evento, de conflitos entre os dois termos da difícil relação entre interesses econômicos e preservação do meio-ambiente, mencionando uma presença maciça de empresas multinacionais (diferentemente da Eco-92) (THE GUARDIAN, 2002). O reconhecimento, na Declaração de Joanesburgo, de a “humanidade estar em uma encruzilhada” (UNITED NATIONS, 2002) parece expressar justamente a tentativa de solucionar os conflitos já mencionados, mas talvez mais marcantes em uma época em que já se sentem os efeitos da globalização e das doutrinas econômicas neoliberais⁴.

Analogamente à Conferência de Joanesburgo, a Rio + 20 (ou “Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável), realizada em 2012, foi simultaneamente considerada bem-sucedida por governos e organismos do sistema ONU e decepcionante em diversas avaliações externas. Ativistas e jornalistas proclamaram o fracasso do evento com recorrência (ver, por exemplo, Estadão, 2012, The Guardian, 2012 e Narain, 2012), ao mesmo tempo que as avaliações oficiais ressaltavam a positividade dos resultados do evento. Dodds, Donoghue e Roesch (2017) entendem que as críticas são frutos de avaliações equivocadas, considerando também improcedentes as comparações com a Eco-92. De acordo com os autores, o evento anterior não poderia ser dissociado do Relatório “Nosso Futuro Comum”, e a evolução das possibilidades de abordagem dos assuntos problematizados neste relatório seria inequivocamente observada na conferência mais recente. Em um outro texto, Dodds (2016) afirma que os críticos parecem não ter entendido o real significado da conferência; ele elenca algumas contribuições importantes do evento e ressalta o caráter paulatino inerente às negociações dessa natureza, a seu ver, muitas vezes esquecido pelos observadores mais críticos.

Matias (2015) também faz considerações a respeito dessa questão do ponto de vista do direito internacional. Mencionando a ausência de sanções nos tratados internacionais referentes à sustentabilidade, o autor aponta que, para que estes tivessem um maior alcance e efetividade, seria necessário que houvesse uma jurisdição internacional que pudesse adentrar os limites da soberania nacional, algo que não parece fácil de ser vislumbrado.

2 OS OBJETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

A partir de desdobramentos de um processo iniciado na Conferência Rio + 20, em 2012, foram formulados os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) (em inglês, Sustainable Development Goals- SDGs). Nesse processo, procurou-se chegar a uma agenda internacional oficial comum a todos os países participantes⁵ e houve consultas públicas eletrônicas e participação de entidades não governamentais.

⁴ A globalização é mencionada explicitamente em alguns princípios do documento.

⁵ Diferentemente dos Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM), que vigoraram entre 2000 e 2015 e se aplicavam somente aos países considerados “em desenvolvimento”, os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável foram estendidos a todos os Estados-membros da ONU.

A resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas de 25 de setembro de 2015 oficializou a agenda para os 193 países membros por meio do documento “Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development” (NAÇÕES UNIDAS, 2015), que apresenta os 17 objetivos e 169 metas correspondentes, a serem alcançadas até 2030. Os ODSs têm também recebido o nome de “Agenda 2030”. Mencionado em documentos oficiais das Nações Unidas pela primeira vez em 1987, o desenvolvimento sustentável, passa a ser, quase três décadas depois, o norteador da agenda de mudança da organização.

Um dos “pontos fortes” mais exaltados dos ODSs é o fato de eles abarcarem simultaneamente as dimensões econômica, social e ambiental. No entanto, essas dimensões aparecem, muitas vezes, de forma separada nos objetivos, ainda que possamos também visualizar registros de tentativas de integração em várias das metas propostas. Abaixo listamos os objetivos⁶:

Quadro 1 – Os 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

Objetivo 1. Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares
Objetivo 2. Acabar com a fome, alcançar a segurança alimentar e melhoria da nutrição e promover a agricultura sustentável
Objetivo 3. Assegurar uma vida saudável e promover o bem-estar para todos, em todas as idades
Objetivo 4. Assegurar a educação inclusiva e equitativa e de qualidade, e promover oportunidades de aprendizagem ao longo da vida para todos
Objetivo 5. Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas
Objetivo 6. Assegurar a disponibilidade e gestão sustentável da água e saneamento para todos
Objetivo 7. Assegurar o acesso confiável, sustentável, moderno e a preço acessível à energia para todos
Objetivo 8. Promover o crescimento econômico sustentado, inclusivo e sustentável, emprego pleno e produtivo e trabalho decente para todos
Objetivo 9. Construir infraestruturas resilientes, promover a industrialização inclusiva e sustentável e fomentar a inovação
Objetivo 10. Reduzir a desigualdade dentro dos países e entre eles
Objetivo 11. Tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis
Objetivo 12. Assegurar padrões de produção e de consumo sustentáveis
Objetivo 13. Tomar medidas urgentes para combater a mudança do clima e seus impactos (*)
(*) Reconhecendo que a Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima [UNFCCC] é o fórum internacional intergovernamental primário para negociar a resposta global à mudança do clima.
Objetivo 14. Conservação e uso sustentável dos oceanos, dos mares e dos recursos marinhos para o desenvolvimento sustentável
Objetivo 15. Proteger, recuperar e promover o uso sustentável dos ecossistemas terrestres, gerir de forma sustentável as florestas, combater a desertificação, deter e reverter a degradação da terra e deter a perda de biodiversidade
Objetivo 16. Promover sociedades pacíficas e inclusivas para o desenvolvimento sustentável, proporcionar o acesso à justiça para todos e construir instituições eficazes, responsáveis e inclusivas em todos os níveis
Objetivo 17. Fortalecer os meios de implementação e revitalizar a parceria global para o desenvolvimento sustentável

Fonte: NAÇÕES UNIDAS (2015).

⁶ As 169 metas correspondentes aos 17 objetivos podem ser visualizadas em NAÇÕES UNIDAS (2015).

As dimensões “social”, “econômica” e “ambiental”, consideradas como os três pilares do desenvolvimento sustentável (ver, por exemplo, UNITED NATIONS, 2002), podem ser facilmente problematizadas numa reflexão mais aprofundada. Dumont (2000) ressalta a dificuldade, mesmo entre os próprios pensadores da economia, em delimitar a esfera econômica; Latour (2009) desconstrói a pretensa especificidade moderna de, diferentemente dos outros coletivos, manter separados natureza e sociedade. Não obstante, a separação entre os domínios é presente de forma bastante naturalizada nos discursos e no próprio pensamento que se pretendeu como moderno (LATOURE, 2009). Isso pode ser exemplificado pela própria Agenda 2030. As dificuldades de se integrar as três dimensões nos discursos e em diretrizes de políticas públicas, ambos em geral habituados à separação entre elas, podem ser observadas no próprio conjunto dos ODS, embora, como já mencionado, eles se pretendam justamente como constituintes da primeira agenda internacional oficial a conseguir essa integração.

Ainda que alguns objetivos apresentem no seu próprio enunciado componentes explícitos de mais de uma das três dimensões, (ver, por exemplo, objetivos 2 e 6), em alguns deles a relação entre as dimensões pode parecer bastante complexa (marcadamente nos objetivos 8 e 9). Podemos dizer que os objetivos 5 e 10 dizem respeito explicitamente às dimensões social e econômica, mas neles não há a presença explícita da dimensão ambiental.

A separação entre natureza e sociedade ou, nos termos de Descola (2005), o modo de relação naturalista, aparece também quando observamos outros documentos da Agenda 2030. Assim, podemos perceber, por exemplo, uma forte dimensão épica no que diz respeito à relação entre os humanos e o planeta Terra:

We are resolved to free the human race from the tyranny of poverty and want and to heal and secure our planet. We are determined to take the bold and transformative steps which are urgently needed to shift the world on to a sustainable and resilient path. As we embark on this collective journey, we pledge that no one will be left behind.

(...)

We are determined to protect the planet from degradation, including through sustainable consumption and production, sustainably managing its natural resources and taking urgent action on climate change, so that it can support the needs of the present and future generations. (UNITED NATIONS, 2015, p. 1-2)

Como pode ser observado na passagem acima, o planeta costuma ser referido como o que deve ser protegido, defendido, ajudado, curado, por nós, humanos. Nessa grande narrativa épica, embora se constatem os prejuízos ambientais advindos do modelo desenvolvimentista, e se busque exatamente revertê-los, em algum grau, os humanos parecem ainda deter o papel de heróis, já que serão aqueles a salvar o planeta.

Isso não surpreende, uma vez que, em relatórios e demais documentos produzidos por organismos das Nações Unidas, existe com frequência um componente épico

facilmente justificável quando levamos em conta a própria missão da organização e as situações limite de fome, guerra, etc com as quais ela frequentemente se defronta. Não obstante, uma análise desse componente nas narrativas aqui estudadas pode trazer luz a alguns aspectos importantes para o presente trabalho.

Como pode ser também observado na passagem transcrita acima, nesse cenário épico, uma das características mais marcantes dos documentos referentes à Agenda 2030 é a presença de referências ao fardo da pobreza e à inclusão de todos os humanos, garantindo que ninguém “fique para trás”.

O caráter épico das práticas inerentes à tradição ocidental é analisado por Isabelle Stengers (STENGER, 2012). A filósofa enfatiza o imperativo moral que impele ao progresso e à validação da verdade para uma ciência que se pretende como exclusivamente objetiva.

3 AS IDEIAS DE GAIA E ANTROPOCENO

No que diz respeito às questões ecológicas, Stengers procura superar a análise moderna utilizando-se de um caminho bastante original, que também inclui críticas a um progresso épico naturalizado e acrítico, tão característico das narrativas sobre o desenvolvimento. Propondo uma desaceleração do nosso modo de pensar e uma colocação em xeque das nossas certezas, a autora introduz também um conceito chave para reintroduzir a agência da natureza- a ideia de Gaia:

Gaia é o nome de uma forma inédita, ou então esquecida, de transcendência: uma transcendência desprovida das altas qualidades que permitiram invocá-la como árbitro, garantia ou recurso; um suscetível agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos. (STENGER, 2015, p. 41).

Aceitar nomear Gaia é, portanto, abandonar o vínculo entre emancipação e conquista épica, e até mesmo entre a emancipação e a maioria das significações ligadas ao que foi, desde o século XIX, batizado de “progresso”. Deve haver luta, mas ela não tem, não pode ter mais, por definição, o advento de uma humanidade enfim liberada de qualquer transcendência. *Teremos sempre que contar com Gaia.* Que aprender, à maneira dos povos antigos, a não ofende-la. (STENGER, 2015, p.53)

Ao afirmar que não podemos mais conceber “o advento de uma humanidade enfim liberada de qualquer transcendência”, a autora sugere uma mudança de paradigma no que diz respeito à visão linear de progresso predominante no pensamento ocidental. Ela também questiona uma “oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de “não científicos”, cuja articulação será necessária se tivermos de aprender como responder ao que já começou.” (STENGER, 2015, p. 38). A transcendência à qual estamos submetidos, nomeada como “intrusão de Gaia”, “põe em xeque as teorias que

armavam esse conhecimento “adulto”, que supostamente deviam ser a bússola das lutas” (STENGERS: 2015: 52).

Para Latour (2015) a noção de Gaia pode ser descrita como “uma injunção para rematerializar o pertencimento ao mundo” (LATOURE, 2015, p. 170), ou como “o sinal do retorno sobre a Terra” (LATOURE, 2013, p. 283).

Assim, em consonância com a formulação de Latour, para quem deveríamos questionar a ideia de que conhecemos plenamente o que chamamos de natureza (LATOURE, 2009), poderíamos acionar a proposição do “ralentissement” de Stengers (STENGERS, 2013) ou da “arte de ter cuidado” (STENGERS, 2015, p. 81). Todas essas indicações partilham da ideia de que o modo de pensar e de existir que objetiva a natureza e a subordina a um agenciamento humano ilimitado traz problemas diversos.

Na análise de Latour (2013) há também a utilização do conceito de Antropoceno. Este é descrito “não uma grande irrupção da Natureza finalmente capaz de pacificar todos os nossos conflitos, mas como um estado generalizado de guerra” (LATOURE: 2013a, p.100), sendo acionado, como podemos observar, para se referir à guerra de mundos tão trabalhada por esse autor (LATOURE, 2000). O conceito de Gaia é usado também para ilustrar esse estado, chegando a ser utilizado com equivalente do mundo, do planeta em que vivemos; as concepções relativas à sua definição, ocupação e composição entram em choque definindo justamente esse estado de guerra. (LATOURE, 2014).

De la Cadeña (2015) menciona um episódio etnográfico no qual ilustra como uma guerra de mundos pode estar explicitada. Ao se referir a um conflito quanto à instalação de um empreendimento minerador no Peru, a autora retrata mundos ontológicos divergentes, nos termos de Stengers (2005)- o dos Runa, em que pedras e montanhas são animadas (os “earth-beings”)- e o que, nos apropriando de um termo de Davi Kopenawa (KOPENAWA e ALBERT, 2015), podemos chamar de “mundo da mercadoria”, em que a montanha é vista como passível de destruição para que se extraíam minerais considerados como grande fonte de riqueza. Na história narrada pela autora, não se pode dizer que um ou outro mundo tenha vencido: o desfecho foi a renúncia ao empreendimento minerador por meio de uma justificativa ecológica. Esta, pragmaticamente, preservou os “earth-beings”, sendo útil, assim, em uma empreitada semelhante àquela aventada por Latour (2014a), mas demonstrando, também, a dificuldade extrema de se chegar a um “mundo comum”, já que as diferenças ontológicas aqui são grandes o suficiente para caracterizar uma “guerra de mundos”.

4 UM MUNDO COMUM?

Essas questões são de grande relevância para os estudiosos de agendas internacionais como a dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável. Essas agendas

significam a paz da negociação, do acordo, do consenso, obtido entre as “unidades nacionais”, os países- membros da organização internacional que integram.

Embora não haja espaço aqui para uma análise mais aprofundada dessas questões no que diz respeito ao nosso objeto de estudo, poderíamos, ao menos, apontar algumas potenciais conexões entre ele e as análises de alguns autores abordados.

Danowski e Viveiros de Castro propõem a ideia de multiverso, expressando uma visão em que o mundo permanece não-unificado devido à multiplicidade de “alinhamentos políticos dos diversos povos ou “culturas” mundiais com muitos outros actantes e povos não-humanos” (DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 121). Stengers (2005) também fala de mundos múltiplos e divergentes, recusando a ideia de uma paz transcendente que apenas acomode a diferença como uma variação de algo pressuposto como comum.

Para Latour, o mundo comum também não é dado, e não podemos toma-lo como uma entidade pronta, precisando, ao invés disso, realizar tentativas referentes à sua composição (LATOURE, 2011 e LATOURE, 2010). Ainda para Latour, também nesse sentido, o ideal de universalidade, que ele afirma reconhecer e valorizar, não pode ser tomado como já realizado; para que se possa construí-lo é necessário partir desse pressuposto (LATOURE: 2013a).

Uma discussão também importante para o estudo aqui proposto é a da ideia de uma humanidade unificada. A utilização dessa ideia acaba por subtender um processo que poderia ser considerado prematuro na visão de autores como Latour (2013) e Danowski e Viveiros de Castro (2014). Para o primeiro, foi justamente o Antropoceno que minou de uma vez por todas a possibilidade de se pensar nessa categoria como unificada a priori:

O *anthropos* do Antropoceno não é mais do que a ficção perigosa generalizada de um agente universalizado capaz de agir como um só povo. Tal suposição implicaria que o Estado a ser construído já está lá. O Humano, com h maiúsculo, (...) é precisamente o que o Antropoceno quebrou e dispersou totalmente. O Antropoceno não apenas pôs um fim no antropocentrismo mas também em qualquer unificação prematura da raça humana.” (LATOURE, 2013a, p. 115, tradução livre)

A recusa do pensador francês à ideia de uma humanidade unificada é expressa por meio de uma divisão interessante entre humanos e terranos (earthbound). Na guerra de mundos que caracteriza o Antropoceno, as disputas entre as duas categorias são mais do que políticas: são ontológicas e cosmopolíticas, (LATOURE, 2013a).

A distinção básica estabelecida por Latour entre humanos e terranos é bastante interessante, pois se refere à existência ou não de um laço com a Terra, assim, os humanos seriam de-localizados, e os terranos, localizados. Trata-se de uma caracterização bastante

didática para podermos entender o nosso funcionamento como “modernos” (ou, melhor dizendo, “ex-modernos”, talvez). Ao nos de-localizarmos, agimos como se estivéssemos livres de qualquer transcendência. E, quando nos damos conta do aquecimento global, por exemplo, ficamos surpresos diante da existência de limites para a nossa ação. Mesmo tão materialistas, “nós nos encontramos totalmente despreparados para lidar com as condições materiais da nossa existência atmosférica” (LATOURE, 2013a, p. 108). Nos surpreendemos, então, com o advento de uma revolução não no sentido econômico ou político aos quais estamos habituados, mas sim, nada menos do que no movimento do ciclo de carbono.

Danowski e Viveiros de Castro (2014) também adotam a caracterização entre humanos e terranos proposta por Latour, e buscam dar um passo adiante ao nomear alguns humanos, referindo-se principalmente a empresas multinacionais e governos que agem “em nome dos “Humanos”, e contra quem os terranos estariam lutando. Seguindo a mesma linha de raciocínio, os autores propõem a “recusa da ideia do *anthropos* como entidade prematuramente unificada” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO: 2014: 117).

O que o Antropoceno põe em cheque, justamente, é a própria noção de *anthropos*, de um sujeito universal (espécie, mas *também* classe ou multidão) capaz de agir como um só povo. A situação propriamente *etnopolítica* do “humano” como multiplicidade intensiva e extensiva de *povos* deve ser reconhecida como implicada diretamente na crise do Antropoceno. Se não existe um interesse universal humano *positivo*, é porque existe uma diversidade de alinhamentos políticos de diversos povos ou “culturas” mundiais com muitos outros actantes e povos não-humanos (formando o que Latour chama de “coletivos”) *contra* os auto-intitulados porta-vozes do Universal. (DANOWSKY e VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 117)

Assim, Danowski e Viveiros de Castro questionam tanto a ideia de uma humanidade homogênea como a do ser humano biológico como sujeito universal. As considerações de Latour, Danowski e Viveiros de Castro são úteis para que tenhamos algumas reflexões a respeito da própria categoria de humanidade, tão cara às agendas internacionais. Sem querer negar a importância do papel unificador de tais agendas em determinados contextos, é possível pontuar que as considerações dos autores acima podem ser levadas em conta para entendermos que a ideia de uma humanidade unificada é ideal, almejada, como podemos observar inclusive pela análise de documentos das próprias organizações internacionais⁷. Bauman (2005) também ressalta o caráter ideal desse projeto, afirmando que a ideia de uma “comunidade (humana) plenamente inclusiva” não chegou a estar nem mesmo “na ordem do dia” (BAUMAN, 2005, p. 86) e que a humanidade é, então, de fato, profundamente fragmentada.

⁷ Ver, por exemplo, UNDP (2013).

5 HUMANOS ESQUECIDOS?

Assim, ao refletirmos sobre as dificuldades de se compor uma categoria humana efetivamente unificada, nos defrontamos também sobre a questão da conformação de uma agenda universal. Nesse âmbito, os esforços de conciliação de agendas expressos nos ODS são visíveis pelo número não usual de objetivos e metas. Se compararmos os ODS com os ODM (Objetivos de Desenvolvimento do Milênio), por exemplo, vemos que o número de objetivos da Agenda 2030 é mais do que o dobro daquele proposto na chamada Agenda do Milênio. Já o número de metas supera em quase dez vezes aquele estabelecido anteriormente (as chamadas “metas do milênio”, associadas aos ODM, eram 18).

Alguns estudiosos do tema (ver, por exemplo, The Guardian, 2016) mencionam que, apesar do uso marcante da expressão “Leaving no one behind”, (ver, por exemplo, UNITED NATIONS, 2016) a Agenda 2030 não deixa de ter falhas quanto ao universo que contempla. O objetivo 5, referente às questões de gênero, por exemplo, não traz nenhuma referência ao grupo das viúvas, que, em países como a Índia, estariam em situação de extrema fragilidade com relação a direitos. Tampouco são mencionadas quaisquer ações específicas referentes a garantias de direitos de homossexuais e transexuais.

A questão das populações indígenas é, possivelmente, uma das mais falhas do documento. Um olhar um pouco mais atento sobre as (somente) duas metas que mencionam esses grupos leva imediatamente a um certo desconforto:

Meta 2.3: Até 2030, dobrar a produtividade agrícola e a renda dos pequenos produtores de alimentos, particularmente das mulheres, povos indígenas, agricultores familiares, pastores e pescadores, inclusive por meio de acesso seguro e igual à terra, outros recursos produtivos e insumos, conhecimento, serviços financeiros, mercados e oportunidades de agregação de valor e de emprego não agrícola

Meta 4.5: Até 2030, eliminar as disparidades de gênero na educação e garantir a igualdade de acesso a todos os níveis de educação e formação profissional para os mais vulneráveis, incluindo as pessoas com deficiência, povos indígenas e as crianças em situação de vulnerabilidade (NAÇÕES UNIDAS, 2015)

A classificação das cerca de 5000 populações indígenas do mundo (UNDPI, 2010) como “pequenos produtores de alimentos” ou como “mais vulneráveis”, embora não seja desprovida de validade, considerando as relações de poder entre os Estados nacionais e esses grupos, não deixa de soar reducionista. Além disso, embora a meta 2.3 mencione a questão crucial do acesso à terra, o fato de a ideia de se dobrar a produtividade agrícola se pretender como universal desconsidera outras lógicas econômicas e parece acomodar a diferença numa proposição geral, uma prática bastante criticada por Stengers, como já trabalhado acima. Mesmo a questão das terras indígenas é considerada por alguns

críticos como tendo sido subestimada nas metas (THE GUARDIAN, 2016). Assim, embora tenha havido participação de grupos indígenas nas consultas referentes à formulação da Agenda 2030, o que é considerado um avanço com relação à Agenda do Milênio (UNITED NATIONS, 2017), e, embora relações com o modelo hegemônico não devam ser impedidas se for do desejo dessas comunidades, a menção a esses grupos nas metas acima parece de fato ocorrer ainda de forma etnocêntrica.

6 A REDUÇÃO DA NATUREZA AOS “RECURSOS”

Já a Meta 15.1, que propõe “até 2020, assegurar a conservação, a recuperação e o uso sustentável de ecossistemas terrestres e de água doce interiores e seus serviços, em especial, florestas, zonas úmidas, montanhas e terras áridas, em conformidade com as obrigações decorrentes dos acordos internacionais” (NAÇÕES UNIDAS, 2015), parece trazer a projeção de uma organização econômica específica, a da economia burguesa capitalista, sobre a própria “natureza”. Assim, termos como “serviços” passam a ser utilizados de forma automática, como se refletissem de forma transparente algo que acontece no mundo “natural”. Pretensamente a linguagem está numa “chave universal neutra” (STENGERS, 2005, p. 994); mas a partir de diversos exemplos, alguns, como o do termo “serviços”, bastante visíveis a um olhar um pouco mais atento, tornam explícito o caráter situado de um discurso cujos fundamentos encontram-se também na ciência. As ciências também trazem em seu bojo aspectos de relações pretendidas ou estabelecidas com o mundo, refletindo em suas formulações relações sociais e socioambientais específicas, como afirma, por exemplo, Latour (2009). Assim, as formulações a respeito da natureza indicam uma concepção naturalista de mundo (DESCOLA, 2005); termos como “serviços” indicam a projeção de categorias da economia burguesa estendida ontologicamente a isso que tratamos como “natureza”; especificamente, a palavra “serviço⁹” indica uma relação entre alguém que serve (aqui, a natureza ou “partes” dela, como os ecossistemas) e alguém que é servido (a visão de mundo naturalista, segundo a qual cria-se uma separação radical entre ambiente e não humanos, de um lado, e humanos, de outro, leva a concluir quem é servido são os humanos).

Como visto acima, essa visão utilitária da natureza não está em desacordo com própria origem das concepções de desenvolvimento sustentável. Os primeiros relatórios internacionais que abordam esse tema⁹ enfatizam o esgotamento dos “recursos naturais” (outro termo que pode ser situado com relação a conotações econômicas capitalistas).

⁹ Service, no original em inglês.

⁹ Em 1972, O clube de Roma publica o relatório “The limits to growth” (MEADOWS et al, 1972); em 1987, é publicado o relatório Brundtland.

Na declaração de Estocolmo e no relatório Brundtland, o desenvolvimento deve ser sustentável para que não haja prejuízo das gerações futuras (UNITED NATIONS, 1972, 1987).¹⁰ A concepção antropocêntrica permanece, assim, como norteador fundamental dos discursos que formulam e promovem a ideia de desenvolvimento sustentável.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações de combate à mudança climática e de promoção do desenvolvimento sustentável são, como se sabe, parte de esforços conjuntos entre diversos estados nacionais. No entanto, para que estes tivessem um maior alcance e efetividade, seria necessário que houvesse uma jurisdição internacional que pudesse adentrar os limites da soberania nacional, conforme aponta Matias (2015). O autor também menciona a ausência de sanções nos tratados internacionais referentes à sustentabilidade, bem como a necessidade do consenso nas negociações das Nações Unidas, processos em que, em virtude da complexidade das diferenças de interesses envolvidos entre o grande número de países participantes, é extremamente difícil se chegar a um denominador comum, que acaba, assim, em geral, não correspondendo às expectativas criadas em torno do processo. Poderíamos mencionar como exemplos mais recentes e conhecidos a Conferência Rio + 20, em 2012, e a Conferência de Paris, em 2015. É também nessa perspectiva que é preciso analisar a Agenda 2030, levando em conta, então, que metas por vezes modestas, insuficientes ou mesmo muito genéricas são fruto desse processo.

A efetividade da representatividade no processo de conformação da agenda, baseada na ideia dos estados nacionais de 193 países como se estes fossem unidades “reais”, homogêneas e sem contradições, também pode ser questionada.

Mais uma vez, podemos, também, nos reportar à questão da universalidade pretendida das metas e objetivos da Agenda 2030. Quando nos voltamos para os relatórios e para o próprio conjunto de metas e objetivos que integram essa agenda, estamos diante de uma pretensão à universalidade já pronta, acabada. É bem verdade que, para que ela fosse produzida, houve discussões, consultas, ou seja, em algum grau, o envolvimento da sociedade civil. No entanto, algumas análises apontam que ele pode ter sido mais limitado do que o desejável (THE GUARDIAN, 2017). Cabe mencionar, novamente, as questões aqui trabalhadas dentro da análise de Latour sobre as complexidades inerentes à construção de qualquer universalidade.

¹⁰ Griggs et al (2013) propõem a mudança da definição de “desenvolvimento sustentável” para “desenvolvimento que atenda às necessidades do presente salvaguardando o sistema de apoio à vida na Terra, do qual o bem estar das gerações corrente e futura depende”. Latour (2013) observa que, com as mudanças climáticas e o Antropoceno, não se fala mais das gerações futuras, mas sim de períodos muito mais próximos do presente.

Também não é possível deixar de mencionar que a própria ideia de desenvolvimento sustentável é fruto de uma concepção pré-existente antropocêntrica e predatória, visando reconectar a humanidade ao ambiente após a separação oriunda do modo naturalista; portanto, é uma ideia que pode nem fazer sentido para grupos que não tenham se pensado por meio dessa separação, como as populações indígenas. É claro que a existência de relações entre os grupos indígenas e outros coletivos não podem ser ignoradas, muito menos quando se quer fazer valer seus direitos; mas, certamente, não se pode deixar de levar em conta o quão delicada e complexa é a questão da relação entre esses grupos e qualquer modelo hegemônico, seja ele o modelo predatório de desenvolvimento atual ou até mesmo o modelo proposto pela Agenda 2030, que, como observado mais acima, parece, insatisfatoriamente, acomodar algumas diferenças na grande “chave universal neutra” (STENGERS, 2005)

Por fim, considerando a complexidade e a magnitude dos temas contidos na Agenda 2030, este trabalho pretende ser apenas uma pequena contribuição para uma agenda de estudos mais ampla sobre o tema. Muitas questões permanecem, assim, por serem investigadas mais a fundo. Por exemplo, podemos mencionar a ideia de que existiria uma predominância da dimensão econômica sobre as demais, no sentido apontado por Dumont (2000); uma hipótese correlata seria referente à consideração da tecnologia como panaceia, servindo como elemento auxiliador para manter essa primazia da dimensão econômica. Cabe, ainda, citar a visão de Latour (2012), que, ao mesmo tempo que define os modernos como “um povo errante entre a economia e a ecologia” (LATOURE, 2012, p. 34), afirma a impossibilidade de se promover simultaneamente a modernização e a ecologização. Essas colocações certamente nos ajudam a entender melhor as complexidades dos documentos estudados.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRASIL. Portal Brasil- Meio ambiente- “Acordos Globais”. 23/01/2012. Disponível em <http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2012/01/acordos-globais>.

DANOWSKI, D; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir?* Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADEÑA, M. *Earthbeings- ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press: Durham and London, 2015.

DESCOLA, P. *Par delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005.

DODDS, F; Donoghue, D; ROESCH, J. L. *Negotiating the Sustainable Development Goals: A transformational agenda for an insecure world*. New York: Routledge, 2017.

DODDS, F. To those who said Rio+20 was a failure – time to reassess? April 19, 2016. Disponível em <http://blog.felixdodds.net/2016/04/to-those-who-attacked-rio20-time-to.html>

DUMONT, L. *Homus aequalis*. Bauru: EDUSC, 2000.

ESTADÃO. “Documento da Rio+20 é um retrocesso em relação à Eco-92, diz Cúpula dos Povos”. 22 Junho 2012. Disponível em: <http://esportes.estadao.com.br/blogs/rio-20/documento-da-rio20-e-um-retrocesso-em-relacao-a-eco-92-diz-cupula-dos-povos/>

GRIGGS et al 2013. Sustainable development goals for people and planet. *Nature*. 21 March 2013, Vol 495. Disponível em <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/1696griggs2.pdf>

HANDL, G. 2013. Environment: les déclarations the Stockholm (1972) et de Rio (1992). United Nations Audiovisual Library of International Law. UNITED NATIONS, 2013.

KOPENAWA, D; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOURE, B. 6ª Conference- Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ? In _____. *Face à Gaia*. Paris: Les empêcheurs de penser en ronde/ La découverte, 2015.

_____. Para distinguir amigos e inimigos nos tempos do Antropoceno. São Paulo. 2014. *Revista de antropologia*, São Paulo, USP, 2014, v. 57 nº1.

_____. On selves, forms and forces. *Hau: Journal of Ethnography Theory* 4 (2): 261- 266, 2014. Disponível em <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.2.014/1093>. Acesso em 27 mai 2015. 2014a.

_____. Gifford 6 : Gaia´s Estate. Gifford Lecture. In _____. *Facing Gaia: Six lectures on the political theology of nature*. Gifford Lectures on Natural Religion Edinburgh, 18th-28th of February 2013. 2013.

_____. Gifford 5 : War of Humans and Earthbound. In _____. *Facing Gaia:*

Six lectures on the political theology of nature. Gifford Lectures on Natural Religion Edinburgh, 18th-28th of February 2013. 2013a.

_____. *Enquête sur les modes d´existence*. Paris : La Découverte, 2012.

_____. Il n’y a pas de monde commun : il faut le composer. » *Multitudes* 45, nºSPÉCIAL, été 2011. Disponível em <http://www.multitudes.net/il-n-y-a-pas-de-monde-commun-il/>

_____. An Attempt at a “Compositionist Manifesto”. *New Literary History*, Vol. 41, 471-490, 2010. Disponível em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/120-NLH-finalpdf.pdf>

_____. *Politiques de la nature*. Paris : La Découverte, 2004.

_____. *Jamais fomos modernos*. São Paulo : Ed. 34, 2009.

_____. *Guerre des mondes- offres de paix*. 2000.

Article préparé pour un volume spécial de l’UNESCO

MARTINEZ ALIER, J. *The environmentalism of the poor - a study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2002.

MATIAS, E. F. *A humanidade contra as cordas*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

MEADOWS, D et al, 1972. *The limits to growth*. A Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind. Universe Books, New York, 1972.

NAÇÕES UNIDAS. Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. 2015. Disponível em <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>

NARAIN, S. Rio + 20: Why it failed? The Blog- Huffington Post, 07/04/2012. http://www.huffingtonpost.com/sunita-narain/rio20-why-it-failed_b_1648399.html

REDCLIFT, M. Sustainable Development (1987- 2005)- An oxymoron comes of age. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 65-84, jan/jun. 2006.

STENGERS. I. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac e Naify, 2015.

_____. *Une autre science est possible!* Manifeste pour un ralentissement des sciences, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2013.

_____. Reclaiming animism. In: *E-Flux* [online]. N. 36, jul. 2012. <http://www.e-flux.com/journal/reclaiming-animism/>. 2012

_____. The cosmopolitical proposal. 2005. In LATOUR, B.; WEIBEL, P. (ed.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, pp. 994-1003. Cambridge: MIT Press, 2005.

THE GUARDIAN. Nine things we learned about the global goals. 2017. <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/oct/22/nine-things-we-learned-about-the-global-goals>

THE GUARDIAN. From widows to indigenous people: can the SDGs really leave no one behind? 4 February 2016. 2016. <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/ng-interactive/2016/feb/04/sustainable-development-goals-marginalised-people-leave-no-one-behind>

THE GUARDIAN. Rio+20 Earth Summit: campaigners decry final document 23 June 2012. Disponível em: <https://www.theguardian.com/environment/2012/jun/23/rio-20-earth-summit-document>

THE GUARDIAN. Earth summit. 4 September 2002. Disponível em <https://www.theguardian.com/environment/2002/sep/04/theissuesexplained.greenpolitics>

UNDP- United Nations Development Program. *Humanity divided: Confronting inequality in Developing Countries*. 2013. http://www.undp.org/content/dam/undp/library/Poverty%20Reduction/Inclusive%20development/Humanity%20Divided/HumanityDivided_Full-Report.pdf Acesso em 24 de abril 2017.

UNDPI- United Nations Department of Public Information. *State of the World's Indigenous Peoples*. 14 January 2010. 2010. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/press%20package/sowip-press-package-en.pdf>

UNEP; UNCTAD. *The Cocoyoc Declaration Adopted by the Participants in the UNEP/UNCTAD Symposium on Patterns of Resource Use, Environment and Development Strategies Held at Cocoyoc, Mexico, from 8 to 12 October 1974*.

UNESCO. *The Biosphere Conference 25 years later*. UNESCO: Paris, 1993. <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001471/147152eo.pdf> UNITED NATIONS. Leaving no one behind: the imperative of inclusive development. Report on the World Social Situation 2016. Disponível em <http://www.un.org/esa/socdev/rwss/2016/executive-summary.pdf>. Acesso em 30 de julho 2018.

UNITED NATIONS. *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. 2015. Disponível em; <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>

UNITED NATIONS. Indigenous Peoples and the Post- 2015 Development Agenda. <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/focus-areas/post-2015-agenda.html>. Acesso 13 de abril 2017. 2017.

UNITED NATIONS. *Johannesburg Declaration on Sustainable Development* . 2002. Disponível em <http://www.un-documents.net/jburgdec.htm>. Acesso em 26 de abril 2017

UNITED NATIONS. *Rio Declaration on Environment and Development*. United Nations, 1992.

UNITED NATIONS. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*. 1987. Disponível em <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>

UNITED NATIONS. Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment. 1972. Disponível em <http://www.un-documents.net/unchedec.htm>

VEIGA, J. E. da. Tropeços da agenda pós- 2015. 26 de julho de 2015. 2015. Disponível em <http://www.ecodesenvolvimento.org/colunas/jose-eli-veiga/tropecos-da-agenda-pos-2015>.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

POR QUE OCUPAR? UMA NARRATIVA A PARTIR DOS MORADORES DA OCUPAÇÃO DANDARA, BELO HORIZONTE

Beatriz Ribeiro Machado

Universidade Estadual de Campinas - Unicamp

Resumo

As formações de ocupações urbanas são cada vez mais comuns em contextos de grandes cidades. Este fenômeno está diretamente ligado ao déficit habitacional e à segregação socioespacial que induz famílias inteiras a comporem estes prédios e terrenos ocupados em uma perspectiva de luta pelo direito de morar e pelo direito de fazer parte da cidade. Os movimentos sociais de reforma urbana possuem protagonismo político neste processo de acompanhamento dos inúmeros prédios e terrenos ocupados para moradia. Entretanto, por que ocupar? Constituída a ocupação, quais os riscos e os conflitos que passam a fazer parte da rotina destas famílias? Partindo destes questionamentos, o presente trabalho se desenvolve na Ocupação Dandara, localizada na Região Metropolitana de Belo Horizonte, onde mais de 1000 famílias, em meados de 2009, passam a construir suas moradias em um terreno com mais de 315 mil metros quadrados, localizado em área de alto valor imobiliário da cidade. Ao longo de mais de três anos foi possível acompanhar a rotina destes moradores e movimentos sociais envolvidos, buscando a partir da narrativa destes atores, um resgate histórico da construção da ocupação desde seu planejamento até as razões que levaram as diversas famílias a construir coletivamente seu espaço dentro da cidade.

Palavras-chave: Ocupação; Moradia; Déficit Habitacional; Movimentos Sociais

WHY OCCUPY? A NARRATIVE FROM THE DWELLERS OF OCCUPATION DANDARA, BELO HORIZONTE

Abstract

The formation of urban occupations are increasingly common in large city contexts. Such phenomenon is directly related to the housing deficit and the socio-spatial segregation that induces many households to struggle for the right to housing and the right to be part of the city. The social movements of urban reform have political protagonism in this process of monitoring the numerous buildings and land occupied for housing. However, why occupy? Once the occupation has been established, what are the risks and conflicts that become part of the routine of these families? Based on these questions, the present work was developed in the Dandara Occupation, located in the Metropolitan Region of Belo Horizonte. In the middle of 2009 more than 1000 households began to build their dwellings in a land located in a noble area of the city, with more than 315 thousand square meters. During more than three years, it was possible to follow the routine of these residents and social movements involved in the narrative of these

actors, seeking a historical rescue of the construction of the occupation since its planning and the reasons that led the various families to collectively build their space within City.

Keywords: Occupation; Home; Housing deficit; Social movements.

“MUITA CASA SEM GENTE, MUITA GENTE SEM CASA”: DÉFICIT HABITACIONAL NA REGIÃO METROPOLITANA DE BELO HORIZONTE

Para compreender o processo de ocupação que permeia este artigo, é importante situar o contexto no qual a moradia e a função social da propriedade se encontram na cidade de Belo Horizonte desde sua criação. O antigo Curral Del Rei, pertencente à comarca de Sabará, em 1897 é atropelado pelos planos de construção de uma nova capital para a então província de Minas Gerais. De acordo com Fernandes (2017), já com claros traços higienistas e hegemônicos, Aarão Reis planejou lógicas sociais desiguais que resultaram na ocupação hierarquizada do território.

Estas lógicas estavam há muito enraizadas na mentalidade dos detentores do poder da época de modo a favorecer alguns em detrimento de outros. Logo nos primeiros momentos a desapropriação de toda a área estudada foi autorizada pelo Estado, e assim levada a cabo pelo engenheiro-chefe com profundo ressentimento e desrespeito à população do arraial. As casas foram esvaziadas de seus moradores a partir de suas expulsões para que passassem a ser ocupadas pelos funcionários da Comissão Construtora desta “nova cidade”. Desta maneira, logo de início, surge a periferização das populações mais pobres.

Ao analisarmos o atual quadro das grandes cidades brasileiras, nos deparamos com uma paisagem que abriga diversos modos de morar, desde condições econômicas privilegiadas até as mais miseráveis. Desta maneira, por um lado há um privilégio incorporado pelas estruturas urbanas formais; e por outro, a pobreza explicitada nas ocupações informais. No entanto, instituições públicas nacionais e internacionais, diminuem tal antagonismo socioeconômico, retratado espacialmente ao problema denominado déficit habitacional (MORADO NASCIMENTO; BRAGA, 2009).

Em Minas a Região Metropolitana de Belo Horizonte - RMBH é composta por 34 municípios, com uma população de 5.873.841 habitantes, segundo estimativa do IBGE (2016)¹. É a terceira maior aglomeração populacional do país, e ocupa a posição 88ª no mapa mundial. Um ponto que contribui consideravelmente para essa realidade se deve ao polo industrial que compõe a RMBH. Com forte adensamento da indústria automobilística em cidades do entorno de Belo Horizonte, como Betim e Contagem, a população que trabalha para esta malha industrial vive no entorno destas empresas.

¹ Fonte: <<http://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/>>

O fator financeiro é um ponto essencial na compreensão do déficit nas metrópoles. Os baixos salários sustentam esta industrialização que cresce pelas bordas das cidades levando famílias inteiras a um inevitável processo de precarização da moradia. De acordo com Canettieri et. al (2013) a distribuição deste déficit habitacional por faixas salariais é útil para uma comparação entre o adensamento das moradias desocupadas e a distribuição dos grupos carentes de habitação no território metropolitano.

O urbano, aponta Canettieri e do Vale (2015), foi tornado mercadoria através de um intenso processo de sobreposição do valor de troca sobre o valor de uso da cidade. Essa mercadoria é estranha ao trabalhador que a produz, assim como a cidade que é produzida coletivamente, porém, apropriada de forma privada. As cidades demonstram em sua cartografia socioespacial o funcionamento de diversos mecanismos que atuam na reprodução da desigualdade entre as classes. Como consequência, aponta Canettieri et. al (2013), em Belo Horizonte, por exemplo, o déficit habitacional se concentra em regiões onde a renda da população é igual ou inferior a 3 salários mínimos, ao passo que, um grande número de unidades inutilizadas se localiza em áreas ocupadas por famílias com rendimentos acima dessa faixa salarial.

Segundo dados da Fundação João Pinheiro (2016), Minas Gerais é a segunda unidade da Federação com maior déficit. Em 2013, o déficit habitacional no estado era de 493 mil unidades; em 2014 aumentou para 529 mil unidades. De fato, assim como em outras instâncias (saúde, educação, etc.), a iniciativa privada, tampouco o Estado foram capazes de suprir o déficit habitacional (nem suas implicações) na região metropolitana de Belo Horizonte.

Estes dados são obtidos a partir do período de vigência do Programa “Minha Casa Minha Vida” - PMCMV - que apesar de um programa público, foi desenvolvido por construtoras privadas -, e como visto não são eficientes a ponto de superar esta conta que não fecha. A principal finalidade anunciada a partir do programa era de contribuir para a redução do déficit habitacional no país por meio da concessão de incentivos à produção e compra de novas unidades habitacionais, o que não foi possível.

Para Morado Nascimento (2016), mesmo que a Prefeitura Municipal de Belo Horizonte - PMBH demonstre esforços na tentativa de viabilizar quantitativamente o PMCMV, abarcada pelo discurso da redução do déficit habitacional, os interesses econômicos e argumentos políticos acabam sobressaindo diante das necessidades habitacionais dos moradores de baixa renda. As contradições em torno da produção da cidade – desde as políticas habitacionais até as ocupações urbanas – são fruto, em grande medida, ao desenvolvimento desta dinâmica especulativa presente no mercado imobiliário da RMBH.

Isso posto, colocam-se em cheque as premissas sociais do PMCMV uma vez que sua produção se atrela mais ao mercado imobiliário. Repete-se a lógica de “pobres no lugar de pobres”, determinada pela implantação de grandes parcelas populacionais dos contemplados pelo PMCMV/FAR nas áreas menos valorizadas da cidade. Além disso, o PMCMV tem prevalecido financeiramente e politicamente diante de outras ações historicamente construídas, como regularização fundiária, urbanização de favelas e assentamentos precários, crédito à autoconstrução, assessoria técnica, melhorias habitacionais, locação social, todas necessárias para a construção de uma ampla e democrática política habitacional (MORADO NASCIMENTO, 2016, p.160 a 161).

Sendo assim, o surgimento das inúmeras ocupações urbanas na RMBH nos últimos anos – entre elas a Dandara – decorre em grande medida a esse descompasso entre oferta e demanda por moradia. Esse movimento (re)viabiliza moradias para cerca de 12.000 famílias, numa clara demonstração de que também as ações do poder público são, até então, incipientes, como por exemplo na tentativa de implementar PMCMV nas metrópoles (FERRARI LIMA, et al. 2014).

De acordo com Morado Nascimento e Braga (2009), esta noção de déficit habitacional como número que deve ser quantitativamente superado perde seu valor na medida em que aprofundamos o assunto. Há no país atualmente um estoque de mais de seis milhões de domicílios vagos. Essa estatística reforça o argumento da desigualdade presente ao revelar não apenas a má distribuição das moradias - decorrente da atuação dos agentes do mercado privado -, como também o baixo poder aquisitivo dos pobres no que tange o acesso ao estoque habitacional adequado.

O déficit habitacional é uma questão social, onde a falta de acesso é diretamente ligada aos interesses mercadológicos. Imóveis em situação adequada para moradia são caros e seu acesso é burocrático para as camadas mais pobres da sociedade. E mais que isso, estes imóveis são tratados como ativos financeiros, tendo por consequência muitas casas desocupadas, onde os donos preferem ver seus imóveis deteriorados pelo desuso a vendê-los ou alugá-los por preços mais acessíveis. Consequentemente são muitas as famílias que vivem nas ruas, ou em moradias insalubres.

Segundo Morado Nascimento (2016, p.146), “estamos imersos em uma crise urbana que é cotidianamente agravada”. Esta crise se intensifica seja pelo padrão periférico das cidades, pela vinculação do capital imobiliário ao financeiro, pela ausência de mobilidade política ao se tratar da reforma urbana, pela imposição da propriedade privada, pela ineficiência do judiciário, ou pela associação Estado-capital e seus discursos estrategicamente construídos.

Em Belo Horizonte, segundo Ferrari Lima (2014), o Plano Local de Habitação de Interesse Social (PLHIS) mapeou as áreas vagas do município, (sendo algumas de propriedade do poder público) e com possibilidades de destinação para habitação social

(áreas em loteamento regular pouco ocupado; lotes vagos dispersos e áreas em loteamento irregular pouco ocupado). O total encontrando foi de aproximadamente 13.522.952,63 de metros quadrados (m²), capazes de viabilizar 318.743 novas unidades habitacionais.

Ainda de acordo com Ferrari Lima (op. cit.), em meados de 2009, havia na capital mineira apenas quatro assentamentos urbanos, horizontais e verticais, que abrigavam 1.470 domicílios. Já em 2013 a cidade registra oito ocupações organizadas com cerca de 2.600 famílias, sendo um total de aproximadamente 10 mil pessoas, entre estas ocupações a Dandara. “Essas Ocupações apontam para a urgência de uma política habitacional efetiva que garanta o acesso à terra e à habitação para a população de baixa renda” (FERRARI LIMA et al. 2014, p.15).

Este aumento das ocupações urbanas na região metropolitana reflete a necessidade objetiva do crescimento da luta pela moradia e o direito à cidade em Belo Horizonte. Em decorrência do déficit habitacional e das inúmeras desigualdades espaciais nos centros urbanos, a luta por moradia adequada é impulsionada e uma nova perspectiva de divisão do espaço se faz presente. Os movimentos sociais, que problematizam estas discrepâncias existentes nas cidades, passam a ter um papel protagonista na organização dos grupos sociais em torno do direito à moradia.

Ainda que estes agentes planejem e ocupem territórios de maneira organizada internamente, muitas vezes sem apoios externos, os movimentos são acionados para a defesa jurídica e política destes espaços em situações de despejo. Deste modo, para Morado Nascimento (2016), se faz urgente reconhecer os movimentos de resistência que, contrários a um modelo hegemônico neoliberal vigente, paulatinamente vêm construindo outras ações práticas e políticas, baseadas essencialmente no direito à moradia e à cidade. A construção de uma cidade onde todos tenham acesso, não apenas ao direito de morar, mas também, e principalmente, ao direito de fazer parte desta cidade.

A TRAJETÓRIA DA OCUPAÇÃO DANDARA

Dandara, que empresta seu nome à comunidade, foi uma guerreira negra, companheira do líder quilombola Zumbi dos Palmares, e importante referência na luta contra a exploração do trabalho escravo no decorrer da América Portuguesa. Dandara, mulher combativa e estrategista, quando teve ameaçada sua liberdade, optou por suicidar-se a ter que retornar à vida de escrava.

Símbolo da luta por liberdade do povo negro, a escolha deste nome mostra também a conotação política em torno do empoderamento das mulheres na ocupação e na luta pela moradia. Muitas vezes, enquanto os companheiros se ausentam para trabalhar,

estas mulheres mantêm a articulação política na ocupação, sendo consideradas “linha de frente”, inclusive no enfrentamento com a polícia.

Sua luta foi perpetuada na história brasileira e sua personalidade guerreira é, ainda hoje, exemplo para outras mulheres. Inspiradas por esse modelo, muitas revelam, mesmo inconscientemente que “a luta está no sangue”, como as guerreiras da ocupação em Belo Horizonte. Fiéis companheiras, mais que esposas e mães, elas atualmente realizam os trabalhos de casa, plantam, e lutam – até mais que alguns homens – pelo ideal de liberdade vislumbrado por trás dos olhos de Dandara (ANDRADE e LELIS, 2010 p. 38).

Na madrugada de 9 abril de 2009 a ocupação se instalou como “um mar de barracos de lona” – relatam os moradores durante reunião - em um terreno que há anos não cumpria sua função social. O território localizado na região da Pampulha, de altíssimo valor imobiliário, no município de Belo Horizonte, capital do estado brasileiro de Minas Gerais. A partir de então, junto aos movimentos Brigadas Populares – BP’s, Comissão Pastoral da Terra - CPT e Movimento dos sem Terra - MST nasce a ocupação rururbana Dandara.

“Conseguiram reunir cerca de 150 famílias para na madrugada do dia 9 de abril de 2009, madrugada de quinta-feira santa, da semana santa, aconteceu a ocupação” (Frei Gilvander, Representante da CPT).

A Ocupação considerada “rururbana” surgiu em meio ao desafio de ocupar um território na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH) sem abrir mão da produção de alimentos e da autonomia da comunidade. A intenção dos movimentos era que a ocupação possuísse produção própria em atividades cooperativas de: padaria, serviços mecânicos e da construção civil, artesanato e agricultura. A proposta era de unificar as lutas em prol das famílias que necessitam não só morar, mas também se alimentar e se manter financeiramente.

No decorrer desses primeiros dias, a notícia da ocupação ganhou destaque nacional, sendo noticiado em ampla rede de televisão. Este efeito midiático elevou ainda mais o número de famílias adeptas ao movimento de ocupação do espaço. Em cerca de horas os movimentos sociais e atores envolvidos na ocupação tiveram que lidar com um aumento substancial de famílias em busca de moradia, de 150 famílias, contabilizou-se 1086. O efeito foi chamado de “boom” da Dandara.

Neste mesmo período, inicia-se uma ofensiva da Polícia Militar de Minas Gerais com intuito de retirar os moradores do terreno. São muitos os relatos de violências físicas sofridas, além das violências psicológicas. Segundo Miranda (2012), parte desta violência também era encorajada pela sociedade que via com maus olhos a ocupação. Os moradores sofriam preconceito da vizinhança, do poder público e da mídia que os acusava de “invasores” e “ladrões de terras”.

Durante meses a polícia manteve os moradores em uma parcela de 30% do terreno. Neste período, as estratégias para avançar na ocupação eram muitas. Aos poucos os moradores colocavam barracas de lona de modo a tampar a visão de quem passava para conseguir explorar mais o terreno nos momentos em que a polícia não estava de guarda “vigiaando pai de família” como narra seu Orlando, morador da ocupação.



Figura 1 – Imagem de satélite da Dandara em 2009.

Fonte: Google Earth (2/10/2015), adaptada por Beatriz Ribeiro Machado (2015).

No dia 12 de junho de 2009, ainda sob forte vigília policial, os moradores da ocupação, junto ao Frei Gilvander, movimentos sociais e redes de apoio traçaram uma estratégia original para que pudessem ocupar o restante do terreno. O dia da “descida” como denominam os envolvidos, foi um momento muito especial para os moradores.

Em uma novena, as famílias organizadas em nove grandes grupos, com mais de cem famílias cada, desceram o terreno em procissão. A polícia acreditava que as pessoas estavam rezando, porém, na verdade estavam ocupando o restante do território enquanto cantavam “o povo de Deus pelo deserto andava”, como conta Frei Gilvander no aniversário de 7 anos da Dandara lembrando este dia.

“(…) num domingo de manhã eles fizeram e começaram rezando e tal, e ai eles desceram fazendo uma procissão para o centro do terreno rompendo o cerco. A polícia no primeiro momento deve ter achado que era um evento religioso, que o povo estava a rezar, só que na verdade o povo estava indo ocupar o resto do terreno, era romper o cerco. Na hora que eles chegaram no centro do terreno eles começaram a armar as barracas, e ai a polícia entrou. Na hora que a polícia entrou, o advogado - na época ainda era vivo o advogado Fábio Alves dos Santos-, chegou e foi conversar com a polícia e mostrar para eles que na

realidade, naquele momento, os moradores estavam exercendo um direito que eles tinham conquistado no tribunal. Porque eles tinham o direito de ocupar todo o terreno!” (Tiago, Arquiteto Social responsável por projetar a ocupação Dandara).

“(…) descemos para ocupar, foi dia 12 de junho, foi dia dos namorados, não esqueço disso! Nós viemos para ocupar o resto do terreno, com coisa que estava fazendo uma oração, mas estava tudo combinado com Frei Gilvander e professor Fábio que era professor lá da PUC Minas. Ai nós viemos cantando as músicas religiosas e ocupamos o resto do terreno (…)” (Dona Ângela, Moradora da Ocupação e Militante das BP’s).

Este foi um marco na ocupação, visto que as famílias começaram a formar seus barracos e futuramente casas de Madeirit e alvenaria. As regiões eram divididas em nove grupos, dos quais dois moradores por grupo eram responsáveis pela área. “E aí as coordenações tomavam conta de uma base de 100 famílias para cada coordenador e sortearam os nomes com 9 grupos! Formado por 18 coordenadores (...). E aí sorteou, alguém que por exemplo tomava conta daquela área, daquele grupo(…)” (Seu Orlando, morador da ocupação e militante das BP’s).

Com o passar dos anos a ocupação passou a estabelecer-se na cidade. Através de muitas manifestações, apoio de redes parceiras de diversas áreas, como arquitetura, direito, jornalismo, etc. e com o envolvimento dos movimentos sociais que auxiliaram na construção e manutenção do território, a ocupação passou a vencer uma batalha por vez, e hoje, com quase 10 anos, ela é considerada um bairro, uma comunidade da cidade, mas ainda cheia de desafios.



Figura 2 – Imagem de satélite da Dandara em 2017.

Fonte: Google Earth (30/07/2018), adaptada por Beatriz Ribeiro Machado (2018).

Atualmente, a ocupação já se encontra formalizada e as casas em sua maioria construídas em alvenaria. Os moradores já se organizam em práticas comuns de outros bairros periféricos na cidade e aos poucos os serviços de infraestrutura adentram estes espaços de modo a promover modificações profundas nas relações entre a vizinhança e nas práticas políticas e cotidianas dos moradores. A COPASA – Companhia de Saneamento de Minas Gerais já se encontra em processo de finalização da distribuição de água na comunidade.

Entretanto, não há em nenhum sentido um sinal de uma possível construção coletiva neste processo. Dadas as características físicas do terreno e da construção não houve grandes dificuldades nesta implementação dos serviços de saneamento. Este processo é considerado pelos moradores como um avanço, uma batalha vencida na luta pelo direito de fazer parte da cidade. Entretanto, não há uma abertura para uma construção conjunta com a comunidade de modo a pensar estes passos da urbanização. Uma ocupação com características de autoconstrução e auto gestão passa a ser tutelada pelo Estado, e mais, esta tutela caminha junto com altas tarifas de seus serviços, o que possui consequências diretas na vida destes moradores.

POR QUE OCUPAR?

Quando estou na cidade tenho impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de veludos(sic), almofadas de sitim(sic). E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar no quarto de despejo (Carolina Maria de Jesus).

Constantemente acompanhamos notícias de famílias inteiras que largam suas casas de aluguel, ou, em situações mais delicadas, saem das ruas, em busca de moradias através da ocupação de terrenos ou edificações que não cumprem a função social. Este fenômeno diretamente ligado ao déficit habitacional e a segregação socioespacial, os induz a uma perspectiva de luta pelo direito de fazer parte da cidade.

“Quem mora de aluguel mora em vários lugares! Casei, adquiri dois filhos, marido faleceu, morreu, e acabou que eu fiquei sozinha com meus dois filhos. Ai, pagando aluguel pesou demais para mim, foi onde eu optei entrar em ocupação! Porque quem paga aluguel não dá para curtir filho, estudar, porque na minha época não tinha bolsa escola, não tinha bolsa família igual eu tenho hoje. Porque na época que eu criei meus filhos não tinha nada disso, a gente tinha que morrer ali pagando aluguel com salário mínimo que não dava para pagar aluguel, alimentar, que eu sempre gostei que meus filhos alimentassem bem, e água, luz, então tudo pesava... Foi aonde que eu participei da ocupação!” (Dona Ângela, Moradora da Ocupação e militante das BP’s).

A “cruz do aluguel”, termo muito utilizado pelos movimentos sociais no decorrer do processo de formação para ocupar, torna-se impossível de ser quitada mensalmente

em cidades com alto custo de vida, como Belo Horizonte. Além dos valores exorbitantes, divisores sociais como burocracias ligadas a fiadores de imóveis e renda, limitam as possibilidades de moradia de muitos trabalhadores que não possuem salários elevados ou parentes/fiadores com imóveis quitados.

São muitas as razões que levam ao extremo de ocupar, e quando digo extremo me refiro não apenas às condições estruturais do espaço, mas às dificuldades de convivências com famílias até então desconhecidas e a mudança para bairros muitas vezes afastados daquele ao qual estão habituados.

A todos esses percalços somam-se a violência policial e social que estes agentes sofrem. A dificuldade de conseguir emprego por não ter endereço, o preconceito social por ser morador de ocupação, e a invisibilidade perante o Estado no que diz respeito aos seus direitos são alguns dos desafios diários na vida destas famílias.

(...) primeira coisa que eles perguntam, vocês precisam de que? A gente já vai logo fala: saneamento básico em geral, água, luz, rua, asfalto, calçamento, hospital... hospital não, posto médico! Saúde pública, segurança pública (Felter, Morador da Ocupação e militante das BP's).

Acesso aos serviços básicos como a educação infantil são negados, dada à falta de comprovantes de endereços, ou mesmo o preconceito com relação a essas crianças provenientes de áreas ocupadas. Quando não são entraves burocráticos, são dificuldades estruturais onde o governo não consegue atender esta nova demanda de famílias. A saúde passa pelas mesmas dificuldades. É necessário travar mais uma luta para receber atendimentos adequados em postos de saúde da região. A ausência do comprovante de residência torna esses grupos sociais invisíveis.

“(...) a cidade com todas as suas mazelas, falta de moradia, você ter uma conta de água que é cara, ter a Cemig que você tem que pagar, mas que nem a Cemig e nem a Copasa não ligam, porque aquilo ali não está reconhecido enquanto lei do uso do solo pelo município. Você não está cadastrado, não tem direito ao Correio levar uma carta para você lá, você não tem direito a participar do posto de saúde” (Sãozinha, Membro da RECID).

A estrutura básica de água, luz e esgoto não são providenciados pela prefeitura e os moradores vivem em situações de constante risco de saúde. A necessidade de energia leva ao “gato”², que por sua vez traz riscos aos barracos de lona ou Madeirit, com seus fios improvisados para manter um mínimo habitável nestes espaços. Na comunidade Dandara, duas crianças vieram a óbito decorrente de incêndio.³

² Maneira informal de ligar água e luz nas casas e ruas da Ocupação.

³ Beatriz e Estefânia são duas irmãs de 6 e 7 anos, moradoras da ocupação Dandara, que faleceram queimadas no barraco de 4 metros quadrados da família no início de 2010. Atualmente, a rua onde as irmãs moravam é homenageada com seus nomes.

A ausência do Estado e até o total descaso ao atendimento de direitos, desde a falta de moradia até a negligência às ocupações, gera incontáveis vítimas. O trabalho formal é negado às mães e pais que não possuem endereço, assim como o acesso à escola, saúde, assistência básica. A realidade vivenciada é de luta e resistência, todos os dias, para se manter debaixo de uma casa, ainda que em condições precárias.

“Porque quando você paga o aluguel, minha fia, você, muitas das vezes, tira da boca da sua família para pagar, porque eu já fiz isso!” (Dona Ângela, Moradora da Ocupação e militante das BP's).

Como o processo urbano é o principal canal de utilização do excedente e capital, estabelecer uma administração democrática constitui o direito à cidade (HARVEY, 2012). A luta por moradia se apresenta como a última tentativa de trazer um teto a essas famílias. O direito à cidade se afirma como sendo um apelo, uma exigência (LEFEBVRE, 2001). Porém, ele é negado aos grupos sociais que são colocados à margem da sociedade e, ainda, a luta pela reforma urbana é criminalizada pelo Estado.

O direito à cidade é muito mais do que a liberdade individual para acessar os recursos urbanos: é o direito de mudar a nós mesmos, mudando a cidade. Aliás, com frequência, não se trata de um direito individual uma vez que esta transformação depende, inevitavelmente, do exercício de um poder coletivo para remodelar os processos de urbanização. A liberdade de criar e recriar nossas cidades e a nós mesmos é, eu quero argumentar, um dos mais preciosos e dos mais negligenciados dos nossos direitos. (HARVEY, 2013, p. 28).

Sendo o direito à cidade uma das principais agendas dos movimentos urbanos de resistência, esta reivindicação está para além da visita/retorno à cidade ou mesmo o desejo de acesso. Conceituado por Lefebvre como direito à vida urbana, é o direito de mudar a cidade ou, dito de outra forma, o direito de decidir sobre a cidade que se quer (HARVEY, 2013).

Os movimentos sociais propõem-se a esse processo catalizador de direitos ao suprir, ainda que de maneira precária, a ausência do Estado junto a essas famílias. Segundo Lourenço (2014), a ocupação urbana é considerada pelos movimentos sociais uma ação política de massas ou mesmo um trabalho de base. Na prática, os Movimentos Sociais pretendem promover a formação política das camadas excluídas do direito à cidade, a partir da proposta de autonomia e empoderamento destes setores da sociedade.

Em se tratando do Brasil, como apontam Mayer e Assis (2008), inegavelmente a reforma urbana avançou, levando o país a uma posição de vanguarda quanto à previsão de instrumentos legais que asseguram o direito à cidade. São exemplos o: i) capítulo da Política Urbana, na Constituição de 1988 (arts. 182 e 183); ii) a promulgação do Estatuto da Cidade e da Medida Provisória n. 2220, em 2001; iii) a criação do Ministério das Cidades, em 2003 e; iv) a instituição do Fundo Nacional da Habitação de Interesse Social, em 2006.

O Estatuto da Cidade foi um importante avanço, pontuam Mayer e Assis (2008), fruto da luta dos movimentos urbanos nas décadas de 1970 e 1980, especialmente no período da crise inflacionária. Porém, infelizmente, as maiores conquistas previstas no Estatuto (IPTU progressivo no tempo; parcelamento ou edificação compulsório; desapropriação por descumprimento da função social; concessão do direito real de uso; etc.) continuarão sendo ignorados e subestimados enquanto os possíveis e verdadeiros agentes de força e transformação não se apropriarem devidamente do seu conteúdo e lutarem por sua implementação.

Diante de tamanha contradição, como argumenta Mayer e Assis (2008), é urgente a não restrição das reivindicações a novos empreendimentos imobiliários financiados pelo Estado. Ao constatar que “há muita gente sem casa e muita casa sem gente”, faz-se necessário exigir que os imóveis não cumpridores de suas funções sociais, fechados por mais de ano, sejam desapropriados para fins de moradia popular.

Em se tratando dos movimentos sociais que articulam as demandas destes atores, Lourenço (2014) evidencia a importância de compreender a ocupação não como um espaço invadido, mas sim ocupado. Ao utilizar o termo invasão, associa-se a um ato ilegítimo, ligado a tomada de terra por meio da força, desrespeitando regras tácitas de convívio entre indivíduos. A ocupação é uma forma de resistência, seja ela ‘organizada ou espontânea’⁴, à qual os agentes lutam por seu direito de moradia.

Moradia que também possui um valor significativo enquanto categoria adotada pelos movimentos sociais, possui um peso político que o difere de “casa” ou “unidade habitacional”. Morar, como tantas vezes narrou Seu Orlando, morador da ocupação, é algo que ultrapassa o ato de possuir uma residência. Morar é ter seus direitos de acesso a serviços resguardados pelo Estado. “A gente não quer casa, já expliquei para o pessoal que está em processo de formação, não é pedir casa, é pedir moradia. Casa o governo faz um programa e constrói, mas moradia é diferente” (Seu Orlando).

Esta categoria simboliza toda a luta dos moradores e dos movimentos sociais pelo direito à cidade. É compreender o sujeito enquanto sujeito de direito, e não apenas depositá-lo em uma unidade habitacional, normalmente em regiões periféricas, sem sequer assegurar seu acesso à saúde, educação, segurança, transporte, lazer, autonomia e participação nos direcionamentos dados para a cidade onde vive.

Morar também possui uma distinção em torno de programas governamentais de acesso a unidades habitacionais. O programa “Minha casa, minha vida”, por exemplo, direciona seus recursos a garantir casa para famílias em determinadas faixas de pobreza,

⁴ O termo ocupação organizada diz respeito à ocupação que passa pelo prévio processo de formação normalmente organizado pelos movimentos sociais. O termo ocupação espontânea, ainda que muito controverso, diz respeito às ocupações que emergem da organização popular, sem o envolvimento de movimentos de luta por moradia.

sem maiores preocupações com o local para onde a família será transferida, o tamanho das famílias em relação a estas unidades, o espaço de sociabilidade que pode não se formar nestes locais, entre várias outras questões.

São programas, em essência, direcionados a grandes empreiteiras que assumem obras milionárias e possuem total poder de decisão acerca dos modelos e processos a serem desenvolvidos no decorrer das construções. Segundo Nascimento (2014), o maior estímulo que esse programa tem dado ao mercado imobiliário é a geração de uma forte especulação de imóveis nas cidades médias e grandes centros urbanos do país, o que significa o encarecimento do solo urbano, dos imóveis e dos aluguéis.

Programas como este são impostos em um modelo “top down” ou “de cima para baixo”, não sendo ouvida a voz dos que mais deveriam ter direito de opinião, ou seja, os moradores. Deste modo, os movimentos de luta por moradia fazem esta importante distinção entre estes termos e a categoria “moradia”. Os processos de formação abrangem esta significativa valorização do termo empregado, especialmente nas mesas de discussão com o Estado.

Portanto, como estratégia de (in)formação, desde os primeiros passos que dei na ocupação, os moradores já me inteiraram deste importante emprego da palavra moradia, compreendendo como um símbolo da reforma urbana e do direito à cidade e uma forma de resistência aos grandes projetos imobiliários que se distanciam do real sentido do morar.

As ocupações urbanas, aponta Morado Nascimento (2016), dão visibilidade a esta vida urbana que se quer, sendo a cidade per se e não o fragmento socioespacial independente de uma ilegalidade que lhe confere existência. As ocupações que constituem as cidades existem em razão do exercício amplo do direito dos moradores de mudar a cidade quando resolvem ocupar um terreno, de forma organizada, e, por conseguinte emergirem uma rede de atores sociais (ativistas, organizações civis e grupos de universidades), formando uma ação política coletiva efetivada por um desvio na forma em que a cidade se constrói.

CONSIDERAÇÕES

A Ocupação Dandara, a partir de suas especificidades, se tornou um marco da luta pela moradia na cidade de Belo Horizonte. Suas estratégias para se manter no terreno – incluindo a união de três movimentos sociais de diferentes pautas políticas -, a formação de redes de apoio e a autoconstrução das ruas e casas, são modelos replicados em outras ocupações que surgiram posteriormente. Hoje suas características se aproximam muito das características comuns de um bairro periférico.

Os movimentos sociais possuem importante papel nesta busca pelo direito de fazer parte dessa cidade que muitas vezes se apresenta hostil para as comunidades mais pobres. O movimento de ocupação de terrenos e prédios traz à tona todo um debate sobre a prática da especulação imobiliária e o conseqüente déficit habitacional, sendo no caso específico da Dandara, uma potente estratégia a partir da união de distintos movimentos e da mobilização de agentes da sociedade para apoio às famílias de moradores e manutenção do território.

No cotidiano destes espaços comunitários de moradia, a partir da convivência com estas famílias nota-se que ocupar nem sempre é uma opção, mas sim a falta de outras possibilidades que acaba por motivar essas famílias a enfrentar a força policial, a pressão midiática, e os desafios de se viver comunitariamente. A história dessas mulheres e homens, famílias inteiras, em busca do direito de morar escancara a ineficiência do Estado em garantir o direito mínimo à população, o despreparo da polícia que se presta a vigiar estas famílias de maneira arbitrária em nome da manutenção do capital, e o descaso da sociedade e da mídia, que é capaz de ignorar e criminalizar aqueles que lutam pelo direito de morar e fazer parte da cidade que eles mesmos constroem.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, Pedro. A Cidade Com-Fusa: A Mão Inoxidável do Mercado e a Produção da Estrutura Urbana nas Grandes Metrôpoles Latino-Americanas. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 9, n. 02, p. 25–53, 2007.
- ABRAMO, Pedro. *Favela e Mercado Informal: A nova porta de entrada dos pobres nas cidades brasileiras*. Porto Alegre: Antac, 2009.
- ANDRADE, R.; LELIS, A. *Por trás dos olhos de Dandara*. Belo Horizonte: Tsuru, 2010.
- BASTOS, C. D.; *et al.* Entre o espaço abstrato e o espaço diferencial: ocupações urbanas em Belo Horizonte. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (ANPUR)*, v. 19, p. 251, 2017.
- BURDETT, Ricky. Pensar a cidade para construir a cidade. In: **Microplanejamento: práticas urbanas criativas** = *Microplanning, Urban Creative Practices*. São Paulo: Editora Cultura, 2011.
- CANETTIERI, T.; DO VALE, W. A. Dos excluídos da cidade à revolução urbana: definições de um novo sujeito político. *e-metropolis: Revista eletrônica de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 23, p. 35-43, 2015.
- CANETTIERI, T.; PEREIRA, T. G.; LIBERATO, R. C. Explorando Algumas Causas para a Expulsão da População Pobre de Belo Horizonte/MG. *Revista de Geografia*. v. 3, p. 1-8, 2013.
- FERRARI LIMA, J. M.; SILVA, A. F. C.; ALENCAR, V. G. S. L.; GROSSI DE OLIVEIRA, L.; ESCADA, G. S.; CRUZ, M. M. *Habitação na RMBH - Programa Social ou de Mercado?* In: XVI Seminário sobre Economia Mineira, 2014, Diamantina. Anais do XVI Seminário sobre a Economia Mineira, 2014.

- FERNANDES, Patrícia. C. A. *Transcendências da forma: o projetado, o induzido, e o espontâneo em Belo Horizonte*. In: XVII Encontro Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional – ENANPUR, 2017, São Paulo. Anais do XVII Enanpur, 2017.
- FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. Centro de Estatística e Informações. *Déficit habitacional no Brasil 2013-2014 / Fundação João Pinheiro*. Centro de Estatística e Informações – Belo Horizonte, 2016.
- HARVEY, David. A liberdade da cidade. In: MARICATO, E. et al. (org.). *Cidades rebeldes*. São Paulo, Boitempo/Carta Maior. 2013.
- HARVEY, David. *O direito à cidade*. Tradução: Jairo Pinheiro. Lutas Sociais, São Paulo, n.29, p.73-89, jul./dez. 2012.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. Ed. 10. – São Paulo: Ática, 2014.
- LEFEVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. São Paulo, Centauro, 2001.
- LOURENÇO, Tiago C. B. *Cidade Ocupada* [manuscrito]. 2014. 232f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte, 2014.
- MAYER, J. G. M.; ASSIS, M. P. F. *Por uma teoria e uma prática radical de reforma urbana*. In: III Simpósio Lutas Sociais na América Latina, 2008, Londrina. Anais do III Simpósio Lutas Sociais na América Latina, 2008.
- MIRANDA, Isabella G. *Ocupando Sonhos. A Comunidade Dandara e as ocupações de terras nas cidades: Emancipação Social e Reforma Urbana*. 2012. 139f. Monografia - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG, Belo Horizonte, 2012.
- MORADO NASCIMENTO, Denise; BRAGA, R. C. Q. *Déficit habitacional: um problema a ser resolvido ou uma lição a ser aprendida?* Risco: Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online), v.0, p.98, 2009.
- MORADO NASCIMENTO, Denise; *As políticas habitacionais e as ocupações urbanas: dissenso na cidade*. Cadernos Metrôpole, São Paulo, v. 18, n. 35, pp. 145-164, 2016.
- NASCIMENTO, E. A. *Contradições e Deficiências Do Programa Minha Casa, Minha Vida: Implicações e Rebatimentos sobre a Dinâmica Socioespacial das Cidades Médias Brasileiras*. Revista Geographia, nº32 Vol.16. Niterói: UFF/EGG. p. 68–89. 2014.
- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989. Pp. 3-15.
- VAINER, Carlos. Pátria, Empresa e Mercadoria. Notas sobre a Estratégia Discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, Otília. VAINER, Carlos. MARICATO, Ermínia. *A cidade do pensamento único*. Petrópolis: Vozes, 2000.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PLAYING MASCULINITIES – YOUNG ACTORS STRATEGIES TO PERFORM¹

Bernardo Fonseca Machado²

PhD Student at University of São Paulo
Temporary Professor at Federal University of Goiás

Resume

In this paper, I work with young aspiring actors trajectories, particularly interested in understand how do they negotiate expressions of masculinity in their bodies in the process of interpreting characters. During six months, between 2015 and 2016, I have made participant observation in two theater groups of a private university of the United States: I have followed classes, rehearsals and presentations, as well as conducted interviews. I pursue the following question: how do bodies, while acting, update and produce repertoires of gender and sexuality?

Keywords: theater, gender expressions, acting, sexuality

As an art, theater relies on human body to create the scene. The presence of a person on stage already establishes a materiality and produces a series of meanings. Actors and actresses strive to emit gestures, voices and emotions with precision. From this work depend the quality and the effectiveness of the scenic event. In teaching theater environments, young students learn techniques for this craft. During class they test their potentialities, and also their limits.

This paper discusses the strategies adopted by theater students to play their characters. I am particularly interested here in the ways in which they expressed themselves in terms of gender. How are they negotiating the signs of masculinity in their bodies? I work with an excerpt from my PhD research that deals with the transit of theatrical repertoires between São Paulo and New York. During 6 months between 2015 and 2016, I have done fieldwork in two theater groups in a private university in United States. I attended classes, rehearsals and presentations, as well as conducted interviews with students.

¹ I have formalized this discussion in a previous occasion: at the Congress 11º Fazendo Gênero held in Florianópolis, Brazil in 2017. I thank to José Miguel Nieto Olivar and Guilherme Passamani for the inspiring comments.

² Scholarship provided by São Paulo Research Foundation (FAPESP), processes number: 2014/15902-2 and 2015/04818-3.

I want to discuss which aesthetic conventions inform what can be interpreted on stage, and which techniques of gender expression are mobilized between backstage and onstage – sometimes they become synonymous with expression of sexuality. The “secret-revelation” binomial is constitutive of both the theater and the experience of LGBT people. Actors play with the dimension of what they reveal and what they hide. They regulate how they are perceived and how they are in everyday life. LGBT people, on the other hand, are continually negotiating their styles of masculinity and femininity, their practices of sexuality, their passability, and so on. This presentation precisely pursues these intervals and the procedures adopted in those transits.

Brian was 20 when I met him. Born in the state of California, he declared himself “caucasian”. He was a sophomore and had not yet decided what major course he would take. Even so, he participated in two theatre projects on the university. The first, developed in the second half of 2015, corresponded to an amateur production produced by the students. Every year, undergrads rehearsed a musical comedy. In that year, the story was about a group of tourists lost on a tropical island. One of the musical numbers of the show was called “We call the shots”. In it, all the guys in the show sang and danced in short dresses, high heels and colorful wigs. The lyrics and melody – created by the group of students themselves – referred to a chorus of “tropical drinks” that chatted with a bartender. The scene dealt with the conventions of kickline, a dance in which performers – usually women – performed a choreography that demands great flexibility and agility.

Brian was in all rehearsals. As a dedicated young student, he kept himself in front of the mirror, trying to match the choreographer’s gestures. But we could also see discomfort and embarrassment in the space. As Brian took the center of the room, others placed themselves on the edges and further down. They did not produced the gestures the choreographer demanded: for example, when they tried to move their hips, they couldn’t make it without shaking their chest. Simon was one of these young students. He was tall, white, blond and muscular. Unlike Brian, dancing was not an activity he would appreciate. He preferred to play Lacrosse.

The choreography would be presented at the end of the year. And there was great expectation on campus. On the day of the premiere, each of the boys was dressed as a cocktail: Brian was a “margarita” and Simon a “long island iced tea”. The scene was suggestive and triggered multiple meanings. The song attributed personality to drinks: in the lyrics, the drinks challenged customers to have them, warning that they were “strong and stout”. The costumes were similar for all boys: they wore a short dress. To represent the drinks, dressed each boy was dressed in a single color. Brian, like a “margarita”, wore

green ornaments. In the region of the chest, they used some object that simulated breasts; in their head, a colorful wig.

The velvety voices and the song's own melody produced a semantic shift: the words sounded sexual innuendo. The drinks promised: "your time won't be wasted" and warned: "some like us dirty, and some like us neat". The choreography itself used some movements usually associated with the female universe: the broken hips, the loose wrists and the heads to the side. The lyrics also contributed to this imagination: "we're fruity, we're fragrant". The parallelism was immediate: both drinks and boys would be fruity and fragrant.

On that night's stage, while imitating a genre distinct from the one they were socially taught, the boys implicitly revealed the mimetic structure present in the genre normatives and theatrical aesthetic conventions. There was a scenic expectation involved in the scene. Theatrical researcher Martin Puchner (2002) argues that as performance art – such as music and ballet – theater depends on the performer's action on stage. On the other hand, as mimetic art – such as painting and cinema – Theater depends on the human body as significant material at the service of mimetic design. In this way, as an art, theater remains attached to the human body, deriving its limitations and potentialities from body techniques.

On one hand, it seemed plausible that transvestite pupils could perform such choreography. The direct non-conformity between anatomical sex and gender expression, at that time, was desired and awaited. On the other hand, some boys seemed to enjoy themselves on the scene. Brian was quite smiling and dancing with enthusiasm and resourcefulness, perhaps because of the authorization that the aesthetic convention itself offered him. At that moment he could exaggerate the feminine gestures he was saving on a day-to-day basis. But still, there were some discomforts. Simon was cautious. That expression did not seem to please him. The erotic appeal of the song's lyrics played with the dimension of the boys' own sexual orientation. While using female clothes, it seemed that some actors – including Brian – expressed not their gender identity but their sexual orientation (the boy was openly homosexual on campus). Simon's discretion could be understood as the fear he had. If he exaggerated he could be read in a way that would not please him.

A few months later, Brian and Simon would return to rehearsal rooms for another play: a final project done by two graduating students. The show consisted in the union of two popularly known musical plays in United States. Brian would play three characters: the manager of a shooting show, a small 14-year-old actor, and the manager of a strip club. When I asked him about his choices to make the character he said:

“For some reason during the rehearsal process, I thought it might be ... I was imagining the manager of a strip club not like ... being surrounded by naked women all the time. I thought: what if Pasty [the character] was gay? And that’s the reason he doesn’t care. And he has become a bit more feminine (laughs). And also really straight to the point, he’s kind of rude. He sees women coming and going and he’s ... ‘okay.’ “

The inconclusive and reticent phrases at the beginning of his speech suggest calculation. In theatrical domain, actors must justify the actions of their characters. Brian struggled to find a reason why Pasty had no sexual interest in the naked women he worked with. The sexual orientation of the character could solve the apparent problem. In this operation, Brian mixed sexual orientation with some elements of character’s personality. In his rhetoric, sexual interest could be the reason why the character would be objective in dealing with the strippers he worked with.

Later in the interview, Brian explained that Pasty’s gender expression was “feminine”; the duck face, the chin raised and the hands in the hips would produce an image for the personage. It is important to emphasize that gestures do not have any kind of attribute: gestures are historically and socially situated they acquire social meanings in relation to others. While choosing Pasty’s sexual orientation, Brian also mobilized body techniques that he understood as feminine. In this procedure, it stabilized a certain conventional continuity that offers coherence between sexual orientation – homosexuality – and female gender expression.

According to him, there was no explicit indication in the dramaturgy that offered elements to determine the sexual orientation of the character. His decision would have altered the scene as well as his form of expression.

“I’ve never played a gay character on stage, even though I’m gay. And I wanted to put that character out. And I went to Sarah [the director] and she was “okay” with that. And, I do not know how often this happens: an actor dictates something so crucial to portray a character. I do not want to say that being gay stinks a character, but the way he is received changes a lot. Unfortunately. (...) I think [he lowers his voice to speak] when people see a feminine gay character on stage... it’s comedy. “

As adopting a feminine gender expression Brian felt he was choosing a decisive factor for his portraying. The elements appeared connected: sexual orientation is expressed through the style of a feminine masculinity mobilized by the actor. I return to the contribution of Gayle Rubin (1984) to whom sexuality cannot be reduced to gender relations – that is, cannot be taken from the prism of causality. Even so, in the theatrical aesthetic appeal, Brian mixed the elements turning a female expression into metonymy of sexual orientation.

Brian was reasoning with an imaginary of heterosexual matrix. At first, characters are automatically taken as heterosexual; if there is any indication of their erotic practices, other possibilities are suggested. When the boy qualifies his decision to define the character as “gay” in terms of “crucial act,” he assumes that heterosexuality would not be a descriptive mark capable of defining a character. It is remarkable how there is asymmetry in the decisions for interpretation: while some sexualities mark characters, others sound invisible or naturalized. Heterosexuality appears as an unmarked, authentic and non-representational practice.

After his decision, Brian gave gestures capable of offering intelligibility about his character sexual orientation. As noted by the literary critic Lee Edelman (1994), there is a social demand that requires homosexuality to be – if not visible – at least readable. It should be expressed and recognized in clothing, gestures, languages, and specific public spaces. This would be the case in theater: a tone of voice, a way of walking, the position of the hands, the angle of the gaze are transformed into a metonymy of an erotic practice that brings with it an avalanche of repertoires and imaginaries. There is the imperative of visibility.

On stage, there is the need to make something visible. However, another logic is created. On the one hand, there is the social disqualification regarding more feminine expressions. On the other hand, we can see the existence of a theatrical (and social) aesthetic convention making intelligible sexuality through femininity. It is important to note how on both occasions – in the choreography and the scene of Brian – the femininity in masculine bodies generated the parody, the comedy.

In addition, it is also necessary to insert another aspect: the game of visibility and invisibilities between scene and stage. During the interview with Simon, I asked him, “What differences do you see between you and your character?”. Simon replied “What do you mean?”. “For example, are you the same age? Belong to the same social class? Have the same sexual orientation?” “Ah! Well, he’s older than me, of a lower class, I would say. About sexual orientation I’d rather not talk”. Simon played the leading role of the show, an early twentieth-century American show business worker. After the refusal, we followed the conversation. Moments later he said, “Why have I do this? Yes, I’m gay”. Simon had – according to his own teacher – all elements to be “the perfect leading man”. He told me how, since adolescence, he was used to be the protagonist of all the plays he did – and at all times he played heterosexual characters. According to him, his sexuality, if made public, could jeopardize his career. “But your family does not know?” I asked. “Yes. They do: my family, all my friends. I have a boyfriend”.

According to Sedwick ([1993] 2007) each new meeting requires, at least from gay people, new calculations of secrecy or exposure. According to the author, to come out

as gay is to publicly mark their sexuality. The closet metaphor itself alludes to the secret / revelation pair that also operates on stage: what can an actor hide and what can he reveal? Is the acting better the more it reveals (of its interiority) or the more it hides (of his personal characteristics)?

Simon seemed to fear that an element (a gesture, a clothing, a tone of voice) would trigger a series of inferences that would reveal his “sexual reality”. Maybe that’s why he was so serious in the choreography of the previous play. As Butler (1990) points out, we use inferences from people, by them we assume it is possible to access a supposed reality of the subjects. Inferences presuppose “a reality” that can be found offering access to “the genuine gender”; they naturalize what is socially constructed. The process of seeking, through inferences, the “reality of gender” becomes, in itself, the procedure of creating an essence. In Simon there was hesitation when it came to his sexuality. He feared that his sexual orientation could reduce his acting possibilities by preventing him from getting high-profile characters. Despite being cast for many prestigious roles, he needed to scrutinize his gestures, the information he would give, his tone of voice, clothing... Brian, on the other hand, did not address the issues in the same way. He seemed to appreciate that by playing a gay character he expanded his repertoire and opened his experiences. With his actions, he seemed to face the conventions – of genre and theatrical – that orchestrated her surroundings.

Without a conclusion, this debate should be continued; I find it imperative to note how my interlocutors signaled how gender and theatrical conventions were quite intricate in their experiences.

REFERENCES

BUTLER, Judith. *Gender Trouble – feminism and the subversion of identity*. United Kingdom: Routledge, 2007 [1990].

EDELMAN, Lee. *Homographesis – essays in gay literary and cultural theory*. New York & London: Routledge, 1993.

PUCHNER, Martin. *Stage Fright. Modernism, anti-theatricality & Drama*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2002.

RUBIN, Gayle. “Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality”. In VANCE, Carol. *Pleasure and Danger*. Boston, London: Routledge, 1984.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A Epistemologia do Armário. *Cadernos Pagu*, nº 28, Janeiro-Junho, 2007, p. 19-54.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE TRANSIT BETWEEN ACTOR/ACTRESS AND CHARACTER: BODY AND EMOTIONS, REALITY AND FICTION

Bernardo Fonseca Machado¹

PhD Student at University of São Paulo
Temporary Professor at Federal University of Goiás

Resume

During my PhD research, I attended acting classes in theater schools in São Paulo and New York – I was attentive, in understand how foreign techniques were adopted in Brazilian schools. I have noted uses of a series of exercises and techniques responsible for enabling students to become artists. My interlocutors assumed that, in order to empower actresses and actors to act, it was essential to manipulate their interiority, their personal universe. From such assertion, came the following consideration: emotions were an essential substrate of this inner world – a substance capable of conferring existence to the characters. They tried to ensure the transit between “reality” and “fiction”, between “feeling” and “expressing”. This text intends to discuss the very production of these polarities. That said, I try to answer the following questions: how, in my fieldwork, bodies capable of acting were produced? What is the role of emotions in this orchestration? How, in these classes, did the polarities – reality-fiction and internal-external – took place and were created?

Keywords: Theater, emotions, acting techniques, body.

During 2015 and 2016 I have done fieldwork in two theater schools – one in São Paulo and one in New York. I have noted uses of a series of exercises and techniques responsible for enabling students to become artists. By observing the acting classes in both institutions, I noticed the presence of an emotional rhetoric informing my interlocutors. My interlocutors assumed that, in order to empower actresses and actors to act, it was essential to manipulate their interiority, their personal universe. Considering their speeches I questioned: what were they studying? How can someone learn to act? What does acting mean to then? This brief presentation pinpoints the central principles involved in the very notion of “acting” and its effects. I have identified three fundamental characteristics to perform this activity.

¹ Scholarship provided by São Paulo Research Foundation (FAPESP), processes number: 2014/15902-2 and 2015/04818-3.

THE RECOGNITION OF THE INNER EMOTIONAL SUBSTRATE.

That night in São Paulo, the classroom was slightly different from usual. Students were struggling with their art installation. Weeks earlier, Italo – the teacher – had scheduled the task: students should make an artistic “installation” about themselves. According to him, the obligation was: “It must concerns you. What touch’s you? What instigates you? What excites you? The image must say something about you, your identity. It has to be yours alone. Do not judge, do not question”. For that reason, in that particular day, some objects were all over the place: a pack of sand, a stuffed frog, some books, white sheets, masks, ballet shoes... Student had to select a theme, but also the lighting and the soundtrack.

When I entered the room, each of the young women had occupied a particular spot. Veronica’s installation was leaning against one of the walls. She settled a small plastic bowl into another one – a bit larger. A few gallons of reddish water filled the space between them. She filled the smaller one with sand. A folded paper boat was put on top of the amount of sand. From port to starboard, written in pen, the word “to cross” named the boat. While observing it, the teacher expressed his approval to me: “I love this exercise because it talks about them. It reveals their repertoire, their life. And how does they organize the scene”.

After the observation of all installations, the young girls sat on the floor. Italo asked, “How was it? Do not tell me what you thought. Tell me your feelings”. According to Veronica, the image “came up to her” – she suddenly realized she “wanted to talk about it a long time ago”.

Although the teacher recognized the articular differences between each girl’s installations, he wasn’t interested in pointing out or analyzing them. The exercise had a different objective: enable each one to recognize their own internal particularities. The exercise itself presupposed an inner universe that could – and actually should – be externalized – and revealed. The condition for the work relied on the recognition of the internal “emotional well-being”.

EMOTIONAL EXPOSURE/EXTRACTION

New York was getting warmer due to spring. Sitting behind the table, Professor Jacob explained his pedagogical goals: “You can see Maria Callas [the Opera singer]: when she is singing, she reaches notes with tears in her eyes. She has no tension holding her back. You have to let the emotion come out and then speak the lyrics. When you force

it, we hide our emotions”. The next step of the job, he said, would be to ensure conditions for “emotions to come out”.

20-year-old Miranda came to the center of the class and sang a song I could not identify. By the end of the last note, the teacher asked: “Who are you singing it for?”. “For the guy I love,” she replied. He then inquired: “What do you want?”. “I want him [the lyric imaginary guy] to fight for me and for our relationship.” Satisfied, Jacob demanded Amanda – another student – to take over the position of the “boy”. Both girls should engage in a particular acting dynamic: one would ask repetitively one question and the other would answer it with the same sentence. Professor instructed Amanda to ask Miranda: “Why are you putting so much pressure on me?”. After hearing, replied with another question: “Why am I putting so much pressure on you?”.

Five times they repeated this dynamic dialogue. Right after, Miranda started singing the same song. During the sequence of notes, her face grew red and tears start to come out of her eyes. At the end of the last verse, Jacob asked, “What are you dealing with?”. As she held her tears in her hands, she disengaged. Slightly angry, he insisted: “Do not think that you will escape from here so controlled”. Jacob stood up and handed her a chair, ordering, “You will break this chair by striking the floor 20 times in a row”. Miranda was paralyzed for a few moments. The guideline was reinforced and, without complete conviction, the floor began to be hit. As the sequence progressed, the force employed increased, and consequently the chair deformed. Tears washed the girl’s face. Reaching the twentieth hammer, Miranda threw the object to the left corner of the room and screamed: “fuck.” Without interrupting, turning to Amanda, Jacob instructed: “Put some pressure on her”. They started the same repetitive dialogue. After a battery of questions, Miranda sang the same song a third time – her arms were wide open and tears were all over her face. Satisfied, he said: “That’s the beginning, there’s a lot to come, I’m giving you instruments”. Looking tired, she sat down.

Students were taught they needed to “follow their instincts”. By doing that, they would express their anguish, fears and affections on the scene. Even so, the teachers instructed, caution was needed: they could not get emotionally instable.

THIRD – THE EMOTIVE DOMAIN AND THEATRICALITY

In São Paulo, the professor explained: “Today we are going to work with a narrative text in which the narrator is not a narrator, but a character who has an opinion”. The girls did not understand the instruction. Without answering, the teacher handed out excerpts from a play for the students to read at aloud. The dramaturgy was organized

into soliloquies of three characters. The teacher instructed: “You will take the text and turn it into a personal testimonial. You can insert things, take things away, but it must make sense to you”.

Italo gave then fifteen minutes to prepare the scene. At the end of it, he placed a chair in the center of the room. “Who will be the first?”. Veronica sat down and told the story of how her grandmother and her grandfather met. He conquered his future wife while dancing in the cities balls. “This relationship lasted 60 years. Today he has Alzheimer’s and the only person he remembers is my grandmother”. The silence took the class. “This is the love I want for my life” said a crying colleague. Italo, then, explained: “When you use your affective material to build the character, what do you get?” In chorus, the girls responded: “Emotions”. He waved and, with a smile, added, “Now we have to get some theatricality”. Turning to Veronica, he said, “Your testimony did not expressed theatricality”.

As Josette Féral (2015) explains, theatricality depends on the actors. They need to make a displacement between themselves and another entity (the character). The place to execute this otherness is exactly the actor’s own body. In his terms, the body on the stage signify all around: the space and rhythm, the narrative and dialogues, the set design and music, the lighting and costumes... the body introduces theatricality.

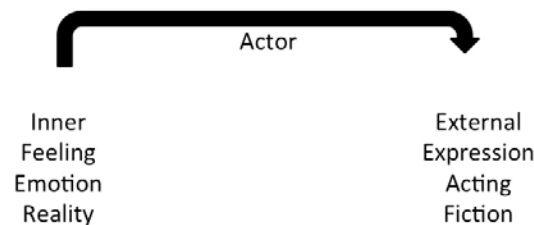
Acting classes were meant to make actresses capable of moving from one domain to another. In tune with this frame of reference, the teacher declared: “The story I tell is my story. In the drama I will live the story experiencing it. If I know the story, everything goes perfectly”. Therefore, it would be necessary to “domesticate” the emotions ensuring that they were presented in an appropriate way to the public.

ANALYSES

Theater classes taught students to “control” their emotions in order to guarantee the success of the scene and in the scene. Jacob rebuked students when they couldn’t stop crying. Italo evaluated the “appropriation” degree of each girl in the exercise with dramaturgy: they should properly minister their private “affective material” to build a “character”. It was, therefore, a continuous, subtle and delicate inspection in the task to “dominate” this “inner self”.

Thus, in all the stages presented above, persisted a particular perspective: emotions were assumed as substances emanating from the “inner nature” – and, therefore, from a nonsocial or pre-social aspect of people. To get on stage, feelings would be tamed by professionals and presented under certain aesthetic conventions. In an inspired sentence,

Italo said: “The actor is the passage and not the end”. This metaphor confirmed the image in which artists are the very support of transit and for transit. I can raise some questions out of this. First of all: as the support for the transit, what are these professionals doing? The answer might be seen in this first picture.



Source: Author's elaboration.

In classes we can observe how people (actresses and actors) are prepared to accomplish this supposed passage from their “inner self” to their “exterior”, from “feeling” to “expression”, from “emotion” to “acting” or even from “reality” to “fiction”. After this analysis, one can make a second question: why such a high degree attention and caution devoted to the execution of this passage? What is the reason for teachers to forge a sophisticated knowledge of techniques exclusively aimed to accomplish this transit?

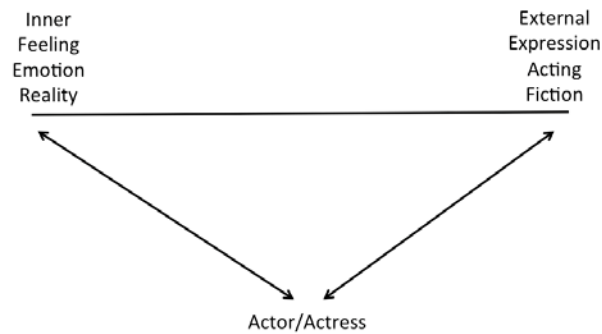
In my perspective, this passage updated the very division between the inner nature and the social expression. I do not assume this division as the truth – I do not regard inner and social as transcendent entities. I understand these notions as constituted stabilizations – shared and repeatedly updated (Wagner, [1975] 2010; Latour, [1994] 2009). In my view, acting techniques produce and update the division itself.

Students learned – through exercises – how to invent and express their own personality as innate and spontaneous (Coelho, 1989). But also learned how to express their character – the other. Assuming the existence of the internality, they suggested their scrutiny and investigation and they anticipated this preparation as a form to execute the scene. It was all relying on the perception that actresses/actor should inscribe their emotions in the scene, exploring their personal aspects.

Actors/actresses would be the agents responsible for the very constitution of the pole of “interiority” and “exteriority.” Students expressed their “feeling”, externalized their “interiority”, or even acted their “emotion,” is one way of creating the self-image that we do not produce “inner” nature as innate, but that it exists per se – beyond our domains. The very notion of the work of performers assumed in classrooms reiterated and assumed an innate to be re-presented.

Although language about emotions is based on a supposed interiority, I consider that emotions do not reside in subjects, they are rather produced by subjects; emotions

are not transcendent substances, they are rather forms of communication with real effects (Abu-Lughod & Lutz, 1990). The bodies of these young women were responsible for producing both universal and perceived emotions as well as for performing their expression. For that reason, I propose to change the previously image. I do not assume the body as a passage or as the support for transit. I propose that bodies perform the polarities informed by their own experience. By focusing the analysis on this materiality we gain a less substantialized and transcendent content.



Source: Author's elaboration.

To play an emotion correspond to declare that the body of the actress or actor is not settled, but in continuous exercise. The body produces “feelings” and gives shape to “expressions”. In the classroom, exercises constructed what would be innate – “feelings,” “interiority,” “emotion,” “reality,” “nature”. A theatrical performance based on this innate “nature” (filled with emotions and instincts) would produce a “true” (fictional) scene. I suggest, finally: there was an effort to materialize and update the division between inner nature and social expression, between real and fictional between feeling and expression. The transit between these supposed entities stabilized these poles. It constituted the very existence and the very expensive relations between these universes.

REFERENCES

- ABU-LUGHOD, Lila & LUTZ, Catherine (orgs.) *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- COELHO, Maria Claudia. *Teatro e contracultura: um estudo de antropologia social*. Dissertação (mestrado) - UFRJ/Museu Nacional/PPGAS. 1989.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Ed. 34, [1994] 2009.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naiyf, [1975], 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

COONTOGENIA: ESCUTAR OUTROS SÓCIOS NO ESPAÇO DA LINGUAGEM

Beto Vianna

Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Em suas explicações, a linguística concede aos atores humanos um papel exclusivo, em função da definição de seu objeto de estudo (a linguagem), entendido como capacidade ou comportamento específicos do humano. Nossa tradição local, acadêmica, de considerar a linguagem como um sistema representacional (transmitida intersubjetivamente e armazenada individualmente), e as regularidades observadas do código linguístico como o fenômeno a ser explicado, torna surdos a nós, linguistas, para o espaço interacional em que nos movemos e que é gerativo dessas regularidades, privando-nos de considerar, como preocupação legítima das ciências da linguagem, os processos coontogênicos humanos, não humanos e interespecíficos, enquanto domínios linguísticos em seus próprios termos. Proponho, com a ajuda da abordagem sistêmica da escola chilena conhecida como Biologia do Conhecer, e a contribuição de pensadores pós-humanistas de várias áreas, ampliar o horizonte de preocupações (e, assim, a disposição para escutar) dos cientistas da linguagem, de modo a incluir o espaço de relações ocupado e transformado, a todo instante, pela ação dos sistemas vivos e constituinte dos sistemas sociais.

Palavras-chave: coontogenia; linguagem; biologia do conhecer; sistemas vivos

COONTOGENY: LISTENING TO OTHER PARTNERS IN THE LANGUAGE SPACE

Abstract

In its explanations, linguistics grants human actors an exclusive role, following the definition of its object of study (language), understood as a capacity or behavior specific to human species. Our local, academic tradition of considering language as a representational system (transmitted intersubjectively and stored individually), and the observed regularities of the linguistic code as the phenomenon to be explained, deafens us linguists to the interactional space in which we move and is generative of these regularities, depriving us of considering, as a legitimate concern of the language sciences, the human, nonhuman and interspecific coontogenic processes as linguistic domains in their own terms. I propose, with the help of the systemic approach of the Chilean school known as Biology of Knowing, and the contribution of post-humanist thinkers from various areas, to widen the horizon of concerns (and thus the willingness to listen) to include the space of relations occupied and transformed, at all times, by the action of the living and constituent systems of social systems.

Keywords: coontogeny; language; Biology of Knowing; living systems

INTRODUÇÃO

Dentre as ciências ditas humanas e sociais, não é a sociologia (em que pese a leitura canônica do elemento “socio-”), ou a antropologia (em que pese a etimologia especista do seu nome), a disciplina que se distingue pela devoção exclusiva ao humano. Nesses, como em outros campos do saber da grande área, as tentativas de explicar a formação e o funcionamento das sociedades e das culturas (humanas, está claro), já em suas origens ocidentais e em sua busca de autonomia em relação às ciências da natureza, nos levaram a lidar com uma hoste de colaboradores desprovidos de humanidade: técnicas e artefatos, outros seres vivos, ambientes e acidentes naturais, deuses e espíritos. A essa população já heterogênea de sócios, podemos acrescentar (se quisermos fazer notar o subconjunto mais celebrado das técnicas), a escrita, - os registros, as inscrições - tanto no sentido de *domesticadora do humano*, de Jack Goody (2012), e portanto externa ou parasitária do humano, quanto na arqui-escritura, de Jacques Derrida (2017): na leitura derrideana do Fedro, uma droga preparada e oferecida por um deus a outro e, portanto, em tudo *sobre-humana*.

Nem mesmo a psicologia, ciência que roubou da filosofia o objeto que Darwin costumava se referir como “a nossa própria cidadela” (BARRETT *et al.*, 1987, p. 564) – a mente –, pode pleitear uma atenção exclusiva à nossa espécie. Animais não humanos de todos os ramos taxonômicos frequentam não apenas os laboratórios, mas as preocupações teóricas, às vezes exclusivas, dos psicólogos, ainda que para reafirmar uma “grande cadeia da cognição” (Gómez-Soriano; Vianna, 2008, p. 179), com o humano, é claro, no topo. Finalmente, as relativamente recentes abordagens “simétricas” (LATOURETTE, 1993, p. 91) dos estudos da ciência e da tecnologia, e a irrupção dos *animal studies* nas ciências sociais e humanas – da história ao direito, da economia à antropologia – nas últimas três ou quatro décadas (KALOF; FITZGERALD, 1987; VIANNA; MAIA, 2017) promoveram a entrada triunfal dos novos coadjuvantes, alçados de recurso cenográfico a atores, ou, no mínimo (para preservar a distinção ontológica), a *actantes*, tão agentes na construção das sociabilidades híbridas quanto seus sócios mais tradicionais.

Se quase nenhuma ciência humana é, hoje, território exclusivo da humanidade, uma só notável exceção – as ciências da linguagem, ou a linguística – acaba impondo sua regra às demais, ao auto afirmar-se (e assim afirmar sua autonomia e seu estatuto de ciência) como detentora das explicações dessa que é considerada uma marca distintiva da humanidade. Antes de mais nada, convém reconhecer que a ligação umbilical (ao mesmo tempo histórica e necessária) da linguística com a nossa espécie não depende de um acordo sobre o que faz do humano, humano, ou o que faz do humano uma

espécie “única”, como costumam se perguntar os manuais de antropologia física e psicologia evolutiva (FOLEY, 1993). A capacidade da linguagem ser, de fato, o rubicão ontológico que dá a acesso à credencial de humano, pode continuar sendo matéria controversa, sem que o debate mude uma vírgula no espectro de interesses da linguística. A ciência da linguagem sempre se considerou e pretende (a comunidade de linguistas pretende) continuar sendo considerada uma ciência *humana*, não por sua filiação a essa grande área do conhecimento (o que, de fato, nem sempre ocorre), mas pelas duas camadas de barreira, tão heterogêneas como água e óleo, que a disciplina erigiu em torno de seu objeto de estudo: natureza e sociedade.

O que Latour (1993) chama de “acordo modernista”, a purificação dos polos ontológicos do natural do social, a distinção sujeito e objeto, e a separação entre epistemologia (a racionalidade da ciência) e poder (as irracionalidades da política) são transportados, nas ciências da linguagem, para *dentro* do objeto de estudo, ou do plano conceitual da disciplina, que é a separação, irrevogável, entre o linguístico e não linguístico. Assim, o que os estudos da ciência e da tecnologia vêm reconsiderando, para além de tal acordo modernista, como uma associação entre humanos e não humanos, a linguística responde como uma dissociação entre elementos co-ocorrentes e concorrentes, um *double bind* (BATESON, 2000, p. 271) entre um dado da natureza humana (o *objeto* da disciplina, o próprio código ou as regularidades de uso do código linguístico, uma capacidade ou comportamento específico e universal da espécie) e um acidente da sociedade humana (um contexto, um processo histórico ou um ambiente que autorizam, determinam ou influenciam as vicissitudes do próprio código ou do uso do código por um *sujeito*). Assim, desde a sugestão estratégica do Pai-fundador da linguística, de que “o ponto de vista cria o objeto” (SAUSSURE, 1991, p. 15), e que a linguagem é, enquanto fenômeno holístico (mas não, necessariamente, objeto de estudo) a um só tempo individual e social, fala e língua, as ciências da linguagem têm produzido subdisciplinas que se rebelaram seja contra a atenção exclusiva à *langue* (ao sistema) ou à *competence* (o mecanismo gerativo individual, universal, e subjacente à *langue*) respectivamente do próprio Saussure e de Chomsky (1994), como ocorreu nas viradas funcionalista, sociolinguística e pragmatista dos anos 1960 e 1970 (WEEDWOOD, 2002) e na oposição bakhtiniana ao “objetivismo abstrato” (VOLÓCHINOV, 2017, p. 170). O que não se ousou cruzar foi a fronteira rígida entre o linguístico e o não linguístico, ou extralinguístico, que, na prática, elege o sistema de signos, o código (e não o enunciado, como queria Volóchinov) como o núcleo duro da disciplina, o fato natural e universal do humano, o *dado linguístico*, seja enquanto entidade autônoma, explicável em suas regularidades internas, seja como um repositório cambiante das forças irracionais da(s) sociedade(s) também

humana(s) e, nesse caso, disponível para as várias abordagens da variação e do uso linguísticos. Não há espaço para novos sócios nessa sociedade (secreta, dá vontade dizer) de humanos e humanos.

Proponho questionar a distinção linguístico/extralinguístico, não como um apelo à mudança de objeto(s) das ciências da linguagem, ou uma proposta de reorientação dos interesses da disciplina como um todo ou de suas subdisciplinas, mas como uma sugestão de ampliação das associações possíveis e permissíveis, de (re)vascularização dessa ciência em seu plano conceitual. E isso é possível, acredito, se permitirmos que nossa atenção se volte para outros modos de considerar o fenômeno “linguagem”, em que corpos (humanos ou não) e textos (estes, nunca humanos) são afetados nas, e gerativos das, distinções que escolhemos fazer na própria linguagem. Nossa tradição local, acadêmica, de considerar a linguagem como um sistema representacional (transmitida intersubjetivamente e armazenada individualmente), e as regularidades do código como o único fenômeno a ser explicado, torna surdos a nós, linguistas, para o espaço interacional em que nos movemos e que é gerativo dessas regularidades, privando-nos de considerar, como preocupação legítima das ciências da linguagem, os processos coontogênicos humanos, não humanos e interespecíficos, enquanto domínios linguísticos em seus próprios termos. O epíteto *linguístico*, se quisermos que continue útil para além de seu papel político de decidir o que conta ou que não conta como uma abordagem da linguagem na economia acadêmica, não precisa, sugiro aqui, se referir exclusivamente aos dados da natureza que existem para todo o sempre, aguardando ser descobertos por um especialista da disciplina. Explicar a linguagem como um fenômeno relacional implica aceitarmos a pergunta por quem escuta e pela maneira que escuta, como um processo irreduzível de tradução, que envolve o escutar de quem explica, daquele que só pode descrever/explicar o fenômeno da linguagem como uma reformulação de sua experiência. A circularidade irreduzível implicada nessa abordagem relacional da linguagem requer, é claro, alguns compromissos epistemológicos, e a escolha de um ponto de partida que gere o fenômeno da linguagem e, ao mesmo tempo, um organismo que participe de interações que descrevemos/experenciemos como linguísticas. Os compromissos e o ponto de partida tomarei emprestados da escola chilena conhecida como Biologia do Conhecer, de Humberto Maturana e Francisco Varela (1998).

1 O CAVALO BRANCO DE NAPOLEÃO

Quando eu tinha talvez quatro anos de idade, meu pai costumava me perguntar: “Qual é a cor do cavalo branco do Napoleão?”. Para essa mesma frase, tínhamos o

mesmo efeito (dizem os filósofos da linguagem) se perguntássemos de quem era o cavalo de Napoleão, ou, ainda, que bicho branco era o tal cavalo. A resposta é obviamente dirigida, ou forçada, assim como os engenheiros falam de “movimento forçado” no espaço de projeto (DENNET, 1998, p. 134): se quero alcançar a meta B, dadas as circunstâncias, isso é o que eu *devo* fazer.

Curiosamente, os linguistas definem a linguagem humana (se e quando definem, pois trata-se de uma premissa) exatamente assim: a linguagem humana é específica da espécie, pois só os humanos *possuem* linguagem. A linguagem como capacidade, comportamento, ou, de todo modo, *atributo* individual e universal, é, portanto, o ponto de partida para a circunscrição da linguagem ao âmbito humano enquanto espécie biológica, e, além disso (a par de distúrbios neurológicos ou traumas graves), extensivo a todos os membros da espécie. É claro que muitos de nós, linguistas, podemos estar atentos para o fato de que “humano”, mesmo em uma definição taxonômica consensual, refere-se a uma classe de organismos que percorrem fases ontogênicas não linguísticas (inclusive unicelular!), e, portanto, específico e universal “da espécie” é uma maneira abreviada de se referir a “todos os humanos nas fases do desenvolvimento e nas circunstâncias em que é possível distinguir as disposições corporais a que chamamos linguagem humana”. A frase estendida é um golpe fatal no movimento forçado da descrição, como se perguntássemos, sobre o cavalo branco de Napoleão, se se trata de um membro da subespécie *Equus ferus caballus* em uma fase multicelular em que já é possível detectarmos a falta de melanina ou outro fator de coloração branca na pelagem ou no tecido epitelial. Perdemos a aparência de pergunta não forçada, que fazia toda a graça na brincadeira sobre brancuras equinas, e, na definição expandida da linguagem humana, revela-se uma também decepcionante caixa-preta, não muito diferente do “princípio dormitivo” que explica a ação do ópio em Molière (BATESON, 2000, p. xxvii). Principalmente, a descrição expandida revela que a linguagem é um fenômeno relacional, não por se tratar de um comportamento “interacional”, mas porque, tal como a cognição, a linguagem não é propriedade do constitutiva organismo descrito (do domínio fisiológico desse organismo), mas da distinção que, enquanto observadores, fazemos do organismo *em* um espaço relacional (seu domínio comportamental). Precisamos distinguir (quando distinguimos) um comportamento como linguístico, na linguagem.

2 EXPLICAÇÃO BIOLÓGICA NA BIOLOGIA DO CONHECER

O fundamento do modelo explicativo da Biologia do Conhecer (BC) é biológico, e devo explicitar o que entendo por biológico, pois tal como venho sugerindo que

a distinção natural/social é inadequada, caracterizar o domínio biológico como imperativo natural dificulta refletirmos sobre fenômenos gerativos do vivo, inclusive do humano, entre eles a linguagem. Temos uma história suficientemente longa de ressentimento com a “colonização das ciências sociais” (ROSE, 2000) por explicações biológicas reducionistas, ou, de forma ainda mais enganosa, explicações “conciliatórias” (OYAMA, 2008, p. 51), em que as causas são repartidas entre naturais (ou genéticas) e culturais (ou ambientais). No caminho explicativo que estou sugerindo, toda característica é biológica (se estão implicadas no viver), e todas são adquiridas, pois sempre dependem do percurso ontogênico – das relações internas e externas do sistema vivo – para surgir, mudar e se conservar.

Explicar o fenômeno do vivo a partir das propriedades de suas partes ou da influência de agentes externos, ou ambos, nos faz perder de vista a fenomenologia tanto das operações constitutivas quanto comportamentais do organismo, do “sistema em desenvolvimento” (OYAMA, 2000, p. 27). Nessa perspectiva, biologia não é uma forma inicial, codificada nos genes e selecionada pelo ambiente, ou final, especificada desde o início por alguns de seus elementos, mas o produto, a cada momento, das dinâmicas internas e dos processos interacionais do sistema, “uma propriedade emergente do sistema total de relações que a possibilitam” (INGOLD, 2008, p. 89). Tanto a rejeição quanto a aceitação acrítica de explicações biológicas nas ciências humanas e sociais vêm do entendimento do biológico como um domínio de especificações reducionistas.

Na BC, a explicação do operar do vivo é intrinsecamente não reducionista: distingue-se um sistema e seus componentes, tratando-os como “unidades operacionalmente diferentes, que pertencem a conjuntos discretos que geram domínios fenomênicos que não se intersectam” (MATURANA, 1997, p. 127). Assim, não podemos, nos termos da BC, explicar o operar do sistema (o organismo em questão) a partir das propriedades de seus componentes (como no determinismo genético). Ainda, o sistema deve ser tratado como determinado estruturalmente (determinado, a cada momento, por sua estrutura), não sendo permitidas interações instrutivas (por exemplo, dos genes, ou do ambiente) na especificação dos fenômenos pertinentes ao operar do sistema. Na BC, o sistema vivo é uma máquina definida por sua organização *autopoiética* (termo composto que faz referência ao processo de autoprodução). O sistema autopoiético é um sistema de processos de produção que produz os componentes que geram esses mesmos processos através de suas contínuas interações e transformações, constituindo a tal máquina no espaço físico. (MATURANA; VARELA, 2003). Temos assim, uma definição circular e autônoma dos seres vivos, uma rede fechada cujos componentes produzem a mesma rede que os produziu.

Essa definição faz referência, primariamente, à célula ou organismo unicelular (que forma uma rede de produções *moleculares*), mas nós, humanos, e outros

organismos, realizamos nossa autopoiese como agregados funcionais de células em parte do nosso desenvolvimento. Como a dinâmica celular participa da organização dos seres multicelulares, somos máquinas autopoieticas de segunda ordem.

3 COMPORTAMENTO E SISTEMAS SOCIAIS

Quando observamos um sistema vivo, distinguimos, além das relações entre seus componentes, a relação do sistema como um todo com o meio em que vive, ou, mais precisamente, certas regularidades tomadas como resultado dessa relação organismo-meio. Às ações da totalidade do sistema vivo no meio, chamamos de *comportamento* do organismo (MATURANA; VARELA, 1998, p. 136). Apesar de podermos observar simultaneamente o domínio onde os componentes operam (os estados internos) e o domínio onde o organismo inteiro interage com o ambiente (o comportamento), nos termos da BC eles devem ser descritos como domínios disjuntos, que não se intersectam. A dinâmica interna do organismo (sua fisiologia) não especifica as interações de que o organismo participa (seu comportamento), assim como as interações do organismo não especificam as mudanças estruturais. Não podemos dizer, por exemplo, que a fisiologia de um organismo *produz* a linguagem, ou, inversamente, que o operar no espaço da linguagem causa mudanças estruturais (fisiológicas), ainda que a história de interações seja coerente com a história de mudanças estruturais.

A separação fenomênica entre fisiologia e comportamento rompe com o conceito, tradicional tanto na filosofia quanto nas ciências experimentais, de representação (do mundo, do ambiente, da realidade) como uma operação interna do organismo. Com o conceito de determinismo estrutural, não podemos falar (na perspectiva da BC) em transmissão de informação, seja entre meio e organismo, seja entre componentes do organismo e o sistema como um todo: tudo o que ocorre com o organismo é determinado por sua estrutura a cada momento, e a estrutura está em contínua mudança, desde o surgimento do ser vivo como unidade autônoma até sua morte. No entanto, é preciso dar conta das regularidades comportamentais observadas: a correspondência entre a história de mudanças estruturais e os encontros com o meio. Os conceitos chave são os de acoplamento estrutural e conservação da adaptação (MATURANA; VARELA, 1998, ps. 102-103). Como a estrutura do organismo só permite interações que conservam a organização ou a destroem, observar um ser vivo em seu meio é observar um domínio comportamental que conserva, naquele momento, e até aquele momento, a adaptação (e a organização autopoietica) do organismo. A adaptação, tanto quanto a organização, é invariante: ou o organismo está adaptado, conservando sua organização, ou está morto. Viver é conservar a autopoiese.

Se o nosso ponto de partida é biológico, devemos tratar os sistemas sociais como macrossistemas compostos por sistemas vivos para explicá-los, mesmo quando voltamos nossa atenção para as sociedades humanas. Se, no entanto, escolhermos chamar de sociais grupos compostos apenas por humanos, temos que aceitar que o fundamento da explicação deixa de ser biológico e encontra suas motivações em outro domínio fenomênico. Nas redes sociotécnicas (LATOURET, 2017), por outro lado, a composição do social surge de práticas de mediação de que participam não humanos de todo tipo, vivos ou não. O sistema social surge nas coerências explicativas da BC como consequência do operar de seres vivos, e existe apenas enquanto servir de meio para a realização da autopoiese dos organismos que a compõe.

Na BC, todo sistema social é composto por sistemas vivos (inclusive humanos), mas nem todo agrupamento de sistemas vivos (inclusive humanos) é um sistema social. Como o fluir comportamental (as ações do ser vivo em um meio) modula o curso das mudanças estruturais, o mesmo irá acontecer quando parte do meio com o qual o organismo interage é outro organismo (VIANNA, 2011). Quando, em um domínio comportamental, consideramos dois (ou mais) sistemas vivos em interação, as mudanças estruturais de cada um desses sistemas, suas respectivas ontogenias, irão ocorrer em um contexto coerente com a sua história de interações. Um sistema social surge quando um organismo participa da conservação da autopoiese de outro(s) organismo(s) no domínio comportamental.

4 LINGUAGEM

Em “Biologia da linguagem: epistemologia da realidade”, Humberto Maturana (1997, p. 123) inicia sua exposição dizendo “Não sou linguista, sou biólogo. Portanto, vou falar sobre a linguagem como um biólogo, e me dedicar a duas questões biológicas básicas”:

1. Que processos devem ocorrer no organismo para que ele estabeleça um domínio linguístico; e
2. Que processos devem ocorrer em uma interação linguística que permitam a um organismo descrever os eventos que ele experiencia.

Ora, eu não sou biólogo nem antropólogo, mas linguista. Mas como aceito os fundamentos biológicos da BC para explicar a linguagem, e como proponho este trabalho como uma contribuição para a antropologia linguística, aceito as questões propostas por Maturana, ainda que precise responder a segunda de modo diferente. Na primeira questão, descrevemos o que ocorre com dois (ou mais) organismos em interação, com

consequências idênticas ao estabelecimento de um sistema social. Em outro artigo, também segundo o caminho explicativo da BC, descrevo assim o fenômeno (VIANNA, 2011, p. 152):

Como o fluir comportamental do ser vivo modula o curso de suas mudanças estruturais, o mesmo irá acontecer quando uma parte do meio com o qual o organismo interage é outro organismo. Suas respectivas ontogenias irão ocorrer num contexto coerente com a história de suas interações. Se as interações entre esses dois organismos são recorrentes e recursivas, ou seja, se observamos que existe uma história de interações entre esses organismos onde os respectivos comportamentos são incorporados à interações subsequentes, podemos dizer que esses organismos estão em um domínio linguístico.

Um domínio linguístico é um domínio comportamental de ações coordenadas, consensuais, entre dois ou mais organismos. E sempre que houver um domínio linguístico, uma rede social pode ser formada como uma rede de interações consensuais e recursivas entre os membros de uma mesma comunidade de organismos: uma cultura. Quanto à ausência ou presença, na observação de interações não-humanas, daqueles elementos comportamentais tradicionalmente descritos como pertencentes à linguagem humana - fala, sinais gestuais, escrita - é preciso entender que, se aceitamos o caminho explicativo que estou utilizando aqui, nenhum som, gesto ou desenho particular faz parte, de antemão, da linguagem, pois essa é definida historicamente. Se há recursão, se no curso da interação aquele som, gesto ou desenho é distinguido como um elemento na coordenação de ações consensuais, ele fará parte da linguagem na descrição do observador. O mesmo se dá com outras regularidades percebidas na língua, como a sintaxe. É preciso fazer referência à história, ao curso de interações, para se dizer que uma palavra ou frase pertence à linguagem. A dificuldade de atribuímos linguagem a organismos não-humanos é que, na maioria das vezes (por razões históricas: evolutivas e ontogênicas), não participamos com eles de interações recorrentes e recursivas, e, portanto, não somos capazes de descrever suas interações como consensuais.

Mas essa dificuldade não se restringe aos não-humanos, e por isso considero a abordagem da BC relevante para uma antropologia linguística. Nem sempre (ou quase nunca) escutamos do mesmo modo que outros humanos escutam em outras redes de conversação. E nessas outras redes, linguagem (lembrando: os processos que ocorrem no organismo para que ele estabeleça um domínio linguístico) pode envolver interlocutores, e portanto, acoplamentos estruturais, danças estruturais e comportamentais, que não interessam a uma linguística do código, ou uma linguística-do-falante-humano, como é o caso do dizer e do escutar de animais, de espíritos, de forças da natureza, de artefatos.

O domínio linguístico é um domínio comportamental que surge a partir do operar do organismo, mas não se confunde com ele: como já dito, é preciso manter separados

o domínio das dinâmicas internas (a fisiologia) e o domínio das interações do organismo como um todo (seu comportamento), ainda que o observador possa fazer referência aos dois domínios ao mesmo tempo. Ao descrever as correspondências observadas na ontogenia de dois sistemas em interação, é comum reduzirmos um domínio ao outro, ou como é comum no âmbito das ciências cognitivas e linguísticas tradicionais, falar como se os organismos em interação representassem a realidade de um mesmo modo em sua mente, em seu cérebro ou em seu sistema de comunicação, o que não é possível se aceitarmos as coerências explicativas da abordagem sistêmica da BC, como venho fazendo aqui.

A segunda questão – processos que ocorrem na interação linguística e permitem a um organismo *descrever* os eventos que ele experiencia – marca a diferença conceitual entre domínio linguístico e linguagem. No domínio linguístico ocorrem *coordenações de ações*: observamos as ações dos organismos em interação como uma dança comportamental em que o que acontece a um organismo reflete no comportamento do outro. Não é preciso que os organismos sejam humanos, mas eles devem ser sistemas vivos, ou autopoieticos. Quando um organismo, no curso de suas coordenações de ações com outro organismo, *descreve* o que ele experiencia, surge o observador, um humano que faz distinções de distinções em um domínio de coordenações consensuais com outros humanos. O observador surge a partir da *coordenação de coordenações de ações*: as próprias ações consensuais (o domínio linguístico estabelecido) são utilizadas no curso da interação como objetos trazidos à mão pelo observador e estabelecendo uma coordenação consensual de segunda ordem, ou *linguagem*. Com essa definição de linguagem, a BC fecha o ciclo explicativo, mostrando como o observador surge a partir do operar do ser vivo, e como os domínios fisiológicos e comportamentais do ser vivo surgem como uma operação de distinção do observador.

Em meu modo distinto de responder à segunda questão, digo que são as interações em um domínio linguístico, e não as coordenações de segunda ordem, que geram tanto os fenômenos linguísticos humanos como os de qualquer organismo participante em um processo coontogênico. Para mim, o termo *linguagem* aplica-se a qualquer relação coontogênica e, não somente às humanas. Aceito, no entanto, que modos próprios do humano de estar na linguagem (conservados na linguagem humana) são os únicos acessíveis a mim. Na maioria das circunstâncias, não participamos de interações recorrentes e recursivas com organismos não humanos a ponto de estabelecermos um domínio consensual. Assim, usualmente não descrevemos essas interações de um modo que, nos termos da BC, permite o surgimento do observador. No entanto, em um relato etnográfico, que sempre é um esforço interminável de tradução, faríamos bem em estar atentos para o fato de que, se não participamos de interações recorrentes e recursivas com não humanos, outros humanos – os xamãs, para dar

um exemplo corriqueiro – o fazem, como parte de suas dinâmicas comportamentais, e a incapacidade de ouvirmos essas relações coontogênicas é uma marca e uma consequência da separação, infelizmente central nas ciências da linguagem, entre o linguístico (aquilo que *de fato* foi dito) e o extralinguístico (as crenças, a cultura, os condicionantes sociais, as disposições individuais de todo tipo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE GARGANTAS HUMANAS

Nada poderia ser mais diferente da tradição das ciências linguísticas que a origem Yanomami da linguagem, ou das linguagens, ou, para ser ainda mais preciso, do “linguajar” (MAGRO, 1999), pois sempre é gerada uma relação, e não os seus termos. Diz David Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 233):

Foi *Remori*, o espírito do zangão alaranjado *remoremo moxi*, que deu aos brancos sua língua emaranhada. A fala deles parece mesmo o zumbido dos zangões, não é? Colocou neles uma garganta diferente da nossa.

Em oposição simétrica ao mito bíblico de Babel, onde instaura-se o conflito e o consenso humano é perdido ao se perder uma língua comum, para Omama, o demiurgo Yanomami, o não conversar ou, se preferirmos, o não escutar, é a solução do conflito. Prossegue Kopenawa:

São palavras de habitantes da floresta que nos ensinou Omama, e os brancos não as podem entender. Assim é. Omama e Remori resolveram que as gentes diferentes que tinham criado não deviam ter a mesma língua. Acharam que o uso de uma só língua provocaria conflitos constantes entre eles, pois as más palavras de uns poderiam ser ouvidas sem dificuldades por todos os demais. Por isso deram outros modos de falar aos forasteiros, e depois os separaram em terras diferentes. Então, ao fazerem surgir neles todas essas línguas, disseram-lhes: “Vocês não entenderão as palavras dos outros e, assim, só irão brigar entre si. O mesmo acontecerá com eles”.

Não está aqui em jogo se o compartilhamento de signos linguísticos leva ao acordo (como em Babel) ou à discórdia. Todo linguista irá aceitar que, ao lado dos benefícios do entendimento, compreender “más palavras” pode ser desastroso na convivência dos interlocutores, mas não enxergará nesse fato qualquer contribuição para uma teoria da linguagem, relegando-o aos acidentes irreplicáveis da experiência humana. Talvez um assunto para a psicologia social, não para a linguística. O que os espíritos da floresta colocam em questão é a tradição, nas ciências linguísticas e seus percursos, da linguagem como um objeto natural, um dado da natureza ao mesmo tempo independente das controvérsias humanas (isto é, da política) e, por outro lado, um atributo universal e

exclusivo do humano. Apesar de ontologicamente ligada à humanidade, enquanto dado da natureza, a linguagem – dizemos nós, linguistas – só pode ser acessada no curso da investigação propriamente científica, um domínio do especialista, tal como os demais objetos naturais e silenciosos de inquirição só são desvelados pelos Epistemólogos das outras ciências. A origem Yanomami da linguagem oferece a proposta, irreconhecível na epistemologia ocidental, de um multinaturalismo linguístico: os brancos têm “uma garganta diferente da nossa”, diz o xamã, e por isso são – precisam ser – atravessados de danças comportamentais também diferentes, estranhas: “gentes diferentes (...) não deviam ter a mesma língua”. Independente de apresentar os órgãos aparentemente no mesmo lugar, observação que os Yanomami por certo compartilham com os brancos, os afetos que fazem do corpo do branco um corpo de branco não são os mesmos que atravessam o corpo Yanomami.

Se o fenômeno da variação é amplamente reconhecido pelos linguistas da atualidade, e, portanto, a afirmação de que gentes diferentes não têm a “mesma língua” é incontroversa, o que se entende por variedade linguística é o oposto de um multinaturalismo. “A variação”, diz um manual introdutório, é “um princípio geral e universal, passível de ser descrita e analisada cientificamente” e “pressupõe a existência de formas alternativas, denominadas variantes” (MOLLICA, 2013, p. 9-10). Principalmente, a heterogeneidade (intrínseca à linguagem, lembremo-nos), ou seja, a existência de formas alternativas, é condicionada por variáveis independentes que podem tanto ser estruturais (internas ao sistema linguístico), como ou externas (a sociedade). Linguísticas ou extralinguísticas.

Preservam-se, assim, os domínios do acordo modernista – no sentido de Latour (1993) –, purificados e opostos entre a fenômeno propriamente linguístico, que é a natureza silenciosa da linguagem, e sua contraparte ruidosa, social, controversa, ou, no jargão profissional, *extralinguística*. Com a noção de comunidade de fala, em que sistemas particulares são compartilhados por grupo particulares de falantes (ainda que variáveis, ou estratificados), a linguística científica aproxima-se mais do mito de Babel, em que a comunicação bem-sucedida depende de haver *correspondência entre as correspondências entre forma e sentido*. E, curiosamente, aproxima-se da noção dezenovesca de uma nação, um povo, uma língua, tão criticada pelos próprios linguistas. Pois é no domínio do social, ou no sentido purificado do social, palco exclusivo das paixões e dos debates humanos, que se instaura a incompreensão. Só o especialista, como portavoz autorizado de objetos silenciosos, sabe fazer a língua – tal como os demais fatos irrefutáveis e sobre-humanos da natureza – falar por si mesma.

Escutar, e, não, falar, é a ação decisiva nos processos coontogênicos, nos termos da BC (pois o determinismo estrutural previne que um organismo *transmita* ao outro aquilo que ele diz). Segue daí que tanto o linguista como o seu sujeito de investigação fariam bem, ou não fariam mal algum, em abdicar do título de “falante”.

REFERÊNCIAS

- BARRETT, Paul; GAUTREY, Peter; HERBERT, Sandra; KOHN, David. *Charles Darwin's notebooks, 1836–1844: geology, transmutation of species, metaphysical enquiries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- CHOMSKY, Noam. *Language and thought*. Wakefield: Moyer Bell, 1994.
- DENNET, Daniel. *A perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2017.
- FOLEY, Robert. *Apenas mais uma espécie única*. São Paulo: Edusp, 1993.
- GOODY, Jack. *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- KALOF, Linda; FITZGERALD, Amy (Eds.). *The animals reader: the essential classics and contemporary writings*. Oxford: Berg, 2007.
- INGOLD, Tim. Por que quatro porquês? In: VIANNA, Beto (org.). *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008. p. 86-94.
- KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
- LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. São Paulo: UNESP, 2017.
- MAGRO, Cristina. *Linguajando o linguajar: da biologia à linguagem*. Tese de Doutorado, UNICAMP, Campinas, 1999.
- MATURANA, Humberto. Biologia da linguagem: a epistemologia da realidade. In: MAGRO, Cristina; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (orgs.). *Humberto Maturana: A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997. p. 123-166.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *The tree of knowledge: biological roots of human understanding*. Boston: Shambala, 1998.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *De máquinas y seres vivos*. Buenos Aires: Lumen, 2003.
- MOLLICA, Maria Cecília. Fundamentação teórica: conceituação e delimitação. In: MOLLICA, Maria Cecília; BRAGA, Maria Luiza (orgs.). *Introdução à sociolinguística: o tratamento da variação*. São Paulo: Contexto, 2013. p. 9-14.
- OYAMA, Susan. *The ontogeny of information: developmental systems and evolution*. Durham: Duke University Press, 2000.
- OYAMA, Susan. Mudança de hábito. In: VIANNA, Beto (org.). *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008. p. 50-54.

ROSE, Hilary. Colonizing the social sciences? In: ROSE, Hilary; ROSE, Steven (eds.). *Alas, poor Darwin: arguments against evolutionary psychology*. New York: Harmony Books, 2000. p. 127-153.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1991.

VIANNA, Beto. Co-ontogenia: una aproximación sistémica al lenguaje. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 6:2, ps. 135-158, 2011.

VIANNA, Beto. MAIA, Ugo. Dossiê Socialidades Específicas: Os outros sócios do humano. *Revista Ambivalências*, 5:10, p. 04-21, 2017.

VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2017.

WEEDWOOD, Barbara. *História concisa da linguística*. São Paulo: Parábola, 2002.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

IN SEARCH OF MERIT AND RATIONALITY: THE PROCESS OF INSTITUTIONALIZATION OF THE COMPETITIVE ENTRANCE EXAMINATION IN BRAZIL

Bóris Maia

PPGA/UFF

Abstract

This paper aims to discuss a basic mechanism of symbolic production of state centrality in Brazil: the competitive entrance examination. Taking as its object the process of institutionalization of the competitive entrance examination in the country, it intends to show how the admission examination was treated in the various administrative reforms, from the 30's, in order to clarify for what purposes it was used and under what arguments it was justified as method of selecting state employees. The central point to emphasize in the work is to highlight how the choice of the official model of admission of the cadres of the state bureaucracy also implied in specific models of public servants, and consequently, in oriented ways of "doing state". In addition to the anthropological tradition, a dialogue is also sought with Political Science and History in order to pursue an approach to public administration that contemplates different analytical perspectives.

Keywords: State. Civil service. State bureaucracy. State-formation.

INTRODUÇÃO

A proposta desse trabalho é oferecer um panorama sócio-histórico que dê conta de explicar o processo de institucionalização do concurso público na administração pública brasileira. Em primeiro lugar, o percurso será feito através de uma análise das sucessivas reformas administrativas, com foco na ocorrida nos anos 30, que ajudam a entender como o concurso se transformou num mecanismo básico de produção simbólica da centralidade estatal no Brasil. Em seguida, busco explicar o modelo de seleção que se optou por adotar, assim como sua interface com o sistema educacional do país, o que também implicou num tipo específico de funcionário pensado como modelo de servidor público.

Ao analisar as reformas administrativas, estou tomando-as como processos de formação do Estado no Brasil. A abordagem pretende tomar o concurso público como

parte de um processo de longa duração (ELIAS, 2006), a burocratização, considerando que, no caso do estado brasileiro, sua implementação é melhor compreendida na interface com outro processo condicionante (TILLY, 1996), a escolarização. Por formação do estado, compreendo a criação do estado e as transformações de seus mecanismos básicos de funcionamento. Como propõe Steinmetz (1999), trata-se de um processo contínuo, não como um momento determinado no qual a formação é localizada¹, incluindo-se no processo de formação do estado a constante elaboração de políticas públicas e sua implementação por meio de diferentes instituições.

Pretendo, nesse momento, mostrar como o concurso público foi tratado nas diversas reformas administrativas, a partir da década de 30, a fim de esclarecer com que propósitos foi utilizado e sob que argumentos foi justificado como método de selecionar os funcionários do Estado.

Um marco fundamental na implementação do concurso público como política de Estado no Brasil foi a criação do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP), em 1938, durante o período conhecido como Estado Novo, momento em que se aprofundou a reforma administrativa promovida pelo governo Vargas.

A chegada ao poder, em 1930, de Getúlio Vargas, foi marcada por uma ruptura no que diz respeito à engenharia político-institucional que caracterizava o Estado brasileiro (DINIZ, 1999). Durante a Primeira República (1889-1930), o sistema político era marcado pela prevalência de grupos locais e estaduais. Expressão de tal prevalência era a política dos governadores ou a política do café com leite, segundo as quais as oligarquias de São Paulo e Minas Gerais revezavam-se no governo federal, com o consentimento da maioria das demais elites estaduais. Em relação ao que viria a ser o Estado brasileiro a partir da década de 30, a Primeira República configurava-se como altamente descentralizada, tendo as oligarquias regionais grande autonomia do governo federal.

À frente do governo central, Vargas inicia um processo de forte concentração e centralização do poder, redefinindo a relação de subordinação do governo federal com as oligarquias estaduais. Institui as interventorias, cassando o mandato dos governadores e nomeando interventores que governariam os Estados, boa parte oriunda dos quadros de militares ligados ao “tenentismo”. Além disso, elabora uma ampla reforma administrativa com o objetivo de modernizar o aparelho de Estado. Já em seu discurso de posse, Vargas anunciava suas pretensões de reformar a administração pública, apresentando como uma das ideias centrais de seu programa de “reconstrução nacional”:

¹ Abélès (1996) usa o conceito de state-formation de modo restrito, dizendo que os antropólogos estão mais interessados na forma e funcionamento do Estado do que na sua formação (state-formation). Entretanto, adotamos aqui o uso ampliado do termo, tomando o funcionamento do estado como parte do processo de formação do estado.

[a] consolidação das normas administrativas, com o intuito de simplificar a confusa e complicada legislação vigorante, bem como de refundir os quadros do funcionalismo, que deverá ser reduzido ao indispensável, suprimindo-se os adidos e excedentes (Discurso de posse de Vargas, 1930)

Pesava sobre os órgãos da administração pública as acusações de nepotismo e clientelismo, sendo a ocupação dos postos da burocracia estatal preenchidos, em regra, por indicações, e pouco (ou nada) pela qualificação dos sujeitos indicados. Surgem, sobretudo a partir da década de 20, manifestações em tom mais enfático contra o sistema de favores e vínculos pessoais que caracterizavam o preenchimento das vagas na administração pública. Pretendendo uma ordem pública mais universalista e menos personalista, manifestavam-se setores das Forças Armadas e intelectuais de primeira importância (SANTOS, 2006).

Duas medidas são instituídas nos anos 30 e passam a vigorar por todo o século XX até os dias atuais: o concurso público como forma de admissão e a estabilidade aos funcionários públicos. Valendo-se das pressões pela modernização do aparato burocrático e pretendendo centralizar o poder administrativo, o governo de Vargas precisava constituir um quadro de funcionários independente e sem laços com as elites regionais, além de garantir que não sofresse pressões internas da casta burocrática, com vínculos e interesses específicos. O concurso público e a estabilidade, então, visam superar esses entraves e serão pilares de sustentação da reforma administrativa implementada a partir dos anos 30.

Já na Constituição de 1934, a primeira das duas outorgadas sob a presidência de Vargas, foi introduzida a obrigação de concurso público para os cargos de carreira e a estabilidade para todos os funcionários públicos admitidos através de concurso. Tais direitos foram mantidos na Constituição de 37 e no Estatuto dos Funcionário Públicos Civis da União, de 1939. A estabilidade passa a garantir ao funcionário a permanência no serviço público, do qual “só poderá ser demitido em virtude de sentença judiciária ou mediante processo administrativo” (BRASIL, 1939).

A conjugação entre a aprovação no concurso e a garantia de estabilidade cria uma associação entre o mérito e o processo de admissão, a qual permanece vigendo na administração pública, quase cem anos depois de sua implementação, como uma das características centrais do funcionalismo público. Diferente de outros contextos burocráticos, no Brasil o mérito fica restrito, quase que exclusivamente, ao momento inicial da carreira, quando se é aprovado em concurso. Ficam em segundo plano a formação continuada dos servidores e a avaliação contínua dos serviços realizados no exercício da função pública.

É nessa conjuntura que Vargas cria aquele que seria o órgão reconhecido como um marco na implementação da pretendida racionalização da administração pública no Brasil, o Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP).

UM SÍMBOLO DA RACIONALIDADE BUROCRÁTICA: A CRIAÇÃO E ATUAÇÃO DO DASP

O Dasp foi o principal órgão da reforma administrativa realizada a partir dos anos 30, sob o comando de Vargas. O departamento foi pensado tendo a noção de mérito como norteadora de suas ações, sendo o concurso público um dos institutos que o departamento passou a exigir e difundir na seleção dos futuros servidores do Estado.

Em realidade, o Dasp foi antecedido por projetos institucionais que acabaram dando forma ao que seria o principal departamento administrativo da Era Vargas. O primeiro deles foi a chamada Comissão Nabuco, criada em 1935, para realizar um minucioso detalhamento do funcionalismo público existente no país (WAHRLICH, 1975). O trabalho da Comissão Nabuco foi sucedido pela Comissão de Reajustamento, no ano seguinte, tendo à frente, por indicação direta de Vargas, Luiz Simões Lopes, personagem que exerceria grande protagonismo na história da administração pública brasileira.

O trabalho da Comissão de Reajustamento, presidida por Simões Lopes, deu forma a um plano de classificação de cargos na esfera federal, transformado em projeto de lei e aprovado como Lei nº 284, em outubro de 1936. Tal lei instituiu ainda o Conselho Federal de Serviço Público Civil (CFSPC), que entrou em funcionamento já em dezembro do mesmo ano. Também presidido por Luiz Simões Lopes, o CFSPC ficara responsável, entre outras coisas, por:

- b) promover a realização dos concursos de provas, de títulos, ou de provas e títulos, para provimento de cargos administrativos e técnicos, organizar os programas dos referidos concursos e nomear as respectivas bancas examinadoras excluídos sempre os do magisterio, regulados nas leis especiais, bem como fixar as normas gerais que deverão ser observadas nas respectivas inscrições;
- c) homologar e dar publicidade à classificação dos candidatos que se tiverem submetido a concurso;
- d) opinar, quando ouvido, sobre os recursos interpostos contra classificações nos concursos realizados;
- e) expedir certificados aos concorrentes classificados em concurso; (BRASIL, 1936)

Segundo Rabelo (2013), a proposta do CFSPC era implementar o universalismo de procedimentos na seleção dos servidores, expandindo a meritocracia através da formação da burocracia estatal. Com o crescimento das atividades administrativas que o órgão passou a absorver, em pouco menos de dois anos o governo julgou necessário criar outro órgão mais abrangente que o substituísse, incorporando suas atribuições e concentrando ainda mais poder administrativo.

Em 1938 surge, então, o Dasp. Mais uma vez, coube a Simões Lopes o cargo de presidente. O Dasp ficou incumbido de exercer funções vitais para a administração pública

brasileira, centralizando grande parte de suas decisões. Subordinado diretamente ao presidente da República, competia ao órgão organizar, direcionar e padronizar o serviço público no país (RABELO, 2013).

A atuação do Dasp teve como norma a promoção de concursos públicos para substituir os funcionários não-concursados, que ocupavam a maior parte dos postos na administração pública. Chamados de extranumerários e mensalistas, nomeados em geral por decorrência de indicações, esses funcionários tornaram-se um alvo direto do Dasp, que ressaltava a importância de realizar seleções que garantissem a competência técnica dos novos quadros do serviço público.

Uma medida importante levada à cabo pelo Dasp foi a formulação do anteprojeto que iria se transformar no Estatuto dos Funcionários Públicos Civis da União, em 1939. O Estatuto, como previsto na Constituição de 1937, garantia o direito à estabilidade depois da aprovação em concurso público.

Os concursos públicos organizados, até então, pelas instituições públicas nas quais se iria ocupar um posto, sofreram por parte do Dasp as mais profundas restrições. O objetivo do órgão era padronizar os processos seletivos, transformando o concurso no método oficial de acesso ao serviço público, como se pode notar pelos documentos produzidos pelas divisões internas do Dasp:

Foi preciso criar tudo em todos os campos; e foi preciso, ainda, implantar, em primeiro lugar, como condição necessária, um sistema em que a justiça e a igualdade de tratamento para todos os candidatos, de acordo com a capacidade de cada um, fossem o denominador comum de nossas atividades em seleção, porque bem sabíamos o quanto chegara ao descrédito o regime de concursos no Brasil e o descaso que lhe votavam os mais capazes (Relatório da Divisão de Seleção, 1943, apud RABELO, 2013, p. 90)

Ainda segundo os dados de Rabelo (2013), foram realizados pelo Dasp concursos para duzentos e sessenta e quatro cargos entre 1937 e 1943, para os mais diferentes órgãos públicos. Se em 1937 houve 140 inscritos para os concursos abertos, em 1943 já eram mais de 40 mil os candidatos inscritos nos processos seletivos organizados pelo Dasp.

Alçada a política de Estado num contexto de centralização política e administrativa, o concurso público foi justificado como um modo de trazer racionalidade à burocracia estatal, marcada pela prevalência de interesses personalistas e do clientelismo político.

A modernização do aparato burocrático era tida como um meio necessário para desarticular o Estado oligárquico da Primeira República, dependente da dinâmica clientelista de ocupação dos postos do serviço público. O discurso da competência técnica e da eficiência passou a ser difundido pelo Dasp como requisito básico para o bom desempenho das funções burocráticas.

A reforma administrativa era inspirada na Civil Service Commission – daí o nome Conselho Federal de Serviço Público Civil –, instituição norte-americana criada em 1871, responsável por organizar os procedimentos e as regras administrativas do serviço público nos Estados Unidos. Nos anos 30, a Civil Service Commission incorporou os princípios da escola de administração científica (scientific management) norte-americana. Luiz Simões Lopes, presidindo o CFSPC e, posteriormente, o Dasp, visitou pessoalmente a Civil Service Commission e criou um projeto de aperfeiçoamento de servidores públicos em universidades americanas, visando socializá-los com a organização administrativa do país e com os princípios da scientific management.

A administração científica pretendia ser uma ciência voltada à montagem e funcionamento da máquina administrativa, promovendo uma otimização do tempo a partir de um sistema de coordenação de tarefas. Tendo como base o método de trabalho do taylorismo, já disseminado nas fábricas e empresas, o objetivo era simplificar tarefas complicadas, racionalizando o serviço público e visando um universalismo de procedimentos nas funções burocráticas.

Tratava-se de uma ciência normalizadora, que buscava estabelecer protocolos de atuação para o serviço público norte-americano, aumentando sua eficiência. Nessa lógica de organização do trabalho, o recrutamento dos servidores deveria ser realizado de acordo com a formação para funções específicas, assim como os cargos eram classificados por tarefas.

Diante desse contexto de transformação da administração pública norte-americana, mudou-se também a imagem dos servidores públicos, que “de burocratas, passaram a ser vistos como técnicos e de técnicos, passaram a administradores” (RABELO, 2013, p. 60). Para o desempenho das funções burocráticas passa a ser exigido um conhecimento científico.

Ao tentar importar esse modelo administrativo para o contexto brasileiro, o CFSPC e o Dasp incorporam também o léxico dessa tradição de gestão (SOUZA LIMA, 2014). É justamente nesse período que surge no Brasil a figura do técnico de administração, tal como foi instituído pelo Decreto-Lei nº 2136, de 1940. O decreto tornou o técnico de administração uma carreira pertencente ao quadro permanente do Dasp, “cabendo-lhes o estudo das questões de administração do serviço público civil” (BRASIL, 1940).

Além do Dasp, foram criados no mesmo período uma série de conselhos técnicos, cuja função era de assessorar o Estado na formulação de políticas e na tomada de decisão em diferentes áreas (DINIZ, 1999). Centralizando o poder burocrático em diferentes áreas, assim como o Dasp no que tange ao serviço público, esses conselhos acabaram por transferir para uma pequena elite técnica as decisões mais importantes do Estado

brasileiro. Tal medida visava isolar de pressões externas, sobretudo das oligarquias estaduais, o processo decisório de setores estratégicos da administração pública².

Nos anos 30, o IAPI era considerado uma referência para a implementação de uma reforma administrativa que buscasse a valorização do mérito e da racionalidade administrativa. Formado por uma elite técnica, o órgão realizou um concurso público em 1937 que ficara marcado na história da instituição e servia como modelo de concurso a ser seguido nas demais esferas da administração pública brasileira (GRAHAM, 1968; HOCHMAN, 1988).

Em discurso divulgado pela revista institucional do órgão em 1939, o presidente do IAPI, Plínio Cantanhede, dizia que “o primeiro ano de funcionamento do IAPI representa, antes de tudo, uma vitória dos princípios da organização científica do trabalho e racionalização dos métodos administrativos” (apud HOCHMAN, 1992, p. 387). O discurso do mérito e da competência técnica seria, como passou a ocorrer com o Dasp a partir de 1938, extensamente difundido nas elites burocráticas do Estado.

De todo modo, ainda que tendo que se valer das bases locais e personalistas da Primeira República para conseguir apoio nos mais diferentes setores, o governo Vargas deu expressão institucional às reivindicações de racionalização. Embora não tenha conseguido universalizar o concurso na administração pública brasileira, como pretendia, o Dasp o transformou num discurso legítimo. Tanto assim que muitos dos autores, ao analisarem as reformas administrativas que se seguiram à dos anos 30, tomam a implementação de concursos como medida de avaliar sua qualidade (WAHRLICH, 1975; GUERZONI FILHO, 1996, GAETANI; HEREDIA, 2002). Com isso, o concurso público, amplamente desacreditado e praticado de modo assistemático no período, elevou-se ao patamar de um princípio democrático, associado ao mérito e à igualdade de oportunidades.

O DECLÍNIO DO CONCURSO: DO PÓS-45 AO REGIME MILITAR

O Dasp começa a perder sua importância em 1945, quando Getúlio deixa o poder. É quando Luiz Simões Lopes deixa também o comando do Dasp, prevendo uma redução do poder burocrático que o órgão viria a ter. Com ele, nove funcionários do alto escalão também pedem desligamento da instituição, em repúdio ao processo de desmonte que se afigurava com a instauração do novo governo democrático.

Já na Constituição de 1946, os funcionários nomeados sem concursos, tendo cinco anos de exercício, foram efetivados, ganhando o direito à estabilidade. Até então, a

² Esse processo de formar pequenas “ilhas de excelência”, deslocadas das demais instâncias governamentais e restritas a pequenos grupos de tecnocratas, foi o que Nunes (1997) chamou de *insulamento burocrático*.

estabilidade só seria adquirida para os funcionários não-concursados com dez anos de exercício, e com dois para os concursados.

Com os grupos executivos do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961) voltados a realização de seu Plano de Metas, criou-se uma estrutura administrativa paralela para implementar políticas setoriais específicas, cujos funcionários eram recrutados sem concurso público. Em 1962, com a aprovação da Lei nº 4.069, grande parte desses funcionários foi enquadrada como servidores públicos, adquirindo os mesmos direitos dos funcionários admitidos via concurso.

O período de 1946 a 1964 ficou mais marcado pela redução proporcional do número de concursos públicos como forma de admissão ao serviço público. Tendo como preocupação central uma política de industrialização acelerada, optou-se pela criação de uma administração paralela, mais descentralizada, com capacidade de operar com mais agilidade e flexibilidade (GUERZONI FILHO, 1996; COSTA, 2008). Segundo dados de Gaetani e Heredia (2002), até os anos sessenta menos de 10% dos empregados públicos foram admitidos através de concursos públicos. Em documento produzido pela Comissão Amaral Peixoto em 1963, que tinha como objetivo elaborar um projeto de reforma administrativa, registra-se que apenas 17,8% dos servidores públicos ingressaram por concurso público (WAHRLICH, 1983).

Com a crescente valorização do regime celetista no serviço público, celebrado como mais eficiente e flexível, além de não garantir estabilidade, a admissão através de concurso continuou minoritária, restrita a órgãos da administração direta e de alguns da indireta conhecidos por adotarem padrões mais criteriosos de admissão, como BNDES, Petrobrás e Ipea.

OBRIGATORIEDADE E DISPONIBILIDADE: A REDEMOCRATIZAÇÃO E SUAS REFORMAS

A Constituição de 1988 também representou um marco para o atual sistema de concurso público no Brasil. Com ela determinou-se que o acesso para qualquer cargo ou emprego público deve ser feito, exclusivamente, via concurso público. A “obrigatoriedade”, como se passou a chamar tal exigência constitucional, pôs fim à livre contratação de servidores pelo regime celetista, inclusive para as empresas públicas, sociedades de economia mista e demais órgãos da administração indireta, antes marcadas por formas de admissão que dispensavam os concursos.

A nova carta constitucional, ao estabelecer o Regime Jurídico Único (RJU), consubstanciado dois anos depois na Lei 8112/90, ainda transformou os funcionários públicos celetistas estáveis, isto é, aqueles com mais de cinco anos de serviço na administração

pública, em estatutários. Até então, o funcionalismo público estava submetido a diferentes regimes jurídicos: os servidores da elite burocrática estatal, admitidos via concurso público, como juízes, diplomatas e auditores-fiscais; os funcionários admitidos através de indicações políticas via contrato; os empregados de empresas públicas recrutados em bases meritocráticas, mas em regime celetista; os funcionários admitidos por concurso público, mas em regime celetista; cada qual com um conjunto de direitos e deveres diferenciado.

Uma das consequências imediatas da unificação do regime jurídico dos servidores públicos foi a aposentadoria de mais de 40 mil funcionários, a grande maioria dos quais admitidos sem concurso público (GAETANI; HEREDIA, 2002). Entre as vantagens e benefícios assegurados a todos os funcionários incorporados compulsoriamente ao regime estatutário estava o direito a aposentaria com salário integral.

A obrigatoriedade do concurso para o preenchimento de qualquer vaga no âmbito do serviço público somada ao boom de aposentadorias fez surgir a partir de 1988 uma quantidade considerável de concursos públicos para suprir as vagas ociosas na administração pública. Por outro lado, as despesas com pessoal tiveram um significativo aumento, fazendo com que uma das maiores preocupações das reformas administrativas dos governos democráticos fosse reduzir os gastos com a folha de pagamento.

As ações do governo Collor (1990-1992) foram significativas, desse ponto de vista. Tendo a missão de superar uma crise econômica que provocava altos índices de inflação, Fernando Collor tinha como meta o corte de gastos e a redução do déficit público, com um discurso de enfrentamento ao funcionalismo público, identificado pelo presidente como um celeiro de “marajás”, os quais prometia, desde a campanha eleitoral, combater.

A medida mais contundente do governo Collor em relação ao funcionalismo público foi a aplicação do instituto da disponibilidade. Previsto na constituição de 1988 e na Lei 8112/90, o instituto não havia sido aplicado em larga escala por nenhum governo desde os anos 30, quando foi instituído na Constituição de 1937. Ele previa o afastamento das atividades do funcionário público, em caso de extinção do cargo ou declarada a sua desnecessidade, com remuneração proporcional ao tempo de serviço.

Receosos com a possibilidade de perderem seus cargos, muitos preferiram se aposentar, garantindo assim a integralidade do salário. A percepção sobre a carreira pública passava por um gradual declínio. Em 1989, ainda antes da posse de Collor, Rodrigues (1989, p. 90) escreveu que embora fosse um “emprego altamente desejado no passado, o serviço público sofreu uma grande decadência em termos de prestígio, salário real e vantagens”.

Com o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), foi feita a última grande reforma administrativa brasileira, liderada por Luiz Carlos Bresser-Pereira no Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado (MARE), criado em 1995. Seguindo a

experiência internacional, notadamente dos Estados Unidos, Reino Unido, Austrália e Nova Zelândia, pretendia-se promover um novo modelo de administração pública, a administração pública gerencial, concebida para substituir o modelo de administração pública burocrática, supostamente em vigência no país, ainda que se reconhecendo a existência de práticas patrimonialistas estranhas a tal modelo, como a lotação de cargos públicos através de indicações. Assim é que era apresentada e justificada a nova reforma administrativa nos documentos governamentais e por seus formuladores (MARE, 1995; BRESSER-PEREIRA, 1995, 1996).

A máquina estatal a ser formulada seguia um modelo ideal segundo o qual se diferenciam três áreas de atuação: 1) as atividades exclusivas do Estado; 2) os serviços sociais e científicos; e 3) a produção de bens e serviços para o mercado. Essas áreas de atuação, por sua vez, são divididas por atividade principais (core activities) e atividades auxiliares ou de apoio.

O aparelho de estado deveria se resumir às atividades principais das atividades exclusivas do Estado (justiça, segurança pública, arrecadação e fiscalização, regulação, diplomacia). O plano previa a terceirização das atividades auxiliares das instituições estatais, a privatização das instituições voltadas à produção de bens e serviços para o mercado, e a “publicização” – transferência para o setor público não-estatal – dos serviços sociais e científicos (escolas, universidades, hospitais, creches, centros de pesquisa científica e tecnológica, etc.).

Essa ideia de Estado (ABRAMS, 1988) incorporada pela reforma administrativa vai impactar na abrangência e frequência que o concurso público passaria a ter na administração pública. Um calendário de concursos logo foi estabelecido visando fortalecer os núcleos estratégicos (Legislativo, Executivo e seus ministérios, Judiciário, e Ministério Público) e órgãos encarregados de atividades exclusivas do Estado, antes mencionados. Universidades, hospitais e centros de pesquisa, porém, sofreriam com os escassos concursos autorizados pelo governo federal, com o objetivo deliberado de estimular o crescimento desse setor por instituições não-estatais.

Como forma de promover um ajuste fiscal, o governo Fernando Henrique também anunciou a suspensão³ dos concursos públicos em 1998, o que voltou a se repetir em 2008 no governo Lula, em 2011, sob a presidência de Dilma Rousseff, e em 2016, pelo presidente Michel Temer.

Para suprir as vagas ociosas, os contratos temporários passaram a se tornar um expediente recorrente na administração pública, ainda que realizados através de processos

³ Na prática, quando se anuncia uma suspensão dos concursos, o que ocorre é sempre uma redução, que pode ser maior em alguns casos do que em outros, mas nunca uma ausência total de concursos.

seletivos. As universidades públicas, por exemplo, passaram a contratar muitos servidores temporariamente, reduzindo seus quadros efetivos. Deslocados para a iniciativa privada setores antes sob responsabilidade do Estado, os concursos foram decrescendo a cada ano a partir de 1995, chegando a apenas trinta no ano de 2002.

Vale ressaltar, porém, que o concurso público voltou a ganhar ímpeto nos anos do governo Lula. Recuperando o discurso de valorização do servidor público e enfrentando uma conjuntura econômica mais favorável, o governo Lula praticamente triplicou o número de funcionários públicos que ingressaram no serviço público federal com relação ao governo anterior. Nos oito anos do governo Lula, ingressaram 155.533 servidores; no governo FHC seriam 51.613, também em oito anos (MPOG, 2017).

A “NATA DA NATA”: A ESCOLHA DE UM MODELO DE SELEÇÃO

A reforma administrativa dos anos 30 inaugurou um novo modelo de concurso no Brasil. Até os dias atuais, seja em esfera federal, estadual ou municipal, o concurso público segue as linhas gerais definidas para os processos seletivos da administração pública federal naquele período.

Esse modelo consagrado nos anos 30 foi, não obstante, objeto de intensos debates no período, ao fim dos quais se consolidou o método de seleção por provas, de origem europeia, já utilizado nos concursos para o magistério superior no Brasil, notadamente nas faculdades de direito e de medicina.

Porém, é importante ressaltar que a reforma administrativa foi conjugada também com uma ampla reforma educacional, levada a cabo pelo então Ministério da Educação e Saúde Pública do governo Vargas. A reforma foi voltada para o ensino secundário e superior, pois tinha uma clara preocupação de criar condições educacionais para fazer surgir uma elite com nova mentalidade. O ensino médio era tido como um momento de recrutar essa elite, aperfeiçoada em seguida nas universidades (BOMENY, 1999).

Em vez de voltar sua atenção para a maior parte da população em idade escolar, para quem o ensino primário ainda faltava, a reforma educacional foi pensada para garantir a produção de “uma elite exemplar que guiasse e induzisse por imitação o comportamento das massas” (SCHWARTZMAN, BOMENY, COSTA, 1984, p. 194). Vale destacar que qualquer reforma educacional do período com ênfase no ensino secundário e/ou superior já continha um viés elitista, já que o censo de 1940 registrou que 56% da população permanecia analfabeta.

Embora a realização dos concursos públicos fosse de responsabilidade do Dasp a partir de sua criação em 1938, o órgão sempre contou com a colaboração direta do Instituto

Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP), órgão vinculado ao Ministério da Educação e Saúde, em seus processos de seleção de pessoal (WAHRLICH, 1983).

Não por acaso, o discurso sobre o papel do Dasp, no que diz respeito à seleção dos funcionários públicos é análogo ao papel que se esperava das reformas educacionais do mesmo período. Segundo Benedicto Silva, um dos mais importantes nomes do departamento:

(...) um órgão do tipo do DASP, órgão pioneiro e de inspiração tão generosa, destinado a recuar fronteiras, tem que contar com a nata da nata. Se o Estado hoje deve recrutar os melhores dentre os seus cidadãos, para lhes confiar os serviços públicos, órgão da natureza do DASP, entre cujas finalidades se inclui, precipuamente, a de preparar e dispor os meios para que os ministérios realizem os fins da administração pública, não podem prescindir do concurso de uma verdadeira elite, sob pena de falharem à sua missão. (SILVA, 1942, p. 30)

Recrutar “a nata da nata”, eis aí expressão que condensaria bem o que se esperava do Dasp e, por conseguinte, dos concursos públicos promovidos pelo órgão. Essa representação construída sobre o papel dos concursos públicos iria prevalecer entre os demais funcionários do Dasp e determinar tanto o método escolhido para selecionar os candidatos, a prova, quanto os conteúdos a serem nela exigidos.

A importância atribuída ao recrutamento dos servidores públicos na organização e funcionamento do Dasp resultou na criação de um setor específico para lidar com os concursos. O Departamento tinha uma Divisão de Seleção que ficava responsável por cuidar de todo o processo de admissão, definindo os conteúdos e elaborando as provas dos concursos organizados pelo órgão.

O comando da Divisão de Seleção, durante o governo de Vargas, ficou sempre a cargo de quadros oriundos do campo educacional. Seu primeiro diretor-geral, Mario Paulo de Brito, fora convidado a assumir tal cargo depois de comandar a Divisão de Ensino Secundário do Departamento Nacional de Educação e chegar a diretor-geral do referido órgão, em 1936. Murilo Braga, que o sucedeu na direção da divisão, era educador e oficial do Ministério da Educação e Saúde Pública. Em 1942, assumiu a direção da Divisão de Seleção Astério Dardeau Vieira, bacharel em Direito e funcionário do Ministério da Educação e Saúde, onde ocupou o cargo de Diretor de Pessoal (RABELO, 2013).

Trazendo consigo os valores pedagógicos naturalizados no campo educacional brasileiro, esses homens do segundo escalão da administração pública acabaram por reproduzi-los no modelo de seleção que ajudaram a construir no Dasp, que permanece até hoje como referência em termos de processos seletivos que privilegiavam o mérito e a competência dos candidatos.

Um desses valores era a centralidade da prova como método de avaliação. Como era comum no campo educacional, desde pelo menos o século XIX, a prova era vista

– e continua sendo, na maior parte dos casos – como um instrumento para forçar o estudo, tendo seu grau de dificuldade aumentado ou diminuído de acordo com o nível educacional esperado dos estudantes.

A prova, como forma de se conceber a avaliação, contrasta com o exame (examination), utilizado na seleção dos funcionários da Civil Service Commission, o qual se constrói como forma de constatar o que aprenderam (ou o melhor uso que fazem) os candidatos sobre um conhecimento a que todos tiveram acesso. Já a prova, desde sua formulação, é sempre fonte de imprevisibilidade. Os candidatos têm acesso a um conhecimento parcial (noções), tendo que provar (durante a prova) sua capacidade de saber o que é cobrado pelo avaliador.

Como foi mencionado anteriormente, o processo seletivo do Dasp era extremamente exigente, tendo sempre um baixo percentual de aprovação, independentemente do cargo em disputa. A alta seletividade dos concursos públicos realizados pelo órgão foi destacada por Rabelo (2013, p. 88):

(...) em 1943 o concurso para auxiliar de seleção do próprio DASP teve 156 inscritos e apenas 18 aprovados. Para assistente de pessoal no Departamento, dos 75 inscritos apenas 8 obtiveram aprovação. Para o cargo de postalistas (funcionários dos correios), dos 3710 candidatos, apenas 213 (5,7%) foram habilitados enquanto que para o cargo de datilógrafo no DASP nenhum dos 85 candidatos foi aprovado.

O baixo rendimento dos candidatos nos concursos não causava estranheza e era visto, em certa medida, como positivo pelos burocratas do Dasp, pois atestava o alto grau de dificuldade das provas, o que se pretendia que fossem. Para explicar as grandes porcentagens de reprovação, atribuía-se responsabilidade à baixa qualidade do ensino ofertado aos candidatos, seja a nível secundário ou superior, e a seu respectivo nível intelectual, abaixo do desejável. É o que podemos perceber através de um dos relatórios internos do Dasp, onde se pretendia explicar as dificuldades do órgão para conseguir selecionar meteorologistas em um concurso realizado para tal cargo:

Primeiramente, não existe em nosso sistema de ensino qualquer curso que possa fornecer elementos qualificados para a carreira. A prova disso está no elevado número de inscritos e no reduzido número de aprovados. (DASP, 1939 apud WARHLICH, 1983, p. 442).

Para o referido concurso, foram aprovados apenas quatro candidatos dos 58 inscritos. Como tal situação se repetia em praticamente todos os concursos, os órgãos públicos ficavam geralmente com falta de pessoal para atender à demanda existente de todos os cargos e funções que necessitavam. Uma das principais servidoras do órgão no período, Beatriz Wahrlich reconhece que essa atitude do Dasp poderia ter sido diferente, já que a qualificação dos candidatos poderia ser proporcionada através de cursos de formação:

É provável que o Dasp pudesse ter diminuído sensivelmente esse hiato, e talvez mesmo chegasse a eliminá-lo, se tivesse tido essa preocupação. Bastaria para tanto ter baixado o nível dos concursos, pelo menos naqueles casos em que habitualmente havia grande número de candidatos inabilitados, e procurado complementar o despreparo relativo dos nomeados mediante programas de treinamento intensivo, após o ingresso – função, aliás, para a qual estava o Dasp plenamente capacitado (WAHRLICH, 1983, p. 440).

Todavia, manteve o departamento as provas com níveis altos de exigência, só permitindo a entrada no serviço público de candidatos identificados como pertencendo a uma “nata da nata” da sociedade brasileira.

Além de um modelo de seleção, as provas do CFSPC e do Dasp acabaram instituindo um modelo de prova para os concursos públicos, largamente utilizado a partir de então nos processos seletivos da administração pública em todo os níveis (federal, estadual e municipal), emprestando ao concurso legitimidade social como método de admissão. Assim,

duas características dos concursos então realizados cedo os impuseram no conceito público: a imparcialidade e a objetividade do julgamento, assegurados não só pela desidentificação das provas no ato de sua realização, como pelo tipo de prova a que deu o conselho preferência, em especial nos concursos de massa (as provas objetivas de múltipla escolha, certo-errado, preenchimento de lacuna etc.), associado à análise estatística dos resultados (WAHRLICH, 1983, p. 134).

Apesar do fim do CFSPC e do declínio do Dasp a partir de 1945, a objetividade e a impessoalidade permaneceram, ao menos no plano do discurso, valorizados na administração pública, e esse modelo de prova sobreviveu às instituições que o promoveram nos processos seletivos.

O MODELO DE FUNCIONÁRIO: O “TÉCNICO” GENERALISTA

Ao se definir um modelo de seleção nos anos 30, definiu-se também um modelo de funcionário para atuar na administração pública. Esse modelo fica expresso quando analisamos os conhecimentos que eram exigidos nas provas dos concursos realizados pelo Dasp. Tais conhecimentos seguiam uma linha de continuidade com o que era ensinado no ensino secundário a partir das reformas educacionais promovidas nos anos 30 e 40. O ministro Gustavo Capanema insistia na importância de

formar nos adolescentes uma sólida cultura geral, marcada pelo cultivo das humanidades antigas e humanidades modernas e bem assim de neles acentuar e elevar a consciência patriótica e a consciência humanística” (CAPANEMA, 1937 *apud* SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 1984, p. 192).

Elaborados a partir da valorização dos conhecimentos gerais associados aos conhecimentos específicos, os concursos da Dasp abrangiam diversas áreas, independentemente do cargo em disputa e do nível de formação exigido:

Para a seleção de arquivista os candidatos faziam prova de conhecimentos técnicos de arquivo e Português. Além destas, a prova de habilitação incluía Geografia do Brasil, Noções de Estatística, Matemática, Tradução de Inglês e Datilografia. No concurso para Bibliotecário, a prova se subdividia em treze seções, que incluíam: conhecimentos de Direito, Estatística, Ciências Humanas, Francês, Inglês e Ciências da Administração; além disso, o exame ainda exigia provas de habilitação de conhecimentos de catalogação, bibliografia, classificação, referência, organização e administração de bibliotecas. Para bibliotecário do DASP era necessário fazer todas estas provas e também havia análise de currículo. Para o cargo de oficial administrativo, o DASP exigia conhecimentos em Português, Direito Administrativo, Matemática, Estatística e Noções de Contabilidade e, ainda, era necessário prova de habilitação em Geografia do Brasil, Direito Constitucional, Penal e Civil. (RABELO, 2013, p. 87).

Também merece destaque os conhecimentos exigidos para cargos auxiliares, como manutenção, almoxarifado ou secretariado, cujos concursos incluíam matemática, contabilidade, geografia, cálculo e direito. Embora fossem funções que requeriam habilidades diferentes, os conteúdos selecionados eram bastantes semelhantes, sem haver uma relação muito clara com as atividades a serem desempenhadas no cotidiano do trabalho burocrático.

O concurso de 1937 do IAPI, anteriormente mencionado como uma referência no período para os setores envolvidos na reforma da administração pública, teve como aprovados jovens recém-formados em Direito, sem experiência profissional e muitos, até se inscreverem no concurso, nem sequer tinham conhecimento sobre seguro e previdência social, área em que passariam a atuar depois de aprovados no concurso. O conhecimento sobre tais temas adquirido pela maioria dos aprovados se resumia a “noções”, advindas do material produzido por um dos membros da comissão organizadora do concurso para preparar os candidatos (HOCHMAN, 1992).

Isso nos leva a questionar em que medida essa elite do funcionalismo público dos anos 30, como a do IAPI e do Dasp, pode ser considerada “técnica”, tal como ela é tratada em praticamente toda a literatura sobre o tema, já que a formação de seus membros era diversa e não necessariamente coincidia com o setor de atuação que teriam como servidores públicos.

Talvez, dizendo de outra forma, possa-se conceber que o conhecimento técnico que se esperava dos candidatos era de natureza teórica, e não prática. Seja demandando os conhecimentos gerais, seja demandando aqueles específicos, as provas demandavam um saber teórico sobre os tópicos abordados.

Uma das propugnadoras desse modelo de funcionário público no Brasil foi Beatriz Wahrlich, que foi chefe de seção da Divisão de Organização e Coordenação do Dasp e, posteriormente, professora e diretora do EBAP. No site do Conselho Regional de Administração do Rio de Janeiro (CRA-RJ), o perfil de Wahrlich enfatiza sua defesa na formação de servidores com conhecimentos gerais:

Graças a ela, havia grande preocupação em se formar profissionais generalistas, o que era muito discutido entre os alunados, numa antevisão do perfil que hoje, na sociedade do conhecimento, é demandado.

Embora os conteúdos tenham sofrido transformações no decorrer das décadas do século XX e XXI, ainda prevalece nos atuais concursos públicos brasileiros a lógica de seleção de servidores generalistas, sendo exigido um saber de cunho teórico, tanto para cargos com exigência de menor qualificação como também para funções onde se exige um conhecimento especializado e técnico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Dasp foi o responsável por transformar o concurso público num valor da administração pública brasileira. Embora fosse uma prática existente em diversas instituições públicas, como em alguns ministérios e em cargos do magistério, nunca o concurso público havia ganhado tanta importância como forma de admissão dos servidores públicos.

Através do século XX e início do XXI, vemos que o concurso público foi ganhando um novo status como prática de estado no Brasil. Difundido e defendido na reforma dos anos 30 como o que Steinmetz (1999) chamou de uma structure-transforming policy, uma política pública que altera o estado de modo a afetar as políticas subsequentes em um ou mais setores da administração pública, consolidou-se ao longo das demais reformas administrativas como uma structure-reproducing policy, que expressa e afirma a forma estatal existente, um modo orientado de fazer estado (SOUZA LIMA, 2012). Depois de mais de oitenta anos da iniciativa “daspiana”, o concurso público já é parte de uma política pública que reforça uma estrutura burocrática e de seleção já consolidadas.

Os processos seletivos realizados pelo Dasp eram reconhecidos como sendo rigorosos e com um alto nível de exigência. Isso porque as provas de admissão formuladas pelo órgão cobravam um volume de conhecimento exaustivo, tanto de conhecimentos gerais como dos específicos a cada cargo. Alguns autores consideram o sistema de seleção como o principal responsável pela reputação alcançada pelo Dasp durante os anos 30 e 40 no âmbito da administração pública brasileira (SIEGEL, 1978; RABELO, 2013). Associada a

esse modelo de seleção estava a busca pelo mérito e pela racionalidade, como justificativa da instauração de novas técnicas e práticas governamentais de admissão ao serviço público.

O concurso no Brasil é um dos principais fenômenos que criam o efeito estado (MITCHELL, 1991), ou seja, a mistificação da separação entre estado e sociedade. Transformando os sujeitos comuns em funcionários públicos, servidores do estado, a aprovação no concurso opera uma consagração, uma mágica de estado (BOURDIEU, 1996) que faz com que alguns sejam reconhecidos por outros e por si mesmos como merecedores de cargos em virtude de seu mérito demonstrado na prova de seleção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. State. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. (org.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London & New York: Routledge, 1996.

ABRAMS, P. Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology*, v.1, n.1, p. 58-89, 1988.

BOMENY, Helena. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In: PANDOLFI, Dulce. (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. Lei nº 284. Reajusta os quadros e os vencimentos do funcionalismo público civil da União e estabelece diversas providências, de outubro de 1936.

_____. Decreto-Lei n. 1.713. Dispõe sobre o Estatuto dos Funcionários Públicos Civis da União, de 28 de outubro de 1939.

_____. Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado. Plano Diretor da Reforma do Aparelho do Estado. Brasília: Imprensa Nacional, 1995.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. A Reforma do Aparelho do Estado e a Constituição de 1988. *Revista del Clad: Reforma y Democracia*, n.4, 1995. Texto para Discussão ENAP n. 1. Brasília, 1995.

_____. Da Administração Pública Burocrática à Gerencial. *Revista do Serviço Público*, 47(1) janeiro, 1996.

COSTA, Frederico Lustosa da. Brasil: 200 anos de Estado; 200 anos de administração pública; 200 anos de reformas. *Rev. Adm. Pública* [online], v. 42, n. 5, 2008.

DINIZ, Eli. Engenharia institucional e políticas públicas: dos conselhos técnicos às câmaras setoriais. In: PANDOLFI, Dulce (Org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: _____. *Escritos & ensaios*; 1: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GAETANI, Francisco; HEREDIA, Blanca. The political economy of civil service reform in Brazil: the Cardoso years. Documento preparado para a Red de Gestión y Transparencia do Diálogo Regional de Política do Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2002.

GUERZONI FILHO, Gilberto. Tentativas e perspectiva de formação de uma burocracia pública no Brasil. *Revista do Serviço Público*, v. 47, n. 1, 1996.

GRAHAM, Lawrence S. Graham. *Civil Service Reform in Brazil: principles and practice*. Austin, University of Texas Press for the Institute of Latin American Studies, 1968.

HOCHMAN, Gilberto. Aprendizado e difusão na constituição de políticas: a previdência social e seus técnicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 3, n. 7, p. 84-98, 1988.

_____. Os cardeais da Previdência Social: gênese e consolidação de uma elite burocrática. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 35, n.3, p. 371-401, 1992.

MITCHELL, Timothy. The limits of the state: beyond statist approaches and their critics. *American Political Science Review*, (1991) Vol. 85, No. 1, pp. 77-96.

NUNES, Edson. *A gramática política no Brasil: clientelismo e insulamento burocrático*. Rio de Janeiro/Brasília: Jorge Zahar/ENAP, 1997.

RABELO, Fernanda Lima. *De experts a bodes expiatórios: identidade e formação da elite técnica do DASP e a reforma do serviço público federal no Estado Novo (1938-1945)*. Tese de Doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *O ex-leviatã brasileiro: do voto disperso ao clientelismo concentrado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. São Paulo: EdUsp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

SIEGEL, Gilbert. *The vicissitudes of governmental reform in Brazil: a study of the DASP*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1978.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. *Revista de Antropologia (USP. Impresso)*, v. 55, p. 559-564, 2012.

STEINMETZ, George. Culture and the state. In _____. (org.) *State/Culture: state formation after cultural turn*. New York: Cornell University Press. 1999.

TILLY, Charles. *Coerção, capital e estados europeus (990-1992)*. São Paulo: EDUSP, 1996.

WAHRLICH, Beatriz M. De S. *Reforma administrativa na era de Vargas*. Rio de Janeiro: FGV, 1983.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“QUEM AMA NÃO MATA”: MOVIMENTO FEMINISTA, GÊNERO E VIOLÊNCIA NA CRIAÇÃO DA LEI DO FEMINICÍDIO NO BRASIL

Brena O’Dwyer
PPGAS/UFRJ

Abstract

The research proposes the analysis of femicide from the theoretical perspective of studies of gender, sexuality and emotions. Addressing the following questions: violence against women as a central category of the feminist debate; the creation of the Law of Femicide in Brazil in 2015 that characterize femicide as a heinous crime, considering the exclusion of trans women in legislation and the context of moral panic during the creation of the law. In this article, I intend to develop a theoretical analysis based on studies of gender, sexuality and emotions about the social construction of femicide as a category and its relation to the feminist movement. To analyze the relationship between social movements, politics and emotions, in the process of creating the law in 2015 and how the Brazilian law relates to other femicide legislation in Latin America. To understand how the controversy, at the moment of lawmaking, about characterizing femicide as by “female” or “by gender motives” relates simultaneously to the history of gender studies and conservative movements in contemporary Brazil. Finally, to show disparities in rates of femicide in Brazil according to race.

Keywords: gender, feminism; violence; femicide.

Neste artigo, como proposta inicial de tese, pretendo desenvolver uma análise teórica a partir dos estudos de gênero, sexualidade e emoções sobre a construção social do feminicídio como categoria e sua relação com o movimento feminista. Analisar a relação entre movimentos sociais, política e emoções, no processo de criação da lei em 2015. Por último, entender como a polêmica, a época da criação da lei, sobre caracterizar o feminicídio como por motivos de “sexo feminino” ou “por motivos de gênero” se relaciona simultaneamente com a história dos estudos de gênero e com os movimentos conservadores no Brasil contemporâneo e apresentar disparidades nas taxas de feminicídio no Brasil segundo raça.

FEMINICÍDIO NA LITERATURA DE GÊNERO

Em 1992, Jill Radford e Diane Russell lançam a coletânea intitulada “Femicide: the politics of woman killing”. O objetivo das autoras era chamar atenção para a morte misógina de mulheres perpetrada por homens como um tema que até o momento tinha gerado eventuais protestos, mas não era foco de análise feminista.

As autoras definem o feminicídio como a forma mais extrema de violência sexual.

Uma abordagem feminista do feminicídio permite que essa forma extrema de violência sexual masculina seja conectada com outras formas de assédio, abuso e violência que estruturam a vida das mulheres. Tomando o feminicídio como objeto, esta antologia pretende contribuir para o entendimento feminista e para a resistência contra a violência masculina. (1992, p. xiii)

Este livro é utilizado como referencial teórico em diversos textos (JIMENO, 2004; PASINATO, 2011; CAMPOS, 2015 e POSSAS e OLIVEIRA, 2016), mas as autoras deixam claro o caráter político e de manifesto da publicação. Entendem que nomear a própria experiência é uma das tarefas do feminismo e por isso chamam o assassinato de mulheres de feminicídio. Na literatura Russell é atribuída a ser a primeira a utilizar a palavra, ainda que a própria diga na introdução do livro que ouviu o termo pela primeira vez de uma escritora.

Myriam Jimeno, antropóloga colombiana, foi uma das primeiras intelectuais a estudar o crime passionai, ou seja, o homicídio intra casais, (2004) no livro “Crimen passionai: contribución a una antropologia de las emociones”. A principal tese apresentada é de que o crime passionai é uma construção cultural. Para analisar tal fenômeno a autora parte da noção de “configuração emotiva” apresentada por Crapanzano (apud JIMENO, 2004), sendo o núcleo de tal configuração a pretensão da separação entre razão e emoção como polos separados da experiência humana. Assim, categoria do senso comum o “crime passionai faz parte de um sistema mais amplo de concepção do sujeito moderno como aquele que cobiça o amor e a vida no parceiro como parte da identidade pessoal” (2002, p. 2).

Para a autora, assim como para outros estudiosos das emoções (LUTZ, 2012; COELHO e REZENDE, 2011) os atos de violência, como quaisquer outros, adquirem sentido em determinado contexto social e as emoções não devem ser interpretadas como o lado obscuro da humanidade, mas como parte integral do sistema cultural. Sendo o afeto e os sentimentos historicamente construídos e parte de um sistema de organização conceitual. Portanto, para Jimeno, os atos violentos são expressivos, no sentido de que sua significação está para além da situação na qual ocorre, está no tecido social.

Tanto no Brasil quanto na Colômbia os crimes passionais são cometidos principalmente por homens mostrando que existem hierarquias de gênero presentes nessa ação. Culpas

a paixão pelo ato violento é um processo de ocultamento dos sentimentos e pensamentos socialmente apreendidos que levam a violência.

Pasinato (2011) faz uma análise crítica da categoria de femicídio ou feminicídio. A autora analisa estudos sobre o tema em toda a América Latina, especialmente de ONGs feministas e agências internacionais de direitos humanos. Cujo o objetivo é cobrar que os Estados respondam aos compromissos com as convenções internacionais de defesa de direitos das mulheres. Especialmente as que considera como as convenções mais importantes na região a Convenção de Belém do Pará (OEA, 1994) e a Convenção para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW, 1979).

A autora entende que um dos desafios dos estudos é a falta de informações oficiais que faz com que os estudos usem como metodologia a análise da grande imprensa. A autora se pergunta: qual a importância de uma categoria que explica mortes em diferentes contextos? É possível afirmar que todas essas mortes foram baseadas em discriminação de gênero? Homogeneizar as mortes não apaga as especificidades locais que podem ser úteis para a prevenção?

Outra característica sobre os estudos com o tema de feminicídio analisados pela autora é o entendimento do feminicídio não como um evento isolado, a violência contra as mulheres é definida como universal e estrutural, fundada no sistema patriarcal de dominação. A morte de uma mulher é a forma mais extrema de uma gama de atos de violência que são consequência dos padrões culturais. A autora critica essa abordagem orientada pelo feminismo radical norte-americano por naturalizar e universalizar a violências e as relações de hierarquia entre homens e mulheres, “a violência é sempre masculina e as mulheres permanecem “congeladas” no papel de vítimas e oprimidas, ou seja, parece não existir solução para a situação em que muitas delas se encontram.” (2011).

A autora critica ainda a falta de interseccionalidade nas análises em prol de uma tentativa do movimento feminista de conquistar legitimidade para as denúncias a partir de um alargamento da definição das mortes para demonstrar expressão numérica, sem levar em consideração outros marcadores sociais da diferença ou o contexto das mortes. Essa é uma questão importante para pensar o feminicídio no Brasil hoje segundo o Relatório de Violência (WAISELFISZ, 2015) como será discutido.

Entretanto, Pasinato reconhece a importância do uso da palavra femicídio em sua dimensão política em oposição a palavra homicídio como palavra neutra. Especialmente no cenário latino americano aonde diversos países não têm definição jurídica de femicídio e muitas vezes as leis de violência doméstica não enquadram morte.

CRIAÇÃO DA LEI DO FEMINICÍDIO NO BRASIL

Em março de 2015, a então presidente Dilma Rousseff sancionou a Lei nº. 13.104 que criou o feminicídio “por razões da condição de sexo feminino” como um novo tipo penal das modalidades de homicídio qualificado. Segundo Posses e Oliveira no artigo “Política, direito e movimentos sociais: o caso da criação da lei do feminicídio no Brasil” (2016):

Essa proposta de criação de lei se insere em um contexto mais geral em que diversos movimentos sociais têm demandado ao sistema político a edição de leis relacionadas às suas pautas específicas, com finalidade de, através da legislação, verem reconhecidos seus direitos e/ou protegê-los de violações.

Ou como tem sido chamado por outros autores “judicialização da política” (VIANNA, 1999; GREGORI e DEBERT 2008). As autoras destacam a importância de entender “como certas expectativas normativas existentes na sociedade são selecionadas para a criação de leis”. Para tal, fazem uma análise do processo de criação da lei do feminicídio no Brasil e sua relação com os movimentos feministas e o combate à violência contra a mulher. Para demonstrar como as categorias dos movimentos feministas são transportadas para a criação da lei (POSSES e OLIVEIRA, 2016).

A categoria feminicídio foi criada por pensadoras feministas, para caracterizar os assassinatos de mulheres cuja motivação estaria relacionada com a questão de gênero; ou seja, casos em que as mulheres seriam mortas “pelo fato de serem mulheres”. A primeira vez que se falou publicamente em feminicídio – originalmente, femicide – foi em 1976, durante o testemunho da escritora e ativista feminista sul-africana radicada nos Estados Unidos, Diana Russell, no Tribunal Internacional de Crimes contra as Mulheres, em Bruxelas. Em 1992, Russell organizou, em parceria com Jill Radford, o livro *Femicide: the politics of women killing*, coletânea de textos seminais que se tornou referência internacional para os estudos sobre o tema. As autoras compreendem o feminicídio como o assassinato misógino de mulheres por homens, situado num contexto geral de violência sexual, exercida como forma de controle sobre as mulheres e de manutenção da dominação masculina (Posses e Oliveira, 2016).

Para as autoras, a categoria de feminicídio diminui a tendência a mitigar a culpa a partir da ideia de passionalidade ou de defesa da honra - que estudos como o de Jimeno (2004) demonstram que é comum ocorrer especialmente no caso de homens que assassinaram as (ex) companheiras. Portanto, a categoria passa a ser utilizada pelo movimento feminista no pedido de criminalização e esse processo de criação da lei pela definição do seu conteúdo define também quem são os criminosos e as vítimas.

A popularização da categoria “feminicídio” na América Latina se deu a partir da sua utilização na Cidade Juárez, México, para caracterizar o contexto do desaparecimento e assassinato de centenas de mulheres ocorridos desde o início dos anos 1990 (IZUMINO, 2011, FRAGASO, 2000 apud POSSES e OLIVEIRA 2016; JIMENO, 2004).

Pode-se dizer que há, atualmente, uma ‘onda de tipificação’ do feminicídio na América Latina: no ano de 2011, apenas cinco países da região possuíam leis versando sobre o feminicídio; atualmente, são quinze países. Contribuí para esse cenário o recente posicionamento da ONU, que recomendou expressamente os países membros a reforçarem a legislação nacional para punir assassinatos de mulheres relacionados ao gênero, nas Conclusões Acordadas da 57ª Sessão da Comissão sobre o Status da Mulher da ONU, de 2013. Foi a primeira vez que o termo feminicídio apareceu em um documento internacional acordado. (POSSES e OLIVEIRA, 2016, p. 16)

No Brasil, a lei inseriu o feminicídio como um novo tipo penal, um tipo de homicídio qualificado praticado contra a mulher “por razões da condição de sexo feminino”, por ser um homicídio qualificado há um aumento de pena em relação ao homicídio comum. Posses e Oliveira (2016) descrevem como na própria justificativa do projeto de lei aparece a ideia de continuum de violência apresentada por Russell e Radford no livro *Femicide: the politics of woman killing*. A lei é apresentada como parte da luta pela igualdade de gênero e universalização dos direitos humanos com a participação dos movimentos feministas, e como continuação na trajetória de combate à impunidade a violência contra a mulher, sendo a Lei Maria da Penha marco de referência. A criação de um tipo penal específico é argumentada a partir do reconhecimento que as mulheres são mortas por serem mulheres expondo a desigualdade de gênero e o combate a impunidade.

Carmen Campos (2015) reconhece a proposta de criminalização do feminicídio no Brasil como parte de uma tendência na América Latina, desde os anos 1990, de reconhecer a violência contra a mulher em suas especificidades. Uma demanda feminista originada na verificação de que a violência de gênero era em geral ignorada pelo direito penal e naturalizada na sociedade, impedindo que as mulheres fossem sujeitos de direitos como preveem os direitos humanos. A autora compreende que as leis de feminicídio na América Latina fazem parte de uma segunda geração, posterior as leis que tipificam violência doméstica e familiar, como a Lei Maria da Penha no Brasil de 2006.

No Brasil, a lei foi apresentada pela Comissão Parlamentar Mista de Inquérito, que investigava a violência contra a mulher, e entendia o feminicídio como uma continuidade legislativa da Lei Maria da Penha. A lei estaria de acordo com as recomendações internacionais da ONU e da convenção de Belém do Pará (Campos, 2015).

Campos (2015) apresenta as modificações que a lei sofreu na CPMI e na discussão do Senado Federal até ser aprovada na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ). Na Justificação do projeto apresentada pela CPMI, o feminicídio é definido como “assassinato de mulheres pelo fato de serem mulheres”, ou “assassinato relacionado a gênero”, que se “refere a um crime de ódio contra as mulheres, justificado socioculturalmente por uma história de dominação da mulher pelo homem e estimulada pela impunidade e indiferença da sociedade e do Estado” e definia o feminicídio como

(...) denomina-se feminicídio à forma extrema de violência de gênero que resulta na morte da mulher quando há uma ou mais das seguintes circunstâncias: I – relação íntima de afeto ou parentesco, por afinidade ou consanguinidade, entre a vítima e o agressor, no presente ou no passado; II – prática de qualquer tipo de violência sexual contra a vítima, antes ou após a morte; III – mutilação ou desfiguração, antes ou após a morte. (Brasil, 2013, p. 1003 *apud* Campos, 2015).

Por fim, na Câmara dos Deputados, segundo Campos (2015), a expressão “razões de gênero” foi substituída por “razões de condição de sexo feminino” e nesta nova redação a lei 13.104/2015 é aprovada. Sendo as condições de sexo feminino definidas quando o crime envolve violência doméstica e familiar ou menosprezo ou discriminação à condição de sexo feminino.

Consequentemente, conceituar o feminicídio como atos ou condutas misóginas que levam à morte, ou a morte por razões de gênero ou ainda como uma forma extrema da violência baseada no gênero busca proteger um bem jurídico considerado penalmente relevante (a vida). Assim, o feminicídio seria uma adequação típica contraposta à figura do homicídio, visando diferenciar e nominar a especificidade das mortes de mulheres. Nesse sentido, é legítima a diferenciação legal do feminicídio, pois há o reconhecimento jurídico dessa forma específica de violência baseada no gênero assim como aconteceu com a violência doméstica e familiar contra a mulher (Campos; Carvalho, 2011, p. 150). Portanto, as condutas pelas quais as feministas identificam o femicídio/feminicídio revelam as características específicas dessas mortes, isto é, a sua conformação diferenciada do homicídio. Por exemplo, a existência de violência sexual, mutilação e desfiguração do corpo da vítima (especialmente seios, vagina e rosto) desvelam um comportamento misógeno. A morte nas (ex) relações íntimas de afeto demonstra não apenas a vulnerabilidade das mulheres no interior dessas relações, mas a tentativa de controle e posse absolutas sobre o corpo feminino que não pode ser entendida como comportamentos motivados por ciúme ou violenta emoção. Em geral, são crimes premeditados, originados do machismo culturalmente enraizado na sociedade. Não há perda do controle ou injusta provocação da vítima, mas uma atitude consciente de negação do direito à autonomia feminina. O reconhecimento da violenta emoção nesses casos configura tolerância estatal a crimes machistas e sexistas, pois não pode haver violenta emoção quando a motivação é impedir a autodeterminação feminina, conduta tão bem expressa na frase “se não for minha não será de ninguém”. (Campos, 2015, p. 109)

Importante destacar que a definição final da lei faz uma relação entre as mortes e o espaço doméstico e familiar, implicando uma linearidade com a Lei Maria da Penha que não tipificava o homicídio. Da mesma forma, quando define que o crime é mais grave caso seja praticado durante a gestação, após o parto ou na presença de filhos da vítima. Entretanto, diferente da Lei Maria da Penha e em consonância com as críticas feministas sobre essa lei, a Lei do Feminicídio chama atenção para os casos de violência sexual. A Lei do Feminicídio brasileira reconhece que os assassinatos de mulheres ocorrem principalmente no ambiente doméstico e são perpetrados majoritariamente por homens com quem a vítima tinha ou teve uma relação afetivo sexual, por isso o objetivo principal da tese é analisar como as relações se constroem depois da violência, pensar as noções de

amor e ódio que estarão presentes nos discursos de familiares ou sobreviventes a partir da chave das relações amorosas.

Campos (2015) esclarece que o nome jurídico reconhece uma violência específica, mas do ponto de vista criminológico a lei pode ser questionada já que a morte de mulheres já é considerada uma violação aos direitos humanos e já seria qualificada como homicídio, a lei foi criticada justamente pelo aumento da pena. A princípio, a CPMI justificou o aumento da pena como proposta de visibilidade, mas segundo a autora existem outras formas de dar visibilidade ao feminicídio sem incrementar o poder punitivo.

Segundo o Mapa de Violência 2015 – ONU, o Brasil ocupa a quinta posição mundial em casos de feminicídio (WAISELFISZ, 2015), portanto, o tema da violência de gênero e do homicídio de mulheres tem importância histórica e permanece atual com novos desdobramentos. Contudo, é importante pensar sobre esses dados, já que os números vêm do Sistema de Informação sobre Mortalidade do Sistema ÚNICO de Saúde (SIM/SUS) e ainda não existem estudos estatístico a partir da aplicação da lei. Também porque o Mapa não fornece informações sobre como esses dados são recolhidos em outros países.

Na Lei o feminicídio é compreendido como parte de uma rede mais ampla de violências contra a mulher, como foi definido nos anos 1970 por Russell e Radford e em consonância com o que Pasinato apresenta em seu artigo; também como uma continuação da Lei Maria da Penha no processo de garantia de direitos das mulheres. Segundo Observatório Judicial de Violência Contra a Mulher do Poder Judiciário do Estado do Rio de Janeiro (PJERJ):

Se, como observamos, o feminicídio não é um acontecimento isolado, fruto de um lapso fortuito de emoção, mas o ponto culminante de uma violência contínua, arraigada no cotidiano das mulheres, não faz sentido que, ao procurar coibir penalmente essa violência de gênero, se exclua justamente sua expressão mais radical. Isso era, não obstante, o que acabava acontecendo com a Lei Maria da Penha. Os crimes que eram qualificados como homicídio escapavam ao seu escopo.

Na Lei número 13.104 o feminicídio passa a ser qualificador ao homicídio e é definido como “contra a mulher por razões de condição do sexo feminino. Considera-se que há razões de sexo feminino quando o crime envolve: I – violência doméstica e familiar; II – menosprezo ou discriminação a condição de mulher.”¹ Com a alteração na lei o feminicídio passa a ser considerado crime hediondo.

O mesmo Observatório define o feminicídio como

(...) é o assassinato de uma mulher pelo simples fato de ser mulher. Os motivos mais comuns são o ódio, o desprezo ou o sentimento de perda do controle e da

¹ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm Acesso: 20/07/2017.

propriedade sobre as mulheres, comuns em sociedades marcadas pela associação de papéis discriminatórios ao feminino, como é o caso brasileiro.²

O Observatório descreve o feminicídio como “assassinato de mulher por razões de gênero” enquanto a lei qualifica “por razões de condição do sexo feminino”. Existe uma ambiguidade entre as duas definições. A utilização da palavra gênero pelo Observatório parece indicar uma afinidade com os movimentos feministas e os estudos acadêmicos de gênero contemporâneos, com um entendimento sócio cultural do que é ser mulher; enquanto a lei descreve como “sexo feminino” de forma a definir o que é ser mulher em moldes naturalistas e biologizantes.

Essa definição serve também como mecanismo de exclusão das mulheres trans da lei do feminicídio e uma maior invisibilização dessas mortes. A lei passou por diversas alterações até ser aprovada e a alteração do termo gênero para sexo feminino foi uma manobra da bancada evangélica na Câmara dos Deputados. Essa modificação reduziu a aplicação da lei “às mulheres, assim consideradas quanto ao aspecto puramente biológico; buscando excluir, assim, do alcance legal, os assassinatos de mulheres travestis, transexuais, transgêneras etc.” (CAMPOS, 2015).

Entretanto, algumas juízas como Adriana Mello, juíza do Rio de Janeiro, interpreta a lei de forma a incluir as mulheres trans e tem esse entendimento de forma pública para incentivar outras pessoas a fazerem essa interpretação³. É importante ressaltar que esse tipo de entendimento existe, mesmo que isso não implique em uma modificação da lei. Existem outros exemplos da tentativa por parte de advogados de incluir as mulheres trans em leis específicas para mulheres como a nota lançada em 2014 pela OAB que indica que mulheres trans podem acionar a Lei Maria da Penha⁴.

Gênero como conceito foi desenvolvido pelo pensamento feminista para compreender os papéis sociais das identidades femininas e masculinas (PISCITELLI, 2009, BUTLER, 1993, 2003, 2004; MOORE, 2009; PASSOS e OLIVEIRA, 2016). O feminicídio foi apresentado pelo feminismo como um problema de gênero “que não está relacionado ao sexo feminino no seu, mas ao lugar que as mulheres ocupam numa sociedade marcada por relações de gênero desiguais.” (PASSOS e OLIVEIRA, 2016). As autoras chamam atenção para que a compreensão do homicídio de mulheres como crime de gênero vem da definição de feminicídio apresentada por Russel. Criticam a nova definição da lei porque ao traduzir o feminicídio por questões de sexo, a categoria seria desvinculada do

² <http://portaltj.tjrj.jus.br/web/guest/observatorio-judicial-violencia-mulher/femicidio> Acesso: 20/07/2017.

³ Palestra ministrada no DIHS/ENSP FIOCRUZ, em 18/09/2017.

⁴ Em agosto de 2014 a Comissão Especial de Diversidade Sexual do Conselho Federal da OAB lança a nota técnica “Sobre a aplicabilidade da Lei Maria da Penha a violência doméstica contra transexuais e travestis” que pode ser lida <http://despatologizacao.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/13/2015/05/03-Nota-t%C3%A9cnica-Maria-da-Penha-para-trans-1.pdf>.

sentido atribuído pelos movimentos feministas. Além disso, há a interferência religiosa na produção da lei (CAMPOS, 2015).

Acriação de leis direcionadas somente às mulheres carrega este risco de essencialização de características biológicas. No caso do feminicídio o sexo aparece na determinação de direitos e na criminalização de condutas, o que pode ocultar a violência de gênero sofrida por pessoas que tem a identidade de gênero negada em termos biológicos (Vásquez 2009 apud POSSES e OLIVEIRA, 2016) o que pode aumentar o estado de vulnerabilidade que pessoas trans vivem no Brasil (ARAN e MURTA, 2009; BENTO, 2006; O'DWYER, 2016).

As ciências sociais, como disciplina, atestam que tanto o sexo quanto o gênero são socialmente construídos, entretanto, o imaginário do senso comum funciona de maneira diferente. A crença popular é que existem homens e mulheres; que é fácil dividir as pessoas nessas categorias; que essa divisão é feita a partir da genital e que as pessoas têm propensões comportamentais e emocionais segundo essa divisão. O senso comum aceita que existam algumas pessoas que não podem ser classificadas à primeira vista como a maioria. Entretanto, essas pessoas são entendidas como anormais e é papel da ciência – principalmente a médica – descobrir o “verdadeiro sexo” daquele indivíduo e oferecer meios para que ele se normalize (FAUSTO-STERLING, 2001).

Campos (2015) ressalta que a identificação das mulheres com o sexo, na lei, implica uma fixação da identidade como algo biológico e naturalista, excluindo uma série de sujeitas, cuja identidade e subjetividade de gênero é feminina. A autora ressalta ainda, que as condições que preveem o feminicídio, assim como no caso da Lei Maria da Penha, aprisionam a condição do “sexo feminino” em larga medida ao doméstico e familiar.

No texto “As políticas afetivas dos pânicos morais/sexuais: uma análise crítica a partir da “cruzada antipedofilia”” Lowenkron evidencia a cruzada antipedofilia enquanto pânico moral, a partir da análise de uma comissão parlamentar que criou novas leis sobre o tema. Atentando para o que é entendido como monstruoso na cena pública e como ocorre o processo de construção político do problema. Da mesma forma, podemos pensar que no processo de construção do feminicídio como problema social e como lei foi preciso a reiteração da ligação entre ser “mulher” e o sexo pensado como biológico na definição por “sexo feminino”. Isso se relaciona com o clima de pânico moral descrito por Junqueira (2017) em torno da ideia de “Ideologia de gênero”. No campo político, tanto no caso dos movimentos sociais feministas quando nos críticos a uma suposta “ideologia de gênero” e a pedofilia a expressão das emoções é essencial, inclusive como estratégia ou como “política afetiva” (Lowenkron, no prelo).

Lowenkron chama atenção para o uso das emoções e seus efeitos na arena política. A pauta da violência é central no movimento feminista brasileiro e é mobilizada nas discussões sobre o feminicídio, antes e depois da lei, a partir de sentimentos de indignação, injustiça e medo.

Ainda que o embaralhamento de termos esteja presente na história dos estudos de gênero, a mudança que permitiu a aprovação da lei com a mudança de “gênero” para “sexo feminino” indica um afastamento em relação aos estudos atuais e uma tentativa de essencialização da categoria mulher com uma definição biologizante, como discutido anteriormente. Esse processo de indefinição entre “sexo feminino” e “gênero” na lei está relacionado ao contexto político e social nacional mais amplo. Como a ascensão da bancada religiosa, os protestos contra a vinda e estadia de Judith Butler ao Brasil em 2017⁵ e os movimentos contra “ideologia de gênero”.

Esse tipo de análise é importante porque o processo de construção da categoria como problema social está acontecendo. A criação da lei pode demonstrar a importância do movimento feminista no entendimento de alguns problemas sociais e na crítica a ideia de que o crime seria passional. Entretanto, o debate entre gênero ou por sexo feminino e a definição final por sexo feminino na lei demonstram que esse processo não ocorre sem disputas. Neste processo de construção do problema social e da lei há também um maior engajamento da sociedade nas questões, como as novas ondas feministas descritas por Facchini e Ferreira (2016), ou por exemplo, o fato de que as pesquisas sobre o termo “feminicídio” triplicam no Google desde 2015⁶, ano em que a lei é sancionada, demonstrando que a lei tem um impacto além da simples punição.

Observatório da Violência (WAISELFSZ, 2015) mostra uma tendência na diminuição de casos de feminicídio entre mulheres brancas e um aumento entre mulheres negras. Autoras feministas negras como Avtar Brah (2006), Angela Davis (2016), Audre Lord (2007), bell hooks (2006) e Patricia Hill Collins (2012) já demonstravam a importância de uma discussão racial nos feminismos. No Brasil contemporâneo ainda faltam pesquisas que explorem essa diferença nos índices de feminicídio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. Do diagnóstico ao 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, v. 19, n. 1, p.15-41, jan. 2009.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: Sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006. 256 p.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

⁵ <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/11/1933437-manifestantes-pro-e-contra-judith-butler-protestam-no-sesc-pompeia.shtml> Acesso em 20/01/2018.

⁶ A pesquisa foi realizada no site <https://trends.google.com.br/trends/> em 10/10/2017.

- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: on the discursive limits of "sex"*. London: Roudedge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Undoing Gender*. London: Roudedge, 2004.
- BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, Campinas, nº 26, 2006, pp. 239-276.
- DAS, Veena. "The figure of abducted woman: The citizen as sexed". In: *Life and Words: Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena. *Violence, Gender and Subjectivity*. *Annual Review of Anthropology*, 37, 2008, pp.283-99.
- DAVIS, Angela. "O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher" e "Racismo, controle de natalidade e direitos reprodutivos". In: *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- CAMPOS, Carmen Hein de. *Feminicídio no Brasil: Uma análise crítico-feminista*. *Sistema Penal & Violência*, [s.l.], v. 7, n. 1, p.103-125, 7 ago. 2015. EDIPUCRS.
- COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (org). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011
- DEBERT, Guita Grin e GREGORY, Maria Filomena. 2008. *Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 23, n.66, p 165-185.
- FACCHINI, Regina; FERREIRA, Carolina Branco de Castro. *Feminismos e violência de gênero no Brasil: apontamentos para o debate*. *Ciência e Cultura*, [s.l.], v. 68, n. 3, p.04-05, set. 2016. FapUNIFESP (SciELO).
- FAUSTO-STERLING, Anne. "Dualismos em Duelo". *Cadernos Pagu*, 17/18, 2001/02, pp. 9- 79.
- FILHO, Roberto Efreim. *Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT*. *Cadernos pagu* (46), janeiro-abril de 2016:311-340.
- GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- GOODWIN, Jeff; JASPER, James; POLLETTA, Francesca (eds). *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: Chicago University Press, 2001. (Introduction: why emotions matter, p. 1-24)
- HILL COLLINS, Patricia. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". In: Jabardo, M. (ed.). *Feminismos Negros: uma antologia*. Madrid: Traficante de sueños, 2012, pp. 99-134.
- hooks, bell. "Women at work" e "Race and gender". In: *Feminism is for Everybody: passionate politics*. London: Pluto Press, 2000, pp. 48-60. BRAH, Avtar. "Diferença, diversidade, diferenciação". *Cadernos Pagu*, Campinas, nº 26, 2006, pp. 239-276.
- IRVINE, Janice. 2009. "Transient feelings: sex panics and the politics of emotions". In: Gilbert Herdt (ed.), *Moral panics, sex panics: fear and the fights over sexual rights*. New York and London: New York University Press. pp. 234-276
- JIMENO, Myriam. *Crimen pasional: Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. 2004. 257 p

JIMENO, Myriam. Crimen Pasional: Com el corazón en tinieblas. *Centro de Estudios*

LOWENKRON, Laura. As políticas afetivas dos pânicos morais/sexuais: uma análise crítica a partir da “cruzada antipedofilia” brasileira. In: DESLANDES, Suely Ferreira; CONSTANTINO, Patricia. Exploração sexual de crianças e adolescentes: interpretações plurais e modos de enfrentamento. (no prelo)

LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. *Mana*, v. 18, n. 1, p. 213-224, abril 2012.

LUTZ, Catherine & ABU-LUGHOD, Lila (orgs.). 1990. *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

PASINATO, Wânia. “Femicídios” e as mortes de mulheres no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 37, p.219-246, out. 2011.

POSSES, Mariana Thortessen; OLIVEIRA, Clara Flores Seixas de. Política, direito e movimentos sociais: o caso da criação da lei do feminicídio no Brasil. *40 Encontro Anual da Aponcs: ST20 – Os juristas na sociedade: conflitos políticos e sentidos do direito*, São Paulo, p.1-27, out. 2016.

RADFORD, Jill; RUSSELL, Diane (Org.). *Femicide: the politics of woman killing*. New York: Twayne Publishers, 1992. 379 p.

VIANNA, Adriana e FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos pagu*(37), Campinas-SP, Núcleo de Estudos de Gênero-Pagu/Unicamp 2011, pp.79-116.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa de violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília: Flacso, 2015.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“FAZENDO TUDO CERTINHO”: GÊNERO, RELIGIOSIDADE E IMAGINÁRIO NO NOIVADO BRASILEIRO¹

*Breno Rodrigo de Oliveira Alencar*²

Instituto Federal do Pará

Resumo

O noivado é o rito pré-nupcial predominante no Brasil. Intercala-se entre o namoro, quando a conveniência e a oportunidade favorecem um pedido de casamento seguido de consentimento, e a coabitação, podendo esta ser ou não solenizada por uma cerimônia de casamento civil ou religiosa. Trata-se, assim, de um estado liminar em que o casal torna público e notório, seja por meio exibição pública do anel, seja adotando comportamentos característicos, a intenção de estabelecer entre si uma relação conjugal socialmente reconhecida. Esta comunicação tem o objetivo de problematizar esta definição articulando as implicações que as relações de gênero e a noção sagrado desempenham na experiência de ritualização do noivado em camadas médias. Para tal aborda os resultados obtidos através de entrevistas a casais de noivos e pesquisa de campo realizada junto a Encontros de Preparação para a Vida Matrimonial (“Cursos de Noivos”) da Igreja Católica em três cidades brasileiras: Belém, Teresina e Brasília. Em diálogo com as contribuições teóricas e etnográficas de Azevedo (1986), bem como discutindo os conceitos de relacionamento (Miller, 2007), rito de instituição (Bourdieu, 2008) e imaginário (Le Gross, 2014) procuro demonstrar que o ritual do noivado é uma experiência de socialização negociada em que os sujeitos recorrem a modelos de gênero extraídos do campo religioso para reproduzir e reforçar a divisão de papéis na expectativa de restaurar a família e o relacionamento conjugal contrapondo-a ao que se institucionalizou nestes cursos como sendo “a família no mundo de hoje”. Para isso analisamos o emprego das noções de “sonho”, “bênção” e “moradia” como marcadores da divisão sexual do imaginário conjugal bem como o papel da igreja católica na configuração das performances que orientam as práticas e valores dos noivos.

Palavras-chave: noivado; ritual; gênero; religiosidade

¹ Este trabalho é resultado de pesquisa de doutorado e alguns dos argumentos aqui apresentados são inspirados e/ou desenvolvidos mais pormenorizadamente na tese “Entre o sagrado e o profano: práticas rituais contemporâneas em contextos de socialização pré-nupcial”.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Professor de Ciências Sociais do Instituto Federal do Pará vinculado ao Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Educação e Política (GICEP/IFPA).

INTRODUÇÃO

“O casamento forma a base dos relacionamentos” (MORGAN, 1871, p. 10, *tradução minha*).

O noivado por livre iniciativa dos interessados é o rito pré-nupcial predominante no Brasil³. Intercala-se entre o namoro, quando a conveniência e a oportunidade favorecem um pedido de casamento seguido de consentimento, e a coabitação, que pode ou não ser precedida de uma cerimônia de casamento civil ou religiosa. Situado no âmbito da teoria sobre os rituais contemporâneos (PEIRANO, 2000; SEGALLEN, 2002) o noivado oferece, em razão disso, importantes contribuições para a compreensão dos rituais de casamento em sociedades urbanas, cujos estudos até agora produzidos⁴ revelam se tratar de uma ação em que o casal torna público e notório, seja por meio exibição pública do anel, seja adotando comportamentos característicos, a intenção de estabelecer um relacionamento institucionalizado.

Este artigo, no entanto, procura problematizar esta definição ressaltando que, diferentemente dos estudos baseados em Van Gennep (2011) e Turner (2013), para quem o noivado é um rito de passagem ou estado liminar, minha pesquisa aborda as implicações que as relações de gênero e a noção sagrado desempenham na experiência de ritualização do noivado em camadas médias urbanas. Isso significa que questiono a ênfase temporal presente no conceito de rito de passagem, visto que ele dissimula a separação que existe entre aqueles que já passaram pelo rito daqueles que ainda não o fizeram impedindo, assim, de reconhecer que o rito institui uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados pelo mesmo.

Para chegar a isto adoto em minha análise a hipótese de que as práticas que caracterizam tal ritualização são reguladas pela socialização, cuja experiência na forma de processos de aprendizado dos códigos de conduta (BERGER, 1985) atualizam a eficácia da aliança como projeto e estilo de vida produzindo, assim, a disposição necessária para que pessoas e redes sociais considerem o casamento e a conjugalidade como um rito de instituição (BOURDIEU, 2008).

A metodologia empregada para chegar a esse o resultado se deu com base na aplicação de formulários e entrevista com noivos e noivas heterossexuais pertencentes

³ Considero predominante porque ao lado dele a literatura antropológica descreve duas outras formas: por acordos familiares (forma arranjada) e pelo rapto ou roubo da noiva.

⁴ Entre os estudos que ressaltam esta característica estão o de Coulmont (2002), que aborda o noivado como um costume tradicional e antigo, mas que vem sendo progressivamente ameaçado de extinção; o de Arsenault e Roberge (2006), que o considera um estatuto em redefinição; e o de Rault (2018) no qual o noivado é considerado uma das expressões de recomposição ritual do casamento.

às camadas médias urbanas das cidades de Belém, Teresina e Brasília⁵. Além disso foram realizadas observações diretas, com conseqüente registro em caderno de campo, junto a cursos de noivos nas cidades de Belém e Teresina. Entre as questões que subsidiaram esta metodologia estava o interesse em ampliar a discussão sobre os resultados alcançados em trabalhos anteriores, principalmente Alencar (2011; 2014) e Alencar e Rodrigues (2016).

A escolha dos interlocutores foi definida a partir da aplicação de formulário a 27 noivos, selecionados a partir de minha rede de relações pessoais, que individualmente ou aos pares colaboraram com 44 entrevistas semiestruturadas onde foram abordadas diferentes temáticas relacionadas à experiência nupcial⁶. A faixa etária dos interlocutores variou de 15 a 39 anos, predominando em 57% dos casos a população com idade entre 25 e 29 anos.

A aptidão para o noivado nesta faixa etária também está ligada ao período da vida no qual os noivos estão atravessando a fase da escolaridade para a profissionalização, contexto no qual conhecem os seus parceiros e no qual colocam em curso projetos voltados para independência pessoal e estabilidade financeira. Vale ressaltar que esses noivos conheceram seus parceiros com uma idade média de vinte anos, o tempo entre o encontro e o início do relacionamento variou de um a seis meses e o tempo médio de namoro foi de 4 anos. Em geral o noivado desse grupo durou cerca de um ano, o que explica a tendência dos mesmos em casar próximo a média de idade da população brasileira que é próximo de 30 anos, conforme dados do registro civil fornecidos pelo último censo do IBGE (2010).

Chamo atenção ainda para o fato de que metade dos casais terem se conhecido em ambientes escolares, seja no ensino médio ou durante a graduação, o que em função do tempo de relacionamento justifica o fato de 70% dos mesmos noivarem às vésperas de se formarem ou nos primeiros anos do exercício profissional. Neste último caso, a renda dos interlocutores que já se encontrava empregado variou de 1 a 5 salários mínimos.

NOIVADO, UMA CATEGORIA DE RELACIONAMENTO?

Escrevendo sobre a interação amorosa na primeira metade do século XX, Thales de Azevedo (1978) argumentava que “a escolha de cônjuges se realiza pelo menos em

⁵ O critério utilizado para delimitar o grupo foi a auto-identificação obtida quando do preenchimento do formulário.

⁶ Esta técnica foi utilizada pois os noivos que aceitaram ser entrevistados afirmaram que suas experiências eram suficientemente íntimas para não serem compartilhadas com um “estranho” e que somente alguém “próximo” e de confiança poderia ficar a par delas. Ainda assim, pediram descrição, razão pela qual utilizei pseudônimos para identifica-los. Para facilitar esta identificação ao lado dos pseudônimos também farei referência à cidade onde os interlocutores foram entrevistados.

duas etapas, uma que é verbalizada como namoro e outra que constitui o noivado propriamente dito” (p. 118). Acreditando que se fazia necessário definir mais claramente a individualidade estrutural e funcional presente em ambos, Azevedo sugeria que sociólogos e antropólogos interessados na matéria compreendessem as categorias que formam o campo das relações afetivas.

Pensando nisso, elaborei minha pesquisa de doutorado buscando compreender o noivado no espaço social de camadas médias urbanas brasileiras. Ao elaborá-la, no entanto, tive o cuidado de entendê-lo como uma categoria de relacionamento. Tomei esse cuidado influenciado pelas contradições apontadas por Miller (2007) que a despeito de se opor as noções de flexibilidade, negociação e experiência presentes nos estudos de Marilyn Strathern (1992) e Janet Carsten (1997)⁷ demonstra como o parentesco é um conjunto de princípios prescritivos do comportamento humano. Entendo essa oposição como o resultado da inquietação provocada pelo alinhamento do autor aos conceitos de Radcliffe-Brown, para quem o vocabulário do parentesco em sociedades como a inglesa é governado pela ideia de que a estrutura social é “qualquer arranjo de pessoas em relacionamentos institucionalizados” (RADCLIFFE-BROWN, 1995, p. 111)⁸.

Portanto, sem ignorar a existência das normas que governam a ação, mas reconhecendo o sentido do parentesco como um constructo social, isto é, como formas nativas de agir e conceituar as relações entre as pessoas, minha abordagem opera com um vocabulário que resulta da experiência relacional, razão pela qual considero a socialização e a afinidade elementos centrais de minha interpretação.

Nesse vocabulário, os interlocutores que colaboraram com a pesquisa estão situados em um contexto social onde o relacionamento é visto como um processo cuja origem se dá de forma livre e após sucessivos encontros. A atração nasce da interação e surge nas oportunidades que cada encontro oferece para se avaliar, inicialmente, os traços físicos, e posteriormente o comportamento do potencial parceiro.

A interação se dá através da conversa face-a-face, da interlocução entre amigos, na escola, na vizinhança, na igreja, ou indiretamente, através de ligações telefônicas ou envio de mensagens por aplicativos e redes sociais. Estas formas de interação são identificadas como os principais meios para o reconhecimento da afinidade de gostos, projetos, opiniões

⁷ A ênfase de sua crítica é dirigida ao trabalho de Finch e Mason (2000), que examinando a expansão imobiliária inglesa e o impacto da mesma sobre a herança na segunda metade do século XX, concluem que o parentesco inglês é um conjunto de práticas relacionais flexíveis e variáveis em razão da herança ser caracterizada mais por práticas simbólicas e morais do que por razões materiais. Segundo Miller, as autoras, mesmo sem terem citado os trabalhos de Strathern e Carsten, são governados pela ideia de processo e ignoram a preocupação “quase obsessiva” dos ingleses com o parentesco formal e normativo. Ele também lembra que em Londres a palavra relacionamento é usada como eufemismo para as relações sexuais, o que sugere sua distorção em relação à terminologia formal.

⁸ Nesta perspectiva, a nomenclatura e os princípios que regem as relações são um dado a priori. Esse formalismo, porém, ignora o sentido do parentesco como um constructo social, isto é, como formas nativas de agir e conceituar as relações entre as pessoas.

e valores comuns. A manifestação do interesse em “ficar junto”, ou seja, estabelecer um vínculo duradouro, no entanto ocorre apenas por meio da interação direta. De acordo com Paula (Brasília) isso acontece porque é através do contato pessoal que é possível perceber se o casal possui afinidade.

A afinidade, no entanto, por si só não é razão para justificar a manutenção do vínculo. É preciso que a convivência se converta em intimidade produzindo um laço afetivo significativamente forte a ponto de fazer do casamento um objeto de desejo, pois segundo os interlocutores a função do noivado é permitir que os encontros da época do namoro convertam o relacionamento em interação contínua, também chamada de convivência. A convivência é considerada o principal recurso para identificar as afinidades entre os noivos, isto é, à similaridade expressa em “pensamentos iguais” ou no “foco nos mesmos projetos”. Ela pode ocorrer nas visitas à residência onde mora o parceiro, mas principalmente em passeios ou viagens na companhia um do outro, quando o isolamento permite que o casal se conheça mais intimamente.

A medida que a interação se prolonga e a afinidade se intensifica os interlocutores consideram que o relacionamento se torna “mais sério”, o que os faz se sentirem mais responsáveis com o outro e pensar no casamento. Esse é o principal passo para darem início aos preparativos do noivado.

Segundo os interlocutores, o noivado propriamente dito ocorre quando eles se consideram preparados para assumir o que chamam de “responsabilidades de uma vida a dois”. Noivar, no entanto, é uma decisão que se divide em duas etapas. A primeira delas é íntima e privativa, devendo ser protagonizada pelo noivo após reconhecer que ele ou o casal desfrutem das condições adequadas para realizar o casamento⁹. Entre essas condições reúnem-se ou estão combinadas: tempo de relacionamento, intimidade, idade, aceitação dos parentes, nível de instrução, renda, ocupação, filiação religiosa e a disposição ou condição para aquisição de moradia própria¹⁰. Após o pedido privativo o casal se reúne preferencialmente na residência da noiva ou em um restaurante escolhido pelo noivo para “comunicar” o pedido aos seus parentes.

Nessa ocasião a noiva espera que seja pedida formalmente perante o seu pai. Na ausência deste, o pedido pode se transformar em um anúncio ao familiar responsável pela noiva ou que seja visto como tal. Este momento é considerado uma celebração pelo

⁹ Mesmo cabendo ao noivo a iniciativa para o casamento, isto não significa que isso deva se dar impulsivamente. Na verdade, a expectativa é de o que mesmo ocorra depois de uma “conversa”. A conversa é necessária para que a noiva identifique as motivações do parceiro e avalie se o que ele está “pensando em fazer” é compatível com as condições do casal em levar o projeto de casamento adiante. Os principais objetos dessa conversa são o sentimento que justifica o pedido e as condições de renda e de moradia do casal.

¹⁰ Por serem fatores invariáveis, origem, cor e pertencimento familiar, étnico ou de classe, ainda que sejam elementos considerados na decisão de casar, acabam por não desempenhar uma função determinante na decisão de realizar o pedido, pois antes, no namoro, eles atuaram exercendo a função seletiva

consentimento onde os pais e familiares mais próximos de Ego¹¹ manifestam sua aprovação, abençoando ou apoiando a decisão e se oferecendo para ajudar na organização e nas despesas do casamento. Pode acontecer da noiva dar o seu consentimento privativamente, mas torna-se simplesmente uma atitude caprichosa se não obtiver a “bênção” familiar. Esta pode ser considerada a segunda etapa do noivado. Após o pedido alguns noivos também consideram importante realizar a “festa de noivado” em que são convidados amigos e parentes próximos e mais distantes. É somente após essas duas etapas que o noivado propriamente dito tem início.

Por ser um processo que imprime transformações em sua vida, as noivas entendem que o noivado deve ser um compromisso com duração certa e objetivo definido, o que pode significar que antes de firmar o compromisso de casar, isto é, durante as conversas que servem de preâmbulo para o pedido de casamento, tenham determinado quando, onde e sob quais condições irão oficializar sua relação¹².

O noivado é concluindo com o casamento civil e/ou o religioso, quando os interlocutores passam a se considerar “realmente casados” (Vitória, Brasília). Até então, os termos de tratamento usados para designar relação são “união estável”, “morando junto”. Já os termos “noivo/a”, “companheiro/a”, “namorado” e “mulher” são usados para definir o/a parceiro/a. Após o casamento usa-se, sem maiores restrições, os termos “casados”, “marido” e “esposa”.

O noivado também é um período marcado pela reflexão e problematização do casamento, onde a noção de projeto está no centro da experiência nupcial, uma vez que sua manifestação se dá em função de experiências sócio culturais, de um código, de vivências e interações interpretadas (VELHO, 1999, p. 24 e ss.). Possibilitando a manipulação e o direcionamento do conjunto de símbolos existentes em uma cultura, o projeto se constitui numa categoria reflexiva que implica sempre em algum tipo de seleção em função de experiências, necessidades e estratégias pessoais que terminam por ser ritualizadas na passagem entre diferentes níveis da estrutura social. Nesse processo a os marcadores sociais desempenha um papel especial, servindo de horizonte para a reflexividade sobre a mudanças que cercam a identificação e performance dos noivos.

¹¹ No Brasil a tendência é que os parentes “próximos” sejam aqueles vinculados a Ego através de laços consanguíneos ou que pertencem ao seu grupo doméstico. Os parentes “distantes” ou “mais distantes” são aqueles com quem Ego possuem vínculos de consanguinidade e afinidade, mas não possuem interação frequente.

¹² Caso um noivo demore em fazer o pedido de casamento ou reunir as condições para o mesmo acontecer as noivas consideram que estão sendo “empatadas”. O empatar é uma categoria que explica o fato do relacionamento amoroso ser um rito regulado, cuja eficácia é codificada por temporalidades. Há um tempo para tudo. A preocupação com a demora no pedido de casamento, no entanto, é mais comum entre as noivas que se consideram “velhas demais para casar” ou que observam os parceiros “entretidos” demais com interesses pessoais: como carreira profissional, estudos, lazeres, etc.

TORNAR-SE NOIVO, TORNAR-SE NOIVA: IDENTIDADE E GÊNERO

Noivar é uma decisão que se dá ao longo do namoro, relacionamento que segundo os interlocutores serve de “laboratório” para a identificação e escolha do parceiro conjugal. Associada a valores, como respeito, confiança e companheirismo, essa escolha é baseada na crença de que noivar é comprometer-se com um relacionamento “sério”, uma vez que se trata de uma escolha tradicional ou convencional que passa a ter lugar quando os sujeitos se veem motivados a formar sua “própria família”. Esta motivação, porém, não deixa de ser influenciada pelas expectativas de parentes e amigos que com frequência questionam a natureza do vínculo (“quando esse casamento vai sair?”, “Não está na hora de vocês casarem?”) e as condições para sua formalização como idade, ocupação e renda.

Refletindo sobre o próprio noivado, os interlocutores consideram que através dele tem a possibilidade de “conhecer melhor” o parceiro, negociando as diferenças existentes em benefício da maior intimidade do casal. Mas para isso, segundo advertem, é necessário se preparar sentimentalmente para assumir um compromisso que exige responsabilidades e respeito mútuo, o que requer uma mudança de comportamento baseada nas noções de amadurecimento e responsabilidade e na valorização da estabilidade financeira, da moradia neolocal e do desejo de constituir família.

Atuar para que essa mudança produza seus efeitos sobre a nova identidade é o que distingue o namoro do noivado, pois, como observa Gabriela (Teresina), “no namoro você tem planos, você vive planos com a outra pessoa. Mas o fato de ser pedida em casamento já requer uma certa responsabilidade maior, pois se passa a colocar esses planos em prática”. Do ponto de vista ritual, o processo de identificação ao qual estão submetidos os noivos demonstra ser uma competência que é instituída ou atribuída como um direito de ser que é também um direito de dever ser, fazendo ver a alguém o que ele é e, ao mesmo tempo, lhe fazer ver que tem de se comportar em função de tal identidade, o que se traduz na fórmula que os interlocutores adotam ao se tornarem noivos quando passam a se comportar de acordo com a expectativa do novo status, evitando de sair desacompanhado, parando de beber, se afastando das “más companhias” ou passando mais tempo com a família. O objetivo disso é convencer os familiares, e principalmente o parceiro, de que se está levando a sério o relacionamento e atendendo a expectativa existente sobre o estilo de vida de marido ou de esposa, que no contexto dos grupos em que estão situados são identificados como alguém “mais caseiro/a”, com “mais compromisso” e que “valoriza as pessoas que realmente importam” (Eduardo, Belém)¹³.

¹³ Esta mudança ocorre com mais intensidade quando os casais decidem “morar junto”, ocasião em que consideram ter a oportunidade para saber como é “viver a vida de casado” (Daniel, Belém). Este tipo de experiência é chamado também de “test-drive”.

As noivas, em particular, consideram que tornar-se noiva é dar início a um período de preparação para a formação da família, mas também de planejamento para a solenidade de casamento. Essa identidade é construída identificando práticas – extraídas sobretudo das relações no interior do grupo doméstico – que devem ser reproduzidas ou rejeitadas no processo de formação do novo casal. A convivência, o companheirismo, a cumplicidade por um lado, e os conflitos, problemas, crises, falta de amor, por outro, refletem essa identificação.

Originalmente, dado o caráter relacional e processual com que vivem esse processo, os interlocutores tendem a recorrer atributos físicos, psicológicos e morais do parceiro para justificar tanto suas escolhas como as performances que passam a adotar durante o noivado. Como efeito, noiva-se porque reconhece-se que o parceiro é “maduro”, “correto”, “centrado”, “honesto”, “independente”, “presente”, “tranquilo”, “bacana”, “carinhoso”, “protetor”, “respeitador” ou alguém que “pensa em casar”, “pensa no futuro”, com quem “se pode contar”. Da mesma forma “passar confiança”, “ser humilde”, “ser bonita, mas ter conteúdo”, “não ser festeira” são expressões comumente utilizadas para justificar que a decisão de se tornar noivo também foi influenciada pelo comportamento da parceira¹⁴.

A identificação dos atributos que conferem ao parceiro a qualidade de noivo ou noiva resulta da observação onde as atitudes, o comportamento e os projetos são avaliados em função dos benefícios que trazem para o relacionamento. Em vista disso, a comparação com outros relacionamentos é comum e quando isto se dá apontando o parceiro como um “homem maduro”, como enfatizado por Joana, tem-se em conta o cálculo que cerca a expectativa com o relacionamento:

Essa minha prima não pensa em casar, ela não tem perspectiva de futuro. O namorado dela é acomodado. Os dois já são formados. Ela é muito boa no que ela faz, mas o namorado dela é muito acomodado. Ele se formou e trabalha na empresa da avó dele e pra ele tá bom. Ele não tem perspectiva de crescimento. E o João sempre quis muito crescer. E eu acho que o pensamento dele sempre foi muito a frente. Ele nunca pensou como os meninos da idade dele, de sair, de ir pra farra (Joana, Teresina)

Tornar-se noivo ou noiva, porém, não é o resultado de uma escolha unilateral, mas uma experiência de relacional que se dá tendo em vista as normas de identificação social. Como um ato de instituição, “tornar-se” é também um ato de comunicação, uma fórmula que, segundo Bourdieu (2008), subentende a magia performativa presente na ação, mas de uma forma particular: ele notifica a alguém sua identidade. A principal

¹⁴ Nesse processo a aliança ou anel de noivado desempenha papel fundamental, pois seu uso, conforme argumenta Amílcar, “marca a pessoa” indicando a existência de um vínculo afetivo-sexual ou um compromisso de casamento que serve tanto para identificar seu portador como alguém cuja interação deve ser moralmente delimitada, como afetá-lo subjetiva e emocionalmente.

dela tem a ver com a divisão e reprodução de papéis em que os marcadores de gênero estão permanentemente presentes nas representações que os interlocutores fazem do casamento.

Refletindo sobre esses marcadores, os noivos consideram que suas práticas são pautadas pela disciplina, planejamento e programação uma vez que ao se habilitar ao casamento um homem deve saber se dispõe de recursos financeiros, nível instrução e qualificação profissional para propor isto a sua parceira. Isto também está associado a noção de que o noivado é um período em que eles devem se preparar para serem os principais provedores do lar, ao passo que as noivas devem desenvolver “a expressão das emoções” (Eduardo, Belém), assim como demonstrar mais inclinação para as atividades domésticas.

Os noivos também afirmam que a identificação com o papel de provedor resulta da educação familiar, cuja performance ao longo do noivado é uma experiência que pretende reproduzir a naturalização/institucionalização da relação entre público e privado, submissão e dominação entre os gêneros. Eles próprios, porém, reconhecem que essa visão é tensionada pela crescente rejeição das parceiras ao que é considerado “discurso machista”.

A identificação do machismo como um operador do relacionamento ressalta não só a oposição das noivas a um possível comportamento do futuro marido, mas também o reflexo da interpretação que as noivas fazem do relacionamento de seus pais. Neste sentido, Eduarda (Belém) explica que a sua oposição a conduta do noivo se deve a associação que faz as práticas observadas em sua própria relação com o pai:

O meu pai é aquele tipo de homem meio bruto. Ele faz da mulher.. eu até entendo. Tipo, a minha mãe levava janta, almoço na rede dele. Leva tudo. [VOCÊ FARIA ISSO?] Eu não [ÊNFASE NA RESPOSTA]. Não todo tempo. Eu acho isso muito errado. Porque eu penso que se eu posso fazer por ele, ele pode fazer por mim também. Então quando a mamãe sai de casa e todo mundo sai de casa, meu pai não sabe fazer nada. Ele come e larga a louça lá. Comigo não. Eu lavo o meu prato e você lava o seu. “Eu não faço?” “Porque você não vai fazer?” E esse tipo de relação existe e existe muito. É como eu estou falando da relação dos meus pais. O meu pai vai tomar banho. “Odete, traz a minha roupa aqui””. Aí ela leva. Eu não gosto disso.

[...]

Olha, a mãe do Eduardo me agradece muito por fazer parte da vida dele. Ai eu não entendia por que. Um dia ela me explicou. Ela diz que antes de mim ele não fazia certas coisas, como lavar louça, varrer o chão. E o que é que acontece. Eu acho que independente de eu ser mulher, até um dia desses, se tinha a visão de que a mulher era feita pra servir o homem. Mas eu não sou mais dessa cultura. Eu acho assim. Se eu posso fazer ele também pode. Até porque eu trabalho, penso em trabalhar, então no dia em que eu não puder, porque ele não pode me ajudar? Evitando de deixar as tarefas 100% pra mim.

Nota-se, portanto, um questionamento das assimetrias a partir do observado e do vivido ao longo da socialização familiar e principalmente doméstica - em especial em relação ao próprio pai -, cuja contradição com as expectativas relativas ao seu próprio casamento operam para que as noivas exijam diálogo e o reconhecimento do parceiro em “ser” ou “fazer diferente”, sob o risco do relacionamento ser rompido.

A crítica das noivas a dominação masculina representadas por sua oposição ao machismo reflete, portanto, o modo como elas reconhecem os marcadores de gênero – o que não necessariamente resulta em uma oposição a estrutura que dele resulta. Segundo elas, a diferenciação entre homens e mulheres e as atribuições correspondentes a cada um deles marcam a própria formação da personalidade dos sujeitos, pois os papéis associados ao feminino se caracterizam pela valorização das emoções e o desejo de “compromisso” e “algo sério” reflete a visão que as mulheres têm sobre o significado do casamento, ao passo que os homens constroem sua personalidade a partir das noções de “racionalidade”, “provimento”, “proteção”, “maior liberdade”, inclinação para relacionamentos “sem compromisso” e atenção para a moradia.

Esta visão reflete, portanto, as diferenças na atribuição de papéis entre homens e mulheres e a diferença de significado que o casamento possui entre os interlocutores. A consequência disso é a presença de campos de poder no qual estão assegurados aos sujeitos espaços de agência baseados nessas diferenças, a exemplo da sexualidade, onde cabe ao noivo tomar a iniciativa e à noiva explorar e delimitar o que se pode e não se deve esquecer de fazer na cama¹⁵, ou em relação a performance como marido-provedor e esposa-dona-de-casa.

A existência destes campos de poder reitera a crítica de Bourdieu ao conceito de ritos de passagem de Van Gennep (op. cit.) apontado anteriormente, sugerindo que passamos substituir o mesmo pelo conceito de rito de instituição¹⁶ uma vez que o principal efeito do rito não é celebrar a passagem, mas consagrar uma diferença de modo a fazê-la existir como distinção social ou como exclusão:

Falar em rito de instituição é indicar que qualquer tipo de rito tende a consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural um limite arbitrário, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constituídos da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço, como no caso da divisão entre os sexos por ocasião dos rituais de casamento (BOURDIEU, op. cit., p. 98).

¹⁵ A sexualidade, no entanto, é um tema tabu, tendo sido tratado pelos interlocutores como um assunto privado, estando eles pouco ou nada dispostos a compartilhar suas visões e experiências. Ainda assim, admitiram que a convivência obtida com o noivado foi um fator que favoreceu a maior “intimidade” com a parceira, o que é ao mesmo tempo uma metáfora e indicativo de que as relações sexuais podem ocorrer com alguma frequência.

¹⁶ Bourdieu prefere o termo “instituição” ao de “passagem” por considera-lo demasiado impreciso e muito temporal. Para ele, é essencial descodificar a “função social” do rito e, em particular, “o significado social da linha, da fronteira como passagem ritual legal, transgressão” (BOURDIEU, op. cit., p. 97).

No caso do noivado, a divisão entre os gêneros se dá com a finalidade de reproduzir papéis socialmente consagrados e considerados eficazes para a reprodução do casamento como ordem social, o que também se encontra expresso na forma como os sujeitos interpretam a realização do casamento.

REALIZAÇÃO E SIGNIFICADOS DO CASAMENTO

Além de permitir a descrição das práticas que cercam o relacionamento nupcial, a ritualização do noivado também permite identificar as representações que os interlocutores possuem acerca do relacionamento conjugal. Neste sentido, o casamento é interpretado, por um lado, como uma escolha pessoal baseada em sentimentos, assim como é considerado uma convenção assentada nas normas que regulam formação e reprodução da família, sobretudo em razão do desejo compartilhado de estar junto e ter filhos.

Este duplo significado resulta da oposição existente entre o que os interlocutores chamam de “casamento levado a sério”, onde as relações são entendidas como harmoniosas e duradouras, ao casamento baseado na “empolgação”, na formalidade ou no status social, o que, segundo eles, seria a causa de muitas separações. Com o noivado em curso, esta oposição se reflete principalmente entre os casais que tem em vista uma data certa para o casamento, uma vez que para eles a vida em comum passa a ser um assunto cotidiano e que exige maior responsabilidade em termos de planejamento e preparação. O resultado disso é a manifestação do interesse pelo casamento associado a coabitação neolocal, pois isso traduz com maior precisão o significado dado a formação da nova unidade doméstica, que neste caso deve ser precedida por alguma forma de ritual.

Os interlocutores também demonstram que o casamento possui duas acepções diferentes. A primeira delas está relacionada ao evento que marca a oficialização do enlace e a segunda em relação ao que chamam de “vivência”, “experiência” ou “vida a dois”. A segunda está relacionada ao casamento como relacionamento conjugal. (Com o intuito de atingir os objetivos propostos para esta comunicação abordarei apenas o primeiro tipo).

CASAMENTO COMO EVENTO

O casamento como evento ressalta a preparação para a entrada na vida conjugal, isto é, a solenidade de formalização do relacionamento que pode ocorrer “no cartório” (casamento civil) e na igreja (casamento religioso), mas que deve sempre ser celebrado através de uma festa para convidados. A diferença entre os dois tipos tem como origem o imaginário social, pois culturalmente se atribui ao casamento civil um significado mais

ordinário, ao passo que o casamento católico é revestido de significado simbólico. Os interlocutores também ressaltam que a preferência por um ou outro tipo reflete também o significado atribuído ao tipo de relacionamento que cada um deles representa:

VOCÊ VÊ ALGUMA DIFERENÇA ENTRE O CASAMENTO CIVIL E O CASAMENTO RELIGIOSO?

O civil pra mim parece mais como um contrato. No religioso tem aquela atmosfera toda que dura um tempo e tem uma atmosfera boa mesmo. Mas depois de lá, aquilo ali não vai ter impacto no dia a dia depois.” (Luiz, Teresina).

COMO VOCÊ AVALIA O SIGNIFICADO DO CASAMENTO COMO CERIMÔNIA CIVIL E RELIGIOSA?

Eu acho que no casamento religioso você está ali recebendo a bênção de Deus. E o casamento civil pra mim é uma coisa social. [PARA QUAL DOS DOIS VOCÊ CONVIDARIA SUA FAMÍLIA?] Para o casamento religioso (Fernanda, Teresina).

“QUAL A DIFERENÇA ENTRE O CASAMENTO CIVIL E O CASAMENTO RELIGIOSO?

Ambos são importantes. Um não vive sem o outro. Claro que cada um tem sua importância, mas eu acho que um depende do outro. É maravilhoso você casar no religioso, mas pra mim tem que casar no civil e no religioso. [MAS O QUE SIGNIFICA O CASAMENTO CIVIL?] O civil pra mim é tipo “vamos lá no cartório, assinar, convidar as testemunhas, casar”. [ENTÃO DEPOIS DO CASAMENTO CIVIL VOCÊS VÃO MORAR JUNTO?] Não. Esse é só o civil. Ai depois quando a gente casar no religioso ai a gente passa a morar junto. Porque o religioso é o tudo. O civil pra mim só casa. O religioso pra mim é tudo. É definitivo. (Marcelo, Brasília)

PRA VOCÊS TEM ALGUMA DIFERENÇA ENTRE O CASAMENTO CIVIL E O CASAMENTO RELIGIOSO?

Pra mim o religioso é o compromisso que você assume com uma pessoa, independentemente qualquer um que esteja presente. E o civil só serve pra questões legais. Pra você proteger legalmente a família. (Renato, Brasília)

Neste sentido, o casamento civil é menos prestigiado entre as noivas, uma vez que é considerado um evento mais individualista caracterizado por estar mais suscetível a ruptura e ser “aquela coisa amontoada, gente por cima de gente, rápida e pronto; só pagar a documentação e pronto” (Fernanda, Teresina), ou um evento ordinário, por ser “aquela coisa bem prática... pra vida normal. Pra vida prática, pra vida a dois. Pra você conseguir oficializar... pra você conseguir viver a dois, pra você conseguir desenrolar tudo” (Gabriela, Teresina). Assim como a festa, ele também é considerado um rito “profano” podendo adquirir o sentido de “contrato” ou “casamento comercial” (Marcelo, Brasília). O casamento religioso, por outro lado, é uma cerimônia tradicional e mais familiar, cujo simbolismo é representado pela crença na eficácia da atmosfera emocional e sagrada do ritual católico, em que a troca de votos e bênção do sacerdote justificam o significado do noivado como um período de preparação para a realização de um “sonho”.

As noivas também lembram que a valorização do casamento religioso reflete o imaginário em que foram socializadas. Segundo Legros (2014), esse o imaginário intervém em todos os processos de socialização uma vez que a repetição e a diferenciação que governa as ações dos sujeitos são estimuladas pelas crenças e desejos daqueles que os precedem e sobre eles exercem alguma forma de autoridade. Neste sentido, o imaginário deve ser entendido aqui como um pensamento simbólico total, na medida em que ele está conectado e representa diferentes sentidos de compreensão do mundo (LEGROS, op. cit., p. 112).

É em razão do imaginário no qual foram socializadas que as noivas compartilham a ideia de que a cerimônia é o momento no qual estão “criando a sua família” (Paula, Brasília), “se encontrando com Deus” (Marcela, Brasília) e confirmando, “diante de Deus”, o “sentimento de vínculo” existente entre o casal (Renata, Brasília). Realizar a cerimônia, portanto, compreende a “necessidade [emocional] de fazer parte da igreja” (Marcela, Brasília), cuja escolha do lugar e do celebrante reúnem empatia (o “gostar”) e sentimento de pertença/filiação (“sentir-se bem”), devendo ser suficientemente eficazes para construir uma relação à três (marido + esposa + Deus) ou a quatro (marido + esposa + Deus + Nossa Senhora (Paula, Brasília)).

A crença em elementos divinos ou religiosos reflete a expectativa de que essa cerimônia seja a oportunidade para que Deus “abençoe este sonho”, isto é, consagre o desejo em firmar uma união biograficamente esperada. Segundo Fernanda (Teresina), para que isto ocorra é necessário que Deus, ao conceder sua bênção, seja incorporado ao relacionamento, diferentemente do que ocorre em relação ao casamento civil:

Quando você imagina um casamento, você imagina ele na igreja e a três. Você, seu parceiro e Deus. No meu ponto de vista essa é a diferença entre o civil e o da igreja.

Os noivos, por sua vez, demonstram ser mais indiferentes ao casamento religioso, tal como idealizado pelas noivas, assim como atribuem um sentido mais prático ao casamento civil, argumentando que o “verdadeiro sentido do casamento” é querer casar. Pensando assim, Luiz (Teresina), que não esboçou oposição ao desejo da noiva em fazer o casamento religioso, considera que o mesmo “não vai ter impacto em seu dia a dia de casado”. Isso ocorre mesmo quando eles se consideram filiados a uma religião, pois em vista de não se verem como “praticantes”, isto é, não irem à missa, não estarem envolvidos em atividades pastorais, não lerem a bíblia, consideram que a cerimônia terá pouca influência no relacionamento conjugal.

Hélio (Teresina), por sua vez, reclamou em inúmeras oportunidades sobre as despesas com o que considerava ser um desejo exclusivo de sua noiva, ainda que ele expressasse o desejo de realizar uma cerimônia “simplesinha”:

“O casamento religioso é praticamente contra a minha vontade. Por que a minha vontade era apenas o casamento civil e só. [...] O que eu queria mesmo era uma coisa bem simplesinha, ir lá no cartório e assina, volta pra casa... faz um churrasco e tal.”

Usando do mesmo raciocínio, Renato (Brasília), ao discorrer sobre as despesas que estava contraindo para realizar o seu casamento, lembra que o mesmo “não precisava ser algo tão custoso”, pois como gosta de dizer “bastava um churrasão com cerveja e feijão tropeiro”.

Mas, apesar dessa visão sugerir que os noivos têm preferência pelo casamento civil por razões estritamente econômica isso não significa que eles ignorem o desejo das noivas. “Fazer tudo certinho”, por essa razão, é uma expressão muito utilizada por eles para descrever os inúmeros ritos que consideram fazer parte preparação para o casamento, advertindo que em razão do interesse das noivas acreditam que o relacionamento só daria certo se ocorresse uma cerimônia na presença de familiares e com a troca de votos – ainda que isso só possa acontecer após anos de coabitação.

Nesse sentido, a bênção ocupa um papel central a respeito do casamento, pois é um desejo compartilhado tanto entre os noivos como entre as noivas, ainda que apenas elas se dediquem a demonstrar o seu significado. Neste sentido acredita-se que ele tem o poder de “ser um diferencial na vida de um casal” (Gabriela, Teresina), “dar um suporte espiritual para ter serenidade, tranquilidade e saber lidar com os problemas” (Joana, Teresina) ou “afastar a inveja... o olho gordo” (Fernanda, Teresina). Por isso, a escolha dos elementos que fazem parte do ato, como o padre e o local de ocorrência, tem grande relevância.

O significado das bênções também se desdobra na expectativa de que, por meio delas, o casal e a família se tornem mais espiritualizados, reduzindo, assim, o risco de serem afetados por problemas mundanos. Contudo, para que isso ocorra as noivas consideram que ao longo do noivado e, permanentemente, durante o casamento, elas precisam estar “perto de Deus” realizando atividades consideradas religiosas, como comungar, fazer promessas e orações, se tornando mais assíduas nas missas ou cultos (se possível convencendo o noivo a acompanhá-la), bem como adotando um estilo de vida disciplinado em que se deve evitar atitudes consideradas profanas, como falar palavrões, sair para festas, consumir bebidas alcoólicas e até mesmo manter relações sexuais.

Essa disciplina é adotada sobretudo nos meses que antecedem o casamento através de eventos religiosos, onde os noivos são incentivados a se aproximar do “mundo da santidade”, reinterpretando o significado da relação que estão construindo. Entre esses eventos foi possível identificar que os noivos frequentavam ou pretendiam frequentar Encontros de Namorados, Encontro de Casais Virtuosos e os Encontros de Preparação para a Vida Matrimonial, mais conhecidos como Curso de Noivos.

O interesse por esses eventos fez com que a pesquisa se desdobrasse em uma outra linha de reflexão, levando-me a compreender o noivado não só como experiência relacional, mas também o papel exercido pelas instituições religiosas sobre as práticas e representações dos indivíduos, sejam eles filiados ou não as mesmas. Para isso adotei como estratégia de pesquisa a observação participante junto aos Cursos de Noivos da igreja católica, a qual estão filiados a maioria dos noivos. Minhas observações se deram em duas paróquias: Santíssima Trindade, em Belém, no período entre junho de 2015 e fevereiro de 2016; e Nossa Senhora de Fátima, em Teresina, entre agosto de 2016 e junho de 2017.

CURSOS DE NOIVOS

Os Encontros de Preparação para a Vida Matrimonial ou simplesmente Curso de Noivos são organizados por pastorais familiares pertencentes à Igreja Católica. Devem ser feitos pelo casal após a entrevista com o padre que celebrará o matrimônio. Neste sentido, os noivos que frequentam o curso o procuram porque já marcaram a data o dia do casamento.

A escolha do curso ocorre devido a sua popularidade ou porque na região paroquial onde residem os noivos não foi formado o número suficiente para a realização do curso¹⁷. O mesmo pode ocorrer em um único dia, em um final de semana ou por etapas. Para os casais que desejam casar em um templo católico são obrigatórios¹⁸.

Segundo a orientação “Preparação para o sacramento do matrimônio” (1996) elaborada pelo Conselho Pontifício para a Família, estes cursos foram criados em um contexto onde o baixo índice de casamentos, o casamento em idade avançada, o concubinato e o aumento do número de divórcios e separações estariam contribuindo para a deterioração da família e de uma certa corrupção dos valores do matrimônio. De acordo com os manuais que orientam sua organização o curso está fundamentado nos

¹⁷ Uma interlocutora que participou do curso de noivos da Trindade e demonstrou interesse na pesquisa relatou nos dias que antecederam este trabalho que apesar de sua popularidade este curso não é “muito auspicioso”, pois conheceu muitos casais que passaram por ele e depois se separaram. Não disponho de dados para avaliar essa afirmação, mas conheci ao longo da pesquisa um dos noivos que passou pelo curso. Segundo confidenciou o mesmo, o curso fora muito bom e uma das coisas que mais lhe chamaram a atenção fora o cuidado que um casal deve ter com seu planejamento financeiro, tanto prova que ele se separou, mas continuava casado. Isto porque, no intuito de driblar a legislação do financiamento imobiliário brasileiro – que associa os créditos dos cônjuges na hora de celebrar um contrato – o meu corretor se separou da mulher para que ela, que diferente dele não tinha o “nome sujo na praça”, pudesse celebrar o contrato que permitiu ao “casal” comprar a residência que habitavam até aquele momento.

¹⁸ Durante a pesquisa observei que nem todos os interlocutores sabem da existência deste curso. Ainda que a maioria seja católica nem todos são, segundo afirmam, “praticantes” o que justificaria esse desconhecimento. Porém, quando perguntados sobre que tipos de assuntos gostariam que fossem tratados no curso alguns deles apontaram a “maneiras de se relacionar e a importância de Deus nisso”, “Vida a dois, sexo, filhos, dinheiro, trabalho”, “Relações sexuais, família dos noivos”, “Convivência”, “Troca de experiências”, “o problema da rotina no casamento”, “Cotidiano, como lidar com conflitos e as mudanças de rotina”.

ensinamentos do Concílio Vaticano II (GS 52), nas orientações do Magistério Pontifício (FC 66), na própria legislação eclesial (Codex Iuris Canonici = CIC, can.1063; Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium = CCEO, can. 783), no Catecismo da Igreja Católica (n. 1632) e outros documentos do Magistério, entre os quais a Carta dos Direitos da Família, a Carta às Famílias Gratissimam Sane e a Encíclica Evangelium Vitae. Neste sentido, o noivado inscreve-se no contexto de um denso processo de evangelização, cuja finalidade é a maturação e o aprofundamento na fé cristã.

Baseando-se nisso os coordenadores dos cursos¹⁹ argumentam que a função do encontro é acolher os noivos no mundo espiritual e orientá-los a viver uma experiência sagrada de vida conjugal, onde devem iniciar sua caminhada de forma pura, mas também crítica quanto ao sacramento do matrimônio, e não de forma profana ou “irresponsável”, coabitando ou “fazendo um contrato de aluguel”, que neste sentido corresponde ao casamento civil. A antítese existente entre a experiência profana e sagrada do casamento marca praticamente toda a narrativa de orientação espiritual do curso. Por exemplo, nos dois cursos que frequentei após as bênçãos e orações iniciais deseja-se que seja realizado um bom encontro e que todos os casais saiam cientes do compromisso que estão firmando. Logo em seguida, os coordenadores enfatizam que estão ali para separar os casais que não tem certeza sobre o que sentem pelo outro e principalmente conscientizá-los sobre a responsabilidade que estão assumindo em levar em frente à decisão de casar.

Também funcionando como espaço de socialização, estes cursos reproduzem, por meio de palestras e testemunhos, o estilo de vida e o imaginário do estrato social em que estão situados seus membros. Para isso enfatizam os significados do casamento e da família no âmbito das relações paroquiais. É a partir deste pertencimento que se lançam então a expor e categorizar temas como amor, diálogo, sexualidade, modernidade, planejamento familiar, orçamento doméstico, direito civil e canônico voltado ao matrimônio²⁰.

Os coordenadores destes cursos também entendem que o seu papel é levar os noivos a refletirem sobre a escolha pelo casamento (e particularmente pelo casamento religioso) como parte de sua socialização conjugal. Advertem com isso, que por ser uma instituição que busca preservar a harmonia conjugal e garantir a manutenção da família como ordem simbólica, a Pastoral Familiar, como mão invisível da Igreja Católica, atua para que os casais reconheçam o significado espiritual e teológico da aliança que pretendem formalizar. Daí a necessidade de uma formação para conjugalidade, onde o Curso de Noivos insere-se como um recurso de evangelização, cuja finalidade é a maturação e o aprofundamento dos casais na fé cristã.

¹⁹ Os organizadores dos cursos são escolhidos pelo pároco local a partir de critérios como amizade e proatividade. Em geral são casais que também assumem protagonismo a frente da pastoral familiar.

²⁰ Estes temas são abordados em palestras com duração média de 45 a 60 minutos (ver também ALENCAR, 2015)

Em geral os noivos reconhecem essa proposta e consideram que o curso tem o êxito de (re)aproximá-los da igreja ou da religiosidade, o que acreditam ser favorável para o propósito conjugal. Isto, no entanto não os impede de fazer breves declarações avaliando o caráter do curso e os tópicos abordados nas palestras como de tendo um viés doutrinário e conservador. Parte dessa impressão se deve aos discursos protagonizados pelos membros da pastoral, que tem como principais alvos os valores modernos e individualistas.

Em oposição a isto que chamam de “mundo que aí está” ou “mundo de hoje”, presencia-se narrativas que enfatizam a reflexão sobre a dualidade da experiência humana, dividida entre mundana ou fora de propósito (em desordem) e sagrada (segundo os propósitos ou planos de Deus). A ênfase que recai sobre o casamento religioso é que se os noivos o perseguem é porque reconhecem nele um valor que, por definição, desempenha a função de “limpar” os pecados ou as máculas de uma trajetória de vida afastada de Deus e voltada para a obtenção de prazer e satisfação pessoal²¹. Na visão dos membros da pastoral familiar isto se daria no percurso entre o batismo e a escolha do cônjuge quando o católico não engajado (que não pode ser confundido com o não praticante)²² se perde, afastando-se de Deus e procurando respostas no “mundo”.

O mundo, nesta perspectiva, é representado como o conjunto de eventos e fenômenos que simbolizam um afastamento do ideal cristão. Diz-se no interior da pastoral, que a função da mesma é corrigir as distorções que o mundo provoca na visão dos nubentes, que passam a encarar o matrimônio e a conjugalidade como uma realização pessoal, uma busca pela satisfação sexual ou uma convenção social orientada para fins utilitários. Uma socialização sem fulcro na “palavra” (Bíblia) e vivida na “ignorância” (desconhecimento) dos valores cristãos compromete, portanto, a possibilidade dos casais serem “felizes no casamento”.

Como efeito dessa interpretação do “mundo moderno”, como vivendo um processo de densa e difusa secularização²³, a igreja deve reabilitar os casais que fazem do casamento um símbolo de exposição social ou um evento imposto pela cultura do espetáculo²⁴.

²¹ À limpeza moral segue uma experiência de sacrifício, onde muitos noivos sentem que aquilo que estão vivendo é um mal necessário, fruto de uma “burocracia imposta pela Igreja” (PEREIRA, 2012) que pretende passar seus ensinamentos buscando atingir a intimidade e o lar dos casais (SOUZA, 2002).

²² O católico não engajado é aquele que frequenta eventos religiosos católicos, mas não participa de ações pastorais. O católico não praticante é um termo que se generalizou nos últimos anos e se refere às pessoas que, apesar de serem batizados e se autodeclararem católicos, não praticam a religião e não frequentam eventos religiosos católicos, principalmente a missa e procissões.

²³ Originalmente associado às Guerras de Religião, onde refletia a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas, hoje se entende que o conceito de secularização representa uma mudança cultural caracterizada pela combinação da urbanização, massificação dos meios de comunicação e do desenvolvimento de um “ateísmo antropocêntrico” com o declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular do mundo (PANTOJA, 2011). Esse entendimento é reforçado por Willaime (2012) que vê na secularização uma emancipação das representações sociais que possibilita a constituição de saberes independentes da religião capazes de mudar as condições de vida do homem.

²⁴ Compreendemos a noção de espetáculo tal como Debord (1997), que vê na modernidade o desenvolvimento de relações dominadas pela contemplação e consumo de imagens. A história do cinema, o papel da publicidade, o

Os membros da pastoral familiar consideram, portanto, que tem a função de orientar, evangelizar e resgatar os indivíduos que o procuram para seguir no caminho, se não o mais correto, pelo menos o mais ajustado aos ideais cristãos. Nesse sentido, eles praticam a “preparação próxima”²⁵ que se constitui em um(a) a) aprofundamento da compreensão e vivência do amor; b) conscientização a respeito das próprias responsabilidades frente ao sacramento do matrimônio; c) identificação dos meios que disporão para viver a vida matrimonial segundo o ideal evangélico. O esforço é no sentido de levar os pretendentes à cômputo a reflexão sobre suas escolhas e a natureza do vínculo que pretendem estabelecer. Frente a este objetivo, muitos membros da pastoral argumentam que o curso tenta “separar os casais”. Isto porque, na tentativa de conscientizá-los sobre o significado da decisão que estão tomando e a natureza do matrimônio católico (que é indissolúvel, salvo em algumas exceções), acreditam que estarão impedindo eventuais conflitos e até separações que acarretarão prejuízos emocionais e financeiros.

A preparação próxima é portanto a característica do curso de noivos, que na função de reabilitar católicos não engajados e também os não praticantes desempenham um papel evangelizador, pois buscam, através de uma aproximação pelo discurso, integrar ou reintegrar os participantes na comunidade paroquial incutindo neles representações sobre o papel de si como cristãos e membros da igreja, sobre os ideais de família, de relacionamento conjugal, sobre o exercício da conjugalidade e da própria sociabilidade no contexto da modernidade.

A proposta, porém, parece tímida quando se nota que esse conjunto de representações e valores são apresentados e discutidos em um total de 8 horas de palestras divididos em dois dias.

CONCLUSÃO

O objetivo deste artigo foi apresentar os resultados parciais de minha pesquisa de doutoramento sobre a prática do noivado em camadas médias de três cidades brasileiras: Belém, Teresina e Brasília. Através dela procurei problematizar o entendimento, consagrado pelos estudos de Van Gennep e Victor Turner, de que o noivado é um estado liminar ou rito de passagem. Para isso baseei-me em entrevistas com noivos e noivas heterossexuais e em observações realizadas em cursos de noivos de igrejas católicas.

glamour criado pelas empresas que produzem cerimônias e festas de casamento e o próprio costume são favorecem essa análise, na medida em que ajudam compõem um imaginário de enorme valorização da exposição imagética dos protagonistas deste evento. Só para se ter uma ideia, enquanto no Brasil a receita gerada pelo mercado de casamentos varia entre 15 a 20 bilhões/ano. Nos Estados Unidos essa receita alcança cerca de 200 bilhões/ano.

²⁵ Há também a “preparação remota”, que diz respeito a socialização no âmbito familiar.

Partindo da ideia de que o noivado integra o vocabulário do parentesco sendo interpretado pelos interlocutores como um relacionamento que os prepara para o casamento e a vida conjugal, foi possível compreender que o mesmo resulta de um processo em que interação e socialização são responsáveis por fazer emergir o sentimento de afinidade, base da aliança.

O processo que regula esse sentimento, no entanto, é caracterizado pela identificação e distribuição de papéis baseados em marcadores de gênero. Tal identificação é produzida por uma socialização ritualizada daquelas experiências que a linguagem do relacionamento amoroso adverte sobre como se deve agir em direção a manutenção do vínculo quando este oferece um nível de satisfação afetiva, psíquica e moral capaz de converter a interação episódica num projeto de convivência conjugal. Os papéis, por sua vez, são produto do imaginário social e como tal orientam suas ações no curso de sua experiência nupcial, seja para reproduzir práticas que julgam compatível com sua expectativa de relacionamento conjugal ou para se opor a assimetrias que são a causa do fracasso conjugal. O noivado, por essa razão, é um relacionamento em que os sujeitos depositam sua crença no casamento como ordem social, mas não sem antes negociar os significados que os marcadores de gênero operam para que cada sujeito desempenhe o papel esperado no curso da relação.

O artigo também descreveu as etapas do noivado bem como os significados do casamento tendo em vista sua relação com as dimensões do profano e do sagrado. No centro dessa descrição foi enfatizada a relação entre o “sonho”, uma noção que representa o desejo biograficamente incorporado do imaginário sobre o casamento - sobretudo o casamento religioso -, e a “bênção”, símbolo de consagração do relacionamento. Combinados, esses dois elementos permitem afirmar que o casamento para os interlocutores entrevistados é um projeto no qual se coloca em curso a adoção de práticas e comportamentos compatíveis com o estilo de vida que consideram próprio dos casais que pertencem ao seu grupo social.

A reprodução dessas práticas termina por ser a razão pela qual o noivado não representa apenas a passagem entre níveis da estrutura social, mas a consagração de uma diferença baseada no simbolismo do casamento como um modelo socialmente valorizado. Esta concepção, no entanto, não fora alcançada apenas com base nas representações e expectativas dos noivos sobre os seus casamentos, mas também a partir da observação sobre os discursos e narrativas expostas pelos membros que integram e organizam os cursos de noivos em paróquias católicas.

Por meio de palestras e testemunhos sobre o significado e a função do casamento, estes cursos demonstraram ser um espaço de reprodução e legitimação do imaginário no qual seus organizadores procuram, por um lado, ensinar os noivos a agir e se comportar como marido, esposa e casal, bem como convertê-los em praticantes do relacionamento conjugal segundo os padrões idealizados da doutrina católica e da comunidade local em especial.

Em razão disso, concluo afirmando que o ritual do noivado é uma experiência de socialização negociada em que os sujeitos recorrem a modelos de gênero extraídos do campo religioso para reproduzir e reforçar a divisão de papéis na expectativa de restaurar a família e o relacionamento conjugal contrapondo-a ao que se institucionalizou nestes cursos como sendo “a família no mundo de hoje”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, B. “A evangelização da conjugalidade: a construção da identidade conjugal católica em cursos de preparação para a vida matrimonial”. In: *Anais da XI Reunión de Antropología del Mercosur*, Montevideo, 2015.
- ALENCAR, B. “Tradição e modernidade: o noivado como rito de passagem em Belém do Pará”. *Margens*, v. 8, n. 11, Ago/2014, pp. 27-48.
- ALENCAR, B. *Entre a regra e as estratégias: uma abordagem antropológica do processo de escolha do cônjuge*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), IFCH, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.
- ALENCAR, B.; RODRIGUES, C. “Quem casa quer..?” Representações sobre casamento, parentesco e conjugalidade em contextos de ritualização e performance nupcial. In: *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa, 2016.
- ARSENEAULT, C; ROBERGE, M. *Réflexion sur le rite contemporain des fiançailles: vers une hybridation des rites*. *Ethnologies*, vol. 28, n° 2, 2006, p. 29-51. Disponível em <http://www.erudit.org/revue/ethno/2006/v28/n2/014982ar.pdf>
- AZEVEDO, T. Fazer a corte, no Brasil: o namoro e a paquera. In: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n°30, 1978. Numéro consacré au Brésil. pp. 117-126.
- BERGER, P. *O dossel sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOURDIEU, P. “Os ritos de instituição”. In. A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 97-106.
- CARSTEN, Janet. *The Heat of the Hearth: The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- COULMONT, B. Politiques de l’alliance: les créations d’un rite des fiançailles catholiques. *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, n. 119, p. 5-27, 2002.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- IBGE. *Síntese de Indicadores Sociais*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- Legros, P. et all. *Sociologia do imaginário*. Ed. Sulina, Porto Alegre, 2007.
- MILLER, D. What is a relationship? Is kinship negotiated experience? *Ethnos*, v. 72, n. 4, p. 535-554, 2007.

MORGAN, L. *Sistems of consanguinity and affinity of the human family*. Washington: Smithsonian Institution, 1871.

PANTOJA, V. *Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia marajoara*. 223 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2011.

PEIRANO, M. A análise antropológica de rituais. *Série Antropológica*, n. 270, 2000, 8p.

PEREIRA, J. C. *Os ritos de passagem no catolicismo*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A FAMÍLIA. Preparação para o sacramento do matrimônio (13 de maio de 1996). In. *Enchiridion della Famiglia. Documenti Magisteriali e Pastoralis su Famiglia e Vita 1965-2004*, EDB, Bologna 2000, 753-786.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Sistemas africanos de parentesco e casamento*. In: MELATTI, J. C. (Org.). *Radcliffe-Brown: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1995.

RAULT, W. Les fiançailles au début du XXI^e siècle. Entre survivance et renouveau, *Recherches familiales*, v. 1 n, 15, 2018, p. 27-40.

SEGALEN, M. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SOUZA, C. A. M. *Quando a “Santa Terezinha” é o ponto de encontro: sociabilidade, amor e família na paróquia do Jurunas, Belém-PA*. (Dissertação) Mestrado em Ciências Sociais, Belém: IFCH/UFPA, 2002.

STRATHERN, M. *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press, 1992.

TURNER, V. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.

VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia das sociedades complexas*. São Paulo: Zahar, 1999.

WILLAIME, J-P. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Unesp, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

COMUNIDADES TRADICIONAIS DO NORTE MINEIRO: ARTICULAÇÕES POLÍTICAS E PROCESSOS TERRITORIAIS

Breno Trindade da Silva

Doutorando em Antropologia - UnB

Resumo

A região norte do estado de Minas Gerais – Brasil, possui um quadro rico e complexo de agrupamentos socioculturais que, nas últimas décadas, a partir da resistência política e acesso a dispositivos legais, vem acionando diferentes categorias étnicas na busca de reconhecimento e ampliação de direitos sociais. Entre a diversidade desses grupos destacam-se 164 comunidade quilombolas, inúmeras comunidades vazanteiras, geraizeiras, veredeiras, catingueiras, grupos indígenas Xakriabá e Tuxá que, com diferenças culturais e históricas próprias, buscam a valorização identitária, a manutenção e/ou reapropriação de seus territórios que se encontram ameaçados. A presente proposta objetiva entender como essas diferentes comunidades tradicionais, organizadas em movimentos sociais, tais como: Vazanteiros em Movimento, Articulação Rosalino, Movimento Geraizeiros, Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais, interagem e articulam alianças políticas com objetivo de fortalecimento de identidades étnicas e construção de seus territórios. Para isso, busca-se analisar a multiplicidade de categorias étnicas e/ou tradicionais acionadas pelos grupos organizados da região e buscar formas para compreender os diferentes usos, apropriações e concepções territoriais construídas pelos grupos identificados.

Palavras-chave: comunidades tradicionais; grupos étnicos; territorialidade; reconhecimento

Abstract

The northern region of the state of Minas Gerais – Brazil, has a rich and complex framework of socio-cultural groupings that, in the last decades, from the political resistance and access to legal devices, has been triggering different ethnic categories in the search for recognition and expansion of rights social policies. Among the diversity of these groups are 164 quilombola communities, countless vazanteiras, geraizeiras, veredeiras, catingueiras, Xakriabá and Tuxá indigenous groups that, with their own cultural and historical differences, seek to valorize their identity, maintain and / or reappropriate their territories threatened. The present proposal aims to understand how these different traditional communities, organized in social movements, such as: Vazanteiros em Movimento, Articulação Rosalino, Geraizeiros Movement, Federation of Quilombola Communities of Minas Gerais, interact and articulate political alliances with the objective of strengthening ethnic and construction of their territories. The aim is to analyze the multiplicity of ethnic and / or traditional categories triggered by the organized groups of the region and to find ways to understand the different uses, appropriations and territorial conceptions built by the identified groups.

Keywords: traditional communities; Ethnic groups; territoriality; recognition

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, assiste-se no Brasil a movimentação de inúmeros grupos organizados em torno do reconhecimento de identidades específicas, tendo uma agenda diversificada com inúmeras reivindicações, dentre elas, talvez a mais importante, o pleito territorial. Organizados em movimentos sociais, esses coletivos, há muito estudados por antropólogos, historiadores, sociólogos, inicialmente eram tratados a partir dos estudos do campesinato. Essa tradição de pesquisa possibilitou as primeiras bases para o entendimento do que recentemente passou-se a chamar “Povos e Comunidades Tradicionais” e, até certa medida, campesinato contemporâneo.

Mauro Almeida pontua que os estudos do campesinato no Brasil possibilitaram um mapa de famílias culturais associadas a grandes rotas de ocupação dispostas em manchas, como grupos sertanejos, amazônicos, gaúchos. Sendo essas manchas culturais orientadas, inicialmente por bacias hidrográficas: o Amazonas, o São Francisco, o Tietê, o Parnaíba, o Prata. Todavia, chama atenção para que tais manchas não devam se limitar somente a essa matriz, pois se deve levar em consideração movimentos diaspóricos, como os do nordeste, como as zonas de gradientes culturais, tomando como exemplo o eixo que vai da pré-Amazônia maranhense ao sertão de Minas, passando pelas chapadas do planalto central goiano. Para o autor, “essas manchas revelaram sistemas cognitivos camponeses, sistemas jurídicos de herança e propriedade da terra, práticas de parentesco, religiões, manejo da natureza, técnicas de fabricação” (ALMEIDA, 2012, p. 158).

Nesse sentido, o autor demonstra que o culturalismo agrário acabou por desenvolver interessantes implicações políticas contemporâneas. Entre elas, a “construção de culturas camponesas dotadas de peculiaridades linguísticas, religiosas, tecnológicas e sociais”, tornando-se “armas” políticas potenciais para a reivindicação de direitos fundiários, jurídicos, educacionais e outros, dos quais muitos são desprovidos. Destaca-se a relação estabelecida entre pessoa/coletivo e a terra, em que “grupos portadores de cultura ganham passaportes para direitos de cidadania. Identidades étnicas e culturais são armas que muitos grupos minoritários podem utilizar para se defenderem contra outros grupos mais fortes”. Dessa forma, ao refletir sobre a crise pela qual os estudos de campesinato passaram, Almeida argumenta que de maneira alguma essa área do conhecimento aponta para um programa estagnado. Em decorrência dos novos quadros e organizações políticas, o culturalismo permanece sendo um programa ativo de pesquisa e continua presente como instrumento para a ação política. Todavia, o que talvez perdeu força de uso foram as noções de “cultura camponesa” ou de “civilização agrária”, que cederam lugar a outras categorias de maior potência, como a de “populações tradicionais” (ALMEIDA, 2012, p. 159).

Segundo Alfredo Wagner B. Almeida (2008), a organização política das comunidades tradicionais no Brasil surge entre as décadas de 1970 e 1980 com a emergência das “novas” identidades coletivas dos denominados “novos movimentos sociais”. Esses sujeitos passaram de uma existência atomizada para uma existência coletiva objetivada em movimentos sociais. Tornaram-se atuantes na cena política e, entre rupturas e conquistas, consolidaram suas demandas no artigo 68 do ADCT e nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988¹. Todavia, como demonstra Almeida, esses avanços não resultaram na adoção pelo Estado de ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer de forma eficaz os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica. Assim, como não ocorreu uma reforma de Estado, que, de fato, operacionalizasse as novas disposições constitucionais, a solução burocrática foi articulá-las com as estruturas administrativas preexistentes, acrescentando à sua capacidade operacional atributos étnicos. Como exemplo desse fato, observa-se o Decreto Federal 4887/2003, que regulamenta o procedimento para titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; e o Decreto Federal 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. (ALMEIDA, 2008, p.34).

Outro conjunto de mecanismos normativos que passou a surgir foram as legislações e decretos a níveis estaduais e municipais, que passaram a operacionalizar às ações voltadas para os grupos aqui em questão. Destaque para a Lei estadual 21.147/2014 que institui a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, assim como o Decreto 46671/2014 que cria a Comissão Estadual responsável pela criação de ferramentas normativas para os Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais.

Nesse sentido, com base no Decreto 6040/2007, povos e comunidades tradicionais devem ser entendidos como grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. São grupos que conservam o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. Eles ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente ocupados, seja essa ocupação permanente ou temporária. Por manterem modos de ser, fazer e viver distintos dos da sociedade em geral, esses grupos se autorreconhecem como portadores de identidades e direitos específicos.²

¹ Artigo 68 do ADCT: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 1988).
Artigo 215: O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional... (BRASIL, 1988).

Artigo 216: Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial [...] portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. (BRASIL, 1988).

² Decreto 6040 de 07 de fevereiro de 2007.

Outro importante mecanismo de apoio aos grupos organizados foi a Convenção 169 da OIT de 1989, aprovada no Brasil pelo Decreto Legislativo Federal 143/2002 e promulgada pelo Decreto Federal 5051/2004, que define que o principal critério para que se aplique as disposições desta Convenção deve ser “a consciência de sua identidade” ou seja, o autoreconhecimento.

Em se tratando de diversidade, a quantidade de diferentes identidades acionadas impressiona, extrapolando mais que 20 povos. De acordo com o Parágrafo 2º do Art. 4º do Dec. 8.750/2016, que instituiu a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, são eles: povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; caçaras; faxinalenses; benzedeiros; ilhéus; raizeiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; apanhadores de flores sempre vivas; pantaneiros; morroquianos; povo pomerano; catadores de mangaba; quebradeiras de coco babaçu; retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; cipozeiros; andirobeiros; caboclos; juventude de povos e comunidades tradicionais.

ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E CONFLITOS FUNDIÁRIOS

Tenho como objetivo de pesquisa entender como as diferentes comunidades tradicionais localizadas na região do norte de Minas Gerais, na porção do médio São Francisco, interagem e articulam alianças políticas com objetivo de fortalecimento de identidades étnicas e construção de seus territórios. Todavia, guardada a vastidão e complexidade da região com suas 07 microrregiões, seus 89 municípios e centenas de grupos/comunidades organizadas, me deparo nesse momento muito mais com a necessidade de conhecer de forma mais sistematizada o espaço que pretendo pesquisar do que delimitar um recorte empírico abruptamente. O mesmo se faz com as definições de grupos já estabelecidos na região, como aqueles abarcados pela noção de Comunidades Tradicionais.

Maurício Torres (2012), ao refletir sobre os conflitos envolvendo os órgãos gestores e as populações residentes em áreas de Reservas Extrativistas, aponta que as origens do conceito de população tradicional misturam-se com o germe das Resex³ no Brasil. Mais precisamente, partem de uma aliança essencialmente política firmada entre seringueiros e indígenas que se alinhavam, frente a inimigos comuns, numa mesma identidade política, designando-se, então, “povos da floresta”.

³ Reservas Extrativistas.

Esse contexto remonta aos anos de 1970 e 1980, com a resistência dos seringueiros acreanos que, não só enfrentavam ameaças à integridade de suas terras por parte de diversas formas assumidas pelo capital em seu avanço na Amazônia, como também se deparavam com a inadequação das formas de regularização fundiária até então existentes em relação às especificidades de seu modo de ocupação. Rompendo com a invisibilidade a que estavam relegados, e forjando alianças também por meio de uma apropriação do discurso da conservação ambiental, esses grupos logram o reconhecimento do Estado na forma de uma política pública que viria a se consolidar como as Resex, hoje definidas, de acordo com a Lei 9.985, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Snuc). (TORRES, 202 p. 151).

Sobre esse mesmo contexto e para além dele, Almeida (2008), no esforço que irá desembocar décadas depois no projeto Nova Cartografia Social, inicia o mapeamento da diversidade de apropriações territoriais de diferentes grupos sociais com objetivo de repensar a lógica e reestruturação formal do mercado de terras no Brasil, levando em consideração fatores étnicos, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas como formas de imobilização dos recursos básicos, que impedem que as terras sejam transacionadas livremente como mercadorias.

No que se refere ao debate sobre a conceitualização do termo “populações tradicionais”, Torres (2012) demonstra que é a conservação ambiental a chave de acesso privilegiada para as construções da referida categoria tal como frequentemente empregada. Todavia, pontua que ainda que tenha sido construída por intelectuais que estivessem ativamente em diálogo com os interesses das populações, estaria ainda lá o fantasma da substancialização de culturas. Nesse aspecto, a partir de Henyo Barreto (2006) e sua críticas aos defensores da linha dos “aliados natos da natureza” que tendem à:

[...] tradição do pensamento social brasileiro que mistura noções biológicas e culturais na definição dos “tipos culturais regionais” e das “regiões histórico-culturais”. [...] O estabelecimento de uma tipologia de “personagens histórico-culturais” leva à definição de grupos sociais segundo uma combinação de traços substantivos, restituindo, sub-repticiamente, a noção de raça e, com esta, a ideia de um código natural no qual cada espécie ou tipo – diferenciado tanto no tempo quanto no espaço – ocupa uma posição biológico-cultural determinada numa escala evolutiva (BARRETO, 2006, p. 131, *apud*, TORRES, 2012).

Argumenta Torres que críticas dessa categoria passam a ser impulsionadas a partir da apropriação e ressignificação dos próprios movimentos sociais ganhando novos contorno que na perspectiva de Alfredo Wagner B. Almeida, faz com que a noção de populações tradicionais compreendida a partir de quadros essenciais e naturais, vinculadas a sujeitos biologizados é afastada e “acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição” (ALMEIDA, 2008, p. 38). Alfredo Wagner passa a utilizar o o termo “terras tradicionalmente ocupadas” para designar os diversos arranjos de controle dos recursos básicos.

Ciente dos debates sobre a construção conceitual da categoria “povos tradicionais”, nota-se que a partir da capacidade de articulação de diferentes agentes tal categoria passa a ser operacionalizadas e ressignificada por inúmeros grupos de forma a nos últimos anos assistimos a estruturação de um marco legal específico, já referendado anteriormente. No que se refere aos grupos localizados na região norte de Minas Gerais, a capacidade organizativa atrelada à necessidade de recuperação ou manutenção de territórios culminou em um processo político particular.

Historicamente a formação da região norte de Minas Gerais está vinculada à intensa ocupação indígena, bem como ao bandeirismo preador de índios e exterminador de quilombos e à marcha progressiva das fazendas nordestinas de gado pelo interior do país que datam do Século XVII. Mônica Nogueira (2017) demonstra que mesmo a ocupação colonial das terras entendidas como sertão se deu de forma desordenada nos primeiros tempos. No início do Século XVII já havia um número significativo de portugueses com seus escravos nativos, preados em guerra, e escravos negros, criando gado no Rio das Velhas e no São Francisco. Para a autora, o gado foi um dos fatores mais importantes da ocupação da região norte-mineira. Antes das descobertas minerais de ouro e diamante, a ocupação e produção da região destinava-se ao abastecimento de carne e couro das povoações e engenhos da Bahia e Pernambuco.

Em meados do Século XVIII observa-se a decadência do Ciclo do Ouro e forte processo de retração na economia norte-mineira. Atrelado a outros fatores, boa parte da população atraída anteriormente pela exploração de ouro acabou se dispersando por fazendas isoladas e autarquias, onde o povo desce pelas montanhas das “minas” e espalham-se pelas “gerais”. Fala-nos Nogueira que além dos homens brancos e pardos, negros e forros também compunham a fileira de homens livres e pobres que se dispersaram pelos Gerais⁴. Destaca que com a crise da mineração, muitos senhores se viram impossibilitados de arcarem com as despesas de seus escravos alforriando-os. Uma ampla fluida e heterogênea camada de excluídos sociais que abrangiam ex-garimpeiros, agricultores pobres, escravos fugidos e forros, bandidos e prostitutas são dispersados. Mas defende a autora que parte dessa população se assentou em terras gerais, terras sem senhor firmando-se como uma classe de camponeses pobres. (NOGUEIRA, 2017, p. 54-55). No mesmo sentido, como afirma Costa Filho (2008), final do Século XIX, com a abolição da escravatura, nova leva de negros libertos adentraram na região norte de Minas nos vales do rio São Francisco, Verde Grande e Gorutuba, fazendo desses espaços morada.

⁴ Gerais é utilizado pela autora e demais estudiosos da região para se referirem às áreas do bioma cerrado que não se limitam exclusivamente à Minas Gerais, mas abrange Maranhã, Piauí, Bahia, Pernambuco, Pará, entre outros estados do Brasil.

Nogueira chama atenção ao fato de que mesmo com a comprovada riqueza histórica do bioma, sobre o Cerrado persiste um imaginário depreciativo de longa data, fruto de camadas superpostas de significação, que situam essa paisagem em contraposição a outras que, por razões conjunturais, foram ou são valorizadas por segmentos dominantes da sociedade e/ou pela opinião pública nacional. Em consequência, no decorrer do tempo, essas camadas acabam se sedimentando no imaginário social. Demonstra a autora que antes o sertão era em oposição ao litoral, ou em termos locais, o Gerais e as Minas; hoje o Cerrado está em oposição à Floresta Amazônica. De todo modo, é notável que essa paisagem, independente do recorte, veio sendo reiteradas vezes subestimada em seus potenciais e marginalizada em relação a outros espaços/lugares de força. (NOGUEIRA, 2017, p. 31).

É nessa seara que a partir da década de 1960 irá se dar outro ciclo de transformações, quando a região tornou-se alvo de novas e mais ostensivas políticas de desenvolvimento e modernização. Enfatizado por grande parte da bibliografia vinculado ao Norte de Minas é nesse período que inicia-se grande parte dos conflitos contemporâneos vivenciados no campo.

Luiz Antônio Chaves e Luiz Gustavo Ribeiro (2014) demonstram que a ocupação mais agressiva do cerrado mineiro se deu nos anos 1970, em pleno regime ditatorial militar. Em muitos lugares, essa ocupação se deu de forma arbitrária e violenta, resultando na expulsão de milhares de posseiros. Essas famílias buscaram abrigo nos grotões ou nas periferias das cidades, reconstruindo suas vidas por meio do subemprego gerado pelas atividades florestais.

A formação dos grandes maciços florestais existentes nas regiões Norte e Alto Jequitinhonha teve início nos anos 1970, alavancada pelos incentivos fiscais concedidos pelo Governo Federal. Desde o início dos anos 1960, o Estado de Minas Gerais já se destacava no cenário nacional como grande produtor de ferro e aço, tendo como matriz energética, até então, o carvão vegetal oriundo de florestas nativas. Portanto, para se adequar às novas exigências legais, havia necessidade de se realizar investimentos na produção de madeiras para abastecer os altos fornos das indústrias siderúrgicas. Para isso o Governo, em 1973, em parceria com o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF, iniciou estudos com a finalidade de mapear as áreas ociosas ou subaproveitadas, identificando as terras mais apropriadas para o desenvolvimento de atividades florestais. Os estudos abrangeram as regiões Centro Oeste, Norte, Alto Jequitinhonha, Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro, resultando em um relatório chamado de Zoneamentos Econômicos Florestais – ZEFs.

Demonstram Chaves e Ribeiro (2014) que as pesquisas identificaram aproximadamente sete milhões e quinhentos mil hectares de terras disponíveis para o

plantio de florestas. No entanto, grande parte dessas áreas ociosas se encontrava sob o domínio de particulares, com exceção das regiões Norte e Alto Jequitinhonha, pois nesses locais foram identificadas grandes porções de terras entendidas como “devolutas”. Essas regiões apresentavam altos índices de pobreza e “baixa” densidade demográfica. As extensas áreas planas cobertas por vegetação baixa e retorcida, típicas de cerrado, apresentavam-se “livres” e “despovoadas”, tornando-se viáveis para a implantação de culturas extensivas.

Em 1974, a Secretaria de Estado da Agricultura e Pecuária apresentou um plano de aproveitamento econômico dessas terras, denominado de “Distritos Florestais”. De imediato foram disponibilizadas ao setor privado as terras localizadas no Norte e Alto Jequitinhonha, que abrangiam quase duas dezenas de municípios: Grão Mogol, Cristália, Salinas, Rio Pardo de Minas, São João do Paraíso, Riacho dos Machados, Botumirim, Turmalina, Itamarandiba, Minas Novas, Capelinha, São Francisco e Buritizeiro. A gestão dos Distritos Florestais ficou sob a responsabilidade da Fundação Rural Mineira, entidade vinculada à Secretaria de Estado da Agricultura e Pecuária.

Frente a abundância de terras ociosas e de pouco valor comercial e com a facilidade de financiamentos, dezoito empresas de diversos setores econômicos, públicas e privadas, apresentaram projetos de reflorestamentos. De conformidade com as resoluções e leis aprovadas, esses projetos atingiram a quantia de um milhão cento e dezoito mil hectares de terras devolutas. (CHAVES & RIBEIRO, 2014, p. 323).

É a partir desse contexto que surge um dos termos mais recorrentes nas falas de lideranças e agentes políticos do norte-mineiro, o “tempo dos encurrelamentos”. O Norte de Minas teve grande parte de suas áreas convertidas em maciços de eucalipto. O plantio empresarial de eucalipto implicou na expropriação, grilagem de terras comunais e grande impacto ambiental, com a redução de oferta de água, frutos nativos, ervas medicinais e madeira – recursos estratégicos para reprodução física e social de milhares de famílias e comunidades que ali habitavam. É a partir desse quadro que se intensificam os conflitos socioambientais na região e a partir dos marcos legais já citados que os diferentes povos passam a se organizar na busca de manutenção de seus territórios tradicionais.

SOBRE COMUNIDADES TRADICIONAIS E TERRITÓRIO

Não só a variedade desses povos torna-se um desafio no sentido de operacionalizar um entendimento sobre essas realidades, como também a própria categoria Povos e Comunidades Tradicionais torna-se um caleidoscópio que tenta dar conta de variados universos multifacetados. Nessa categoria, equacionam-se duas ideias (talvez três) – povos/comunidades e tradicionais – amplas e problemáticas, sendo que dentro das

ciências sociais já se acumulou muitas reflexões sobre elas. Vale lembrar que, de alguma maneira, as reivindicações desses grupos surgem a partir de uma relação, se não direta, pelo menos em contato com o Estado. Muito em decorrência de políticas desastrosas que impactaram fortemente comunidades inteiras, ameaçando sua existência, como: expansão da fronteira agrícola, grandes empreendimentos, como barragens de rejeito, dutos de escoamento de minério, novas áreas de exploração mineral. Para nós antropólogos, um dos problemas latentes é tratar os dois termos da equação (Comunidade Tradicionais) de modo a possibilitar uma apropriação crítica e produtiva dessas noções.

De antemão, vale ressaltar que os grupos aqui exemplificados estão para além de noções de isolamento observado em muitas classificações dos estudos de campesinato⁵. Muitos desses movimentos sociais estão hoje vinculados a um sistema mundo, formando redes e interagindo, seja por meio da viabilização de produções e trocas econômicas, seja promovendo o reconhecimento de seus direitos frente a um Estado que, muitas vezes, tem dificuldades de estabelecer diálogos. Arturo Escobar (2010), ao analisar a articulação dos grupos afro-colombianos em torno de seus territórios étnicos e redes auto-organizadas, define movimento social como uma entidade autopoietica, ou seja, entidades auto-produzidas e autônomas cuja organização interna básica, apesar de trocas importantes com agentes externos, preserva sua interação com seus ambientes mediante uma articulação estrutural. Assim, os movimentos sociais são um conjunto de processos descentralizados, dispersos e transnacionalizados que operam em variados níveis mediante múltiplos espaços.

Diversas são as possibilidades de analisar a realidade social que se coloca. Alguns autores defendem a perspectiva que uma das mais profícuas vertentes é através da relação entre o povo e seu território. João Pacheco de Oliveira (1998), ao trabalhar com grupos étnicos e sua relação com o Estado, vê na noção de território importante caminho de análise. Nas palavras do autor, “a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial”. Oliveira aponta que a noção de territorialização deve ser entendida como uma intervenção da esfera política que associa, “de forma prescritiva e insofismável”, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados. Assim, na perspectiva das organizações estatais, administrar significa realizar a gestão do território, dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definir limites e demarcar fronteiras. Demonstra também que, se por um lado, a política de Estado tende a fazer a ligação inequívoca entre território e cultura, por

⁵ WOLF, Eric. 2003. [1955] “Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar”. Em Feldman-Bianco, B.; Ribeiro, G. L. (orgs.), *Antropologia e Poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: EdUnB; São Paulo: Imprensa Oficial, Editora Unicamp. pp. 117-144

outro, leva os grupos, alvos das políticas públicas, a se transformarem em coletividades organizadas, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de reestruturar as suas formas culturais, o que o autor chamará de “processos de territorialização”. Ao meu entendimento, para Oliveira, é no bojo de processos de territorialização que os grupos “irão” formular uma identidade específica (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Em uma perspectiva distinta de João Pacheco de Oliveira (1998), Marcela Coelho de Souza (2017) argumenta que quando a vida na terra, em específico de grupos indígenas, tem de ser traduzida (tornada tradutível) em um conceito de “ocupação tradicional” para que esses povos possam usufruir do direito de vivê-la, está aí um dos principais “vãos” [gaps] a que se refere Anna Tsing⁶, “zones of erasure and incomprehensibility”. Para a autora, “o esforço de enquadramento das territorialidades ameríndias na territorialidade dos Estados nacionais americanos produz entre seus efeitos muitos ‘vãos’ deste tipo”. Em se tratando de terra tradicionalmente ocupada, a experiência assistida no Brasil demonstra que o enquadramento pretendido nem sempre é bem sucedido. Para Souza, sua aplicação na vida indígena faz proliferar incertezas: “não só os limites entre ‘tradicional’ e ‘não-tradicional’, mas os limites entre ‘ocupar’ (‘permanentemente’) e ‘não-ocupar’ (entre outros critérios definidores do conceito, incluindo o atributo, deixado indefinido, de ‘indígena’)” (COELHO DE SOUZA, 2017, p. 9).

Para lidar com a problemática entre território para o Estado e território para os povos indígenas, Coelho Souza propõe um contraste, no sentido de comparação, entre “terra” na “ordem” nacional e as “terras” nas “ordens” indígenas. O esforço é no sentido do entendimento de um “conceito indígena de ‘terra’”. Para isso, lança-se mão do método etnográfico enquanto método de produção teórico. No entanto, para motivo do tema aqui discutido fixar nossos esforços somente à categoria indígenas não nos traz grandes respostas, apesar de que grande parte dos avanços se iniciou a partir dessa causa.

Assim, é necessário dar conta da multiplicidade de universos acionados no debate sobre comunidades tradicionais. Todavia, fica clara a impossibilidade de tentar “traduzir” esse amplo espectro a partir de uma única categoria. Para isso, talvez, o mais interessante fosse lançar luz sobre aquilo que a antropologia fez durante toda sua trajetória: tratar uma dada realidade em profundidade de modo a conseguir mergulhar no entendimento do outro a partir de suas próprias categorias. Nesse sentido, se um dos elementos que difere essas comunidades do restante da sociedade e mesmo entre elas próprias é a relação particular estabelecida com seu território, penso que umas das possibilidades de entendimento desses contextos está vinculada à forma como esses grupos concebem seu próprio conhecimento.

⁶ Tsing, 2005, p. 175; 195; 196.

Fredrik Barth demonstra que o conhecimento sempre tem três faces que se mostram interdependentes. A primeira delas é a noção de que qualquer tradição de conhecimento contém um corpus de afirmações substantivas e ideias sobre aspectos do mundo. A segunda se refere ao fato de que esse conhecimento deve ser instanciado e comunicado em uma ou várias mídias como uma série de representações parciais, na forma de palavras, símbolos concretos, apontando gestos e ações. Por último, ele será distribuído, comunicado, empregado e transmitido dentro de uma série de relações sociais instituídas. Destaca ainda que essas três faces do conhecimento aparecem juntas precisamente nos detalhes da ação, em cada evento de aplicação do conhecimento, em toda transação no conhecimento, em todo desempenho. Para o autor, a trajetória de uma tradição de conhecimento será em grande parte endogenamente determinada. Representações e relações sociais, em grande medida, configuram e filtram a experiência humana do indivíduo no mundo que nos rodeia e, assim, gera visões de mundo culturalmente diversas.

Nesse sentido, para efeito de nossa reflexão, pode-se pensar que povos tradicionais irão gerar tradições de conhecimentos particulares às suas experiências. Demonstra Barth que, entre as pessoas de um determinado grupo, há um conjunto de conhecimento compartilhado e outro conjunto de conhecimento que é especializado, restrito a algumas pessoas do grupo.

Tim Ingold (2004) busca substituir a ideia convencional de organismos e pessoas como algo distinto em que o organismo-pessoa deve ser percebido dentro de um campo ilimitado de relações onde o crescimento está em curso. Ingold argumenta que para várias correntes teóricas os tipos de relações que costumam se chamar de “ecológicas” não são realmente entre organismos e seus ambientes, mas sim como se cada um fosse inicialmente “dado” independentemente um do outro. O autor argumenta contra a ideia de que o conhecimento adquirido por praticantes, ao ganhar a vida dentro de um determinado ambiente, está na acumulação de conteúdo mental recebido. Muito pelo contrário, para ele, a essência do conhecimento ambiental dos praticantes está nas habilidades, isto é, nas capacidades incorporadas de consciência e resposta desenvolvidas através de uma história de envolvimento com a terra e seus habitantes. Assim, o crescimento da sabedoria é um aspecto do crescimento do organismo-pessoa em seu ambiente.

Ao refletir sobre o questionamento da “tradicionalidade” das práticas agrícolas de um grupo Saami pelo Estado, o autor argumenta que o cerne do problema está no conceito de “tradição”, para o qual advogados, burocratas e políticos apelam com a mesma frequência e liberdade que os habitantes locais. Pontua também a discussão antropológica relativa ao chamado “conhecimento ecológico tradicional”, em que o sentido no qual o conceito de tradição é usado se aproxima mais do adotado pela administração do Estado do que do entendido pela população local.

Ingold contrasta duas compreensões do conhecimento tradicional. Uma embutida no discurso modernista do aparato estatal que ele denomina MTK (traditional knowledge in modernist conception), e a outra localizada na vida cotidiana das pessoas locais, LTK (traditional knowledge in local conception). As características do MTK é que ele está intimamente ligado ao que o autor chama de “modelo genealógico”. Baseia-se na ideia de que os elementos que se juntam para constituir uma pessoa são passados, ao longo de uma ou várias linhas de descendência, dos antepassados dessa pessoa, independentemente e antes de sua vida na terra, ou em um ambiente. Essa substância pode ser em parte material, fornecendo ao recipiente um componente da “biologia”; e, em parte, mental, fornecendo um componente complementar da “cultura”. Nessa visão, no entanto, o ambiente não faz parte da constituição das pessoas. É simplesmente o pano de fundo da natureza contra o qual um certo modo de vida se desenrola.

Por outro lado, demonstra Ingold que o conhecimento LTK não é realmente “passado”. Para ele, é continuamente gerado e regenerado nos contextos de envolvimento prático e qualificado das pessoas com componentes significativos do ambiente. Esse conhecimento não é cognitivo, gerado “dentro da cabeça das pessoas”, em oposição a “lá fora” no ambiente. Se o modelo MTK consiste em itens de conhecimento que são armazenados na memória, a partir dos quais eles podem ser acessados e expressos na prática, LTK subsiste em atividades práticas, atividades que também podem ser entendidas como formas de lembrar. O que está em jogo no contraste entre essas duas formas de lidar com a tradição é pensá-la como um tipo de substância (MTK) ou pensar nela como um tipo de processo (LTK), como continuamente acontecendo.

Para o autor, o processo em questão não é outro senão aquele do envolvimento prático das pessoas com o ambiente. Destaca que o importante, para essas pessoas, é que o processo continue, não que isso leve à replicação de formulários idênticos. Assim, “manter o processo funcionando” pode envolver uma boa dose de improvisação criativa. O ponto crucial defendido pelo autor é considerar o processo; a tradição pode ser contínua sem tomar qualquer forma fixa.

Não pretendo aqui esgotar as possibilidades de análise entre esses autores e nem defendo que só há diferenças em seus discursos - muito pelo contrário. De algum modo, percebo certas aproximações e possibilidades de melhores pontes entre os mesmos. Todavia, a proposta de se pensar a relação com os espaços a partir de categorias nativas frente às normativas do Estado e tomar a geração do conhecimento como ponto de análise na construção dessas comunidades tradicionais, assim como a relação entre ambientes e pessoas, abre novas perspectivas para os objetivos que almejo enquanto pesquisador.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. *Mediações*, Londrina, 17(1): 121-152. 2012 [1988].
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, 43(1): 1-18. 2002.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado, 1988.
- BRASIL, Decreto 6040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 08 fev. 2007.
- CHAVES, Luiz Antônio; RIBEIRO, Luiz Gustavo Gonçalves. Os Atos Ilícitos Praticados No Âmbito Do Reflorestamento No Norte De Minas Gerais E Alto Jequitinhonha: Estudo De Caso E Repercussão Penal. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v.11, n.21, p.317-339, Janeiro/junho de 2014
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *Entreterras*, vol. 1, n. 1, Brasília, junho de 2017.
- COSTA F^o, Aderval. Gurutubanos, Caatingueiros e Geraizeiros: identidades rurais e territorialização. *Teoria & Sociedade*, Número Especial (Antropologias e Arqueologias, hoje), 2014. pp. 251-267.
- CUNHA, M^a das Graças Campolina “Territorialidades sertanejas: permanências e transformações no espaço rural norte mineiro”. Em COSTA, João Batista de A; OLIVEIRA, Cláudia L. de (orgs.), *Cerrado, Gerais, Sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos*. Montes Claros: Cidade. 2010. pp. 114-128.
- ESCOBAR, Arturo. 2008. *Territories of Difference. Place, movements, life, redes*. Durham: Duke University Press.
- INGOLD, Tim. Two reflections on ecological knowledge. In: Ortalli, G.; Sanga, G. (eds.), *Nature Knowledge: ethnoscience, cognition, identity*. Berghahn, New York. pp. 301-311. 2004.
- NOGUEIRA, Monica. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade dos Gerazeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília: Mil Folhas. Coleção Mil Saberes. 2017.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1), p. 47-77, 1998.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton, Princeton University Press. 2005.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FEMINISM, HEALTH AND NATURE: FROM HORMONAL CONTRACEPTION TO FERTILITY AWARENESS PRACTICES¹

Bruna Klöppel

UFRGS - Brazil

Resumo

Esse trabalho tem como objetivo apresentar o resultado da pesquisa desenvolvida no âmbito do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Parto da constatação de certa controvérsia em torno dos benefícios e malefícios da utilização de contraceptivos hormonais, o que tem levado jovens a modificar suas práticas contraceptivas por conta de algumas preocupações. Dentre esses métodos, estão os métodos baseados nos sinais primários da fertilidade, praticados principalmente enquanto “monitoramento da saúde”, mas também entendidos como uma forma de “contracepção natural”, associados a um projeto feminista. Desenvolvo algumas reflexões a partir da descrição de algumas práticas discursivo-materiais relativas à percepção da fertilidade, buscando compreender seus efeitos em termos de corpos/sujeitos sexuados/generificados. Em diálogo com as teorias feministas neomaterialistas sobre ciência e da tecnologia e com os estudos sociais da ciência e da tecnologia, realizei observações em grupos de mulheres em redes sociais dedicadas ao tema, além de entrevistas semiestruturadas, visando apreender suas práticas. Tendo em vista normas de gênero que associam as mulheres à reprodução e contracepção, tal trabalho revela algumas estratégias de conformação e resistência que essas relações implicam e possibilitam. Ademais, nos ajuda a entender como se dão essas articulações heterogêneas que borram fronteiras entre sexo e gênero, e como as mulheres dessa geração manipulam tais categorias quando tratam de contracepção e saúde.

Palavras-chave: Feminismo; Saúde; Gênero.

I was first interested in the controversies around hormonal contraception since it has been a hot topic on the media since 2014, when women went public to denounce its risks and side effects, usually little debated until then. So I've found a group on facebook called “fertility awareness and natural contraception” which called my attention. It was composed, in its majority, by white middle class heterosexual women from 20 to 30 years-

¹ This paper is based on part of my Master thesis (UFRGS, 2017), titled “Aparatos de Produção Subjetivo-Corporais nas Práticas de Percepção da Fertilidade”. Available online at <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/159189/001022842.pdf?sequence=1>.

old who were looking for an alternative “natural” method of contraception after using hormonal methods for many years.

Interested in fertility awareness as a feminist practice – as described in the group – I have done participant observations on this group, as well as in blogs and other websites constantly linked there. Moreover, I have participated in presential courses on fertility awareness practices given by coordinators of the group, in addition to semi-structured interviews with practitioners of fertility awareness.

The group on facebook was self-described as “a space for the exchange of information and experiences about the menstrual cycle, fertility awareness and natural (non-hormonal) methods of contraception or conception and / or health monitoring.” They also explain that “the method is based on observation, recording and interpretation of the fertility signs of your own body.” These fertility signs are: cervical secretions, also called “mucus” or “cervical fluid”, basal body temperature (taken upon waking) and the optional sign of cervix changes (position, firmness and openness). The observations are made daily and recorded on a chart (electronic, paper or apps).

The charts indicate if a woman is fertile on any given day, thus giving the information needed to avoid or achieve pregnancy. It is also described as a tool that can inform women about their menstrual cycle, hormonal well being, and reproductive health. The last becomes more important than the first when they start to practice. Most of the interviewed women use the method today as health monitoring more than as contraception. But they have discovered and started using the method as contraception, this was their first motivation. They say people who care about the health monitoring are more prone to get used to the method. People who start using the method looking for an easy way of contraception in general do not adapt.

FERTILITY AWARENESS AS A FEMINIST PRACTICE

It is very common the contrast between hormonal contraception and fertility awareness in this articulation. This opposition is politicized when hormonal contraception is associated to patriarchal medicine, pharmaceutical industry and ignorance about one’s own body at the same time that fertility awareness is linked to self-awareness, autonomy and women’s empowerment.

Here are some examples of the interlocutors’ discourse about this contrast:

In Western medicine, it is the doctors who hold the knowledge and who will tell you what you must do. They do not want you to know what to do with it. They do not want you to be autonomous. (Rafaela, 30 years-old, my translation)

We know there is a tendency that doctors prescribe hormonal contraceptives and they don't want to change at all, because the pharmaceutical industry is paying their congresses and other things. (...) It's about to know one's own body, right? How come we do not know our own body?! I think it's really violent. For a woman to really have the power of choice, to know which contraceptive method she wants to use, be it hormonal or not, she needs to know first how her body works. (Natasha, 21 years-old, my translation)

It's about empowerment. To not be dependent on a medicine that will screw your life or something invasive. It's having that greater power over health, and relying less on doctors. And no one better than us, with all this information that we observe daily. (Ana, 29 years-old, my translation)

We are afraid of what we don't know. Knowing is a step for you to stop being afraid, to accept. To celebrate, who knows. Instead of what we have, which is a very negative charge that this is dirty, it is despicable. (Luiza, 29 years-old, my translation)

This kind of articulation is in some sense heirs of the feminist self-help movement present in the United States in the late 1960s and 1970s, which has spread over the world. Michelle Murphy (2012), a scholar that has studied this movement describe it as a kind of protocol feminism, which is

a form of feminism concerned with the recrafting and distribution of technosocial practices by which the care and study of sexed living-being could be conducted. In other words, the politicization of life in the formulation of "women's health" was simultaneously bound to the politicization of the details of the techniques by which it was known and materially altered. (Murphy, 2012, p. 28-29)

It has a lot in common with fertility awareness practices, mainly in what concerns its central epistemological principle and the importance of the collectivity for the production of this (self)knowledge. The principle of feminist self-help was that "all knowledge production should begin with women's experiences" and that these experiences should be "the material analyzed in consciousness raising (the experience of being a woman)" and "an encounter with one's body produced through practices such as vaginal self-examination" (Murphy, 2004, p. 117) Murphy (2004) contextualizes:

This assignment of epistemic privilege to experience was an explicit and strategic reaction to encounters with gynecologists in the 1950s and 1960s, a high watermark in the history of the medicalization of reproduction. For those women privileged enough to have access to healthcare, the recently instituted annual ritual of the pap smear made a gynecologist, rather than a general practitioner, the primary route into medical care. Gynecology exams, like medical exams more generally in this period, were designed to quickly extract information from the body in a standardized, objective form that freed the physician from relying on patients' subjective testimony. (...) The feminist self-help movement's emphasis on the epistemic authority of experience was thus a politically charged and historically contingent reaction to a particular kind of medical encounter organized by women

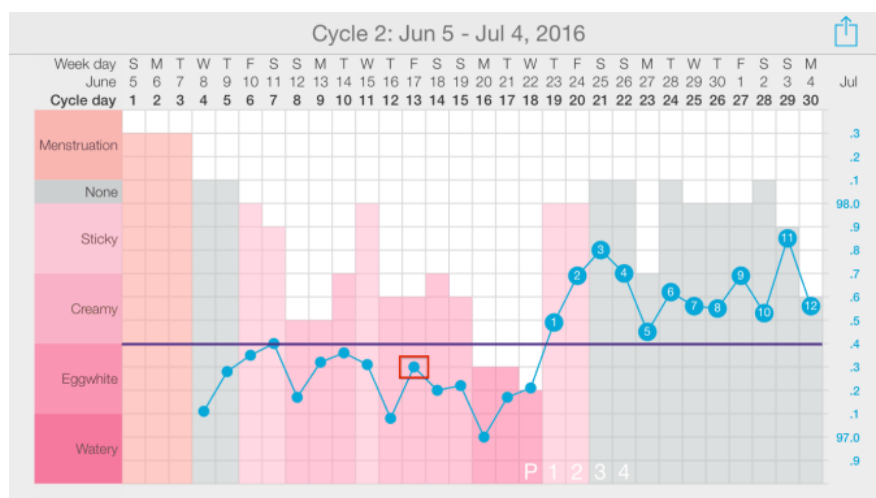
privileged enough to have access to medical care. Experience, as conceived within the feminist self-help movement, provided a kind of evidence that was used to critique science, especially biomedicine, by providing a different knowledge of the world. (Murphy, 2004, p. 118)

Although similar practices, there are also important differences. Contraception wasn't the center of debate in the feminist self-help movement, more focused on abortion at that time. Same way, technologies have changed: presential meetings in small groups are now facebook groups with many people from different parts of the country (more than 15.000 profiles in this case) sharing graphs and photos; speculums are less used than thermometers, toilet papers and apps and, as we'll see, as much as the menstrual cycle, hormones are now protagonists on women's health.

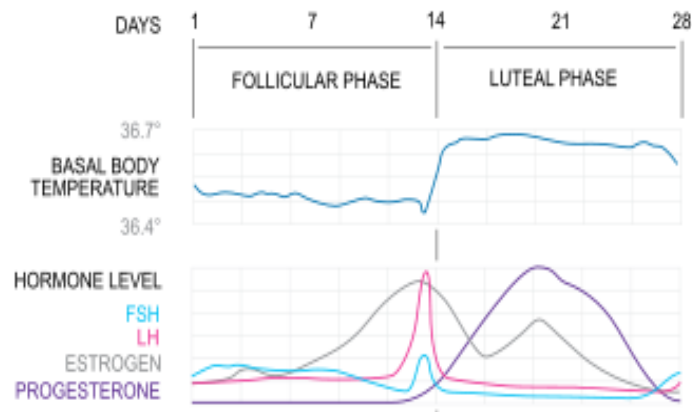
Though also collective, fertility awareness is also described as a way of individual management of fertility and sexual and reproductive health, which is a very different understanding from that of the feminist self-help practices. Self-tracking has also gained a lot of space and can be considered in someway a mainstream practice. Most of these differences can be associated to the deepening of biomedicalization of society (Clarke et al, 2010).

“NATURAL” X HORMONAL

But what does “natural” mean when in contraposition to “hormonal” when practitioners of fertility awareness talk about contraception? Hormonal contraception is not considered natural. At the same time, it is not the presence of hormones that differentiates one practice from another, because hormones are even more present on fertility awareness practices, since women who practice are always talking about and tracking their hormones.



Here we have an image that represents a menstrual cycle tracked by an app called Kindara. The rise of the temperature indicates the presence of progesterone, which means that the ovulation has already happened, since the body produces progesterone only after the ovulation. The occurrence of ovulation also indicates that the person has enough estrogen for the ovulation to happen. The cervical fluid is the fertility sign that indicates the production of estrogen. The more watery it is, more estrogen and therefore, closer to ovulation.



Here we have an image that shows what should happen in a healthy “natural” menstrual cycle, without the use of hormonal contraception. There is a cyclic interaction between varying amounts of estrogen and progesterone that cause ovulation and menstruation. As you can see, the basal body temperature line follows the line of progesterone, in a way that makes possible to track progesterone level by tracking basal body temperature for the purpose of health monitoring.

According to interlocutors, when someone takes the pill or any hormonal contraception, this cycle is blocked, since the person will have the same amount of hormones in the body everyday. There is no menstrual cycle, no ovulation nor hormonal fluctuation then. There is a bleeding they call “hormonal withdrawal bleed” that happens during the days the person stops taking these artificial hormones, but this bleeding is not enacted as menstrual blood. Menstruation, according to the women I have interviewed, is a bleeding that happens after an ovulation without fecundation.

And if when on hormonal contraception there is no ovulation, there isn’t menstruation either. This lack of ovulation/menstruation comes with risks and side effects that include depression, loss of libido, weight gain, thrombosis, and blood clots.

On the other hand, hormonal fluctuation and the ovulation/menstruation that happens as its consequence are described as having a lot of benefits. The idea of “fertility” (consequence of ovulation) is expanded and read not only as linked to reproduction, but

also to creativity, libido, motivation, well-being, self-esteem. This way, they differentiate the “real” or “natural” hormones from the “molecules that imitate hormones” or “artificial hormones” on hormonal contraception.

A consequence of this understanding is that a body without artificial hormones is framed as the “real” and “natural” body. That is why one of the main motivations for stop using hormonal contraception is to get acquainted with their own, “real” bodies. This sense of “natural” is also intimately associated to health. “Artificial hormones” are not considered natural or healthy, while fertility awareness (“natural contraception”) is. They usually find fertility awareness when looking for a “more natural and healthier lifestyle”. Moreover, the way “health” is framed has a lot to do with “well-being” (or even “hormonal well-being”) and “quality of life”, which by its turn, is linked to “fertility”, not used to indicate only reproduction.

EFFECTS ON SEX AND GENDER

Sex, thematized in hormonal more than anatomical terms, is thought as binary in this context, reinforcing the “naturalization” of sexual difference. Hormones end up being enacted as determinants of moods, desires and individual personalities that are sexed more than gendered. Only two possibilities are enacted: bodies/subjects with estrogen and progesterone and bodies/subjects with testosterone. The various forms of intersexuality aren’t thought of as a possibility, for example.

On the other hand, there is recognition of the possibility of discontinuity between sex, gender, sexual practice and desire. An effort is made to speak more about or in name of “people with menstrual cycles” than “women” although it is not always possible. Moreover, this nature enacted by the menstrual cycle seems to be more linked to health than to womanhood or reproduction.

Indirectly, however, hierarchization, marked by the notion of health, between practices associated with nature (fertility awareness) and practices understood as artificial (hormonal contraception), give way to a delegitimation and/or inferiorization of other bodies and identities, who are not close to this “healthier nature”, especially in a framework of individual accountability where health is a moral attribute.

REFERENCES

CLARKE, Adele E.; SHIM, Janet; MAMO, Laura; FOSKET, Jennifer; and FISHMAN, Jennifer (eds.). *Biomedicalization: Technoscience and Transformations of Health and Illness in the U.S.* Durham: Duke University Press, 2010.

MURPHY, Michelle. Immodest Witnessing: The Epistemology of Vaginal Self-Examination in the U.S. Feminist Self-Help Movement. *Feminist Studies*, Vol. 20, N. 1, 2004, pp. 115-147.

MURPHY, Michelle. Seizing the means of reproduction.: entanglements of feminism, health, and technoscience. Durham/London: Duke University Press, 2012.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NA REGIONAL DA BAIXADA MARANHENSE: AS NOVAS FORMAS DO FAZER POLÍTICO E ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIAS

Bruna Raissa Cruz Caldas¹

Universidade Federal do Pará

Resumo

O artigo terá o objetivo de refletir sobre as formas político-organizativas do cotidiano de mulheres que se identificam como quebradeiras de coco babaçu das comunidades de Itaqueritua e São Caetano na Regional da Baixada Maranhense, examinando os significados construídos e as práticas das quebradeiras no contexto de lutas pelo direito à terra e acesso livre aos babaçuais. Busca-se compreender as ações de mobilização desenvolvidas nas comunidades e em âmbito nacional, o que configura uma nova forma de fazer política, pela conquista de direitos sociais, ambientais, territoriais e de gênero. Este contexto é configurado em meio às disputas territoriais, seja pelo acesso aos babaçuais, seja pelo acesso à terra utilizada por estas mulheres e suas famílias como meio de manutenção da vida. Desde a década de 1970, as quebradeiras viram suas atividades extrativistas, de agricultura e pesca serem ameaçadas por fazendeiros, pecuaristas e outros agentes econômicos através de desapropriação de terras e dos “cercamentos” apoiados na lógica desenvolvimentista e dispositivos do capitalismo neoliberal. Pretende-se refletir sobre as relações de poder, dominação e resistência no extrativismo do babaçu, num contexto de conflito que envolve as quebradeiras e os indivíduos que se intitulam “donos da terra”, analisando as práticas cotidianas, as experiências sociais e os discursos destas mulheres para romper com o processo de dominação, aproximando-me das análises de James Scott.

Palavras-chave: quebradeiras de coco babaçu; formas político-organizativas; conflito; resistência.

BABASSU COCONUT QUEBRADEIRAS IN THE REGIONAL OF BAIXADA MARANHENSE: THE NEW WAYS OF DOING POLITICS AND RESISTANCE STRATEGIES

Abstract

The article will have the objective of reflecting on the political-organizational forms of daily life of women who identify themselves as babassu coconut quebradeiras from the Itaqueritua and São

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) com ênfase em Antropologia Social. Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). E-mail: bruna_ccaldas@hotmail.com

Caetano communities in the Regional of Baixada Maranhense, examining the meanings built and the practices of the quebradeiras in the context of struggles for the right to land and free access to babaçuais. Understanding the actions of mobilization developed in the communities and at the national level, which constitutes a new way of doing politics, for the conquest of social, environmental, territorial and gender rights. This context is set in the midst of territorial disputes, either by access to the babassu, or by access to land used by these women and their families as a means of maintaining life. Since the 1970s, the quebradeiras saw their extractive activities, agriculture and fishing being threatened by farmers, ranchers and other economic agents through the expropriation of lands and the “cercamentos” based on the developmental logic and devices of neoliberal capitalism. It is intended to reflect on the relations of power, domination and resistance in the extractivism of the babassu, in a context of conflict that involves the quebradeiras and the individuals that call themselves “owners of the earth”, analyzing the daily practices, the social experiences and the discourses of these women to break the process of domination, approaching the analyzes of James Scott.

Keyword: Coconut Babassu Quebradeiras; Political-organization forms; Conflict; Resistance.

INTRODUÇÃO

A construção deste artigo tem como propósito discutir questões relacionadas à identidade, aos conflitos socioambientais e territoriais e a resistência de mulheres que se autodenominam quebradeiras de coco babaçu, a partir de teóricos que inspiram a construção dessa reflexão sobre um grupo mulheres que se organiza em torno da preservação do meio ambiente, das palmeiras de babaçu, pela autonomia feminina e pelos direitos territoriais.

O artigo está organizado de forma a disponibilizar para o leitor uma compreensão parcial da construção de uma identidade coletiva/política que se deu a partir de conflitos sociais, ambientais e territoriais, especificamente, a respeito da identidade das quebradeiras de coco babaçu, estas são extrativistas, mulheres, donas de casa, mães, avós e trabalhadoras rurais, retiram da natureza a sua subsistência e de sua família, o coco é sua principal fonte de renda, no entanto, o sentimento pela atividade de quebra do coco, ultrapassa as fronteiras das relações econômicas. Portanto, o tipo de extrativismo relatado neste artigo é o praticado por populações tradicionais, neste caso pelas quebradeiras de coco babaçu, que retiram da atividade de coleta e quebra do coco a sobrevivência, o bem viver e a reprodução social, simbólica e cultural em cada comunidade.

Neste artigo a partir de um trabalho de campo, realizado no Estado do Maranhão, nos municípios de Viana e Matinha, nas comunidades de Itaqueritua e São Caetano, pretende-se apresentar o significado de se identificar como quebradeira de coco babaçu, tanto pra a quebradeira, quanto para seus familiares, pois há por parte destes e de alguns indivíduos da comunidade uma valorização dessa categoria onde elas estão presentes, tem como intuito demonstrar quais as lutas específicas destas duas comunidades e de que forma se dá o processo de resistência contra às ações de seus antagonistas.

O processo de mobilização dessas mulheres frente aos acontecimentos que lhes impediam de continuar coletando e quebrando o coco babaçu, iniciou-se a partir da década de 1980 num processo de enfrentamento de ações e conflitos pelo livre acesso e uso comum das áreas de ocorrência dos babaçuais, pois a partir de 1970 estes territórios foram cercados e apropriados indevidamente por fazendeiros, pecuaristas, empresas do agronegócio, megaempreendimentos econômicos e etc.

Assim as mulheres começaram a se reunir e articular ações de resistência contra as expropriações de terras e dos babaçuais, que já eram ocupadas tradicionalmente por elas e suas famílias, nesse contexto cria-se um movimento social próprio, pensado e organizado por elas, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, o qual surge como um processo de resistência. No entanto, existem outras ações no contexto cotidiano das quebradeiras que podem ser compreendidas como “resistência cotidiana”.

DINÂMICA DO CONFLITO NAS COMUNIDADES DE ITAQUARITIUA E SÃO CAETANO NA BAIXADA MARANHENSE

A principal proposta deste artigo é demonstrar algumas formas do fazer político-organizativas das quebradeiras de coco babaçu face às situações de conflito em duas comunidades da regional da Baixada Maranhense, sendo Itaquaritiua e São Caetano, ocasionados por disputas em torno do território e do uso dos recursos naturais. Os relatos colhidos evidenciam a forma de ocupação destas comunidades, cujas terras são tradicionalmente ocupadas, os interlocutores entrevistados são nascidos e foram criados dentro deste território, contam que seus pais também nasceram neste local, entretanto, num marco de tempo, viram parte do seu território ser cercado e privatizado. Desde então surgem os conflitos com aqueles recém-chegados que se intitulam “donos da terra”.

Na região a luta pelo livre acesso aos babaçuais e demais recursos naturais apresentou-se anterior à luta pela terra, através do engajamento político da comunidade, principalmente na presença das mulheres inicia-se o movimento de autoreconhecimento enquanto identidade étnica. O envolvimento, união e colaboração entre as quebradeiras se estabelece em meio aos conflitos, (ALMEIDA, 2008, p. 36) afirma que estas mobilizações e atuação política constituem “formas de cooperação simples no uso comum dos recursos naturais e a uma consciência ecológica acentuada”. A identidade e os processos de organização política das quebradeiras estão associados ao significado da palmeira e com o modo de “criar”, de “fazer” e de “viver” destas mulheres (SHIRAISHI, 2013) assim, a política identitária faz parte de um conjunto de estratégias de resistência para assegurar direitos, sobretudo, de acesso aos babaçuais e bem viver no seu território.

Entretanto, o foco que está sendo colocado é especificamente a luta pelo acesso aos babaçuais, forma com que as quebradeiras encontram para adquirir renda e reproduzir-se cultural e socialmente, através das práticas extrativas do coco babaçu, porém com a chegada de novos atores nesse “drama social”, as mulheres foram impedidas de acessar os territórios onde existem palmeiras de babaçu, quando não havia impedimentos, elas eram submetidas a uma série de regras e condições que dificultavam a coleta do coco, logo para que as mesmas pudessem coletar o coco tinham que submeter-se aos mandos dos fazendeiros ou pequenos proprietários como “juntar o coco de meia”, “quebrar de meia”, “arrendar a terra” ou “fazer a capina”.

Realizar a coleta nessas condições lhes trazia prejuízo, as mulheres relatam que se esforçavam para que eles recebessem todo o ganho, as mulheres realizavam todo o trabalho e diante do baixo preço da amêndoa pouco rendia, servindo apenas como complemento da renda. Com base em informações das quebradeiras, atualmente nas duas comunidades observadas, as mulheres recusam-se a realizar a coleta do coco nestas condições, pois as mesmas afirmam não ter retorno, a melhor parte sempre estaria nas mãos dos que se dizem donos da terra, pois todo o serviço era realizado pelas mulheres e, ao final, a metade da coleta ou os serviços eram repassados aos donos, numa relação de mando e subserviência, as quebradeiras passaram a negar esta exploração.

Na tentativa de romper com estas regras, além da recusa em coletar o coco naquela propriedade, elas se organizam coletivamente e vão coletar o coco em outras localidades que o babaçual tem livre acesso, em outros povoados até mesmo de outros municípios vizinhos, por exemplo, as mulheres de São Caetano no ano de 2017 juntaram-se, fretaram uma caminhonete e foram até o município de Penalva próximo a comunidade do Jacaré para coletar o coco, pois como afirmou D. Antônia: “aqui as mulher todo mundo quebra coco e tu viu aqui é só esse pedacinho”, apenas uma pequena parte da floresta de babaçu é livre para coleta, tornando-se insuficiente para a quantidade de quebradeiras da comunidade. Diante disso, pode-se perceber que os conflitos estão interferindo no modo de vida das agentes sociais, dificultando a capacidade de reprodução social e cultural, bem como alterando os processos políticos no que diz respeito a identidade de quebradeira de coco babaçu.

Nas nossas conversas em ambas as comunidades, as quebradeiras teciam comentários sobre algumas ações de boicote para descumprimentos destas regras, elas entravam escondidas pelas cercas e “roubavam” o coco, são as próprias mulheres que utilizam o termo “roubar”, no entanto, não se envergonham de tais ações, acreditam que o coco não é do dono da terra, “o coco é da natureza” como afirmou D. Antônia, além de que em algumas fazendas é proibido a coleta e o coco fica caído e secando “sem ninguém pra quebrá-lo”. Além da prática de “roubar o coco”, relataram casos em que as cercas são cortadas na

intenção de ter “o babaçu livre de verdade”, estas são atividades que perduram até hoje, realizadas para que as quebradeiras de coco tenham acesso à terra sem que precisem se submeter aos mandos dos donos(as) das terras. Imerso no conflito, James Scott identifica como “resistência cotidiana” a luta entre o campesinato e “aqueles que procuram extrair-lhe trabalho, alimentos, impostos, rendas e juros” (SCOTT, 2011, p. 219).

Em Itaqueritua a maior parte dos babaçuais estava dentro de territórios privados e cercados, inclusive com cercas elétricas, as mulheres cada vez mais eram impedidas de coletar o coco, quando permitido, entravam nas fazendas rasgando suas roupas e pele nas cercas, o conflito se acirrava, quando a etnia Gamela iniciou o processo de reconhecimento indígena as porteiras das fazendeiras se fecharam ainda mais para as quebradeiras e com isso receberam ameaças de morte, caso entrassem em algum território particular. Atualmente, os indígenas Gamela estão num processo de retomada do território, o qual foi impulsionado por um evento ocorrido em 2016, sendo umas das maiores derrubadas de babaçual da região da baixada maranhense.

Nas entrevistas no quilombo de São Caetano, as mulheres afirmam romper com as práticas de “quebrar de meia” ou “juntar de meia” ou “arrendar a terra”, a partir de uma decisão coletiva, nenhuma quebradeira com um pedaço de terra exigiria da outra companheira sem terra a metade da produção e assim como nenhuma iria juntar o coco na fazenda do dono que exigia a metade da produção ou algo assim, passaram a partir de conversas delegar o “coco livre”, pois estas práticas não eram exercidas apenas pelos fazendeiros, algumas quebradeiras com uma extensão maior de terra também exigiam a metade da produção para que outra pudesse coletar na sua propriedade.

Com o tempo e também motivados pela baixa no valor do coco, alguns fazendeiros e pequenos proprietários permitiam a coleta. Entretanto, mesmo após estas decisões e acontecimentos, as áreas de babaçuais livres eram reduzidas para a quantidade de quebradeiras, assim no ano de 2007, aliado ao MIQCB à comunidade iniciou o trâmite processual para demarcação do território quilombola. Neste momento novos conflitos foram desencadeados, aqueles que permitiam a coleta passaram a proibir, pois acreditam que serão desapropriados, conforme Dona Glória.

É um conflito, por que assim antes a gente tinha uma relação muito boa com esse pessoal dessas áreas de babaçu que hoje a gente não tem acesso e que antes a gente tinha, **antes assim a gente não trabalhava aqui o quilombo, quando a gente não se identificava, quando a gente não tava nessa luta pelo território**, aí quando a gente começou a trabalhar a luta pelo território né? **Aí gerou um mal entendido nas pessoas, naqueles que se dizem donos das terras, proprietários e mesmo pequenos fazendeiros**, aí gerou um mal entendido, por que **eles dizem que a gente quilombola quer tomar terra, é o que eles vivem dizendo e aí nesse pensar deles aí começou o conflito**, por que eles achavam que nós queria é tomar as terras deles, aí começou esse conflito (Dona Glória, quilombola da comunidade de São Caetano, entrevista concedida em 2018, **grifo meu**).

No contexto atual deste território, os proprietários das terras proibem não somente o acesso aos babaquais, mas aos recursos hídricos como os campos naturais e as valas profundas que se encontram dentro das fazendas contendo os peixes, assim como as passagens que antes serviam de atalhos para os moradores. As ameaças também se tornaram algo presente na vida dos agentes sociais, nos relatos elas expuseram algumas ligações que receberam com ameaças de morte, recados vindos de terceiros a mando do “dono da terra”, geralmente são os funcionários dos fazendeiros.

Dentro desse “campo de batalha” que se ganha ou perde todos os dias, estas mulheres apresentam-se enquanto quebradeiras num movimento social próprio construído por elas e mediante o qual se contrapõem as relações de dominação apontadas. As práticas discursivas e não discursivas resistem a estas relações; são estas práticas discursivas que se pretende analisar, as apresentações orais, os cantos, as orações e os comportamentos das quebradeiras de coco em espaços públicos, como os eventos do MIQCB e encontros com outras instâncias, compreendendo que estas práticas compõem o “fazer político” dessas mulheres, observadas também, como atos de resistência.

O FAZER POLÍTICO E AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIAS

A quebradeira de coco babaçu é uma identidade que se afirma coletivamente e avança a partir de suas mobilizações que tem como característica básica: a mobilização em torno da terra, do livre acesso aos babaquais, da preservação da natureza, e da relevância do trabalho feminino na unidade doméstica, tendo o trabalho extrativo do babaçu, como seu principal meio de vida (ALMEIDA, 1995, p.13). Em termos de mobilização, essa categoria se organiza politicamente visando à legitimação de uma identidade coletiva, para fazer frente à violação de um direito básico desse segmento que é o livre acesso aos babaquais para garantir a manutenção das suas práticas sociais de coleta e quebra do coco.

Nesse cenário, as quebradeiras de coco vão incluindo no diálogo a estrutura de mediação, com partidos políticos, com autoridades governamentais, elementos que são intrínsecos as suas lutas, tais como: ambientalismo, questão de gênero e etnia, que legitimam sua luta e reforçam a afirmação de sua identidade, que emerge como estratégia de “reposicionarem-se política e economicamente face à ação governamental e aos circuitos de mercado” (ALMEIDA, 1995, p.14).

Através dessa luta, elas se afirmam enquanto quebradeiras de coco, acionando assim uma identidade coletiva contra a devastação do ecossistema maranhense, das palmeiras de babaçu e das pindovas. De acordo com as palavras de Joaquim Shiraishi pode-se perceber a tradição sendo colocada como uma forma de reivindicação.

O chamado “tradicional”, antes de aparecer como referência da histórica remota, aparece como reivindicação contemporânea e como direito envolucrado em formas de autodefinição coletiva (SHIRAISHI, 2006: p. 9-10).

Diante desde ponto de vista pode-se notar que além de ser do tempo presente, o “tradicional” é, portanto, social e politicamente construído. Utilizado como ferramenta para as lutas e processo de autoafirmação, vinculado a reivindicações atuais do grupo social aqui estudado, e, portanto, nas pautas reivindicatórias estão presentes, pois as mesmas se apresentam em coletividade e afirmando sua identidade de quebradeiras de coco babaçu.

Na análise de (SCOTT, 2002, p. 24) existem várias formas de resistência, em combinação com o trabalho aqui desenvolvido e com a resistência em que as quebradeiras de coco apresentam cotidianamente, menciono o autor com relação as suas perspectivas teóricas sobre as formas cotidianas de resistência, que talvez para alguns indivíduos não seja caracterizado como atos de resistir, mas que nessa reflexão apresenta-se como estratégias de resistência.

Na visão de Scott as formas de lutas cotidianas podem ser em determinados casos, a única opção disponível, sendo a luta mais vital para os agentes sociais envolvidos, tendo grande importância para a manutenção de seus posicionamentos políticos e ideológicos. O autor no texto menciona alguns exemplos dessas lutas, que ele teoricamente cita como micro resistência.

Micro-resistência entre camponeses é qualquer ato de membros da classe que tem como intenção mitigar ou negar obrigações (renda, impostos, deferência) cobradas à essa classe por classes superiores (proprietários de terra, o estado, proprietários de máquinas, agiotas ou empresas de empréstimo de dinheiro) ou avançar suas próprias reivindicações (terra, assistência, respeito) em relação às classes superiores. (SCOTT, 2002: p. 24).

Em comparação a este caso citado, as quebradeiras de coco apresentam formas muito parecidas às citadas acima nas palavras do autor, por que as mesmas “invadem” as terras dos fazendeiros para coletar os cocos, utiliza-se o termo “invadir” por que os ditos proprietários das terras onde têm os babaçuais, cercam o terreno e dessa forma o babaçu fica “preso”, como uma maneira de reivindicação e/ou boicote às proibições, elas não aceitam tais ações e entram nas fazendas para “roubar” o coco, correndo perigo de sanções, até mesmo físicas.

Coincidindo com o exemplo das falsas “invasões” que as quebradeiras executam, o autor relata que essas invasões são mais que apenas discordâncias em relação às ações dos opositores, é uma resistência cotidiana que demonstra uma forma de confrontação direta, de acordo com Scott caracterizando a segunda forma da resistência.

O estilo de resistência aqui focalizado pode ser, possivelmente, melhor entendido em contraste com outras formas de resistência, possuidoras dos mesmos objetivos. A primeira forma é a resistência cotidiana no sentido já acima demonstrado. A segunda, a confrontação direta, que tem dominado o estudo da resistência camponesa. Naquela, encontramos um processo sorrateiro, através do qual os camponeses “intrusos” têm frequentemente invadido plantações e florestas estatais; nesta, temos invasões públicas de terras que desafiam abertamente as relações de propriedade. (SCOTT, 2002, p. 13).

É necessário assim que o conceito de resistência seja compreendido como um termo mais amplo, que caibam as atividades e ações cotidianas dos agentes sociais para tentar (re)existir as condições de luta imersa na sua vida. O reconhecimento dessa definição de resistência inclui aspecto simbólico e ideológico, as quais algumas práticas rotineiras para Scott também são categorias de resistência.

Finalmente, o reconhecimento expresso na definição do que é que chamamos de resistência simbólica ou ideológica (fofoca, injúrias, rejeição de categorias impostas, questionamento e afastamento da deferência) como uma parte integral da resistência baseada na diferenciação de classe. (SCOTT, 2002, p. 24).

O fazer político das quebradeiras de coco babaçu inicia-se desde a construção identitária destas mulheres que se auto identificam como quebradeiras de coco e assim são reconhecidas, praticam como atividade principal a coleta e a quebra do coco babaçu, no entanto, a relação entre as quebradeiras de coco e a palmeira de babaçu não está ligada apenas pela relação econômica, é importante também para a sua autodefinição ou reprodução social, cultural e ambiental, a palmeira de babaçu é ainda um símbolo na luta destas mulheres (SHIRAISHI, 2013).

Para (ALMEIDA, 2013, p. 169) a atuação política destas mulheres demonstra a maneira peculiar com que os povos tradicionais têm exercido a política, a qual estava “à margem da cena política”, assim o autor ressalva ancorado em (SCOTT, 2008) que as mobilizações, e eu acrescentaria, as ações diárias de luta coletiva e extra comunidade dessas trabalhadoras formam parte de uma combinação de ações e práticas possíveis de sintetizar na expressão de Scott como “arte de resistência”.

Almeida chama atenção para a inversão nas formas político-organizativas legítimas. Se antes estávamos acostumados com sedes, estatutos, registros oficiais e um conjunto de representatividade individual, agora, imerso num processo de intensa mobilização, esta ação vêm dos grupos, de uma coletividade (ALMEIDA, 2013, p. 169). Assim, novos padrões de relação política surgem, o que o autor denomina de “politização do tradicional” que: “promove ruptura com o tempo linear e traz à tona posturas políticas singulares, com raízes locais profundas e consciência ambiental, que não dissociam a luta econômica da luta identitária, recuperando territórios e consolidando as autodefinições”.

As quebradeiras de coco babaçu lutam pelo acesso e uso do babaçu e pela permanência nas terras tradicionalmente ocupadas que entram na disputa com os fazendeiros seus antagonistas históricos que se insurgem como “donos da terra” e mais recentemente com as carvoeiras, fabricantes de ração para animais, empreendimentos. Na chamada Regional da Baixada Maranhense as situações de conflitos mencionadas envolvem as identidades de quebradeiras de coco, indígenas e quilombolas.

De imediato, observam-se formas de conexão entre a identidade de quebradeira e identidade indígena ou quilombola que se dá pela reivindicação pelo território. As lutas se completam, pois enquanto quebradeiras, as mesmas desejam ter livre acesso e uso comum aos babaçuais, como indígenas ou quilombolas reivindicam direitos sobre o território, o qual está cercado; esses agentes sociais são impedindo de acessar os babaçuais, os campos e outros diversos recursos naturais das quais elas e seus familiares dependem para sua existência. Para (DA MATTA, 1976) a identidade social permite a distinção entre as pessoas, por alguma coisa em comum que definia sua identidade. As quebradeiras de coco possuem habilidades técnicas e saberes que utilizam como elementos de definição: o saber quebrar coco, no entanto, a noção de identidade construída por estas mulheres não se baseia apenas no seu papel social, enquanto atividade econômica está ligada a um conjunto de relações vivenciadas com a natureza, o território e a palmeira de babaçu.

A identidade de quebradeira de coco não está em confronto com sua identidade étnica, elas se autodenominam enquanto quebradeiras indígenas em Itaquaritiua e quebradeiras quilombolas em São Caetano, o que configura um contexto de pluridentidade. A partir da noção de identidade social, nota-se que a identidade das quebradeiras se estende ao plano social ligada à sua reprodução cultural, na forma que aprendem comumente dentro do seio familiar o sentimento pela palmeira e a atividade de quebra do coco.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento do presente artigo possibilitou uma análise sobre os aspectos da construção da identidade das quebradeiras de coco babaçu, como forma de resistência em contraposição aos antagonistas que iniciaram atividade de expansão na criação de gados, búfalos e pastos, assim como o agronegócio e megaempreendimentos econômicos que conseqüentemente cercaram alguns territórios com expropriação inadequada de terras que abasteciam muitas famílias que tradicionalmente já ocupavam aquele território para sua subsistência.

Ao realizar este estudo buscou-se compreender a partir dos autores e perspectivas antropológicas como se dá o processo de construção identitária social, coletiva e política que está intimamente relacionada às noções de cultura e conseqüentemente ao uso do

território e da relação com a terra. No caso das quebradeiras é possível observar aspectos que demonstram o valor e a representação cultural que estas mulheres têm pela palmeira, chegando a considerá-la como uma mãe para cada uma delas, pois é dela que vem o “sustento” de sua casa.

A análise realizada nesse artigo foi desenvolvida ainda com o intuito de mencionar parte da luta dessas mulheres em torno do livre acesso e uso comum aos babaçuais, que apresenta-se desde reivindicações por implementação de leis, até ações de proteção ao meio ambiente e conscientização do uso livre aos babaçuais e recursos naturais, mas diante dessas ações existem os conflitos com os supostos “donos das terras”, que as impedem de ter acesso ao coco e a partir de mobilizações e encontros diários as mulheres quebradeiras de coco babaçu permanecem resistindo aos processos antagonistas instalados nesta região referida.

Nesse contexto, portanto, aliam-se as lutas das quebradeiras com as lutas das identidades étnicas em torno da demarcação do seu território, seja ele indígena ou quilombola. Dada à relevância do assunto, este artigo é apenas um breve esforço em tentar sintetizar algo que está sendo observado para construção da dissertação que irá tratar sobre estes e outros aspectos que envolvam as lutas das quebradeiras de coco babaçu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quebradeiras de Coco Babaçu: Identidade e Mobilização*. São Luís: III Encontro Estadual das Quebradeiras de Coco babaçu. 1995

_____; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia. *Guerra ecológica nos babaçuais: o processo de devastação das palmeiras, a elevação dos preços das commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia*. São Luiz: Lithograf. 2005.

_____. *Povos e Comunidades Tradicionais Nova Cartografia Social*. Organizado por A. Almeida & E. Farias Júnior. Manaus: UEA Edições. 2013.

_____. *Terras de Quilombos, Terras indígenas, “babaçuais livre”, “Castanhais do povo”, faxinais e fundo de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. 2.ed. Manaus: PGSCA – UFAM. 2008.

ARAUJO, Helciane. *Memória, Mediação e Campesinato. As representações de uma liderança sobre as lutas camponesas da Pré-Amazônia Maranhense*. Manaus: edições UEA. 2010.

BARBOSA, Viviane. *Mulheres do Babaçu: gênero, materialismo e movimentos no Maranhão*. Tese de Doutorado. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói. 2013.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de M. Ávila, E. L. L. Reis e G. R. Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG. 441p. 2003.

CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*, in *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998, pp. 17-62.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta*. Relume-Dumará, 1999.

FIGUEIREDO, Luciene. *Empates nos babaçuais: Do doméstico ao público – lutas de quebradeiras de coco babaçu do Maranhão*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável, Universidade Federal do Pará, Belém. 2005.

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna, in: “Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos”*, (org.) Bela Feldman-Bianco; Ed. Global Universitária, SP, 1987.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Editado por L. Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil. 2003.

HANNERZ, Ulf. *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*. In *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 3 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, 1997, pp. 7-39.

KUSCHINIR, Karina. *Antropologia da Política: Uma perspectiva brasileira*. Centre for Brazilian Studies: University of Oxford. 2005.

LINHARES, Anne. *Quebradeiras de Coco Babaçu: (re)construindo identidades e protagonizando suas histórias na microrregião do Médio Mearim, Estado do Maranhão*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Universidade Federal do Pará, Belém. 2016.

SCOTT, James. *Exploração normal, resistência normal*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, 2011.

_____. *Formas Cotidianas da Resistência Camponesa*. Tradução: MENEZES, Marilda A. de; GUERRA, Lemuel. Raízes, Campina Grande, vol. 21, nº 01, p. 10-31, jan./jun. 2002.

_____. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era, México, 2004.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. *Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco babaçu e normas correlatas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/ Fundação Ford, 2006.

_____. *O direito das minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal? Manaus: UEA edições. 2013.*

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MIGRANTES DE LA COSTURA EN SAO PAULO: ENTRE EL TRABAJO ESCLAVO Y UNA INSERCIÓN LABORAL DIGNA

Bruno Miranda

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Resumen

Enfocado en las movilidades circulares practicadas por individuos, parejas y familias bolivianas, peruanas y paraguayas entre sus ciudades de origen y la zona metropolitana de São Paulo, Brasil, el presente trabajo inicialmente identifica y caracteriza el nicho laboral en el que esos migrantes se insertan: la industria de la moda. Luego, echo mano de una etnografía realizada entre 2013 y 2015 en dos talleres de costura (en los barrios Bom Retiro y en Vila Maria), y de una extensa revisión bibliográfica acerca de la presencia de migrantes de la costura en São Paulo, para indagar acerca de (a) la percepción de los migrantes que tiene el aparato estatal brasileño (Ministerio Público, Ministerio del Trabajo y Empleo a nivel federal, y Secretaría Municipal de Derechos Humanos y Ciudadanía, a nivel local) una vez que han sido estigmatizados en la esfera pública bajo la figura del “trabajo esclavo”, y acerca de (b) la percepción de los propios migrantes de la costura de su alteridad (étnica, nacional y laboral) a lo largo y ancho de su trayectoria migratoria. Efectivamente, el uso metafórico del esclavo cuadra con la intensidad del trabajo del migrante de la costura, cuyo sudor es absorbido por la silla donde confecciona día, tarde y noche, durante jornadas laborales que rebasan las quince horas diarias en un espacio que es al mismo tiempo su local de trabajo y su vivienda. De esa manera, el costurero y la costurera sudamericana no disponen de tiempos libres y por lo tanto no interaccionan con su entorno entre semana. Ese tipo específico de inserción laboral implica determinados límites de movimiento que los mantiene en los pocos metros cuadrados del taller de costura de lunes a sábado. Los domingos, transitan por la ciudad, pero se circunscriben a los espacios proyectados para la comunidad boliviana, peruana y paraguaya, respectivamente (mercados y ferias de calle). Sin embargo, los representantes de grupos civiles y religiosos de apoyo al migrante (ONGs y Pastoral del Migrante), además de las asociaciones binacionales, empresarios migrantes y asociaciones culturales manejadas por migrantes, son en conjunto contrarios a la imagen de “pueblo sufrido” o de “trabajador esclavizado”. En su lugar, plantean que el migrante de la costura desarrolla un trabajo digno y que sabe de antemano las actividades que desempeñará en los talleres de costura de Sao Paulo antes de emprender el viaje desde Bolivia, Perú o Paraguay.

Palabras-clave: migración Sur-Sur; industria de la moda; trabajo esclavo; zona metropolitana de Sao Paulo

BREVE ESTADO DEL ARTE SOBRE LOS MIGRANTES COSTUREROS EN SAO PAULO

Los primeros estudios específicos acerca de la migración boliviana a la ciudad de São Paulo también remontan a los años noventa. De acuerdo a Sidney da Silva (1995, 2007), pionero en este universo, aún bajo la crisis económica de esa década, el mercado brasileño ha atraído a los bolivianos y a las bolivianas, cuyos proyectos migratorios anhelan la ascensión social desde la condición de costureos a la de talleristas¹, configurando una suerte de “sueño brasileño”. Los demás trabajos investigativos existentes acerca de la migración boliviana a São Paulo parten desde distintos enfoques, pero se publican en portugués y se circunscriben casi siempre a la academia brasileña.

Además de los estudios de Da Silva, quien aborda la presencia boliviana en São Paulo a través de las fiestas tradicionales y de la estigmatización social en su contra, se destacan la tesis de Carlos Freire (2008) sobre la red de subcontratación de talleres en el marco de los espacios de la economía informal de São Paulo; las dos tesis de Patrícia de Freitas (2009, 2014) quien acuña la noción de circuito transnacional de subcontratación para dar cuenta de las redes sociales construidas entre migrantes coreanos y bolivianos; la tesis de Iara Xavier (2010) quien analiza las estrategias de migración y de instalación territorial de los migrantes en la metrópoli; la de Cristina Silvana da Silva (2012) que trata de delimitar los tres circuitos de la industria de la moda presentes en los barrios centrales de Bom Retiro y Brás; y finalmente la de Tiago Rangel Côrtes (2013) quien utiliza el término migrantes de la costura para tratar la de movilidad laboral de bolivianos, pero también paraguayos y peruanos. Aunque diversas, todas ellas sin excepción han sido construidas con base en lo que se dice sobre el taller. Algunas incluso adoptan fuentes primarias, como cuando se recoge relatos de costureros o de costureras desde su local de trabajo. No obstante, raras veces derivan en trabajos etnográficos extensos y en una convivencia prolongada con sus sujetos de estudio, ya sea por la metodología adoptada o por las dificultades para cruzar el umbral del taller dada su irregularidad y la de sus miembros.

El taller de costura es también vivienda. El desempeño laboral de los costureros y de las costureras bolivianas transcurre en jornadas de quince horas o más, con cortos intervalos para alimentarse. El pago es a destajo, es decir, por prenda confeccionada, lo que les incita a extender las horas trabajadas a fin de hacer crecer el monto del pago a fin de mes. Todos esos elementos en conjunto opacan la diferenciación entre momentos productivos y momentos reproductivos, ya que el trabajador prácticamente no se despega de la máquina de costura. Por eso es que ciertas entidades estatales, así como asociaciones civiles y organizaciones no-gubernamentales en Brasil han dado a conocer dichas condiciones laborales como “condiciones análogas a la esclavitud”. Pareciera paradójico tratar como esclavos precisamente a esos sujetos móviles que circulan entre los tres mil

quilómetros que separan las capitales andinas de Bolivia y la capital paulista, a veces más de una vez al año; la condición de atadura que emana de la figura del esclavo pareciera no embonar con la movilidad que es propia de la condición migrante.

Más allá de la tipificación de esta forma de contratación y empleo, o sea, si se trata de trabajo esclavo, trabajo forzado o trabajo superexplotado, hay una cierta institucionalidad sobre la cual los talleristas y los costureros negocian la compra y la venta de la fuerza de trabajo. De otra forma, sería impensable concebir una movilidad humana que ha perdurado por casi tres décadas sin interrupción. Ninguna red social o familiar hubiera fomentado unas movilidades que estuviesen enmarcadas únicamente en arbitrariedades y en continuas violencias físicas y psicológicas. Es necesario, por lo tanto, concebir cierto margen de consentimiento por parte del migrante, aunque sea un consentimiento condicionado, o lo que es lo mismo, una suerte de agencia sometida. El presente texto parte justamente de esta frontera, poco transparente desde luego, entre lo que es coerción y lo que es consentimiento en estas relaciones. Parte, de alguna forma, de las mismas “fronteras de la esclavitud”.

Tomando como referencia una etnografía realizada entre 2013 y 2015 en dos talleres de costura con migrantes bolivianos ubicados en la ciudad de São Paulo, mi objetivo es indagar sobre el sentido de la alteridad que se les limita a esos sujetos, móviles en un instante, luego inmóviles en el instante siguiente. Pretendo indagar sobre sus condiciones de percibir la otredad a partir del tipo de acuerdo laboral que experimentan a lo largo y ancho de su trayectoria migratoria.

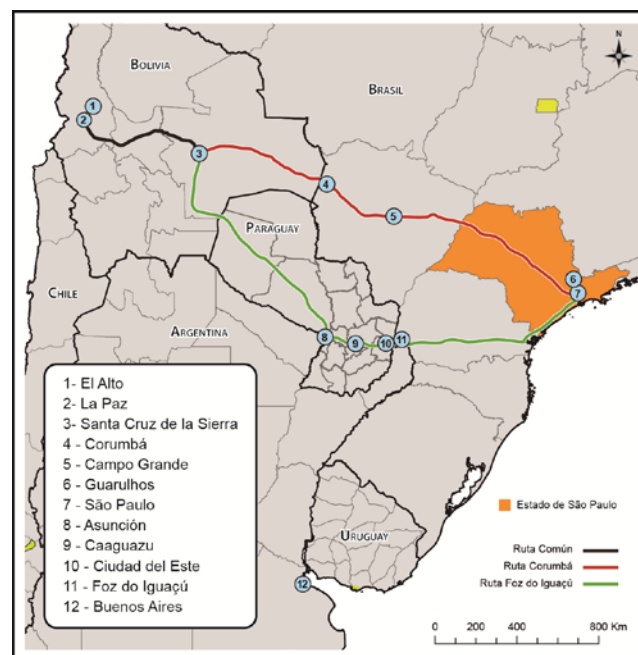
PONIÉNDOSE EN MARCHA

La extensa zona fronteriza entre Bolivia y Brasil, de más de tres mil quilómetros, es poco integrada y rodeada por extensas zonas naturales, como son la selva amazónica al norte, y la gigantesca zona pantanosa más al sur, conocida binacionalmente como el Pantanal. Debido a lo anterior, Sylvain Souchaud et. al. (2007) plantean que el territorio fronterizo ha sido utilizado como medio de conexión con rutas migratorias intrarregionales mayores, y no tanto como territorio de asentamiento. En su estudio sobre las movilidades en el espacio fronterizo trinacional de Bolivia, Brasil y Paraguay, los autores plantean cuatro tipos espaciales de movilidad: 1) fronterizo de vecindad recíproca, 2) fronterizo unilateral, 3) urbano diversificado y 4) metropolitano exclusivo. La movilidad hacia la zona metropolitana de São Paulo es la que da vida al cuarto tipo; es practicada por poblaciones que parten de ciudades andinas como La Paz, El Alto, Oruro o Cochabamba.

Para tener una mejor comprensión de las rutas elegidas por esos sujetos hacia la zona metropolitana de São Paulo, presento enseguida un mapa que destaca los dos

principales caminos recorridos en sus circulaciones (veáse Figura 1). En este, se destacan las ciudades de Santa Cruz de la Sierra, a partir de la cual se opta por una u otra ruta, seguida de las ciudades brasileñas de Corumbá y Foz do Iguaçu, que integran dicho espacio como nudos de este entramado territorial transnacional. La elección del camino está estrechamente vinculada con el control migratorio y antidroga, ambos operados por los agentes de la policía federal de Brasil. Es así que muchos costureros y costureras cruzan el Chaco paraguayo y entran a Brasil vía Foz do Iguaçu, para evitar el control migratorio que es más estricto a través de Corumbá.

Los costureros son contratados inicialmente a través de redes sociales, que suelen ser vecinales, parentales cercanas o parentales extendidas. En el proceso migratorio Los Andes - ZMSP, la forma de hacer redes es primordialmente a través del tallerista; él es la figura central en la generación de nuevas redes de migrantes o en la reproducción y en la ampliación de las redes existentes. Esto se refleja en la dinámica utilizada tanto por Juan como por Roberto², sujetos provenientes de la ciudad de El Alto, Bolivia, quienes durante el periodo de mi etnografía se desempeñaban como talleristas, cada quien de su propio taller de costura. En el afán de conseguir más empleados, establecen contactos a distancia con parientes directos (hermanos y sobrinos), extendidos (ahijados y cuñados) o terceros conocidos (vecinos, amigos de amigos) a través de los cuales afianzan una relación laboral. De esta forma, engendran distintos arreglos familiares en el espacio de trabajo-vivienda. En otras ocasiones ellos mismos se trasladan a Los Andes en los periodos de baja en el mercado de la moda paulista para conseguirse más empleados de forma directa.



**Figura 1 – Principales rutas migratorias
Altiplano de Bolivia Zona Metropolitana de São Paulo**
Elaboración propia

Gran parte de los migrantes bolivianos en la ZMSP se insertan en los talleres de costura que conforman el último eslabón de la lucrativa industria de la moda de São Paulo. Varios estudios dan cuenta del binomio “migrante boliviano – taller de costura”. Entre ellos está el de Danielle Rezera (2012), quien utiliza el registro de migrantes bolivianos para la amnistía del año 2009 del Centro de Estudios Migratorios (CEM) de la capital paulista. Ella realiza un levantamiento de 2191 fichas, de las cuales 1403 corresponden a individuos provenientes de la región de La Paz y 1488 a individuos que se desempeñan en talleres de costura, lo equivalente a un 68% del total. La tesis de Côrtes da parte a su vez del porcentaje de costureros no brasileños en el estado de São Paulo que son bolivianos: un abrumador 84% (Côrtes, 2013: 35).

Además de concentrarse en este nicho laboral, provienen en gran parte del altiplano boliviano. Esta conexión territorial me fue revelada en primera persona: casi la totalidad de los miembros de los dos talleres de mi trabajo etnográfico, incluyendo a los talleristas y a sus empleados, ya sean parientes directos o extendidos, provienen de la zona metropolitana de La Paz, específicamente de la ciudad de El Alto, la metrópoli aymara por excelencia. Los sujetos de estudio componen un abanico de cerca de veinticinco personas, en general organizadas en parejas jóvenes, cuya franja etaria varía de 20 a 35 años. A parte de lo anterior, las expresiones bolivianas en espacios públicos de la ciudad de São Paulo contienen predominantemente la huella andina. Tanto en Praça Kantuta como en Rua Coimbra, lo que se consume es culinaria andina. En estos espacios emblemáticos de la ciudad de São Paulo por los cuales transitan miles de migrantes bolivianos entre semana y en los fines de semana, los viajes de autobús que se anuncian a precios económicos entre Brasil y Bolivia tienen como destino final la ciudad de La Paz. De la misma forma, en el Carnaval, celebrado en Praça Kantuta a inicios de año, se presentan decenas de fraternidades cuyas danzas, vestimentas y nombres evocan a La Paz, a Cochabamba o incluso a la ciudad de Oruro (ver Figura 2). En la parroquia Nossa Senhora da Paz, en el centro de la capital paulista, sede de la Pastoral del Migrante, se celebran Recepciones Sociales de nuevos grupos culturales, cuyas formas de organización remeten a Los Andes e incluyen la mayordomía y el compadrazgo ritual. Este sistema está regido por la rotatividad entre las parejas que se despiden y las que ingresan como líderes de esos grupos, como por ejemplo la Morenada Señorial Illimani (ver Figura 3).

LA ETNOGRAFÍA QUE CUESTIONA LA SUMISIÓN INVOLUNTARIA

Gran parte de estos individuos, parejas y familias bolivianas se han visto enfrentados a unas condiciones de insalubridad en los talleres de costura derivadas de unas instalaciones eléctricas impropias, o del polvo que circula en el ambiente oriundo de las telas que manejan a diario. Es lo que reveló esta nota de la ONG Repórter Brasil en 2005, cuando la primera comisión parlamentaria fue instaurada en el estado de São Paulo para investigar y tratar la cuestión del trabajo esclavo entre migrantes de la costura:

Los bajos precios de ropas en calles como José Paulino u Oriente que tanto atraen a consumidores a menudeo y mayoreo muchas veces son logrados a través de la reducción de los costos del proceso productivo. Gran parte de los empleados de la confección de esas ropas es compuesta por inmigrantes latinoamericanos en situación ilegal [sic] en Brasil. Bolivianos, paraguayos, peruanos, chilenos componen un verdadero ejército de mano de obra barata y abundante en São Paulo. Salen de sus países de origen en busca de una vida mejor en territorio brasileño, huyendo de la miseria. De las comunidades latinoamericanas en la capital paulista, los bolivianos se destacan por constituir la más numerosa. Además, se encuentran en las situaciones más graves de explotación y degradación del trabajo humano [...] Los talleres funcionan en los sótanos o lugares escondidos, pues la mayoría es ilegal, sin permiso para funcionar. Y para que los vecinos no sospechen y no llamen a la policía, las máquinas de costura funcionan en lugares cerrados, donde el aire no circula y la luz del día no entra. Los locales de trabajo no ofrecen las mínimas condiciones de seguridad e higiene: la instalación eléctrica queda expuesta y trae riesgos de electrochoques e incendios (Sakamoto y Rossi, 2005, traducción propia).

El trabajo investigativo realizado por la ONG Repórter Brasil reveló que en algunos casos, a los migrantes se les quitan sus documentos personales y son impedidos de salir a la calle bajo amenaza por parte de los talleristas de ser entregados a las autoridades migratorias brasileñas. En espacios diminutos, muchas veces en departamentos residenciales, que conjugan las principales actividades del costurero (trabajo, vivienda, alimentación), las jornadas laborales empiezan a las 7hrs de la mañana y finalizan pasadas las 22hrs. De igual manera, la presencia de grandes y conocidas marcas de ropa en las redes de subcontratación ha sido detectada y divulgada por auditores del Ministerio del Trabajo y Empleo (MTE) del estado de São Paulo, afectando a distintos actores en distintos grados.



Figura 2 – Praça Kantuta: puestos de productos andinos y Carnaval, marzo de 2014
Fotos propias



Figura 3 – Recepción social de la Morenada Señorial Illimani en la parróquia *Nossa Senhora da Paz*, centro de São Paulo, marzo de 2014
Fotos propias

Pese a la existencia confirmada de casos de encierro forzado, detención de documentos y claras amenazas contra los migrantes de la costura, el trabajo de sensibilización a través de las universidades, de las redes con la presencia del poder público, de los debates sobre la cuestión en medios de comunicación y en campañas masivas, resultaron no sólo en un aumento de las garantías civiles para los migrantes, sino en un mayor número de costureros y costureras radicadas en Brasil y más casos de regularización migratoria. Pero no todo trabajo migrante en los talleres de costura se reduce a coerción.

El primer taller de mi trabajo etnográfico, gestionado por la pareja Juan y Catarina, y ubicado en el barrio Vila María, contaba con seis otros costureros y costureras cuando nos conocimos, a inicios de 2014. Entre los costureros, estaban sus propios hijos y otros parientes, todos originados de barrios populares de la ciudad de El Alto, en Bolivia. La jornada laboral empezaba a las 7h30 y se extendía a las 21hrs, de lunes a viernes, y los sábados de las 7hrs al mediodía. El taller de Juan y Catarina se articulaba con otros dos talleres a través de lazos de parentesco, involucrando a cerca de veinte costureros. Juntos, los tres talleres suministraban prendas de vestir femeninas (playeras, faldas y vestidos) a la *Ferinha da Madrugada*, un gigantesco mercado de ropa popular ubicado en el céntrico barrio Brás.

La decisión de realizar observación participante mediante convivencia con los costureros y las costureras bolivianas tuvo una diferencia cualitativa importante entre

el primero y el segundo taller. Con Juan y Catarina, la convivencia tuvo lugar durante momentos no-productivos, es decir, fuera de la jornada laboral, en la cancha de fútbol o en asados a los que me invitaban. Con Roberto y Marta, la otra pareja tallerista del barrio Bom Retiro, no sólo la convivencia se dio en gran parte durante la jornada laboral, sino que yo mismo me integré al taller en condición de ayudante de costurero. Insertarme como costurero tuvo dos objetivos metodológicos: (1) permitir una convivencia duradera que de otra forma se resumiría a los fines de semana cuando no confeccionan, y (2) darme cuenta de las restricciones sociolaborales impuestas a esos trabajadores de la industria de la moda en su condición de migrantes.

La etnografía en el taller de Bom Retiro sucedió entre inicios y mediados de 2015. El taller se ubicaba en un edificio de cuatro pisos, con doce departamentos en total, todos gestionados y ocupados por migrantes de la costura sudamericanos (once de ellos por bolivianos y uno por paraguayos). El taller de Roberto y Marta, también provenientes de barrios de La Paz y de El Alto, alcanzaba cerca de 50m², de los cuales una quinta parte era ocupada por cinco máquinas de costura. A mi llegada, ellos trabajaban en la costura solos. Las demás costureras y costureros, cuatro en total, se fueron agregando a lo largo de mi estancia (véase Figura 4).

Los talleres de Vila Maria y de Bom Retiro estaban insertados en diferentes circuitos de producción y de comercialización de ropa. Y por ende, respondían a estrategias de confección distintas. Mientras Juan y Catarina mantenían un taller configurado para la producción de prendas propias que luego eran vendidas en la Feirinha da Madrugada, Roberto y Marta batallaban por mantenerse fieles a las marcas de ropa del barrio Bom Retiro.



Figura 4 – Miembros del taller de costura de Roberto y Marta, Bom Retiro, São Paulo, marzo de 2015
Fotos propias

En este último taller, la sensación de haber compartido con Roberto y Marta y con otros costureros dos comidas diarias, más dos cafés, sentados a la misma mesa, frente a frente, así como estar instalado en un cuarto enfrente al suyo, utilizando el mismo baño, desde un principio me generó inquietud sobre lo que se disemina en los medios como trabajo esclavo. Es que compartir las mismas horas de jornada laboral, cosiendo quince o más horas al día, lado a lado de los patrones, aun cuando recibiendo órdenes de su parte, tiende a colocarnos a todos costureros y costureras en una condición de igualdad o, en el peor de los casos, en una suerte de verticalidad endeble. Voltearse de lado y ver el patrón trabajando tan duro como lo hace uno, bajo el calor del verano y contra el reloj, me hacía cuestionar sobre qué tantos privilegios separa al costurero de su tallerista.

De hecho, en un departamento de cerca de 50m² no hay espacio para lujos. Coexistir en el mismo espacio de vivienda y trabajo evidentemente no es la situación impersonal de una fábrica o de una oficina y, por lo mismo, genera lazos de intimidad, aun cuando la rutina en la confección es pesada y aun cuando el silencio de las voces se subordina al ruido de las máquinas de costura. Son unas relaciones de compartición de trabajo, alimentación y vivienda que implican acuerdos de convivencia que de alguna forma contraponen o ponen en tela de juicio la imagen simplista de unos talleristas que exigen manos y brazos en movimiento ininterrumpido tal cual algozes, y de sujetos cabizbajos sujetos a los caprichos de aquellos.

En todo caso, hay elementos de este acuerdo laboral que han disciplinado a la fuerza de trabajo migrante en el taller de costura a lo largo de las últimas tres décadas, a tal punto que no dan lugar a que sus miembros tengan tiempo libre entre semana. Desde las primeras puntadas de los lunes, al mediodía que juntan las manecillas del reloj de los sábados, casi no se ve la luz de la calle. El espacio de interacción en estos cinco días y medio se resume al taller de costura, sin permitirles develar el entorno del mismo barrio o la complejidad de una metrópoli de tantos millones de personas. El tiempo de ocio de los fines de semana suelen ser disfrutados en la Praça Kantuta o en la Rua Coimbra, codo a codo con sus coterráneos, y de esos lugares de vuelta a sus diminutos talleres. Es así que la producción de ropa a destajo y la conjunción del local de trabajo y de vivienda se les va tragando los días, las semanas y los meses, independientemente del puesto que ocupan en el taller.

ALTERIDADES COARTADAS A RAÍZ DE MÁS Y MÁS PRENDAS CONFECCIONADAS

Por lo comentado hasta aquí, las apropiaciones territoriales se dan según la condición laboral, según el puesto que se ocupa en el taller, correspondientes a su vez a los tiempos

de interacción de los que pueden disfrutar los sujetos costureros y talleristas. En otras palabras, las jerarquías entre migrantes de la costura están marcadas por sus ritmos de vida social, o sea, por el paso de un tipo a otro de trabajador migrante: de costurero recién-llegado a tallerista (comerciante en el mejor de los casos), lo que está estrechamente relacionado con la temporalidad y con la densidad de interacciones sociales, económicas y afectivas que establecen o dejan de hacerlo. Son estas, las que finalmente definen cómo uno ocupa el espacio. Si es “el orden de las temporalidades que crea la conexión, que habilita el lugar a expresar este papel de interfaz” (Tarrius, 2000: 58), el espacio se vuelve medio para y escenario de intercambios. La condición de trabajador sin tiempos disponibles finalmente problematiza el paradigma de la movilidad, poniendo en tela de juicio la calidad del territorio circulatorio en tanto espacio-tiempo integrador de sociabilidades.

Para la porción de migrantes emprendedores que mantienen sus puestos de venta en la Feirinha da Madrugada, el espacio de intercambio es el espacio de codeo no sólo con los compradores de prendas provenientes de distintos estados brasileños, sino con otros comerciantes de ropa chinos, árabes, peruanos y paraguayos. Por otro lado, para gran parte de la población de costureros bolivianos en la ciudad, el espacio de intercambio social es limitado al taller entre semana. Por lo mismo, los migrantes no se integran; al contrario, se desintegran y se esparcen, o sólo se integran mínimamente, para permitir la reproducción de un trabajo asalariado con características muy específicas.

Porque a fin de cuentas, liberar tiempo es descubrirse Otro, es darse cuenta de su atadura a la máquina de costura frente a otros sujetos costureros no-migrantes. Al mirarse entre sí, los migrantes andino-bolivianos se dan cuenta de su alteridad limitada por instituciones coercitivas y otras consentidas. De hecho, la no-movilidad entre semana es la principal característica de la condición asalariada del migrante de la costura, la misma que somete a costureros y a costureras andinas a los pocos metros cuadrados de su taller, sin la posibilidad de percibirse Otros o de percibir al Otro; es cuando la no asunción de su alteridad se traduce en lo no-libre, implicando la imposibilidad fáctica de moverse hacia afuera del taller. Para el sujeto circulante de la costura, las vecindades, que son los espacios de las interacciones locales, son las vecindades intrataller, las del cuarto al lado o de la cama vecina, o entonces la de los brazos en constante movimiento en la máquina de costura la lado. De esta forma, la condición de trabajo no-libre, sin espacios de interacción fuera del taller, no propicia lazos sociales locales con el barrio o con entornos más amplios. Por el contrario, uno se percibe Otro y genera referencias en la ciudad en ocasiones muy puntuales: cuando cambia de un taller al otro, o en los fines de semana. Estas son las implicaciones del no movimiento.

Son colectivos que se mueven desde Los Andes para inmovilizarse en el taller, que circulan para luego estar atados a la máquina de costura. No se trata de cualquier trabajo

migrante, o de cualquier trabajo de ensamblaje de ropa. La venta de la fuerza de trabajo del costurero o del tallerista que también es costurero, se realiza en el marco de restricciones que las diferencian de otro trabajo migrante en São Paulo, debido justamente a los ritmos de vida social que de inmediato estructuran la sociabilidad entre ellos y con la sociedad local. No se tiene tiempo libre. Desde luego, no se trata de la fuerza de trabajo clásica, aquella que caracteriza al mercado laboral capitalista, es decir, aquella que, aunque sólo libre en términos liberales, puede ser vendida por su postor a quien su propietario desea. Este aspecto conduce a lo que se denomina convencionalmente “trabajo esclavo”, término latente a lo largo de todos los nudos del territorio circulatorio que abarca a buena parte del Cono Sur por donde transitan estos soñadores.

Dada la ausencia de una retribución salarial establecida por ley, y tan sólo la existencia de la retribución por productividad, los montos correspondientes a cada costurero, al fin de mes, pueden y suelen ser manipulados por parte del tallerista. En cambio, el trabajador libre, una vez que cobra su salario, lo utiliza para satisfacer aspectos como vivienda y alimentación en un momento posterior. En el caso del costurero migrante, las relaciones productivas están constreñidas a institucionalidades desarrolladas entre talleristas y costureros, y que tienen como corolario la imposibilidad de facto de locomoción del trabajador migrante entre semana. En términos prácticos, mis compañeros de costura pueden pedirle a Roberto y a Juan (los varones talleristas) a que abran la puerta del taller para dar una vuelta en el barrio, pero esto no ocurre. En primer lugar, no es parte de la dinámica laboral; en segundo lugar, los talleristas en cuestión no lo verían con buenos ojos; y en tercer lugar no les conviene a los costureros “perder tiempo”, porque es como perder algunos dólares por prenda confeccionada.

Efectivamente, el uso metafórico del esclavo cuadra con la calidad del trabajo del migrante de la costura. Es el trabajador esclavo, cuyo sudor es absorbido por la silla donde confecciona día, tarde y noche. El que no tiene tiempo libre. La esclavitud, en este caso, se expresa a partir de la imposición de unos límites de alteridad a los cuales están sometidos centenas de miles de costureros y de costureras bolivianas en la metrópoli brasileña.

NOTAS

¹ UNAM. Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becario en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, asesorado por la Dra. Cristina Amescua Chávez. Premio a las Mejores Tesis de Ciencias Sociales 2016 otorgado por la Academia Mexicana de Ciencias. Correo electrónico: brunofemiranda@gmail.com

² Tallerista es la persona que gestiona el taller de costura. Suelen ser bolivianos los que fungen como los patrones en este caso.

³ Todos los nombres de los sujetos de estudio aquí mencionados son seudónimos.

REFERENCIAS

CAMI (Centro de Apoio e Pastoral do Migrante), 2016, *Relatório Síntese 2016*.

Côrtes, Tiago Rangel, 2013, *Os migrantes da costura em São Paulo: retalhos de trabalho, cidade e Estado*, Tesis de Maestría, USP.

Da Silva, Cristina Silvana, 2012, *Circuito espacial produtivo das confecções e exploração do trabalho na metrópole de São Paulo. Os dois circuitos da economia urbana nos bairros do Brás e Bom Retiro (SP)*, Tesis de Doctorado, UNICAMP.

Da Silva, Sidney, 1995, Uma face desconhecida da metrópole: os bolivianos em São Paulo, *Travessia* (23): 14-19.

_____, 2007, Etnia, nação e regionalismos no jogo identitário entre os imigrantes bolivianos, Sidney da Silva y Heinz Dieter Heidemann (orgs.), *Coletânea de textos do Simpósio Internacional Migração: nação, lugar e dinâmicas territoriais*, Humanitas, São Paulo: 123-136.

De Freitas, Patrícia, 2009, *Imigração e Experiência Social: o circuito de subcontratação transnacional de força-de-trabalho boliviana para o abastecimento de oficinas de costura na cidade de São Paulo*, Tesis de Maestría, UNICAMP.

_____. *Projeto costura*, 2014, *Percursos sociais de trabalhadores migrantes, entre a Bolívia e a indústria de confecção das cidades de destino*, Tesis de Doctorado, UNICAMP.

Freire, Carlos, 2008, *Trabalho Informal e Redes de Subcontratação: Dinâmicas Urbanas da Indústria de Confecções em São Paulo*, Tesis de Maestría, USP.

Repórter Brasil, 2012, “As marcas da moda flagradas com trabalho escravo”, Repórter Brasil, <<http://reporterbrasil.org.br/2012/07/especial-flagrantes-de-trabalho-escravo-na-industria-textil-no-brasil/>> [consulta: 15 de mayo de 2016].

Rezera, Danielle do Nascimento, 2012, *Gênero e trabalho: mulheres bolivianas na cidade de São Paulo 1980 a 2010*, Tesis de Maestría, USP.

Sakamoto, Leonardo, C. Rossi, 2005, “Trabalho escravo é uma realidade também na cidade de São Paulo”, Repórter Brasil, <<http://reporterbrasil.org.br/2005/04/trabalho-escravo-e-uma-realidade-tambem-na-cidade-de-São-paulo/>> [consulta: 10 de febrero de 2013].

Sylvain Souchaud, R. L. do Carmo, W. Fusco, 2007, Mobilidade Populacional e Migração no Mercosul: A fronteira do Brasil com Bolívia e Paraguai, *Teoria & Pesquisa* 26 (01): 39-60.

Tarrius, Alain, 1989, *Anthropologie du mouvement*, Ed. Paradigme, Orléans.

_____, 2000, Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de “territorio circulatorio”. Los nuevos hábitos de la identidad, *Relaciones* 21 (83): 39-66.

Xavier, Iara Rolnik, 2010, *Projeto migratório e espaço: os migrantes bolivianos na Região Metropolitana de São Paulo*, Tesis de Maestría, USP.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ANTROPOLOGIA FÍLMICA E ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA EM PESQUISA COM FANFARRAS DO NORDESTE BRASILEIRO

Caio Nobre Lisboa

Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB).

Resumo

Fanfarras e bandas de música constituem importantes espaços de socialização para jovens e crianças do Litoral Norte da Paraíba. Nesse texto procuro discorrer acerca de pesquisa com antropologia fílmica e antropologia compartilhada, segundo Claudine de France (1998) e Jean Rouch, respectivamente, junto a jovens de uma fanfara localizada no Município de Rio Tinto: a Fanfara Antônia Luna Lisboa. Em tal pesquisa, reflito sobre como o Sete de Setembro, ritual secular (Richard Schechner, 2012) que celebra a suposta declaração de Independência do Brasil de sua antiga metrópole, Portugal, configura-se enquanto um momento que congrega pessoas de diferentes identidades – sejam elas quanto a raça, etnia, geração, gênero e sexualidade – sob o rótulo de uma identidade nacional abrangente, adquirindo os ares de um desfile polissêmico (Roberto DaMatta, 1997), efervescente de pessoas, performances, sons (R. Murray Schafer, 1991) e estilos musicais. Proponho-me, assim, a descrever sobre o processo de encontro dialógico (Martin Buber, 2007), provocado e intermediado por essa pesquisa e realização fílmicas, revelando os contextos e identidades que, a uma primeira vista, não são evidentes, é o caso, por exemplo, dos indígenas potiguaras que integram essa fanfara.

Palavras-chave: Antropologia fílmica; Antropologia compartilhada; Fanfarras; Nordeste brasileiro.

FILMIC ANTHROPOLOGY AND SHARED ANTHROPOLOGY IN RESEARCH WITH FANFARES FROM THE BRAZILIAN NORTHEAST

Abstract

Fanfares and marching bands are important spaces of socialization for young people and children of the Northern Coast of Paraíba. In this text I try to talk about research with filmic anthropology and shared anthropology, according to Claudine de France (1998) and Jean Rouch, respectively, with young people from a fanfare located in the Municipality of Rio Tinto: Fanfara Antônia Luna Lisboa. In this research, I try to reflect on how the September Seven, a secular ritual (Richard Schechner, 2012) that celebrates the supposed declaration of Independence of Brazil of its old metropolis, Portugal, is configured as a moment that congregates people of different identities - whether as race, ethnicity, generation, gender and sexuality - under the label of a comprehensive national identity, acquiring the air of a polissemic parade (Roberto DaMatta,

1997), effervescent of people, performances, sounds (R. Murray Schafer, 1991) and musical styles. I propose, therefore, to describe the process of dialogical encounter (Martin Buber, 2007), provoked and intermediated by this filmic research and realization, revealing the contexts and identities that, at first glance, are not evident, is the case, for example, of the indigenous Potiguaras that integrate this fanfare.

Keywords: Filmic anthropology; Shared anthropology; Fanfares; Brazilian Northeast.

INTRODUÇÃO

Dentre os meses de julho a setembro floresce em Rio Tinto, Município do Litoral Norte do Estado da Paraíba, no Nordeste brasileiro, uma comunidade musical (STRAW, 2012) composta por bandas marciais, fanfarras e bandas de música, por ocasião dos desfiles cívico-militares da Semana da Pátria e de encontros de bandas realizados em outras cidades após o Sete de Setembro.

De modo geral, em Rio Tinto, fanfarras são conhecidas por serem bandas estudantis que possuem possibilidades musicais mais amplas que as bandas marciais, tocando desde dobrados e cadências até músicas populares. Assemelham-se, por isso, das bandas de música, que por sua vez não dispõem de comissões de frente e de bandeiras, nem balizas, conquanto tenham maior variedade de instrumentos de sopro e menos percussão.

Este trabalho discorre sobre uma fanfarra em particular, a Fanfarra Antônia Luna Lisboa, pertencente a escola de mesmo nome da rede municipal de ensino, acerca dos conflitos que surgem a partir da busca de seus integrantes, em sua maioria jovens entre catorze e vinte e seis anos, em se expressar com seus gostos musicais, fardas e performances, no contexto de uma comunidade musical e ritual tradicionalmente mais contida.

Tomo por base pesquisa que venho desenvolvendo junto a essa fanfarra desde julho de 2014, e que resultou no Trabalho de Conclusão de Curso *Ofício e performance do músico no desfile cívico de sete de setembro em rio tinto: aproximações antropológicas* (LISBOA, 2016), o curta integrante desse TCC, *A música e as bandas no contexto do desfile cívico de Rio Tinto – PB* (LISBOA, 2016, 12:59)¹, e no projeto de mestrado atualmente em desenvolvimento *Performances da fanfarra no contexto do desfile cívico de Rio Tinto* (2017-2019).

Tal empreitada é intermediada, manejada e refletida por imagens (RIBEIRO, 2004), de modo a procurar enriquecer uma ponderação acerca dos conflitos que se desenvolvem ao esses jovens se apoderarem desse “canal de comunicação” privilegiado de memórias e identidades sociais de que consistem os desfiles cívico-militares da Semana da Pátria.

Portanto, pretendo discorrer brevemente sobre como a fanfarra aqui em estudo nos leva a refletir sobre a sociedade brasileira contemporânea, a partir da releitura que esta

¹ Disponível em: <<https://youtu.be/so0sIzFpK2A>>. Acesso em: 04 dez. 2017.

procede do Sete de Setembro, esse ritual secular (SCHECHNER, 2012, p. 54), de caráter nacional, que remonta a suposta declaração de independência do Brasil de Portugal, em 7 de setembro de 1822.

O PARADIGMA DA ORDEM

Tanto em âmbito nacional como local, o Sete de Setembro se apresenta como uma das expressões máximas dos poderes instituídos. A esse respeito Roberto DaMatta escreve em *Carnavais, Malandros e Heróis* (1997), que o estudo dos rituais se dá pela busca por compreensão de como os momentos extraordinários da existência humana surgem, engendrados pela transformação de dados elementos sociais corriqueiros da vida em símbolos.

Nesse sentido, os rituais se manifestam como enfoques altamente seletivos acerca de aspectos da realidade, arbitrários e de cunho puramente ideológico, sendo “[...] então, uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos” (DAMATTA, 1997, p. 78), que variam de acordo com a cultura, e expressando da sociedade, por vezes, até mais que a própria fala humana.

Referimo-nos ao paradigma da ordem, modelo interpretativo segundo o qual rituais nacionais como o carnaval e as paradas militares da Semana da Pátria são percebidos enquanto possuidores de algum grau de sincronia que venha a orientar e centralizar a sociedade inteira – diga-se, o Estado-Nação brasileiro, com toda sua intrínseca e inegável heterogeneidade – em torno de um evento, paralisando e modificando as atividades, inclusive de trabalho (os chamados feriados nacionais), em prol da reafirmação e construção de uma identidade nacional universalizante.

Para tanto, desde Dom Pedro I o Estado brasileiro tem se utilizado de decretos e leis para proclamar seus rituais considerados mais “sagrados”. Pesquisando no portal da Câmara dos Deputados ora por dias de gala ou dias de festa nacional, e sem querer ser exaustivo, descobri com surpresa que o Sete de Setembro nem sempre fora unanimidade. Curiosamente, o Sete de Setembro sequer foi mencionado por Dom Pedro I em seu decreto de 21 de dezembro de 1822, no qual declarou os dias de gala de seu governo.

O dia escolhido pelo imperador para que se comemorasse a “independência” do país fora o dia 12 de dezembro, data de seu nascimento e coroação. É no decorrer do século XIX, contudo, que o Sete de Setembro ganha força, já estando presente no decreto de Dom Pedro II, nº 501, de 19 de agosto de 1848.

Com o advento da República em 1889, veio o decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890, instituindo-se seis datas voltadas ao sentimento de patriotismo, fraternidade e nacionalismo ditos brasileiros, a saber, os dias (BRASIL, 1889):

[...] 21 de abril, consagrado á commemoração dos precusores da Independencia Brasileira, resumidos em Tiradentes;
3 de maio, consagrado á commemoração da descoberta do Brazil;
13 de maio, consagrado á commemoração da fraternidade dos Brasileiros;
14 de julho, consagrado á commemoração da Republica, da Liberdade e da Independencia dos povos americanos;
7 de setembro, consagrado á commemoração da Independencia do Brazil;
[...] 15 de novembro, consagrado á commemoração da Patria Brasileira.

É a partir do Decreto nº 19.488, de 15 de dezembro de 1930, que Getúlio Vargas resume tais feriados nacionais aos dias 7 de setembro e 15 de novembro, em meio a um contexto de crescente chauvinismo no mundo. Esses feriados só adquiriram caráter de leis, a partir da lei nº 662, de 6 de abril de 1949, e da lei nº 5.571, de 28 de novembro de 1969, consolidando-os enquanto eventos sociais extraordinários construídos pela e para a sociedade (DAMATTA, 1997), instrumentos de enquadramento da memória coletiva por excelência (POLLAK, 1992).

Retomando DaMatta, através de sua concepção teórica holística, nota-se que o mecanismo básico de ritualização que ele defende como sendo correspondente ao que está presente na comemoração do Dia da Pátria em paradas militares, é o de separação e/ou reforço, responsável por destacar relações, regras, papéis, posições ou categorias sociais presentes no mundo cotidiano a fim de evidenciá-las, o que resulta em uma atmosfera formal e respeitosa.

O ritual é então dramatizado a fim de imprimir um sentido de unidade através de gestos, vestes e verbalizações sempre idênticos – como o sinal de continência, ou a própria marcha –, que servem como um aparente marcador de distâncias sociais e do respeito “devido” às autoridades, fazendo com que as hierarquias da sociedade se tornem sublinhadas e evidentes: povo separado das autoridades, e as autoridades entre “[...] aquelas que detêm e controlam maior ou menor parcela de poder” (DAMATTA, 1997, pp. 58).

ANTROPOLOGIA FÍLMICA E ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA NA PESQUISA COM FANFARRA

Com cerca de dez horas de filmagens, o exercício da antropologia fílmica nos anos em que se decorreram a pesquisa, demonstrou-se valioso para a compreensão das singularidades do Sete de Setembro de Rio Tinto, bem como da busca de se estabelecer uma relação dialógica (BUBER, 2014) para com as interlocutoras e os interlocutores.

Ora com a câmera na mão, ora fazendo uso de tripé ou estabilizador steadycam, procurei por me envolver e experimentar estratégias fílmicas que dessem conta do desafio

de mostrar a fanfarra a partir de uma perspectiva de dentro do ritual. Desse modo, ainda que ausente no primeiro ano de pesquisa, a antropologia fílmica de Claudine de France (1998) logo me pareceu bastante adequada, uma vez que pareceu nos fornecer maior liberdade de ação e abertura a improvisos.

Se nos primeiros anos, porém, imperaram uma estratégia de mise en scène mais voltada para as técnicas corporais e materiais, aos poucos foi se tornando clara a preferência pelas técnicas rituais, em resposta ao que as/os componentes da fanfarra me indicavam sobre como queriam que fossem produzidas as imagens, valorizando-se, assim, o grupo para além do indivíduo, conquanto a antropologia compartilhada e a profilmia ganhassem maior espaço.

Como escrevera Jean Rouch em *O filme etnográfico* (2015), a captação sincronizada de imagem e som, dos quais “[...] o som e o gesto são indissociáveis” (ROUCH, 2015, p. 101), constitui tema de maior interesse em nosso fazer fílmico, já que nos possibilitam a observação diferida de coreografias e interações dos fanfarreiros não só entre si, mas igualmente com o público e as autoridades (ROUCH, 2015, p. 102).



Figura 1 – Modelo de fotografia restituída aos/às interlocutores/as, com marca d’água indicando a autoria e o contexto institucional em que foi produzida. Na imagem, naipes de percussão. Foto: Geraldo de França Alves Júnior², 2017.

Em várias ocasiões fui guiado pelos interlocutores, recebendo explicações sobre como se dariam as sequências posteriores da performance, e essa postura se estendeu também para a edição e devolução de imagens. Em 2017 experimentamos a devolução de clipes de vídeo e fotografias, através de rede social WhatsApp, diretamente no grupo da Luna, indicando em marca d’água a origem de cada uma delas, conforme na figura 1.

² Colaborador e parceiro na produção das imagens da pesquisa, principalmente com a parte de fotografias.



Figura 2 – Print de vídeo restituído às/aos interlocutoras/es, relativo ao Sete de Setembro de 2017, em Rio Tinto, e publicado no Facebook por um integrante.

Assim, pela observação do compartilhamento e da repercussão das imagens, pude me dar conta, por exemplo, da extensão da comunidade musical de bandas marciais, fanfarras e bandas de música, para além do Litoral Norte da Paraíba, incluindo João Pessoa e outras localidades no interior do Estado, bem como cidades do Estado vizinho, Pernambuco, com as quais há contatos e visitas mais ou menos frequentes, durante encontros de bandas e desfiles.

O QUE REVELAM AS IMAGENS?

Essas imagens ajudam a perceber as contradições e a não obviedade dos contextos e identidades contidos na fanfarra, indicando um Sete de Setembro um tanto distinto daquele das paradas militares, um Sete de Setembro sob o paradigma de uma carnavalização supervisionada, expressão de uma pós-colonialidade na qual ganha espaço a manifestação da sensualidade feminina heteronormativa e a sensualidade masculina não-heteronormativa através das/os integrantes não instrumentistas da fanfarra, reunidas/os na comissão de frente, na comissão das bandeiras e nas balizas.

Através de suas coreografias – o que também é feito pelos “pratos”, e do poder de decisão que possuem para escolher as músicas que comporão o pot-pourri da banda a cada ano – algo compartilhado até certo ponto com os demais –, incluindo músicas de cantoras pop brasileiras tais como Anitta ou mesmo Pabllo Vittar, estes acabam, portanto, junto com as/os instrumentistas, promovendo fissuras no paradigma da ordem, subvertendo a marcha e cativando a atenção da população durante o desfile.



Figura 3 – Comissão de frente da Luna.
Foto: Geraldo de França Alves Júnior, 2015.

Introduzem, dessa maneira, um *repertório músico-performático* não identificado com o paradigma da ordem, em outras palavras, com a música erudita ou a música das bandas militares. É certo que esse processo não se dá sem protestos, tanto entre os instrumentistas da fanfarra em si para com as/os não instrumentistas, como com outras pessoas da comunidade riointense, defensores de um purismo atribuído às bandas marciais.



Figura 3 – Naipes de pratos da Luna.
Foto: Geraldo de França Alves Júnior, 2017.

Por repertório músico-performático quero me referir às referências culturais mais ou menos atribuídos a gêneros musicais específicos, e à expressividade corporal a estes geralmente relacionados. Os critérios de escolha destes, no entanto, não são arbitrários, perpassando pelas “lentes” do *regionalismo* que “interpreta” ou “improvisa” dado repertório, imprimindo um caráter de *nordestinidade*.

Em termos etnográficos, por exemplo, versões de músicas de sucesso em forró costumam fazer as vezes quando da escolha de um repertório. Isso porque como o

aprendizado se dá por ouvido, acaba por se tornar mais fácil um arranjo já quase inteiramente adaptado para a fanfarra do que um original com muitos trechos eletrônicos, sabendo-se da limitação instrumental que possuem.

Swingueiras, axés, rock, funk e o próprio forró também são escolhidos para o pot-pourri da fanfarra, e presenciam a criação do Sete de Setembro em um ritual secular que traz as marcas de uma festa popular fraturada com a ordem, ou como atribuída DaMatta ao carnaval, a um desfile polissêmico – ainda que o samba ou o pagode, grandes símbolos do carnaval nacional, sejam considerados espúrios para a ocasião.

Essa apropriação de repertórios músico-perfomáticos também nos faz pensar na mimese segundo Michael Taussig (1993), pois que a cada ano a fanfarra mimetiza bandas e cantores de sucesso, sejam eles brasileiros ou de outras nacionalidades, em suas performances corporais e musicais, como formas de experimentar e apreciar a música que estes jovens consomem em suas vidas diárias.

A mimese insurge, então, não apenas como um instrumento de empoderamento da juventude, mas também como uma maneira de participar desse sucesso, isto é, de serem conhecidos e admirados tanto pela comunidade de Rio Tinto, como pela comunidade musical mais ampla de bandas marciais, bandas de música e fanfarras.

Por outro lado, o que os vídeos e fotografias não tornam evidentes são as múltiplas identidades contidas na fanfarra. Ao final da temporada de 2017, procurando saber uma série de coisas, dentre a qual a proporção de indígenas Potiguara na fanfarra, apliquei um questionário às/aos integrantes da Luna que se dispuseram a participar mais ativamente da pesquisa, abarcando vinte e oito dos cerca de setenta integrantes nesse ano em questão.

Assim, constatamos uma presença considerável de potiguaras residentes ou não da Terra Indígena de Monte-Mór, localizada no Município de Rio Tinto. Isso é sinal do poder da performance e do desfile cívico em tornar as diferenças não evidentes, do caráter universalizante do Sete de Setembro. Sem querer dizer, com isso, que as diferenças sejam subtraídas.

Pelo contrário, a subversão da fanfarra e das bandas marciais em Rio Tinto revela, sobretudo, a agência da juventude negra, indígena, rural e urbana sobre o ritual secular de Sete de Setembro, em um contexto no qual as pautas feministas e LGBTQ também estão em alta no país, demonstrando, por fim, a inventividade decolonial, para além dos essencialismos e de um ideal sobre os seus signos ou formas de expressão, pois que o modo como o fazem seguem o caminho da apropriação da música massificada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendi aqui esboçar, a partir de um plano microssociológico, que o fazer musical e performático de fanfarras como a Antônia Luna Lisboa não é isolado da sociedade

mais ampla. Ao mesmo tempo em que os partícipes da fanfarra dialogam com dilemas, preconceitos e estigmas que esta lhes confere, bem como dificuldades sociais e econômicas.

Percebe-se também sinais de mudanças que acontecem em outros âmbitos do país, encabeçada pela juventude, questionando dogmas, valores e “tradições”, performatizando, finalmente, não apenas seus corpos, músicas ou coreografias, mas as próprias relações de poder, gênero e performance (ROBERTSON, 1989, p. 226 apud STONE, 2008, p. 150) atualmente em intensa disputa no país.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. *Decreto de 21 de dezembro de 1822*. Declara os dias de Gala no Imperio. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/sn/antioresa1824/decreto-39069-21-dezembro-1822-568605-publicacaooriginal-91942-pe.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BRASIL. *Decreto nº 501, de 19 de agosto de 1848*. Declara quaes são os dias de Festa Nacional, e os feriados nas Estações Publicas. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-501-19-agosto-1848-559966-publicacaooriginal-82475-pl.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BRASIL. *Decreto nº 155-B, de 14 de janeiro de 1890*. Declara os dias de festa nacional. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-155-b-14-janeiro-1890-517534-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BRASIL. *Decreto nº 19.488, de 15 de dezembro de 1930*. Declara os dias de festa nacional. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19488-15-dezembro-1930-508040-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BRASIL. *Lei nº 662, de 6 de abril de 1949*. Declara feriados nacionais os dias 1º de janeiro, 1º de maio, 7º de setembro, 15 de novembro e 25 de dezembro. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1940-1949/lei-662-6-abril-1949-347136-norma-pl.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BRASIL. *Lei nº 5.571, de 28 de novembro de 1969*. Denomina “Dia da Independência” a data de sete de setembro e traça normas para a sua comemoração. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-5571-28-novembro-1969-374942-publicacaooriginal-1-pl.html>>. Acesso em: 19 ago. 2018.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- DAMATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões. In: _____. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. Cap. 1, pp. 43-86.
- FRANCE, Claudine de. *Cinema e antropologia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- LISBOA, Caio Nobre. *Ofício e performance do músico no desfile cívico de sete de setembro em Rio Tinto: aproximações antropológicas*. 2016. 80 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Antropologia com Habilitação em Antropologia Visual) – Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>>. Acesso em: 18 ago. 2018.

RIBEIRO, José da Silva. Antropologia visual: da minúcia do olhar ao olhar distanciado. In: _____. *Antropologia visual: um processo exploratório*. Porto: Edições Afrontamento, 2004. Cap. 1, pp. 131-176.

ROUCH, Jean. O filme etnográfico. In: Almir Labaki (Org.). *A verdade de cada um*. São Paulo: Cosac Naify, 2015, pp. 66-102.

SCHAFFER, R. Murray. *O ouvido pensante*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1991.

SCHECHNER, Richard. Ritual (do Introduction to Performance Studies). In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). *Performance e antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, pp. 49-89.

STRAW, Will. *Will Straw e a importância da ideia de cenas musicais nos estudos de música e comunicação: entrevista*. Brasília: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, v. 15, n. 2, pp. 1-10, mai./ago. 2012. Entrevista concedida a Jeder Janotti Junior.

STONE, Ruth M. *Theory for ethnomusicology*. New Jersey: Pearson Prentice Hall, 2008.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

FIELD EXPERIENCE AND AUDIOVISUAL PRODUCTION IN URBAN ANTHROPOLOGY: INTERFACES, DISTANCES AND APPROXIMATIONS

Camila Sissa Antunes

Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

This work reflects on the process of construction of the documentary “When they tell their stories” that presents narratives and fragments of the daily life of women from two districts of the city of Chapecó / SC / Brazil. The perspective used in the elaboration of the documentary prioritized the dialogue and the construction of shared knowledge with the interlocutors, contributing to the understanding of the context of life of these women: the urban periphery. In this perspective, the participation in the documentary enabled women to narrate their life and their place in the world, reporting how they identify their neighborhood, the city, their ties and relationships with the family, work, and others. They had the opportunity to use their own voice to tell their story, leaving the place of forgetfulness and silencing in which are the urban peripheries, and especially the women of the peripheries. From this experience we intend to reflect on the importance of urban and visual anthropology to be open to the experience of otherness and give place, agency and empowerment for the participants, as well as reflects on the articulation between field experience and audiovisual production, in the connection interfaces and exchanges established in the field, and points to the importance of a dialogical and procedural approach in the construction of visual narratives of and in cities.

Keywords: urban anthropology; image; audiovisual ethnography; periphery

A partir da experiência e processo de desenvolvimento de um projeto de extensão denominado “Quando elas contam suas histórias: narrativas e fragmentos do cotidiano de mulheres dos bairros Bom Pastor e São Pedro”¹, bairros da cidade de Chapeco/SC, região oeste do Estado de Santa Catarina, Brasil. Este trabalho busca refletir sobre as implicações deste projeto de produção audiovisual, seus resultados e processualidade, ressaltando a importância de diálogos entre a universidade, que em sua expressão mais fundamental visa melhorar a vida em sociedade através da reflexão científica e implicação

¹ O documentário foi desenvolvido a partir de um projeto de extensão universitária, financiado pela FAPEX (Fundo de Amparo à Pesquisa e a Extensão da Universidade Comunitária da Região de Chapecó), e foi desenvolvido no ano de 2014. O documentário está disponível no link: < <https://www.youtube.com/watch?v=JCz8kV6bwLc>>

social, com moradores de comunidades periféricas, que, por um contexto histórico, social e econômico, vivenciam um distanciamento com relação a esta. Assim, o desenvolvimento de atividades acadêmicas nestes espaços, representa por um lado a inserção da academia em um contexto social excluído ou distante desta, integrando-a com a comunidade, sendo ferramenta no fortalecimento da inclusão social e da cidadania. Por outro lado e de forma análoga, atividades como esta, possibilitam o diálogo e a construção de conhecimentos compartilhados, contribuindo para a compreensão da realidade social em que o projeto se inseriu, explicitando mútuas implicações, afetações, compartilhamentos e diálogos, oriundos do processo de concepção e desenvolvimento de um documentário participativo.

Neste sentido, as mulheres envolvidas no projeto não foram apenas afetadas pela nossa presença, mas enquanto sujeitas do processo e envolvimento, nos afetaram significativamente e contribuíram com suas narrativas e participação para a construção de um documentário participativo, que reflete a possibilidade e importância de intensificar os diálogos e as ações nas comunidades, pois permitem um estreitamento das relações, ampliando possibilidades de ação da universidade na comunidade, e oportunizam aos sujeitos participar de uma experiência inédita, onde podem expressar e refletir sobre seu próprio cotidiano. Também, esta experiência permitiu o diálogo intermitente entre o “fazer antropológico” e a produção audiovisual, demonstrando aproximações e distanciamentos entre essas práticas, que trazem importantes reflexões de ordem metodológica e ética.

O documentário foi desenvolvido a partir de um projeto de extensão e teve como seu principal objetivo desenvolver um documentário participativo contando a história de vida de mulheres moradoras dos bairros Bom Pastor e São Pedro, enfatizando, portanto, a voz das mulheres de periferia, e dando visibilidade às suas condições de vida, percepções de mundo e reflexões sobre o cotidiano. Nesta perspectiva o projeto oportunizou às moradoras narrarem sua vida e seu lugar no mundo, relatando como identificam o seu bairro, suas relações, a cidade, vínculos, família, trabalho, entre outros. Elas foram desafiadas a contar sua história, saindo do obscuro lugar do esquecimento em que estão as periferias de nossa cidade. Assim, o projeto também objetivou oportunizar às mulheres moradoras da periferia, um espaço para contar suas histórias, e elas assumiram, através de todo o processo, a condição de protagonistas.

No que tange à metodologia, para o desenvolvimento do documentário participativo, foram desenvolvidas diferentes atividades prévias às gravações: encontros, oficinas, entrevistas. Estas foram desenvolvidas em espaços comunitários dos bairros e se seguiram ao longo do projeto, se mostrando importantes para garantir o envolvimento das participantes em todo o processo. As atividades realizadas envolveram: encontros introdutórios com mulheres que demonstraram interesse em fazer parte das atividades (os contatos ocorreram por intermédio dos encontros mensais da Pastoral da Criança e

outros vínculos já existentes a partir da realização de uma pesquisa de iniciação científica orientada pela coordenadora do projeto bem como de sua pesquisa de doutorado que também se realizou na área; estes encontros iniciais tiveram como objetivo criar um vínculo coletivo entre as participantes do projeto para na sequência dar continuidade às atividades do projeto); Oficinas temáticas com o grupo de mulheres participantes do projeto (nestas oficinas, que foram no total quatro, foram desenvolvidas atividades de reflexão coletivas, em uma delas foi exibido um curta-metragem que posteriormente inspirou discussões entre o grupo de mulheres participantes. Também foi realizada atividade onde as mulheres discutiram sobre a definição de filme e como se sente fazendo parte de um filme. Elas escreveram o que achavam e posteriormente foi realizada uma socialização. Todas as oficinas foram registradas com fotografias e o material das oficinas está arquivado); Realização de entrevistas individuais ou coletivas com o objetivo de coletar histórias e perspectiva de vida das mulheres que participaram dos encontros com vistas à produção do documentário; Atividades de decupagem e edição do material coletado e produção do documentário (única atividade que não contou com a participação das mulheres protagonistas); Evento público de exibição do documentário produto do projeto nas duas comunidades envolvidas.

A perspectiva teórica adotada neste trabalho tem, em grande parte, como inspiração as proposições de Michel de Certeau. Seu olhar sobre a cidade, bem como a perspectiva que apresenta de focar nos seus “praticantes”, permitiu considerar em primeiro lugar os encontros etnográficos. As narrativas e experiências decorrentes destes encontros formaram a base para as reflexões e construções analíticas desenvolvidas. Como já mencionamos anteriormente, Certeau (1994) fala que os relatos fazem os lugares, e os usuários fazem a cidade, a partir de suas práticas, “percursos” e “enunciações pedestres”. Assim, olhar para estes “lugares praticados”, atravessados por práticas, temporalidades e discursos nos aproxima de uma antropologia urbana interessada na experiência, que encontra ressonância em outros autores, como Delgado (2007) e sua concepção de espaço urbano feito de relações, reelaborado continuamente pelas práticas e discursos de seus usuários e Agier (2011) com sua proposta de “fazer cidade”, esse dado humano e vivo cuja própria complexidade torna-se objeto para a observação.

Assim, a proposta etnográfica e teórica para o desenvolvimento do olhar construído para a narrativa visual, perpassando a etnografia prévia e ao passo desse registro, emanam da necessidade de fazer uma antropologia conectada ao “fazer cidade”, considerando experiências individuais, continuidades e descontinuidades, trajetórias, paisagens, que configuram um conjunto complexo e processual, o qual se busca dar inteligibilidade a partir da organização das narrativas, mas se expressa continuamente em sua incompletude. Esta abordagem nos permite ir além do olhar cartográfico, àquele que Certeau (1994) atribui à

linguagem dos poderes, geralmente acionado pelas políticas públicas para caracterizar os espaços, que desconsideram as práticas e visões de mundos daqueles que vivem e fazem este espaço cotidianamente.

Segundo Agier (2010) os processos sociais são explicitados nos contextos urbanos, e nestes cenários a tarefa antropológica consiste em descrever o limite, a fronteira, a diferença, o encontro com o outro: “Hibridação, mestiçagem, fundação de lugares, relação de identidade e alteridade, etnicidade, todas as problemáticas que a antropologia tem são mais agudas, fortes e explícitas em contextos urbanos. Porque o próprio contexto urbano é o encontro, eventualmente o conflito, o encontro com o outro” (AGIER, 2010, p. 828).

Os espaços ditos marginais interessam a Agier (2010) pelo seu desnudamento, ou seja, pela possibilidade de acompanhar melhor os processos que ali se desenvolvem, possibilitando olhar para as fronteiras e limites: “É por isso que se vai em espaços que estão nas heterotropias ou o que chamamos ban-lieu, o lugar do limite. E observa-se o que vai entrar ou vai sair nesse espaço de fronteira. O que vai também faz com que esse espaço termine existindo ou não existindo” (AGIER, 2010, p.835-836). Do ponto de vista metodológico, esta escolha nos permite observar o processo e a gênese dos lugares.

Neste sentido, parte dos registros visuais para o documentário, foram através do deslocamento, como sugerem Eckert e Rocha (2003) a: “exploração dos espaços urbanos a serem investigados através de caminhadas ‘sem destino fixo’ nos seus territórios”. O simples ato de andar torna-se uma estratégia do pesquisador para interagir com a população, o ato simples de cruzar com os frequentadores da rua estimula o etnógrafo a “perfilar personagens, descrever ações e estilos de vida a partir de suas performances cotidianas”. (ECKERT E ROCHA, 2003). Acompanhamos as mulheres em seus fazeres cotidianos, como o trabalho com a coleta de materiais recicláveis, o caminho até o trabalho ou até a escola dos filhos. Nestes caminhos e cruzamentos, compreendemos, junto com elas, interseções, limites e classificações dos territórios; formas de apropriação e lugares estabelecidos pelas práticas cotidianas.

Portanto, a partir da experiência do documentário “Quando elas contam suas histórias” pode-se refletir sobre a importância da produção audiovisual e experiência de campo no contexto da antropologia urbana, em parte por ter sido um projeto construído com um olhar que contempla (no sentido de análise e pesquisa científica) mas que também compartilha, por estar aberto à experiência de alteridade e dando lugar, agência e empoderamento para as sujeitas participantes. A experiência demonstrou o quanto pertinente e interessante podem ser as propostas que ao invés de levarem algo pronto e finalizado para a atuação social, se empenhem na construção coletiva, na retroalimentação dos objetivos e caminhos possíveis, estabelecendo uma abordagem dialógica e processual. Esta possibilidade de abordagem, aplicada especialmente em contextos de pesquisa para

pensarmos o diálogo que estabelecemos com os interlocutores em campo, tanto em seu caráter imediato (realização de entrevistas), como a maneira com que iremos refletir sobre estes diálogos no momento da escrita.

Pensar possível transportar essa discussão para os contextos da produção audiovisual, pois, nestes campos, ficam evidentes as diferenças que distanciam o conhecimento científico das comunidades, e os agentes da academia, inevitavelmente, são colocados em relações de poder com estes últimos. Neste sentido Crapanzano (1991) questiona o complexo jogo de poder e desejo envolvido na produção e reprodução, na representação e interpretação dos diálogos, enfatizando não somente as características dialógicas imediatas, mas aquelas ocultas, cuja tomada de consciência e reflexão afeta significativamente a maneira com que concebemos, realizamos e refletimos sobre o trabalho de campo e as nossas interações com nossos interlocutores. Também, ao refletirem sobre a natureza dialógica da produção de conhecimento em antropologia, Mannheim e Tedlock (1995) apontam as implicações éticas e políticas do diálogo entre nativos e antropólogos, envolvendo questões de autoridade e poder. Ao final do texto, os autores apontam que a representação dialógica do encontro etnográfico cria um efeito ilusório de nivelamento, dissimulando o contexto de relações de poder dentro do qual todo diálogo de campo está inserido.

Assim, apesar de apontar os avanços da proposta colocada, indicamos algumas ponderações a respeito de sua efetiva articulação e participação com os sujeitos, a pretensão participativa ainda passa por dificuldades de sua implementação plena, pois em última instância, estabelecemos padrões e orientações acadêmicas para a produção audiovisual. Neste sentido, as reflexões provenientes da experiência deste projeto de documentário participativo, evidencia a possibilidade de utilizar uma perspectiva dialógica para pensar e desenvolver projetos de produção audiovisual participativa como “evento em processo” (BAKHTIN, 2010), em contínua composição e recomposição a partir das diferentes vozes que o constituem, desenvolvido a partir de um processo de “comunicação real”, de uma “vivência participativa”, pois “(...) ser realmente na vida significa agir, é ser não indiferente ao todo na sua singularidade” (BAKHTIN, 2010, p. 99). Este ser se concretiza através de mim e dos outros.

Concluindo, as vozes que ecoam desta periferia são essencialmente vozes femininas, mulheres que contam e recontam sua vida, fragmentos de eventos e trajetórias que dizem, não apenas de processos individuais e subjetivos, mas também de processos amplos de construção deste lugar cotidiano. Certeau e Giard (1996) afirmam que ao levar em conta as práticas cotidianas na caracterização cultural, em detrimento das ordens estabelecidas e sólidas reconhecidas por uma “cultura hegemônica”, busca-se reconhecer a prioridade da oralidade: “(...) a oralidade exige o reconhecimento de seus direitos, pois começamos a descobrir mais nitidamente o papel fundador do oral na relação com o outro” (p. 336).

As narrativas que compõem o documentário “Quando elas contam suas histórias” estão intimamente relacionadas às práticas cotidianas dessas mulheres, as redes que as enredam, suas famílias, suas trajetórias de vida.

Apesar dos apontamentos anteriores que ponderam as relações de poder inerentes ao projeto, percebemos neste fortuitas implicações de ordem acadêmica ou científica, por um lado e sociais ou políticas por outro. Primeiramente, sendo a atividade de extensão entendida como o processo que articula o ensino e a pesquisa, levando até a sociedade a contribuição do conhecimento para sua transformação (SEVERINO, 2007), este projeto esteve, desde sua concepção, impregnado e retroalimentado da pesquisa como forma de aproximação e reflexão da realidade estudada/afetada pelo projeto. Ao mesmo tempo, neste projeto se efetivou o viés político da extensão, que se caracteriza pela aproximação com a comunidade numa forma de retornar o conhecimento produzido, pois permitiu uma troca de experiências e vivências, através do envolvimento com a comunidade e o reconhecimento do projeto em suas ressonâncias positivas entre as pessoas envolvidas e aquelas que apenas assistiram ao produto final. Ao analisar o resultado final, o documentário em si e as respostas positivas com relação a ele, especialmente pelas pessoas da comunidade, demonstram que é possível desenvolver estratégias participativas em atividades acadêmicas, bem como a importância de projetos como esses, que se aproximam do cotidiano e consideram em primeiro plano as experiências de pessoas comuns. As falas das mulheres protagonistas vieram no sentido de afirmar que a atividade proporcionou a valorização da comunidade, e os sujeitos envolvidos reconheceram a importância do projeto, especialmente após assistirem ao documentário.

A produção audiovisual é impregnada pelo feedback da pesquisa como forma de abordagem e reflexão da realidade estudada / afetada pelo projeto. Destaca-se, desta forma, o viés político da experiência de campo e produção audiovisual na antropologia urbana, caracterizado pela aproximação com a comunidade de forma a devolver o conhecimento produzido, pois possibilita a troca de experiências, através do envolvimento com a comunidade e do reconhecimento da comunidade. Esta experiência, nos permitiu refletir sobre a importância da antropologia urbana e visual estar aberta à experiência de alteridade e dar lugar, ação e empoderamento aos participantes, bem como refletir sobre a articulação entre experiência de campo e produção audiovisual. Reconhecemos que esta foi apenas uma experiência entre outras já desenvolvidas, e que há muito o que avançar, mas certamente, o diálogo entre as experiências de campo, e todo arsenal teórico-metodológico da antropologia em relação a este tema, pode e deve ser acionado para a produção de textos audiovisuais cada vez mais participativos, enfatizando as interfaces de conexão e trocas estabelecidas no campo, e aponta para a importância de uma abordagem dialógica e processual na construção de narrativas visuais de e nas cidades.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

_____. As cidades da antropologia: Entrevista com Michel Agier. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2010, v. 53 nº 2. Entrevista concedida a Janaína Damasceno,

BAKHTIN, Mikhail M. “Metodologia das ciências humanas” in *Estética da criação verbal*. 5ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

CERTEAU, Michel de e GIARD, Luce. “Uma ciência prática do singular” In: CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 335-342.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho. “Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana”. In: *Iluminuras*, vol. 4, n. 7, 2003. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/viewFile/9160/5258>>

MANNHEIM, B. and D. Tedlock. Introduction. In: *The Dialogic Emergence of Culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. “Universidade, ciência e formação acadêmica” In *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. – São Paulo: Cortez, 2007. p. 21-36.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

URBAN PERIPHERY AND WORK WITH WASTE: PRACTICES, TERRITORIES AND SOCIALITIES

Camila Sissa Antunes

Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

This paper presents results of the doctoral research carried out with women living in the outskirts of two districts of the city of Chapecó, located in the state of Santa Catarina (Brazil). From the data of this research, the context that involves the work with recyclable materials will be analyzed from the following axes: work as a practice (motivations, modalities, perceptions and ways of doing); relations with the territory (work organization, itinerary and mobility); tactics and power relations (negotiations, disputes, tactical actions and empowerment). To this end, the participants' perceptions regarding these practices will be analyzed, emphasizing narratives that trigger memories, feelings and tactics that involve working with garbage and family organization, support networks, solidarity, political engagement, etc. This context demonstrates that working with garbage triggers a myriad of tactics and “ways of doing” that make it interesting to think of networks and socialities present in daily life. Certeau (1994) locates the work with the scrap as a practice of dissimulation, enunciative practices that manipulate spaces imposed, and in this sense, to this place “transgressor”, we put the work with the trash, that of so common, banal and simple, could go unnoticed by its importance in the articulation of specific socialities in the neighborhoods surveyed, but involving broad networks, negotiation strategies, survival and resistance.

Keywords: urban periphery; waste picker; urban anthropology; ethnography

Este trabalho apresenta resultados da pesquisa de doutorado realizada com mulheres moradoras da periferia de dois bairros da cidade de Chapecó, localizada no estado de Santa Catarina (Brasil). A partir dos dados desta pesquisa, o contexto que envolve o trabalho com materiais recicláveis será analisado a partir dos seguintes eixos: o trabalho enquanto *prática* (motivações, modalidades, percepções e formas de fazer); relações com o território (organização do trabalho, itinerário e mobilidade); *táticas* e relações de poder (negociações, disputas, ações táticas e empoderamento).

Para tal, serão analisadas as percepções das sujeitas em relação à estas práticas, ressaltando narrativas que acionam memórias, sentimentos e táticas que envolvem o

trabalho com o lixo e a organização familiar, redes de apoio, solidariedade, engajamento político, etc. Este contexto demonstra que o trabalho com o lixo aciona uma infinidade de táticas e “modos de fazer” que o tornam interessante para pensar redes e socialidades presentes no cotidiano.

O trabalho de coleta e separação de materiais recicláveis faz parte do cenário do bairro Bom Pastor e São Pedro e é uma das atividades laborativas mais recorrentes entre as pessoas que conversei, mesmo que refiram-se ao passado. Um primeiro olhar está voltado para a compreensão das motivações para esta prática. Para o desenvolvimento deste trabalho existem diferentes modalidades. Uma das mais comuns é o trabalho individual, “puxam material” utilizando para isto uma ferramenta de transporte. Este trabalho pode ser feito de três formas: carrinho, carrocinha ou carro. O primeiro, e mais comum, tem como força motora a própria pessoa, o segundo utiliza algum animal de tração e o terceiro é um automóvel adaptado. Neste caso o trabalho é dividido em duas tarefas principais: catar, coletar ou buscar o material na cidade, por um lado, e por outro, separar, selecionar e acumular o material.

Uma segunda modalidade de trabalho é a organização familiar ou cooperativa de trabalho em barracões, estruturados para o trabalho de seleção dos materiais. Uma terceira modalidade é o trabalho assalariado nos barracões de separação. Neste caso, a atividade das interlocutoras é apenas de seleção dos materiais, seguindo uma organização definida pelo comprador. Estes barracões funcionam como pequenas empresas que contratam a mão de obra para o serviço. Nestes dois últimos casos, o material chega até os locais através dos caminhões da prefeitura (que fazem a coleta seletiva na cidade). Os barracões que apenas separam e são empresariais, geralmente são também os que compram o material separado das trabalhadoras que estão inseridas na primeira modalidade (trabalho autônomo).

Com relação ao trabalho com o lixo, é comum as interlocutoras referenciar o trabalho na reciclagem como um tempo de dificuldades e luta. Sendo que a única alternativa era “puxar papel na cidade” diante das difíceis condições de vida. Para algumas mulheres aparece como um relato do passado “Criei esse [filho] aqui na carrocinha pra cima e pra baixo catando lixo na cidade e depois separando pra vender” (Rosa). Aparece nesta narrativa o termo “cidade” para referir-se ao centro, como metáfora que distancia o bairro de moradia e o restante da cidade. Neste sentido também fala Azaleia: “Ia pra cidade. Pra essa banda aqui eu ia por tudo, ia até lá na Avenida, não dava material pra um lado eu ia pro outro. Tinha dia que eu já carregava nas casa já reciclado, daí não precisava nem caminhar muito, só chegava, carregava e voltava”.

O trabalho com reciclagem pode ser acionado também como recurso de trabalho quando a situação financeira está complicada, como no caso de Dália, que recorreu a este trabalho num período curto de tempo, enquanto a conheci. Ela mora bem próximo ao

terreno que há cerca de 2 anos passou a ser utilizado como depósito e central de separação de lixo. Segundo ela, era muito difícil conviver com o lixo tão perto de sua casa, além de que há muitos problemas com ratos e mau cheiro devido ao acúmulo de material que não é separado. Um tempo depois, ela mesma acabou tendo que se infiltrar neste local “sujo” para trabalhar, devido a um momento crítico de trabalho.

A entrada no mundo do trabalho com reciclagem geralmente é mediada ou auxiliada por alguém que já trabalha com isso, neste sentido, a narrativa de Azaleia é muito interessante:

Logo no começo que eu vim morar aqui, que eu tava grávida da minha mais velha. Eu cheguei aqui daí a gente tinha ganhado esses dois barracão de reciclagem ali embaixo pra trabalhar né, daí eu cheguei aqui, quando eu descobri que eu tava grávida, eles disseram não pra mim, e daí eu fui procurar emprego ninguém queria me dar porque eu tava grávida, daí eu fiquei desesperada. Daí uma vizinha aqui, eu contando a minha história pra ela, ela disse não, eu tenho um carrinho de catar papel, manda teus dois piazinho ir catar na rua, daí tu acompanha eles né, os primeiros dias pra eles aprenderem bem né. E daí foi ali que eu comecei, tudo de novo, pra não passar fome com eles, eu fui à luta. (Azaleia).

Percebe-se que são recorrentes, entre estas mulheres, as histórias de trabalho com material reciclável como um tempo de luta, mas também como um trabalho de força e superação, do qual contam com um sentimento de satisfação e orgulho, como Violeta:

[A senhora ia catar onde?] Em toda cidade, por tudo eu catava papel, quando eu vim morar aqui [na Vila] eu fazia duas carga por dia também (...) uma e meia eu chegava daí eu pegava e fazia eles me ajudar, guardava tudo e quando era cinco hora da tarde eu me boliava de vorta, daí chegava da escola. Quando era oito nove hora eu já tava voltando com uma cargona de papel” (Violeta).

Depois de recolher os materiais, elas trabalham na separação em bergues, que classifica o lixo por tipo. O lugar que atualmente utilizam é um pedaço de terreno vazio, perto da sanga, não tem cobertura e não é cercado, o que dificulta o armazenamento do mesmo, quando chove ou no caso de enchente, elas acabam perdendo parte do material coletado. É sempre relatado essa dificuldade no armazenamento dos bergues, que no caso de trabalho individual, geralmente é feito no quintal da casa. E a este respeito podem surgir conflitos com a vizinhança, como conta Primavera: “O pátio era bem bonito, terminemo com tudo, com a lixarada entulhando, pra completar os vizinhos vinham e jogavam lixo aqui. Um pouco por desaforo”. Assim, o ideal de separar o espaço da reciclagem e o espaço doméstico é sempre o desejo, isso pode ser conseguido a partir de uma ocupação em borda de rua ou sanga, ou então com o uso de um barracão.

Sobre as percepções com relação ao trabalho podemos analisar em dois sentidos. Um primeiro refere-se ao significado deste trabalho na sociedade, sendo um lugar de

subalternidade, não há muito do que se orgulhar, assim, sendo o trabalho “sujo”, que ninguém quer fazer, em algumas situações acaba aparecendo como alternativa para aqueles que sem estudo ou formação, necessitam trabalhar com o lixo. Sendo assim seria considerado o lugar de tudo que é excluído e rejeitado, esta característica acaba sendo também atribuída àqueles que manipulam e sobrevivem destes materiais: “E por ser assim considerado, é o ambiente em que apenas uns poucos escolheriam estar por vontade própria. Porém, em alguns casos, é a opção que resta. A única forma de se sobreviver e de se almejar reconhecimento social. É o caso dos catadores de materiais recicláveis” (CUNHA e BORGES, 2010, p. 11). Para estas pessoas, a relação com o lixo não está isenta deste estereótipo, mas também representa uma maneira de acessar bens de consumo, trabalho e solidariedade:

Este grupo, formado por agentes que selecionam resíduos para serem encaminhados à reciclagem, lida direta e cotidianamente com o bem mais rejeitado pela sociedade, o lixo, o resto. No entanto, para este grupo, o lixo tem significado especial. É dali que tiram sua sobrevivência e, é por ele que, na maior parte das vezes, têm acesso aos bens de consumo. Um consumo que ocorre através do que já foi descartado por terceiros. Uma relação homem-mercadoria peculiar e que afeta diretamente a construção de sua identidade social. (CUNHA e BORGES, 2010, p. 11).

Assim, por um lado podem surgir sentimentos e táticas como esta acionada por Lavanda: “Eu puxo carrocinha no centro, mas eu vou só de tardezinha catar papel. Eu vou de noite porque eu tenho vergonha”. Ou quando Violeta mencionou que a filha de doze anos não quis mais acompanhá-la porque não gostava e sentia vergonha. Ao mesmo tempo, em outro sentido, até mesmo Lavanda conta que uma das motivações para ir catar é o fato de ganharem muita ajuda, que para eles é importante no dia-a-dia, como ela explica:

Só que eu vou, que nem no caso eu não posso fazer pão, eu dependo mais de pão de padaria, aí já é umas coisa que a gente não precisa comprar que eles dão. [*Quem dá pão?*] As padaria, as crianças chegam pegar. Chegam também nas fruteira, as vezes traz pão pra semana inteira. As vezes ganham comida, as mulher chamam dão comida congelada, carne (...) (Lavanda).

Neste sentido, o trabalho com a coleta de materiais recicláveis abre possibilidades para conseguir ajuda e apoio, e acaba criando, nos casos que acompanhei certos vínculos. Explico, geralmente as pessoas repetem o mesmo trajeto, tornando-se conhecidas das pessoas, criando relações de proximidade. Como explica Lavanda: “Tem uma padaria que a gente passa sempre, quando fica uns dias sem ir eles falam ô vizinha, não veio mais...”.

Assim, nesta perspectiva, o trabalho de coleta permite também acionar outros campos de ajuda, como explica Olivia, em relato já explorado, os barracos que construiu

foi sempre puxando material com carrinho, pedindo e trocando materiais por serviço: “Eu não tinha vergonha de chegar, se eu visse um pedaço de tábua e pedir esse pedaço de tábua, eu chegava, olha não quer me vender aquele pedaço de madeira, aquele pedaço de tábua... É o que você quer? Eu contava a minha história... Não, não, pode levar”. (Olivia).

Fica claro, neste sentido, esta relação com o itinerário comum, as escolhas que fazem nos caminhos e os aspectos relacionais. Nestas trajetórias comuns também pode acontecer que consigam efetivar pontos de coleta, especialmente em comércios, que separam os materiais especificamente para elas.

Assim, percebemos que o trabalho com material reciclável, em todas as suas modalidades, por um lado caracteriza fortemente estes locais pesquisados, e por outro aciona uma infinidade de táticas e “modos de fazer” que o tornam interessante para pensar redes e socialidades presentes no cotidiano deste trabalho. Podemos concluir com Certeau (1994) que coloca o trabalho com a sucata como uma prática de dissimulação, práticas enunciativas que manipulam espaços impostos:

(...) o trabalhador que ‘trabalha com sucata’ subtrai à fábrica tempo (e não tanto bens, porque só se serve de restos) em vista de um trabalho livre, criativo e precisamente não lucrativo (...) Com a cumplicidade de outros trabalhadores (...) ele realiza ‘golpes’ no terreno da ordem estabelecida. Longe de ser uma regressão para unidades artesanais ou individuais de produção, o trabalho com sucata reintroduz no espaço industrial (ou seja, na ordem vigente) as táticas ‘populares’ de outrora ou de outros espaços (CERTEAU, 1994, p. 87-88).

A este lugar “transgressor”, digamos, colocamos o trabalho com o lixo, este que de tão comum, banal e simples, poderia passar despercebido de sua importância na articulação de socialidades específicas nos bairros pesquisados, envolvendo em redes amplas, estratégias de negociação, sobrevivência e resistência.

Certeau (1994) localiza o trabalho com a sucata como uma prática de dissimulação, práticas enunciativas que manipulam espaços impostos, e neste sentido, a este lugar “transgressor”, colocamos o trabalho com o lixo, este que de tão comum, banal e simples, poderia passar despercebido de sua importância na articulação de socialidades específicas nos bairros pesquisados, mas que envolvem redes amplas, estratégias de negociação, sobrevivência e resistência.

As redes que perpassam as relações de trabalho, que no caso da etnografia, ressaltamos as que envolvem o trabalho com o lixo, articulam redes de trabalho familiares ou coletivas que incluem saberes e práticas específicas que auxiliam nos agenciamentos para acesso aos materiais bem como a organização para o trabalho. Assim, anteriormente ressaltamos que esta modalidade de trabalho envolve diferentes práticas que perpassam o itinerário pelo território, a coleta, o armazenamento, a separação e a venda destes materiais. Estes

“modos de fazer” podem se caracterizar em trabalhos individuais ou coletivos, sendo a segunda mais comum, mesmo que restrito ao núcleo familiar.

Percebemos durante a etnografia, diferentes momentos nos quais o trabalho com a reciclagem envolveu práticas de ajuda e compartilhamento, seja no caso de empréstimos de carrinhos ou mesmo na “iniciação” ao trabalho com o lixo. Também podemos dizer que há processualidades em relação ao trabalho com o lixo – tanto com relação ao trabalho em situações emergenciais (transições, mudanças); mas também como percebemos que o trabalho com o lixo é um contínuo “vir a ser”, é coleta e transformação, é circulação (pelo território e pelos estágios da vida).

Aqui estamos falando de uma atividade de subsistência e laborativa, mas para além de ser uma prática econômica, envolve aspectos que vão além desta percepção, envolvendo concepções sobre este trabalho, táticas de sobrevivência, em outros. Assim, neste sentido, as agregações que envolvem o trabalho de coleta de materiais recicláveis podem ser analisadas a partir da concepção de Maffesoli (1996) de “estar-junto”, agregações cotidianas e espontâneas que superam um sistema de relações econômico-políticas e abarcam relações interativas, feitas de afetos, emoções e sensações. Maffesoli (1996) usa o termo “afinidades eletivas” para definir essas socialidades:

[a] empatia particular com o ambiente comunitário. Isso pode parecer um pouco abstrato e, no entanto, várias atitudes caridosas, ajudas associativas, divisão de trabalho, pequenas sociabilidades de vizinhanças ou de “encargos” no quadro das proximidades são, sem isso, incompreensíveis (...) Tudo isso está imerso num ambiente afetuosos, emocional que torna bem difícil a análise ou a ação simplesmente racional. (MAFFESOLI, 1996, p. 15)

Estas características vão permitir uma aproximação com a “experiência sensível”, sempre relacional, reflete a vivência, a espontaneidade e a empatia compartilhadas. Neste sentido, a experiência não se refere apenas a situações individuais, mas dados coletivos de afetividades e sentidos que envolvem dimensões estéticas do experimentar em comum: “Um lugar – cidade, bairro, casa, país – nos é familiar porque é constituído de todos esses rituais insignificantes, essas maneiras de ser que, de um lado a outro, constituem o ‘saber incorporado’” (MAFFESOLI, 1996, p. 121).

No decorrer das descrições e análises etnográficas, procuramos ressaltar as experiências das interlocutoras, que expressaram através de práticas cotidianas e narrativas, maneiras através das quais articulam em suas vivências, sempre relacionais e partilhadas, significados, afetividades e estéticas de sentido que configuram, no que meu trabalho se traduziu aqui como redes e socialidades, ambas configurando a experiência dinâmica, contínua e processual deste “fazer-periferia”.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Marina L.L.R e BORGES, Pedro C.A. O consumidor do lixo: a relação dos catadores de material reciclável com os bens e mercadorias que retiram do lixo. *Fragments de cultura*, Goiânia, v. 20, n. 1/2, p. 9-24, jan./fev. 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE PRESERVATION OF THE SIBERIAN SHAMANIC CULTURAL HERITAGE IN THE GLOBALIZED WORLD

Carla Corradi Musi

University of Bologna

Abstract

The current “renaissance” of shamanism in Siberia, which has survived the frequent hostility of political and religious institutions, attests that the values of tradition are socially completely shared. The shamanism of the different Uralic, Altaic and Paleo-Siberian populations presents homogeneous features, which show some formal variations only to differentiate the cultural identity of the individual communities. The success of this deeply elaborated system of beliefs is explained in the light of the original a-temporal and a-spatial principles on which it is based, which are the fruit of ancient wisdom and can be a reference model for today’s industrialized societies. Populations such as the Yakuts, the Shors, the Yuraks, the Selkups, the Tuvans and the Buryats have a particular animistic conception of nature, according to which each element has its guardian spirit, which is potentially both beneficial and evil and must be respected and honoured. On this eco-animistic and totemic mythology the idea of the helping spirits of the shamans, which are of animals or other elements of nature, was formed. From this kind of animism an ethical code of behaviour derives, including values such as: respect for nature and culture, the preservation of the Earth’s resources in a perspective of sustainability, the conception of individual and social metamorphosis as *renovatio* and the fight against evil, which is considered the complementary opposite of the good. Ethnofuturist writers and Siberian artists also contribute to the revival of the ancient tradition, which is functional in the globalized world. Shamanic concepts are preserved even in the culture of the Finno-Ugrians who had abandoned Siberia centuries before.

Keywords: Siberian shamanism, eco-animistic mythology, metamorphosis, cultural identity.

Shamanism has been preserved continuously in Siberia to this day, although, at certain times, through secret forms: this system of beliefs has survived both the censorship implemented by the political ideologies and the pressing attempts to Christianization thanks to its adaptability to different forms of thought.¹ Its current “renaissance” not only

¹ Andreas Lommel has pointed out that shamanism, understood as a psychological technique, is adaptable to the patterns of any religion (1967, p. 69). On the phenomena of syncretism of the shamanic vision of the world (based on a system of beliefs not without philosophical speculations) with Christianity, Islamism, Lamaism and Taoism cf. PENTIKÄINEN, 2007, p. 38-40.

proves that the values of tradition are still socially shared,² but also is a reason for study, reflection and comparison for the globalized world.

The long duration of this system of beliefs, similar to that of the great religions, is explained in the light of the original a-temporal and a-spatial principles on which it is based, which are the fruit of ancient wisdom, aimed at safeguarding a balance between man and nature. Unfortunately, rooted prejudices pushed missionaries engaged in the work of Christianization and travelers to underestimate and consider as primitive, in the negative sense of the term, the manifestations of the spiritual culture of the Siberian communities, wrongly interpreted as the result of superstition. Instead, they are part of an original belief system, which, in a similar way to the reference mythological system, is well structured and deeply elaborated.

To understand this it is sufficient to think of the fact that the need to know nature and to live in accordance with it, constantly supported by the Uralic, Altaic and Paleo-Siberian peoples, is a notion which developed also in the culture of the ancient classical world. In this regard, we recall the thought of the Stoics or Cicero, who in *De legibus* came to consider the supreme good *naturam sequi et eius quasi lege vivere* (I, 21, 56) (to follow nature and live as if by its law). For a long time this notion has fallen into oblivion, with the damage we all know. Today's industrialized societies, now forced by the emergency, show great interest in animism which in Siberia is still applied to nature, causing an enviable respect for the environment (HOPPÁL, 2002, p. 28), of fundamental importance for monitoring the health of the ecosystem.

An element which characterizes the shamanism of the small populations of Siberia, such as the Yakuts, the Shors, the Yuraks, the Selkups, the Tuvans and the Buryats, is the particular animistic conception of nature, according to which every element of it (fire, water, mountains, rivers, woods, animals and so on) has its guardian spirit which must be respected and honoured with sacrifices, because it, being potentially ambivalent, i.e. beneficial and evil, like every spirit in the invisible world, if not properly revered, can take revenge on men. As Mihály Hoppál has pointedly observed, this eco-animistic mythology underlies the formation of the idea of the helping spirits of the shamans, which in Siberia often have the forms of animals (bear, wolf, goose and eagle) considered sacred, already in the Paleolithic era and reproduced on rocks, for their abilities (strength, speed, flight) superior to those of man. Auxiliary spirits may also be other protector spirits, such as water, thunder, and so on (HOPPÁL, 2002, p. 25-26). Even the shamans of Tuva can be divided according to their helping spirits into five categories (KENIN-LOPSAN, 1993, p. 1-5). This

² For an analysis of the rebirth of shamanism among the Buddhist populations of Siberia cf. NEUMANN FRIDMAN, 2004.

type of animism finds a significant “stage” representation in the shaman’s public séance, when his alter ego or “double” (immortal soul) identifies himself in a helping spirit before entering trance to make the soul travel towards the supernatural spheres of the heaven or the underworld. Thanks to the chants and gestures of the shaman who represent his special experience, the mythical surreal is realized, completing the real in a magical union, aimed at restoring the primordial unity. Every spectator participates with great apprehension in the séance, through which the cultural identity of the whole community finds its own affirmation and continuity. The shamans are accustomed to introducing some formal variations of the original myths and symbols, as can be seen through their ritual customs and their paraphernalia, which serve to differentiate the communities and conserve their cultural identity. In reality, every intervention of the shaman is aimed at preserving the good of his community, making sure that all its components behave according to fundamental ethical values.

The current practice of this system of beliefs, guided by shamans, is perceived as the exercise of a philosophy of life, handed down by the ancestors, which is still today completely functional. Different shamanic concepts, such as respect not only for nature, but also for culture, the preservation of harmony and energy of man and the cosmos, the fight against evil, the defence of dignity, the rejection of ambition for power and possession, are part of a secular code of ethical behaviour which today’s man sees often trampled upon.

Not surprisingly, experts from various disciplines take into consideration Siberian shamanic traditions, because they can suggest interesting ideas for the improvement of life in today’s industrialized societies.

Shamanism conceived as a “grammar of mind and body” (PENTIKÄINEN, 1998, p. 49-58) is reflected in every code of culture, including diet, which shows the ethical relationship of man to nature. Still today, populations such as the Buryats, the Nanais or the Tuvans offer their food to the gods, because it is considered worthy of the gods, as a genuine product of nature and its energies, which man does not change. This is a lesson for the so-called advanced societies, struggling with the serious problems of sophistication, often harmful, of food and beverages. In the Siberian shamanic context, therefore, food products are deemed able not only to maintain healthy people, but also to gratify the gods, thanks to their widely recognized properties of regeneration. The rituals associated with their use have an important metaphorical value: they help man, aware of being a creature of energy, to consolidate the commitment towards nature, i.e. to respect its energies.

In the Siberian societies of shamanic culture, man does not feel at the centre of the universe, but considers himself as one of the many animated beings of the cosmos.

As a result, he is prepared for a special respect for plants, animals, objects, foods and so on, which he considers as equal, and not as inferior elements. The Siberian peoples conceive history as an expression of the continuous flow, horizontally, in constant renewal of the original culture, which leads man to honour his ancestors and think of future generations. He who thinks according to the dictates of Siberian shamanism is not used to separating rigidly, in dichotomous form, good and evil, and the other so-called universal mythological oppositions: this type of mentality would not allow him to have a complete view of the energy which animates the world. On the contrary, he has a flexible view of the world, which bases its coherence on the complementarity of oppositions (HOPPÁL, 2002, p. 27); his is a unified vision, of community energy, which can only induce him to live in a perspective of sustainability.

Siberian shamanism is characterized by the conception of metamorphosis understood as the premise of renovatio, which is accomplished through a difficult initiatory path. The shaman-medicine man, able through the metamorphosis of his own knowledge, which at difficult and painful times of trance is amplified, to activate in the sick the metamorphosis of healing, appears as the teacher par excellence of the transformation. He is an example of deep commitment to the profession for the industrialized society doctor who presumes to solve the problems of his patients with the standardized knowledge of official medicine, regardless of their psyche and the social context in which they live. Rightly, the Italian psychiatrist Alfredo Ancora, enhancing the attention that the medicine man has against the spirit of the sick, recalls that, already for the Greek philosopher Plato, health was the result of an achieved spiritual balance, of which the Greek physicians did not take sufficient account (ANCORA, 2013, p. 185). Alfredo Ancora considers his trip to Lake Baikal, where in 1996 he met, in a conference, Buryat and Mongolian shamans, an extraordinary “inner experience”, a journey of initiation that drew him to the original meaning of psychiatrist, understood as a “curator of souls”, and led him to a metamorphosis in his conception of care and disease, making him understand how in methods of treatment, shamans and psychiatrists, “technicians of suffering”, can “walk together” (ANCORA, 2013, p. 180-181).

Even outside his role as a medicine man, the Siberian shaman, when he is called to help a single individual or the community as a whole, always needs a metamorphosis of his own knowledge and to reinforce it, depending on the problem that he needs to solve, in different forms, which find expression in his own specific ritual. In doing so, he becomes a professional model in a broad sense, which arouses acclaim because he is “one who knows”, who knows how to activate in the best possible way his own energies and those of others, without creating any kind of imbalance in respect of tradition. As spokesperson for the tradition which he knows how to renew properly, he keeps alive the unique and unrepeatable characteristic elements of his community. The latter, in turn,

continues to exert control over the degree of skill and orthodoxy of the behaviour of the shaman; as we know, the shamanic investiture after the initiation of the candidate is a form of “social transition”, of assumption of a responsibility which requires skill and a spirit of sacrifice. To use the language of social psychologists, it is the so-called “severe” initiation, i.e. initiation that involves difficult trials, which allows the group it belongs to to know the capacity of the neophyte, to measure his loyalty and his real commitment: it encourages the candidate who possesses adequate qualities and discourages the one who is inadequate (SPELTINI, 2002, p. 86-87). This socially shared concept of the figure of the shaman, who must continue to take effective action to be recognized as worthy of his high status, highlights a fundamental aspect of the figure of the professional, often overlooked today, but more important than ever, i.e. the necessary possession on his part of good skills and at the same time a high reputation, a harbinger for him of continuous improvement.

More generally, we must not forget, furthermore, that, according to the Siberian shamanic system of beliefs, human existence also, as well as history, is conceived as a continuous path of “passage”, an uninterrupted series of transitions by which man and society can grasp, despite the difficulties, increasing stimuli for renewal. The shamanic concept of metamorphosis-renovatio can help make even the so-called “social transitions” great moments of renewal of the identity processes of people who have an impact on the social context. Unfortunately in industrialized society those changes in the life cycle involving significant changes of role and identity are no longer accompanied by traditional collective ceremonies which help to overcome the moments of passage (unless it is a case of marriage, birth or death (SPELTINI, 2013, p. 189, 191, 193-194).

In Siberia household wooden utensils are still used, reproducing totem motifs which are zoomorphic or related to sacred flora, and fabrics also present images connected with the animistic mythology of nature.

The Siberian shamanic symbolism linked to ancestral myths has been widely preserved in material culture, even among the Finno-Ugric peoples who no longer practice shamanism. Just think about the pendants for necklaces currently worn by Komi women, which reproduce the zoomorphic Chudes, i.e. the totemic ancestors, in the form of elks, bears or aquatic birds as they were depicted in the early Medieval Permian metallic plaques, used by shamans in their rituals, which document the celestial origin of ancestors, among which there is the winged Mother Goddess (LIMEROV, 2007, p. 29-37). This Mother recalls several mythical figures, such as the Mordvinian goddess Ange Patyay, who from her house in the sky flies down to earth; they link up with the ancient Siberian epic cosmogony of the mythical Golden Woman or Dawn Goddess, also venerated as Sun Mother or Sun Woman by different Finno-Ugric peoples. The bunch of birch twigs,

called Nyírfa Kisasszony (Miss Birch), considered in connection with Ange Patyay, later replaced by the Madonna (BARNA, 1879, p. 70-72), is still given in the countryside to Hungarian children, with propitiatory value in the period of the winter solstice.

Not surprisingly, the ethical value of the ancient myths of metamorphosis, conceived as archetypes of renovatio, on the model of natural changes in vegetation, is an indispensable reference point for today's industrialized society in constant transformation.

For this reason, some Siberian artists of today, like the shaman Minsalim Timergazeev of Tobolsk (Western Siberia),³ sculptor and carver of wood and bone, or the painter of Tatar origins Margarita Safraleeva-Botsman,⁴ who in their creations actualize the shamanic tradition, willingly derive inspiration from the shamanic myths of metamorphosis, with particular reference to the totemic animal and vegetable ancestors of humanity, highlighting the need for the defence of the natural habitat from the threats of contamination. The ethnofuturist philosophers, artists, poets and writers of some Finno-Ugric peoples of Russia link up with traditions to counter the ills of globalization.

In literature also, even among the Finno-Ugric language speaking peoples who have for a long time abandoned the practice of Siberian original shamanism, the mythic and magic primordial scenario continues to influence poets and writers, in many cases without direct awareness of the authors. If we think, for example, of the references to life as an initiatory and metamorphic journey in the production of the Finnish poet Eeva-Liisa Manner (1921-1995) (CORRADI MUSI, 2011, p. 20-22) or the Transylvanian poet Emese Egyed, who lives in Kolozsvár (Cluj-Napoca) (ORSINI, 2008-2009, p. 74-87), or again the Hungarian writer István Baka (1948-1995) (ROZSNYÓI, 2013, p. 56-65), we must conclude that Finnish and Hungarian cultures are always linked to the traditional substrate, which, as an indelible mark of the genetic code, can not refrain from spontaneous re-emergence. There are also writers who expressly declare that they are influenced by the shamanic tradition of the past. Outstanding among them is the well-known writer Arto Paasilinna (1942-), whose works have become very popular abroad. He feels particularly close to the Kalevalian motifs and shamanism. His characters struggle against melancholy through the search for the lost values of the past and fight for a regenerating inner metamorphosis in tune with the energies of nature in which they take refuge. Their suffering is conceived, according to the parameters of Siberian shamanism, as a necessary means to achieving renovatio.

As the Finnish poet Marja-Liisa Vartio (1924-1966) in her poem *Lapsen uni* (The child's dream)⁵ gives us to understand, contemporary man, metaphorically represented as a young candidate tietäjä (wise-magician, soothsayer, prophet) with shamanic capacities,

³ For his works see the website: <<http://www.minsalim.ru>> (last consultation June 2018). I thank Gabriella Elina Imposti for putting me in touch with Minsalim Timergazeev.

⁴ On the pictorial production of Margarita Safraleeva-Botsman see IMPOSTI, 2011.

⁵ The poem is part of the collection *Seppäle* (Crown) (VARTIO, 1953, p. 7-8).

disoriented before the collapse of all certainty, has traditional values as the only anchor of salvation. He feels the need to recover the ancient wisdom and to cling to the myths of his “roots” in order to overcome his fears and face the difficult stages of his life (CORRADI MUSI, 2011, p. 22).

Even young people feel this need: it is sufficient to think of the worldwide success of Finnish contemporary folk and rock music, strongly influenced by the shamanic themes of the Kalevala and Kanteletar of Elias Lönnrot.

The growing interest in the magical tradition of Siberian origin is confirmed by the success among readers of the works of the scholars who have combined anthropology with psychoanalysis. In particular, in recent years we have witnessed the rediscovery of the theories of the Hungarian Géza Róheim (1891-1953), scholar of Hungarian and Vogul mythology, according to whom humankind has an unchanging psychic unity throughout history, individual and social development can start from symbolic-magical thinking and cultural products can be interpreted from the point of view of psychology. He was responsible for the formulation of an ontogenetic theory of culture according to which cultural differences go back to childhood experiences which are still present in the unconscious of the adult. In Róheim’s view, personal magic, which allows man to exercise his power through spells, was repressed in many societies. The priest has replaced the shaman or the wizard, prayers have taken the place of spells, and powers have been assigned to divinities. But personal magic has returned from repression with the beginnings of science which has developed from magic and forms the ubiquitous basis of human actions; to sum up, to practice magic, consciously or unconsciously, is to act (RÓHEIM, 1973, p. 79).

REFERÊNCIAS

ANCORA, A. L'incontro con gli sciamani della Buriazia (Siberia meridionale): un passaggio attraverso miti e modi di un diverso conoscere. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 180-188.

BARNA, F. *A mordvaiak pogány istenei és ünnepei szertartásai*. Budapest: A. M. T. Akadémiai Könyvkiadó-Hivatala, 1879.

CORRADI MUSI, C. *The Survival of Finnish and Karelian Tradition Today*. In: CSÚCS, S.; FALK, N.; TÓTH, V.; ZAICZ, G. (Ed.), *Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9-14. VIII. 2010. Pars VII: Dissertationes sectionum et symposiorum ad ethnologiam, folkloristicam et mythologiam*. Piliscsaba: Reguly Társaság, 2011, p. 20-29.

HOPPÁL, M. La mitologia naturale dello sciamanesimo della Siberia. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*. Bologna: Carattere, 2002, p. 19-30.

IMPOSTI, G.E. Videniia perinatalnoi zhizni i 'Sibirskie Amazonki' v tvorchestve Margarity Safraleevoy-Botsman. In: Nadezhda, A.N. (Ed.), *Iskusstvo Evrazii vchera, segodniia*. Izhevsk: Udmurtskii Universitet, 2011, p. 110-119.

KENIN-LOPSAN, M.B. *Magic of Tuvinian Shamans*. Kyzyl: Novosti Tuvy, 1993.

LIMEROV, P.F. La Dea-Madre nella religiosità precristiana del popolo komi: per una ricostruzione dell'immagine. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Bologna: Carattere, 2007, p. 29-37.

LOMMEL, A. *Shamanism. The Beginnings of Art*. Trans. M. Bullock. New York-Toronto: McGraw-Hill, 1967.

NEUMANN FRIDMAN, E.J. *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004.

ORSINI, I. 'Sui fossi luminosi del nulla'. *Studi sulla poesia di Emese Egyed*. Dissertation (Degree in Hungarian language and literature) - University of Bologna, 2008-2009.

PENTIKÄINEN, J. *Shamanism and Culture*. Helsinki: Etnika Co., 1998.

PENTIKÄINEN, J. Gli sciamani e lo sciamanesimo siberiano. In: PENTIKÄINEN, J.; SIIKALA, A.-L., *Sulle tracce della renna del cielo*. Scritti sullo sciamanesimo nordico di Juha Pentikäinen e Anna-Leena Siikala. (Ed. V.M. Piludu.). Rome: Bulzoni, 2007, p. 25-44.

RÓHEIM, G. *Magia e schizofrenia*. Trans. S. Giacomoni. Milan: Il Saggiatore, 1973.

7ROZSNYÓI, ZS. Mito e metamorfosi nelle opere di István Baka. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 56-65.

SPELTINI, G. Lo sciamanesimo come fenomeno di gruppo in una prospettiva psicosociale. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*. Bologna: Carattere, 2002, p. 83-93.

SPELTINI, G. Le trasformazioni nel ciclo di vita: perdita, destrutturazione, opportunità, acquisizione? In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 189-195.

VARTIO, M.-L. *Seppelä*. Helsinki: Otava, 1953.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE PRESERVATION OF THE SIBERIAN SHAMANIC CULTURAL HERITAGE IN THE GLOBALIZED WORLD

Carla Corradi Musi

University of Bologna

Abstract

The current “renaissance” of shamanism in Siberia, which has survived the frequent hostility of political and religious institutions, attests that the values of tradition are socially completely shared. The shamanism of the different Uralic, Altaic and Paleo-Siberian populations presents homogeneous features, which show some formal variations only to differentiate the cultural identity of the individual communities. The success of this deeply elaborated system of beliefs is explained in the light of the original a-temporal and a-spatial principles on which it is based, which are the fruit of ancient wisdom and can be a reference model for today’s industrialized societies. Populations such as the Yakuts, the Shors, the Yuraks, the Selkups, the Tuvans and the Buryats have a particular animistic conception of nature, according to which each element has its guardian spirit, which is potentially both beneficial and evil and must be respected and honoured. On this eco-animistic and totemic mythology the idea of the helping spirits of the shamans, which are of animals or other elements of nature, was formed. From this kind of animism an ethical code of behaviour derives, including values such as: respect for nature and culture, the preservation of the Earth’s resources in a perspective of sustainability, the conception of individual and social metamorphosis as *renovatio* and the fight against evil, which is considered the complementary opposite of the good. Ethnofuturist writers and Siberian artists also contribute to the revival of the ancient tradition, which is functional in the globalized world. Shamanic concepts are preserved even in the culture of the Finno-Ugrians who had abandoned Siberia centuries before.

Keywords: Siberian shamanism, eco-animistic mythology, metamorphosis, cultural identity

Shamanism has been preserved continuously in Siberia to this day, although, at certain times, through secret forms: this system of beliefs has survived both the censorship implemented by the political ideologies and the pressing attempts to Christianization thanks to its adaptability to different forms of thought.¹ Its current “renaissance” not only

¹ Andreas Lommel has pointed out that shamanism, understood as a psychological technique, is adaptable to the patterns of any religion (1967, p. 69). On the phenomena of syncretism of the shamanic vision of the world (based on a system of beliefs not without philosophical speculations) with Christianity, Islamism, Lamaism and Taoism cf. PENTIKÄINEN, 2007, p. 38-40.

proves that the values of tradition are still socially shared,² but also is a reason for study, reflection and comparison for the globalized world.

The long duration of this system of beliefs, similar to that of the great religions, is explained in the light of the original a-temporal and a-spatial principles on which it is based, which are the fruit of ancient wisdom, aimed at safeguarding a balance between man and nature. Unfortunately, rooted prejudices pushed missionaries engaged in the work of Christianization and travelers to underestimate and consider as primitive, in the negative sense of the term, the manifestations of the spiritual culture of the Siberian communities, wrongly interpreted as the result of superstition. Instead, they are part of an original belief system, which, in a similar way to the reference mythological system, is well structured and deeply elaborated.

To understand this it is sufficient to think of the fact that the need to know nature and to live in accordance with it, constantly supported by the Uralic, Altaic and Paleo-Siberian peoples, is a notion which developed also in the culture of the ancient classical world. In this regard, we recall the thought of the Stoics or Cicero, who in *De legibus* came to consider the supreme good *naturam sequi et eius quasi lege vivere* (I, 21, 56) (to follow nature and live as if by its law). For a long time this notion has fallen into oblivion, with the damage we all know. Today's industrialized societies, now forced by the emergency, show great interest in animism which in Siberia is still applied to nature, causing an enviable respect for the environment (HOPPÁL, 2002, p. 28), of fundamental importance for monitoring the health of the ecosystem.

An element which characterizes the shamanism of the small populations of Siberia, such as the Yakuts, the Shors, the Yuraks, the Selkups, the Tuvans and the Buryats, is the particular animistic conception of nature, according to which every element of it (fire, water, mountains, rivers, woods, animals and so on) has its guardian spirit which must be respected and honoured with sacrifices, because it, being potentially ambivalent, i.e. beneficial and evil, like every spirit in the invisible world, if not properly revered, can take revenge on men. As Mihály Hoppál has pointedly observed, this eco-animistic mythology underlies the formation of the idea of the helping spirits of the shamans, which in Siberia often have the forms of animals (bear, wolf, goose and eagle) considered sacred, already in the Paleolithic era and reproduced on rocks, for their abilities (strength, speed, flight) superior to those of man. Auxiliary spirits may also be other protector spirits, such as water, thunder, and so on (HOPPÁL, 2002, p. 25-26). Even the shamans of Tuva can be divided according to their helping spirits into five categories (KENIN-LOPSAN, 1993, p. 1-5). This

² For an analysis of the rebirth of shamanism among the Buddhist populations of Siberia cf. NEUMANN FRIDMAN, 2004.

type of animism finds a significant “stage” representation in the shaman’s public séance, when his alter ego or “double” (immortal soul) identifies himself in a helping spirit before entering trance to make the soul travel towards the supernatural spheres of the heaven or the underworld. Thanks to the chants and gestures of the shaman who represent his special experience, the mythical surreal is realized, completing the real in a magical union, aimed at restoring the primordial unity. Every spectator participates with great apprehension in the séance, through which the cultural identity of the whole community finds its own affirmation and continuity. The shamans are accustomed to introducing some formal variations of the original myths and symbols, as can be seen through their ritual customs and their paraphernalia, which serve to differentiate the communities and conserve their cultural identity. In reality, every intervention of the shaman is aimed at preserving the good of his community, making sure that all its components behave according to fundamental ethical values.

The current practice of this system of beliefs, guided by shamans, is perceived as the exercise of a philosophy of life, handed down by the ancestors, which is still today completely functional. Different shamanic concepts, such as respect not only for nature, but also for culture, the preservation of harmony and energy of man and the cosmos, the fight against evil, the defence of dignity, the rejection of ambition for power and possession, are part of a secular code of ethical behaviour which today’s man sees often trampled upon.

Not surprisingly, experts from various disciplines take into consideration Siberian shamanic traditions, because they can suggest interesting ideas for the improvement of life in today’s industrialized societies.

Shamanism conceived as a “grammar of mind and body” (PENTIKÄINEN, 1998, p. 49-58) is reflected in every code of culture, including diet, which shows the ethical relationship of man to nature. Still today, populations such as the Buryats, the Nanais or the Tuvans offer their food to the gods, because it is considered worthy of the gods, as a genuine product of nature and its energies, which man does not change. This is a lesson for the so-called advanced societies, struggling with the serious problems of sophistication, often harmful, of food and beverages. In the Siberian shamanic context, therefore, food products are deemed able not only to maintain healthy people, but also to gratify the gods, thanks to their widely recognized properties of regeneration. The rituals associated with their use have an important metaphorical value: they help man, aware of being a creature of energy, to consolidate the commitment towards nature, i.e. to respect its energies.

In the Siberian societies of shamanic culture, man does not feel at the centre of the universe, but considers himself as one of the many animated beings of the cosmos.

As a result, he is prepared for a special respect for plants, animals, objects, foods and so on, which he considers as equal, and not as inferior elements. The Siberian peoples conceive history as an expression of the continuous flow, horizontally, in constant renewal of the original culture, which leads man to honour his ancestors and think of future generations. He who thinks according to the dictates of Siberian shamanism is not used to separating rigidly, in dichotomous form, good and evil, and the other so-called universal mythological oppositions: this type of mentality would not allow him to have a complete view of the energy which animates the world. On the contrary, he has a flexible view of the world, which bases its coherence on the complementarity of oppositions (HOPPÁL, 2002, p. 27); his is a unified vision, of community energy, which can only induce him to live in a perspective of sustainability.

Siberian shamanism is characterized by the conception of metamorphosis understood as the premise of renovatio, which is accomplished through a difficult initiatory path. The shaman-medicine man, able through the metamorphosis of his own knowledge, which at difficult and painful times of trance is amplified, to activate in the sick the metamorphosis of healing, appears as the teacher par excellence of the transformation. He is an example of deep commitment to the profession for the industrialized society doctor who presumes to solve the problems of his patients with the standardized knowledge of official medicine, regardless of their psyche and the social context in which they live. Rightly, the Italian psychiatrist Alfredo Ancora, enhancing the attention that the medicine man has against the spirit of the sick, recalls that, already for the Greek philosopher Plato, health was the result of an achieved spiritual balance, of which the Greek physicians did not take sufficient account (ANCORA, 2013, p. 185). Alfredo Ancora considers his trip to Lake Baikal, where in 1996 he met, in a conference, Buryat and Mongolian shamans, an extraordinary “inner experience”, a journey of initiation that drew him to the original meaning of psychiatrist, understood as a “curator of souls”, and led him to a metamorphosis in his conception of care and disease, making him understand how in methods of treatment, shamans and psychiatrists, “technicians of suffering”, can “walk together” (ANCORA, 2013, p. 180-181).

Even outside his role as a medicine man, the Siberian shaman, when he is called to help a single individual or the community as a whole, always needs a metamorphosis of his own knowledge and to reinforce it, depending on the problem that he needs to solve, in different forms, which find expression in his own specific ritual. In doing so, he becomes a professional model in a broad sense, which arouses acclaim because he is “one who knows”, who knows how to activate in the best possible way his own energies and those of others, without creating any kind of imbalance in respect of tradition. As spokesperson for the tradition which he knows how to renew properly, he keeps alive the

unique and unrepeatable characteristic elements of his community. The latter, in turn, continues to exert control over the degree of skill and orthodoxy of the behaviour of the shaman; as we know, the shamanic investiture after the initiation of the candidate is a form of “social transition”, of assumption of a responsibility which requires skill and a spirit of sacrifice. To use the language of social psychologists, it is the so-called “severe” initiation, i.e. initiation that involves difficult trials, which allows the group it belongs to to know the capacity of the neophyte, to measure his loyalty and his real commitment: it encourages the candidate who possesses adequate qualities and discourages the one who is inadequate (SPELTINI, 2002, p. 86-87). This socially shared concept of the figure of the shaman, who must continue to take effective action to be recognized as worthy of his high status, highlights a fundamental aspect of the figure of the professional, often overlooked today, but more important than ever, i.e. the necessary possession on his part of good skills and at the same time a high reputation, a harbinger for him of continuous improvement.

More generally, we must not forget, furthermore, that, according to the Siberian shamanic system of beliefs, human existence also, as well as history, is conceived as a continuous path of “passage”, an uninterrupted series of transitions by which man and society can grasp, despite the difficulties, increasing stimuli for renewal. The shamanic concept of metamorphosis-renovatio can help make even the so-called “social transitions” great moments of renewal of the identity processes of people who have an impact on the social context. Unfortunately in industrialized society those changes in the life cycle involving significant changes of role and identity are no longer accompanied by traditional collective ceremonies which help to overcome the moments of passage (unless it is a case of marriage, birth or death (SPELTINI, 2013, p. 189, 191, 193-194).

In Siberia household wooden utensils are still used, reproducing totem motifs which are zoomorphic or related to sacred flora, and fabrics also present images connected with the animistic mythology of nature.

The Siberian shamanic symbolism linked to ancestral myths has been widely preserved in material culture, even among the Finno-Ugric peoples who no longer practice shamanism. Just think about the pendants for necklaces currently worn by Komi women, which reproduce the zoomorphic Chudes, i.e. the totemic ancestors, in the form of elks, bears or aquatic birds as they were depicted in the early Medieval Permian metallic plaques, used by shamans in their rituals, which document the celestial origin of ancestors, among which there is the winged Mother Goddess (LIMEROV, 2007, p. 29-37). This Mother recalls several mythical figures, such as the Mordvinian goddess Ange Patyay, who from her house in the sky flies down to earth; they link up with the ancient Siberian epic cosmogony of the mythical Golden Woman or Dawn Goddess, also venerated as

Sun Mother or Sun Woman by different Finno-Ugric peoples. The bunch of birch twigs, called Nyírfá Kisasszony (Miss Birch), considered in connection with Ange Patyay, later replaced by the Madonna (BARNA, 1879, p. 70-72), is still given in the countryside to Hungarian children, with propitiatory value in the period of the winter solstice.

Not surprisingly, the ethical value of the ancient myths of metamorphosis, conceived as archetypes of renovatio, on the model of natural changes in vegetation, is an indispensable reference point for today's industrialized society in constant transformation.

For this reason, some Siberian artists of today, like the shaman Minsalim Timergazeev of Tobolsk (Western Siberia),³ sculptor and carver of wood and bone, or the painter of Tatar origins Margarita Safraleeva-Botsman,⁴ who in their creations actualize the shamanic tradition, willingly derive inspiration from the shamanic myths of metamorphosis, with particular reference to the totemic animal and vegetable ancestors of humanity, highlighting the need for the defence of the natural habitat from the threats of contamination. The ethnofuturist philosophers, artists, poets and writers of some Finno-Ugric peoples of Russia link up with traditions to counter the ills of globalization.

In literature also, even among the Finno-Ugric language speaking peoples who have for a long time abandoned the practice of Siberian original shamanism, the mythic and magic primordial scenario continues to influence poets and writers, in many cases without direct awareness of the authors. If we think, for example, of the references to life as an initiatory and metamorphic journey in the production of the Finnish poet Eeva-Liisa Manner (1921-1995) (CORRADI MUSI, 2011, p. 20-22) or the Transylvanian poet Emese Egyed, who lives in Kolozsvár (Cluj-Napoca) (ORSINI, 2008-2009, p. 74-87), or again the Hungarian writer István Baka (1948-1995) (ROZSNYÓI, 2013, p. 56-65), we must conclude that Finnish and Hungarian cultures are always linked to the traditional substrate, which, as an indelible mark of the genetic code, can not refrain from spontaneous re-emergence. There are also writers who expressly declare that they are influenced by the shamanic tradition of the past. Outstanding among them is the well-known writer Arto Paasilinna (1942-), whose works have become very popular abroad. He feels particularly close to the Kalevalian motifs and shamanism. His characters struggle against melancholy through the search for the lost values of the past and fight for a regenerating inner metamorphosis in tune with the energies of nature in which they take refuge. Their suffering is conceived, according to the parameters of Siberian shamanism, as a necessary means to achieving renovatio.

³ For his works see the website: <<http://www.minsalim.ru>> (last consultation June 2018). I thank Gabriella Elina Imposti for putting me in touch with Minsalim Timergazeev.

⁴ On the pictorial production of Margarita Safraleeva-Botsman see IMPOSTI, 2011.

As the Finnish poet Marja-Liisa Vartio (1924-1966) in her poem *Lapsen uni* (The child's dream)⁵ gives us to understand, contemporary man, metaphorically represented as a young candidate *tietäjä* (wise-magician, soothsayer, prophet) with shamanic capacities, disoriented before the collapse of all certainty, has traditional values as the only anchor of salvation. He feels the need to recover the ancient wisdom and to cling to the myths of his "roots" in order to overcome his fears and face the difficult stages of his life (CORRADI MUSI, 2011, p. 22).

Even young people feel this need: it is sufficient to think of the worldwide success of Finnish contemporary folk and rock music, strongly influenced by the shamanic themes of the *Kalevala* and *Kanteletar* of Elias Lönnrot.

The growing interest in the magical tradition of Siberian origin is confirmed by the success among readers of the works of the scholars who have combined anthropology with psychoanalysis. In particular, in recent years we have witnessed the rediscovery of the theories of the Hungarian Géza Róheim (1891-1953), scholar of Hungarian and Vogul mythology, according to whom humankind has an unchanging psychic unity throughout history, individual and social development can start from symbolic-magical thinking and cultural products can be interpreted from the point of view of psychology. He was responsible for the formulation of an ontogenetic theory of culture according to which cultural differences go back to childhood experiences which are still present in the unconscious of the adult. In Róheim's view, personal magic, which allows man to exercise his power through spells, was repressed in many societies. The priest has replaced the shaman or the wizard, prayers have taken the place of spells, and powers have been assigned to divinities. But personal magic has returned from repression with the beginnings of science which has developed from magic and forms the ubiquitous basis of human actions; to sum up, to practice magic, consciously or unconsciously, is to act (RÓHEIM, 1973, p. 79).

REFERÊNCIAS

ANCORA, A. L'incontro con gli sciamani della Buriazia (Siberia meridionale): un passaggio attraverso miti e modi di un diverso conoscere. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 180-188.

BARNA, F. *A mordvaiak pogány istenei és ünnepi szertartásai*. Budapest: A. M. T. Akadémiai Könyvkiadó-Hivatala, 1879.

⁵ The poem is part of the collection *Seppel* (Crown) (VARTIO, 1953, p. 7-8).

- CORRADI MUSI, C. *The Survival of Finnish and Karelian Tradition Today*. In: CSÚCS, S.; FALK, N.; TÓTH, V.; ZAICZ, G. (Ed.), *Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9-14. VIII. 2010. Pars VII: Dissertationes sectionum et symposiorum ad ethnologiam, folkloristicam et mythologiam*. Piliscsaba: Reguly Társaság, 2011, p. 20-29.
- HOPPÁL, M. La mitologia naturale dello sciamanesimo della Siberia. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*. Bologna: Carattere, 2002, p. 19-30.
- IMPOSTI, G.E. Videniia perinatalnoi zhizni i 'Sibirskie Amazonki' v tvorchestve Margarity Safraleevoy-Botsman. In: Nadezhda, A.N. (Ed.), *Iskusstvo Evrazii vchera, segodniia*. Izhevsk: Udmurtskii Universitet, 2011, p. 110-119.
- KENIN-LOPSAN, M.B. *Magic of Tuvinian Shamans*. Kyzyl: Novosti Tuvy, 1993.
- LIMEROV, P.F. La Dea-Madre nella religiosità precristiana del popolo komi: per una ricostruzione dell'immagine. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Bologna: Carattere, 2007, p. 29-37.
- LOMMEL, A. *Shamanism. The Beginnings of Art*. Trans. M. Bullock. New York-Toronto: McGraw-Hill, 1967.
- NEUMANN FRIDMAN, E.J. *Sacred Geography: Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2004.
- ORSINI, I. 'Sui fossi luminosi del nulla'. *Studi sulla poesia di Emese Egyed*. Dissertation (Degree in Hungarian language and literature) - University of Bologna, 2008-2009.
- PENTIKÄINEN, J. *Shamanism and Culture*. Helsinki: Etnika Co., 1998.
- PENTIKÄINEN, J. Gli sciamani e lo sciamanesimo siberiano. In: PENTIKÄINEN, J.; SIIKALA, A.-L., *Sulle tracce della renna del cielo*. Scritti sullo sciamanesimo nordico di Juha Pentikäinen e Anna-Leena Siikala. (Ed. V.M. Piludu.). Rome: Bulzoni, 2007, p. 25-44.
- RÓHEIM, G. *Magia e schizofrenia*. Trans. S. Giacomoni. Milan: Il Saggiatore, 1973.
- 7ROZSNYÓI, ZS. Mito e metamorfosi nelle opere di István Baka. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 56-65.
- SPELTINI, G. Lo sciamanesimo come fenomeno di gruppo in una prospettiva psicosociale. In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*. Bologna: Carattere, 2002, p. 83-93.
- SPELTINI, G. Le trasformazioni nel ciclo di vita: perdita, destrutturazione, opportunità, acquisizione? In: CORRADI MUSI, C. (Ed.), *Sul cammino delle metamorfosi tra gli Urali e il Mediterraneo*. Dal mito alle trasformazioni sociali. Bologna: CINE//SINE, 2013, p. 189-195.
- VARTIO, M.-L. *Seppelä*. Helsinki: Otava, 1953.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS: O MERCADO DE ARTIGOS RELIGIOSOS E A ESTÉTICA RITUAL EM CUBA E NO BRASIL

Carlos Eduardo Martins Costa Medawar

Universidade Federal Fluminense

Marco Antonio da Silva Mello

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Felipe Berocan Veiga

Universidade Federal Fluminense

Abstract

The Candomblé has always been identified as a popular religion. However, as paradoxical as it may seem, it also has been considered one of the most expensive religions in Brazil. The goods that make up the “outfit” of the beginner and that dispense large sums, in its specific means carry a cultural value as large as the financial one. They reflect their necessity in terms of use. The use they will have in the ritual process. And that is precisely the necessity that is made of them, which will set their value, since before that they are mere things. The products and the established consumption relations are expressions of all this complexity, and that is precisely why the marketplace gains importance and essential expression in these religious cults. Much more than an aspect to be considered in the process of acquiring goods by the individual before his initiation, it is a constitutive factor of the ritual itself. This experience in the relationship between Afro American religions, so evident in the Madureira market, in Rio de Janeiro (Brazil) is reproduced in other marketplaces, in regions that became reference of the afro-diasporic in the “New World”, such as in Salvador (Bahia, Brazil), in Feira de São Joaquim, or in Havana (Cuba), in the marketplace known as 4 Caminhos. In all of them it becomes evident that the market, beyond the economic function, plays a fundamental role in the constitution of the rites and in their insertion in the social world.

Keywords: Religiões Afro-Americanas; Mercados Religiosos; Candomblé; Santeria.

Quando falamos de religiões afro-americanas penetramos em um universo grandioso e diverso, no qual as religiões de orixás correspondem a uma parte considerável que, no entanto, não contempla ao todo das representações culturais africanas no Brasil, em Cuba e em vários países da América.

Dessa forma, este artigo busca analisar o contexto afro-americano e nele as formas da piedade através das quais os cultos afro-brasileiros se estruturaram como sistemas de crenças e de práticas. Assim, busca-se explorar possibilidades de comparação e contraste (semelhanças e diferenças) com os cultos afro-cubanos, contextualizado nas problemáticas resultantes das questões relativas às heranças africanas no espaço sagrado dos cultos e de suas liturgias. Ou seja, fundamentado nas relações entre o sistema de crenças e sistemas de práticas, a partir de um contexto específico, focalizando as cidades do litoral brasileiro nas quais se atualizam e ganham uma dimensão de realidade e as formas de piedade afro-brasileiras.

Brasil e Cuba constituem duas grandes áreas de concentração de afro-descendentes, advindos de uma situação diaspórica marcada pelo sistema escravista colonial.

Traz como consequência essa África caleidoscópica, cujos tipos de respostas paradigmáticas às formas da dominação escravista podem ser assim apresentadas:

1 – A questão da *revolução*, como no Haiti – recriação literal de uma origem perdida, cuja expressão mais difundida no contexto colonial afro-brasileiro foi o *quilombo*, modalidade de recriação de uma África mítica, e também é uma forma de recusa pelo englobamento pelo sistema eminentemente colonial escravista.

2 – A questão do *banzo*, gênero de depressão endógena, caracterizando-se como um auto-aniquilamento, como atitude de recusa total a adesão a ordem e ao trabalho na condição de escravo.

3 – Por fim, o *culto*, estabelecido nas cidades portuárias do litoral brasileiro, (diferentemente do Haiti, onde se deu nas áreas rurais) buscando a recriação de uma “herança africana”, marcada por hierarquizações no campo religioso resultantes de disputas e lutas por uma legitimização ritual, em busca de autenticidade no plano simbólico.

Dessa forma, a complexidade das liturgias e da vida piedosa afro-brasileira constituem um verdadeiro quebra-cabeça a desafiar a imaginação sociológica. Neste artigo prioriza-se a consideração do econômico como domínio integrado a outras dimensões da vida social e nesse aspecto é como se a religião deixasse de ser uma variável extra-econômica, ou seja, exógena, considerando essa que é uma reificação do econômico no qual o mercado é visto apenas como local de compra e venda de mercadorias. Ou seja, dissociado das práticas e representações contextuais.

Ao invés disso, a evidência da existência de um comércio de artigos religiosos pretende contribuir para etnografia dos circuitos de produção, distribuição e consumo de tais mercadorias, em função das práticas rituais, nos casos específicos do Lukumi em Cuba e do Candomblé no Brasil, considerando o mercado como parte integrante, indissociável do processo ritual nas casa de culto.

Particularmente no candomblé, percebemos com clareza que são as obrigações rituais que recorrentemente levam o adepto do culto ao mercado, e assim, esses

lugar de convergência passa a ser elemento constitutivo fundamental desses próprios rituais. Caracteriza-se portanto, também como um espaço marcado pelo sagrado, em conformidade com diversas instituições do campo religioso, ele mesmo marcado por regras e características próprias.

O candomblé sempre foi identificado como uma religião de cunho popular. Entretanto, se caracteriza como uma das religiões mais dispendiosas¹ do Brasil.

Em fins do século XIX, Nina Rodrigues, em importante trabalho etnográfico, realizado no terreiro do Gantois já observa isso:

Conhecido o santo e designado o pai ou mãe de terreiro que o tem de fazer, o iniciado prepara o seu enxoval, ou antes o guarda roupa do santo e reservas as suas economias para a grande festa da iniciação. São todos acordes em afirmar que as despesas da iniciação são sempre muito avultadas, e que feitura de santo têm havido entre nós, principalmente aqui na capital, em que essas despesas subiram a contos de réis. Conheço de fato negros, crioulos e africanos, que ficaram velhos e não conseguiram obter os meios para a iniciação do seu santo, conhecido desde a mocidade deles. (RODRIGUES, N., 1935, p. 76 – grafia atualizada)

Rodrigues não só fala da “carestia do processo”, mas também das dificuldades de serem acessíveis às condições econômicas dos fiéis das condições econômicas dos fiéis da época.

Se, por um lado, as condições econômicas dos negros, escravos ou libertos no século XIX, não comportavam o processo iniciático, por outro a esperança de realizá-lo os mantinham firmes em sua crença. Na realidade, “fazer santo” era um bem a ser adquirido. Para aqueles fiéis, o maior bem que poderiam adquirir em suas vidas.

Esse mesmo fenômeno ocorre tanto Brasil, como em Cuba, e muitos cubanos e brasileiros, independente de suas situações financeiras pessoais, transformam a iniciação religiosa num sonho para a vida toda.

Segundo Mary Douglas e Baron Isherwood (2013), os bens são necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura. As posses materiais não existem apenas para suprir as necessidades, pois os bens servem para estabelecer e manter relações sociais. Isso caracteriza as dimensões culturais e simbólicas do consumo e da diversidade de motivações para o ato de consumir, pois, segundo os autores, os bens de consumo são comunicadores de categorias culturais e de valores sociais, dando-lhes visibilidade e conferindo-lhes julgamentos morais e valorativos. Dessa forma, barato e caro passam enfatizar a dicotomia do valor cultural que o processo adquire e não se referem simplesmente aos preços dos produtos necessários para que ele aconteça. É uma questão de referencial simbólico, portanto,

¹ Entende-se por dispendioso aqui o alto custo que envolve todos os utensílios, elementos rituais, animais, roupas, alimentos, ou seja, tudo o que se adquire para o processo iniciático.

Logo, o processo de aquisição dos produtos rituais no candomblé brasileiro ou na santeria cubana², vem se caracterizar como uma forma de sacrifício do iniciado que se transforma em graça. Ou conforme a terminologia própria dessas religiões converte-se puro axé³. A respeito das praças econômicas:

Em relação ao consumo, a própria definição do termo remete ao sentido de destruição, sendo moralmente aceitável apenas quando atrelado à religião, à Igreja, ao clero, como um fenômeno ou mesmo atividade intrinsecamente pertinente ao campo religioso. Nesse sentido, foi moralmente absorvido como algo necessário ao bom desempenho dos rituais religiosos, da liturgia cristã, associado às práticas sacrificais. (GOMES, L. G in BARBOSA, L E CAMPBELL C., 2006, p. 78-79)

Viver no mundo das religiões afro-americanas significa submeter desejos e necessidades individuais às pressões e expectativas do grupo social que o mantém sistemicamente, e que a partir disso determinam os padrões de consumo, que definem o próprio ritual. Todas as escolhas de consumo refletem julgamentos morais culturalmente dados. Eles também têm a capacidade de carregar significados sociais relevantes, demonstrando algo sobre o indivíduo: seu grupo social, sua família, seu bairro, suas preferências, suas pautas de consumo, sua rede de relações de forma geral.

As mercadorias que compõem o “enxoval” do iniciado e que exigem avultadas quantias, carregam um valor cultural tão grande quanto o financeiro. Elas, por si mesmas, refletem suas necessidades em termos de uso. Do uso que farão no processo ritual. E é exatamente a necessidade que se faz delas que determinará o seu valor. Fora dos sistemas de crenças e de práticas esses objetos são apenas coisas.

Nessas religiões os produtos e as relações de consumo estabelecidas são expressões de todo esse complexo de relações e de mediações entre a religião e a economia. É exatamente por isso que o mercado ganha força e expressão fundamental nos cultos afro-brasileiros. Mais do que um aspecto a ser considerado no processo de compras que o indivíduo faz antes de sua iniciação, é o mercado em sua especificidade e diversidade um fator constitutivo do próprio ritual.

Para Marco A. S. Mello, Arno Vogel e José Flávio Pessoa de Barros “Ir ao mercado equivale a embrenhar-se numa densa e variegada “floresta de símbolos” (Mello M. A. S., Vogel A. & Barros, J. F. P., 1998, p.27). Logo, o mercado surge aqui como uma instituição, uma espécie de santuário, onde o iawô⁴ vai dar os seus primeiros passos e irá vivenciar suas primeiras experiências nessa dimensão específica do campo religioso.

² Como santeria entendemos um conjunto de religiões de origem africanas em Cuba, procedentes das mesmas regiões que originaram o Candomblé brasileiro.

³ Termo da língua iorubá (a è), que designa força, poder, confirmação da graça divina.

⁴ Iawô é a denominação do indivíduo no primeiro estágio de iniciação no candomblé. O indivíduo fica nesse estágio por 7 anos, quando torna-se egbomim (mais velho), através de obrigação que determina sua maior idade no culto.

Em 1987, os autores acima referidos publicaram “A Moeda dos Orixás”, artigo no qual apresentam um estudo sobre o candomblé e sua relação com o dinheiro. Pela primeira vez, essa relação recebeu maior atenção, pois o mercado e o processo de aquisição de bens passaram a ser tratados como elementos constitutivos do processo ritual no âmbito do próprio culto.

Como locos etnográfico, elegeram o Mercado de Madureira, um dos mercados populares em atividade mais antigos do Rio de Janeiro, pois, para esses autores o processo de iniciação de um candomblecista antecede ao seu período de recolhimento. O marco inicial de sua relação com todo o processo de feitura se dá a partir do momento em que recebe de seu pai de santo a lista contendo todos os itens essenciais à sua iniciação. Com sua lista na mão e, normalmente, acompanhado de um elemento mais velho no culto, o iyawô vai ao mercado.

Dentre os freqüentadores deste mercado destacamos, para os nossos fins, uma dupla que é recorrente, formada por um ebomim e um abiã. Um mais velho e um mais novo, nos termos do ritual; um que conhece e um que ignora. Um iniciado e um neófito, portanto. Os dois trazem consigo uma lista que contém itens necessários para o rito de iniciação. Essa lista diz o que é preciso comprar, mas não fornece nenhuma indicação sobre como devem ser, de onde vêm e como foram fabricados os requisitos que devem ser obtidos. Cabe ao mais velho suprir essa deficiência, conduzindo o mais novo aos lugares certos e indicando-lhe as mercadorias apropriadas. Além disso, cabe-lhe a função de apresentar ao neófito, preparando-o para outras oportunidades em que terá que fazer aquisições para a sua vida-no-santo, sozinho ou acompanhando, por sua vez na qualidade de sênior, um novo iniciado. (MELLO M. A. S., VOGEL A. & BARROS, J. F. P., 1987, p.8)

O Mercado é dividido em duas grandes áreas, a principal e sua expansão contígua chamada de área Anexa, totalizando 15 galerias, 13 identificadas pelas letras de A à M, uma denominada Conselheiro Galvão, e uma destinada a área dos Box de ervas.

Nas 15 galerias se situam as 375 unidades físicas do Mercado o que compõe 277 unidades comerciais com atividades das mais diversificadas e entre elas cerca de 65 lojas se destinam a venda de artigos religiosos voltados aos cultos afro-brasileiros, constituindo um local para o qual centenas de adeptos desses cultos recorrem diariamente, se caracterizando como um dos lugares, no Rio de Janeiro, que, como nos relata Mello, Arno e José Flávio; onde muitas vezes, se dá o primeiro passo dentro da religião. O ato de ir às compras constitui em si mesmo um ritual, extremamente elaborado e estruturador de muitos dos ritos que compõem o processo de iniciação. O corre-corre em busca dos melhores preços faz parte desse ritual que, por vezes ocupa semanas nas vidas de todos os envolvidos.

O mercado de Madureira tem, no entanto, uma outra singularidade: é a maior concentração de lojas que atendem ao povo-do-santo. Estão reunidas aí as diferentes

tradições religiosas afro-brasileiras. Aí são divulgadas as festas; comprados os requisitos dos atos litúrgicos; trocadas as informações relativas à distribuição social do conhecimento pertinente ao universo do culto. Através desses processos são estabelecidas, consolidadas ou abaladas reputações sacerdotais: eles podem conferir ou recusar legitimidade e prestígio. Em suma, o mercado cumpre um papel crucial no próprio processo de socialização das diversas categorias de pessoas que fazem parte do povo-do-santo. (MELLO M. A. S., VOGEL A. & BARROS, J. F. P., 1987, p.8)

A clientela desse mercado não representa um grupo ou segmento social específico. Muito diversificada, aglutina pessoas de todos os níveis sociais, independente de cor, sexo ou religião, ainda que nesse aspecto os adeptos dos cultos afro-brasileiros sejam maioria.

Assim aparece nas páginas de jornal as notícias sobre o incêndio que quase o destruiu inteiramente:

O Mercadão de Madureira era o paraíso dos pais-de-santo. Havia de tudo para os rituais, de galinha preta a cabrito, muitos dos quais morreram nas chamas. Trinta e três lojas vendiam artigos para despachos e oferendas. Outros 29 boxes negociavam ervas que combateriam doenças e os males do espírito. Não havia lugar melhor para achar manjeriço, cantiga-de-mulata, guiné, alecrim e abre-caminho. O lugar concentrava ainda artigos de papelaria, doces e carnes.(...) Apesar da crise, o Mercadão recebia de 30 a 40 mil pessoas por dia. Em datas religiosas, o movimento saltava para 100 mil visitantes. A horda procurava os preços baixos oferecidos. Era o lugar da pechincha.⁵

Além de clientes, lojistas e vendedores, circula também pelo mercadão um grupo grande de fornecedores. Muitos deles praticam um tipo de economia informal. São eles artesãos, agricultores, horticultores, herbanários e granjeiros que produzem ou criam seus animais em pequenos sítios, ou mesmo nos fundos de seus próprios quintais, que buscam vender seus próprios produtos, abastecendo, assim, muitas lojas do mercado. Outros são representantes de pequenas, médias ou grandes indústrias, buscando fornecer velas, doces, bebidas, artigos de papelaria e de festas, roupas, artesanato, “ferramentas de santo” e indumentárias, entre muitos outros gêneros comercializados nas lojas do mercadão.

Essa experiência na relação entre as religiões afro-americanas, tão evidente no mercadão de Madureira é reproduzida em outras praças de mercado, em regiões que se tornaram referências afro-diaspóricas no “novo mundo”, tais como em Salvador (Bahia-Brasil), onde os produtos de uso religioso se concentram na Feira de São Joaquim ou em Havana (Cuba), no mercado conhecido como 4 Caminhos, onde os produtos necessários as iniciações nas religiões afro-cubanas, são vendidos em várias lojas.

Em todas elas torna-se evidente que o mercado, para além de sua função econômica, cumpre papel fundamental na constituição dos ritos e em suas inserções no mundo social.

⁵ Jornal O Dia – 17 de Janeiro de 2000 – Geral – p. 03.

Um mercado coberto não é apenas um lugar onde se realizam trocas comerciais ou onde se compram e vendem gêneros alimentícios e produtos artesanais considerados “curiosos” para o homem urbano. É local de encontro de pessoas integrantes das várias categorias (...) Nele são representadas cenas que falam da sociedade onde estão inseridos e apresentados numerosos aspectos da cultura popular e da vida do proletariado (FERRETI, M., 1985, p. 10)

Mundicarmo Ferreti nos apresenta argumentos de fundamental importância para que possamos entender o mercado não exclusivamente na sua dimensão comercial, mas como um centro muito mais amplo; um espaço sócio cultural, um palco onde atores diversos atuam, interagem e manifestam, dia-dia, a expressão de sua cultura, de sua sociedade.

Os mercados para as religiões afro-brasileiras possuem exatamente esta função social na medida em que se tornam centros fundamentais de expressão dessa cultura específica. São, na verdade, difusores primordiais, centros de comunicação e de encontro, espaços, que ainda que “profanos”, se constituem como elementos fundamentais do sagrado. Locais, onde sacerdotes e diversos adeptos do culto fazem suas convenções informais.

O babalorixá Robson de Oxaguiã demonstra aqui a importância do mercado, inserindo-o como elemento fundamental no próprio rito religioso:

Tudo começa no mercado e assim sempre foi. Quando o iniciante no candomblé, o abiã (aquele que está nascendo para o culto) vai comprar as suas coisas no mercado para a sua iniciação, ali já começou o ritual. Mesmo na África o mercado era importante. As pessoas se encontravam no mercado, pois ali era um centro de comunicação, não só de compra de mercadorias, mas de troca de informações. Mesmo as coisas tiradas da natureza e não compradas no mercado, para elas há de ter pagamento. É tudo uma troca. Se o africano pegasse uma cabaça diretamente da árvore para o seu ritual, depositava nos pés da árvore um certo número de kauris (búzios – moeda africana), o mesmo devemos fazer quando retiramos qualquer coisa da natureza, seja um mais pequeno otá (pedra), devemos colocar algumas moedas no rio de onde o tiramos.

A importância do mercado muitas vezes transcende a esfera comercial pra tornar-se palco dos próprios rituais, constituindo-se não só mais como elemento cênico coadjuvante, mas como cenário principal.

Em Havana, tivemos a oportunidade de assistir um babalorixá, sentado no chão, no fundo de uma loja, diante de um futuro iniciado, jogando seus búzios para selecionar os otás⁶ que seriam comprados para compor o assentamento⁷ de um orixá. Aqui observamos duas coisas importantes: a prática ritual realizada no próprio mercado, caracterizando-o como espaço sagrado de culto e a presença de um mais velho (o babalorixá) na orientação

⁶ Pedras rituais onde são consagrados os orixás que serão assentados.

⁷ O assentamento é o recipiente onde são colocados os objetos sagrados de um orixá, de acordo com sua natureza, pode ser de louça, de barro, de ferro ou de madeira.

de um mais novo (o iyawo) no processo de aquisição dos objetos rituais, como evidenciado por Mello, Vogel e Barros, no candomblé brasileiro.

Entretanto, é no relato de Souty sobre a iniciação de Pierre Verger no culto de Xangô na África, que encontramos elementos excepcionais da caracterização do mercado como cenário ritual dos cultos africanos:

(...) Mas sua iniciação no culto africano de Xangô, provavelmente em fins de 1955 e início de 1956, resultou de certo mal-entendido. Por diversas vezes, ele visita a *egbé*⁸ Xangô da cidade de Ifanhim, perto da fronteira da Nigéria. Apresenta-se aos adeptos do culto, recita as saudações usuais e, depois de ser questionado sobre seus conhecimentos, ganha a confiança de seus interlocutores. Assim, recebe autorização para assistir “a cerimônia de oferenda de inhames novos a Xangô, que será realizada dali a três semanas. Nesse momento, Verger deseja sobretudo fotografar, como de costume. Todavia, logo se vê envolvido no ritual: deve guardar os seus pertences e participar plenamente da cerimônia que ocorre em dia de feira, no meio da multidão. Colocam um inhame em sua cabeça e ele acompanha o grupo: curva-se diante do altar de Xangô na praça do mercado, toca o chão com a testa em sinal de veneração e entrega o inhame como oferenda. Então recebe um novo colar branco e vermelho, o que o torna membro do *egbé* Xangô. Em seguida, desfila três vezes, em torno da praça do mercado como novo iniciado, “dançando, inclinado para frente, sustentado, guiado, como se fosse um novo *iyawo Sango*”. Tudo para a grande satisfação dos adeptos de um culto tradicional que está na mira dos missionários católicos ou protestantes e do Islã. A iniciação pública de um branco ocidental traz certo reconhecimento e legitimidade, além de ser uma maneira de mostrar às autoridades coloniais a respeitabilidade desse culto desprezado. (SOUTY J., 2011 p. 283-284)

Aqui podemos perceber claramente a importância do mercado como espaço público de afirmação da identidade religiosa. Mais do que um ato ritual, constituiu-se também como um fato social de enfrentamento político diante das forças opressoras de outros sistemas religiosos dominantes na região. Esse ato de irreverência, lembrou-me o já citado fato de o “Iyawo ir a missa”, no Candomblé brasileiro, em meio a romaria que também passa pelo mercado, cuja análise de Mello, Vogel e Barros (1998), encontra, com certeza, analogia de sentidos.

Trouxe também sentido às cerimônias de suspensão de ogãs, título conferido duas vezes a Pierre Verger no Brasil como Ojuobá⁹ e Elemaxó¹⁰, no Ilê Axé Opo Afonjá, por Mãe Senhora e na Casa Branca do Engenho Velho, por Tia Massí, respectivamente.

Ogãs foram figuras criadas no candomblé com caráter muito mais político-social do que ritual, originalmente conferidos a pessoas de grande projeção política, social e financeira a fim de garantir a proteção e manutenção das casas de santo no Brasil, diante das incursões constantes de forças policiais, em épocas de clandestinidade.

⁸ O termo *egbé* traduz mais precisamente o sentido de comunidade.

⁹ Ojuobá – Os olhos do Rei, é título honorífico da corte de Xangô

¹⁰ Elemaxó – Senhor das coisas puras, é título honorífico da corte de Oxagiyan.

Sua iniciação era simples, sem qualquer sacrifício ritual que se assemelhasse ao processo iniciático de um Iyawô, culminada no máximo com o assentamento do orixá do postulante. Entretanto, é precedida por um ritual de “apresentação pública”, como resultado da escolha feita pelo orixá da casa ou pelo seu sacerdote regente.

Nessa cerimônia, os Ogãs são suspensos em cadeiras e amparados por outros iniciados, são apresentados aos quatro cantos do salão principal, dando assim visibilidade pública ao ato ritual, exatamente como no do processo submetido por Verger no mercado africano. Percebemos, assim, uma recriação no espaço ritual do candomblé, do espaço público do mercado, ainda que não em sua representação física ou econômica, mas, no sentido de sua função social.

É como nos revela o próprio Pierre Verger:

De todo o modo o que importa para nós é que o mercado é uma instituição que, mesmo ensejando um comportamento de tipo “capitalista” ou que “busca o lucro”, nem por isso é menos profundamente enraizado no comportamento tradicional, comunitário: o que por conseguinte, longe de o contradizer, apenas o torna mais forte. (VERGER, P. e BASTIDE, R. 2002, p.182)

Os mercados africanos do Baixo Daomé eram referência central da vida social. Neles, esse aspecto comunitário ressaltado por Verger se evidencia em múltiplos aspectos da vida cotidiana do povo. É no mercado onde a noiva e as crianças são apresentadas em público, onde o cortejo fúnebre de um falecido acontece, onde oferendas são realizadas aos deuses, enfim, onde todos os acontecimentos da vida privada das famílias se tornam públicos. É também no mercado onde se tem notícias das terras vizinhas, onde as instâncias do poder se manifestam e publicam suas determinações, onde decretos e decisões são comunicadas.

(...) o mercado é o instrumento de publicação de todos os acontecimentos que interessam às células familiares, ou seja, da passagem do “privado” para o “público”, permitindo assim à comunidade mais vasta exercer o controle sobre as atividades dos indivíduos, a fim de forçá-los a se integrar na tradição e a respeitar as representações coletivas ancestrais. (...) Assim, não há ato importante na vida tradicional que não esteja inscrito no âmbito sagrado do mercado e este é, por outro lado, o centro das cerimônias que interessam à comunidade inteira (...). (VERGER, P. e BASTIDE, R. 2002, p.183-184)

Então, o mercado, ainda que mantidas suas funções de transações comerciais traduzidas pelas relações de compra e venda de mercadorias, de bens materiais, é local de encontro de pessoas, campo de interlocução de diversas categorias: produtores, compradores, vendedores, transeuntes, líderes políticos, sacerdotes, homens e mulheres de todas as classes e de todas as idades, de crianças a anciãos. Logo, guarda em si a memória de toda uma coletividade, se caracterizando, também, como espaço de trocas de bens simbólicos, de aspectos que ainda que muitas vezes intangíveis, representam costumes e tradições de toda uma sociedade.

É também o mercado agente de articulador de um comércio que engendra produção em vários níveis: agropecuário, artesanal, industrial, envolvendo processos que diretamente promovem dois aspectos muito importantes: o desenvolvimento econômico de vários setores da sociedade e a manutenção específica dos cultos religiosos de origem africana.

O comércio em torno dos objetos do culto aos orixás foi um dos elementos de manutenção, sustentação e propagação de valores éticos, étnicos e religiosos afro-brasileiros, particularmente aqueles pautados na tradição nagô. (SANTOS, F. G., 2013, p.28)

O mercado como a própria religião em si cumpre funções sociais, que transcendem a busca pelo bem estar material. Muitos dos adeptos do candomblé e da umbanda buscaram a religião na tentativa de resolver questões financeiras, afetivas, espirituais ou de saúde. Uma série de trabalhos para que tais males possam ser vencidos são indicados. Todos os ingredientes para esses trabalhos são adquiridos no mercado.

Entretanto e independente disso, a religião abrange muito mais do que a simples barganha de se buscar nela as curas para os diversos males. Ela na realidade se torna suporte de uma condição de existir, conferindo ao seu adepto um local mais preciso no seu meio social.

Essa também é a dimensão do mercado, um local muito mais abrangente do que aquele onde se compram e vendem coisas. Um local onde a condição de existir produzida no espaço religioso, ou em qualquer outro, se realiza; se reproduz, possibilitando interlocuções; se intercepta com outras e se torna palco de contatos de todas as esferas, criando e recriando um campo social e uma memória cultural ímpar. Então, independente do tamanho ou da maneira como funciona, o mercado será sempre maior do que ele mesmo, portanto passível, como a religião na acepção compreendida por Pierre Bourdieu, de análise sociológica.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livra-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificação de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes. (BOURDIEU, P., 2001, p.48)

Em Cuba o comércio de artigos religiosos é mais retraído. Entretanto, assim como no Brasil, há também locais onde os mercados se identificam mais diretamente com as religiões de origem africana. O Mercado 4 Caminhos é, sem sombra de dúvidas esse espaço onde os cubanos concentram suas compras de artigos religiosos. Construído em

1920, é um complexo arquitetônico de cimento armado que ocupa um grande quarteirão de Havana Velha, delimitado por quatro grandes vias (Avenida Salvador Allende, Avenida Simon Bolivar, Avenida Reina (Carlos III) e adjacente as Ruas Lealtad e Escobar), origem de seu nome. Originariamente se caracterizou como o maior mercado agropecuário de Cuba. Toda a área de vendas ocorria em torno de um pátio central e, com a constante queda do comércio pós-revolução, foi entrando em decadência até ser totalmente desativado.

Nas ruas, no entorno do mercado, várias lojas foram surgindo e o nome 4 caminhos passou a designar toda a área. Essas lojas, cerca de 12, algumas no térreo e outra em sobrados, garantem hoje o comércio de objetos dos cultos afro-cubanos. Em meio a elas, alguns poucos boxes vendem flores.

As ervas, destinadas à religião são cultivadas por sacerdotes especializados nesse culto em suas próprias residências e são vendidas nas lojas, nas ruas pelos próprios herbeiros, ou levadas, por eles mesmos, diretamente as casas dos Santeiros, nos momentos dos rituais.

Também interessante observar que nos fundos de algumas delas surgiram ateliês, reunindo grupos de costureiras, especialistas em confeccionar roupas destinadas aos rituais da santería.

Nas lojas vende-se de tudo, ibás (recipientes de madeira, barro ou louça) para assentamentos dos santos, imagens de santos católicos ou figuras indígenas (fruto do sincretismo católico e dos ancestrais indígenas da América Central), contas de miçangas, roupas para iniciados e orixás, livros e apostilas de Ifá e Santería, pós de todos os tipos, palos (varetas de árvores sagradas) e adereços dos mais diversos usados nos rituais.

Os preços variam de acordo com tamanho, qualidade e dificuldade de se obter o objeto pretendido.

Não há grande variedades de estilos, já que a produção é bastante limitada e muitos cubanos compram bem aos pouquinhos o material que necessitam.

As lojas não são grandes, havendo máximo aproveitamento do espaço para exposição das mercadorias.

Os vendedores nas lojas cubanas são mais do que simples comerciantes. Dominam completamente o seu mercado e o tratado de Orixá e a pouca diversificação de nações, como vemos no Brasil, dão certa “homogeneidade” aos ritos, facilitando essa relação. Então, é comum chegar a uma loja, falar sobre o santo e os próprios vendedores apresentarem uma relação de itens necessários aos ritos daquele orixá.

No Brasil, apesar da diversificação de nações e famílias de santo, impondo, como nos diria Mello et al (1998), a apresentação de uma lista de itens a ser decifrada por um Egbomin, no gerenciamento das compras, há também vendedores altamente especializados no tipo de comércio que praticam.

Alguns vendedores depois de anos de venda para grandes babalorixás acabam reunindo conhecimentos tão vastos que muitos babalorixás não possuem. Sabem muitas vezes o que leva ou não naquele tipo de santo, sabem até mais do que o comprador que é membro da religião ou do que o próprio pai-de-santo. É verdade que alguns são também da religião, mas, muitos não são, passaram a conhecer com a experiência do próprio comércio.¹¹

A praça de mercado de artigos religiosos em Havana, não é grande como havia de se esperar para local onde o culto das religiões afro-cubana é bastante extenso. É composto para além do Mercado 4 Caminhos, área de principal concentração e referência do comércio de artigos religiosos, de outras poucas lojas no centro de Havana, não mais que meia dúzia espalhadas pela cidade e outras poucas em outras localidades (na região de Playa, detectamos duas).

Há de se acrescentar que muito do comércio é também realizado de forma doméstica em biroskas adaptadas ou no interior das próprias casas das pessoas. E que o forte, no centro de Havana, está no comércio reservado ao turismo, sobretudo no centro histórico, onde inúmeras lojas vendem artigos de artesanato diversos: pinturas, esculturas, camisetas, canecas, lembranças de todos os tipos, tal como acontece nas áreas de turismo de qualquer cidade do mundo.

Por mais que a forma de organização dos mercados da África se difira da dos mercados do Brasil e de Cuba, destino de grandes quantidades desses africanos, é também para o povo nagô o mercado inserido em seu contexto religioso, local de grande importância para seus deuses. (Veger, P. e Bastide, R., 2002, p. 181)

É para todos os mercados, incluindo os mercados nagôs, dentre todos os Orixás, Exu o grande protetor, o mais importante a se reverenciar quando se trata de comércio, pois, é aquele que abre e fecha todos os caminhos, o que possibilita todos os fluxos, todas e quaisquer circulações.

Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E por que a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Èṣú, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do candomblé. Não é pois de estranhar-se que dentre os títulos de Èṣú, que são muitos, se encontra também o de Ọṣọjá, isto é, “dono-do-mercado. (...) O mercado é, justamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de Èṣu. (MELLO M. A. S., VOGEL A. & BARROS, J. F. P., 1998, p.7)

E assim é o mercado, comparado com as esquinas e encruzilhadas das estradas, o ponto de encontro e, ainda na visão de Verger e Bastide, embora centro de transações capitalistas um grande espaço comunitário.

¹¹ Trecho de entrevista concedida pelo Babalorixá Robson de Oxaguiã – outubro de 2001 in **MEDAWAR**, Carlos Eduardo M.C. O Mercado dos Orixás: Uma etnografia do mercadão de Madureira no Rio de Janeiro (dissertação de mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia e Ciência Política – UFF – Niterói, 2003

O mercado africano é o lugar ideal de reunião, um dos melhores foros de ação do controle social. É no mercado que o rei dá a conhecer suas decisões, que suas esposas em procissão apresentam ao povo, por ocasião das cerimônias, as magníficas riquezas reais... É no mercado que se fica sabendo das novidades do país, é no mercado que a mãe apresenta seu recém-nascido e que a mulher elegante se faz admirar por seus trajes comprados caro, cujas cores ou cortes vão determinar as novas modas. Em uma sociedade hierarquizada e freqüentemente compartimentalizada, haja vista a importância do papel desempenhado pela família como célula social fechada, o mercado surge como o único meio de contato entre agrupamentos sociais. (LOMBARD, J. 1956 p. 152 apud VERGER, P., e BASTIDE, R. 2002, p. 178)

Exu se manifesta de diversas formas, e para cada uma delas recebe um nome específico. Onã é o senhor que zela pelos caminhos, Iná, o senhor do fogo sagrado, Elebopadê, aquele que intermedia as oferendas entre os seres humanos e os demais orixás etc.

Ele é chamado também de Bara, diminutivo de Elegbara (Elegwá para os cubanos que significa dizer o senhor que habita o corpo. Isso traz múltiplos sentidos, inclusive sua capacidade de se transmutar de deidade em orixá, para se manifestar no corpo de seus iniciados.

Dois nomes o remetem ao mercado e as riquezas materiais. Akesan, o senhor da comunicação, guardião do oráculo sagrado e dos kaurís (búzios), que originariamente eram as moedas dos iyorubanos e que hoje simbolizam o instrumento através dos quais os orixás se comunicam diretamente com os homens. Por isso Akesan é também o senhor da circulação do dinheiro. Olojá é o outro nome atribuído a ele e esse especificamente é o senhor dos Mercados.

Na Nação nagô, Exu é o protetor ou guarda dos mercados. Alguns dos *oriki*¹² recolhidos por um de nós explicam essa ligação: “Sua mãe o deu à luz assim que chegou do mercado”; trata-se, naturalmente, de uma racionalização feita depois do fato e a verdadeira razão deve ser procurada no caráter “dialético” de Exu, que abre e fecha os caminhos, fazendo com que os diversos compartimentos do real se comuniquem e, conseqüentemente, que ele tenha seu lugar indicado onde as diversas células sociais, famílias, etnias ou confrarias religiosas se encontram e entram em inter-relações. Mas, justamente por ser dono do mercado, recebe obrigatoriamente sobre seu altar, antes mesmo das vendas começarem, oferendas das mulheres que vão chegando. (VERGER, P., e BASTIDE, R. 2002, p. 180-181)

Se é Exu o senhor, do movimento, da transmutação e do mercado e é esse o espaço de convergência de todas as coisas no universo nagô-iyorubá, também simbolizarão em sua inter-relação, todas as transformações vividas nesse universo. Então o moderno e a tradição se tornam dimensões de uma mesma representação e o mercado, espaço original no qual se evidenciam em primeiro lugar essas transmutações.

¹² Epítetos ou expressões iyorubanas que representam momentos, qualificações ou atribuições específicas dos orixás

Noutro sentido, que no fundo é o mesmo, podemos entender que esse conjunto de mudanças, refletidas muitas vezes como “contradições” entre o moderno e o tradicional não encontro sentido único ou exclusivo no universo religioso, como aqui foi exemplificado através do candomblé.

No fundo representam mudanças que abarcam todos os sentidos da própria vida cotidiana, da qual a religião é uma das vertentes importantes.

Tudo isso faz parte de uma teia de representações complexas, através das quais são múltiplas as formas de significação, pois, não representam um só sistema cosmológico. Como bem nos apresenta Wagner Rocha:

Como personificação de elementos naturais estão os orixás, aptos a desempenhar perfeitamente o seu papel desencadeador de múltiplos sistemas de transformações.” (ROCHA, W., 1977, p. 2)

Então a discussão entre tradição e modernidade ganha outra dimensão, sobretudo nas sociedades atuais.

E com certeza, ela vai ser referendada por novos gostos, novas atitudes, novos estilos de vida, novas formas de interagir a partir de diversos planos da existência.

O mundo não é um só, é múltiplo em suas formas. E hoje a interpenetração entre essas esferas, trazendo e levando um conjunto de informações capazes de se influenciar mutuamente, colocam todos os agentes num mesmo patamar de interação. Logo, o indivíduo não é apenas um receptáculo, um consumidor passivo dos produtos a ele impostos. Ele interage, recria valores e produz novos padrões de consumo a partir de seus desejos, de suas expectativas, de seu modo de ver o mundo.

Isso se sobressalta na visão de Tavares e Duarte, quando retratam as redes midiáticas e suas relações com as religiões de “nova era”:

Na sociedade atual, a ampla circulação e intercâmbio informacional fornecem um significado próprio à aldeia global. É através da mediação do complexo midiático que os bens simbólicos efetivam, em grande medida, a sua produção, reprodução e circulação. O que antes era restrito a uma comunidade, a um grupo cultural, a identidades fixas e demarcadas, no mundo contemporâneo é flexibilizado, permitindo o encontro, o compartilhamento e o cruzamento de heterogêneos sistemas simbólicos. (...) Na contemporaneidade, a narrativa da tradição (característica das religiões institucionais) tem enfrentado o universo de escolha do consumidor, conformando processos situados num campo de mídia múltipla que têm impulsionado inúmeras mudanças nas sensibilidades propriamente religiosas.¹³

Os aspectos múltiplos impostos, seja pela modernidade, seja pela tradição, não cessam aqui. Eles trafegam sobre uma linha tênue, mas falam das questões mais fundamentais

¹³ TAVARES, Fátima R. G e DUARTE, Joelma do P. Mídia e religião: A “Nova Era” no Mercado Editorial in <https://midiaereligiao.esociedade.com.br/2016/08/25/midia-e-religiao-a-nova-era-no-mercado-editorial/>

da sobrevivência dos ritos religiosos e têm a urgente necessidade de se perpetuarem, reinterpretando valores viáveis para um mundo em constantes transformações.

Sobre essa questão, a posição do Olwó Siwajú Evandro Otura Airá é lacônica e incisiva:

O mundo muda. Novas necessidades surgem. Não há mais como continuar reproduzindo estruturas que não se conciliem com as necessidades do cotidiano. Longas reclusões e os resguardos prolongados do passado, por exemplo, são incompatíveis com o mundo contemporâneo, extremamente mais dinâmico e exigente. Isso, com certeza impossibilitaria, que depois de um processo iniciático, que as pessoas retornassem com normalidade as suas vidas, ao seu trabalho, às necessidades de suas famílias. Se a religião não estiver preparada para dialogar com o mundo moderno, se não adaptar seus valores às suas exigências, estará fadada a sua extinção.¹⁴

Dessa forma entendemos essa discussão como incipiente. Como um lançar de luzes sobre focos obscuros dos quais simplesmente, ou nos esquivamos, ou tendemos a fazer apreciações parciais.

Falar de mercado e de ritos iniciáticos, já é em si, falar de uma célula importante de reprodução de valores. Afinal, já aqui estamos falando das interconexões entre o mundo sagrado e profano e de como interagem e exercem seus poderes uns sobre os outros. É, portanto, o mercado mais do que síntese dessa discussão. É palco, é cenário é agente de interferência, é elo de ligação entre as várias instancias que compõem essa rede social, da religião, ao comércio e destes às representações de ritos e também dos mais importantes aspectos da a vida cotidiana.

Sendo assim, estamos aqui falando de um conjunto de sobreposições, onde o sagrado e o profano dialogam entre si de uma forma precisa, movediça e ao mesmo tempo inexorável. E isso é mais do que uma interação, é uma interlocução constante de múltiplas interdependências, que nos remete, em se tratando das religiões afro-americanas e mais precisamente do candomblé, no seu contexto mais amplo, a reflexão do sociólogo francês Isaac Joseph, em sua visita ao LeMetro (Laboratório de Etnografia Metropolitana – UFRJ), no Brasil em 2001:

“O candomblé é um mundo, certamente; mas não é um mundo à parte”

BIBLIOGRAFIA

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 5ª ed. São Paulo, SP: Editora Perspectiva, 2001, 361 p.

¹⁴ **CARVALHO**, Evandro Luís de – Oluwó Siwajú Evandro Otura Airá – Ifá Ni L’Orun – Entrevista em 25/06/2015.

DOUGLAS, Mary & **ISHERWOOD**, Baron – O Mundo dos Bens - ,Ed. UFRJ. Rio de Janeiro. 2013. 292 p.

FERRETI, Mundicarmo. *De Segunda a Domingo, Etnografia de um Mercado Coberto; Mina uma Religião de Origem Africana (Mercado Central de São Luís do Maranhão ou Mercado Grande)*. São Luís – MA: Sioge, 1985, 62 p.

GOMES, Laura Graziela: Madame Bovary ou o consumo moderno como drama social in **BARBOSA** Livia e **CAMPBELL**, Colin: Cultura, Consumo e Identidade – Ed. FVG – Rio de Janeiro – 2006.

MEDAWAR, Carlos Eduardo Martins Costa - O Mercado dos Orixás: Uma etnografia do mercadão de Madureira no Rio de Janeiro (dissertação de mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia e Ciência Política – UFF – Niterói, 2003.

MELLO, Marco Antonio da Silva; **CEFAÏ**, Daniel; **MOTA**, Fábio Reis; **VEIGA**, Felipe Berocan (Orgs). - *Arenas Públicas: por uma etnografia da vida associativa*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2011.

MELLO, Marco Antonio da Silva; **VOGEL**, Arno & **BARROS**, José Flávio Pessoa de. *A Moeda dos Orixás*. In: *Religião e Sociedade*, n.14/ 2. Rio de Janeiro: ISER, 1987, p. 5-17

_____. *Galinha d'Angola: Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Pallas,1998 [1993]. 204 p.

ROCHA, Wagner Neves – Umbanda: A Religião “Sauvage” – Trabalho apresentado como conclusão do curso “Sistemas de Classificação” – USP. São Paulo. 1977.

RODRIGUES, Nina – O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos. Bibliotheca de Divulgação Científica. 1935. 199 p.

SANTOS, Flávio Gonçalves dos. *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: O Comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros – 1850/1937*. Ed. Editus – 2013. 339 p.

SOUTY, Jérôme – Pierre Fatumbi Verger: Do Olhar Livre ao Conhecimento Iniciático. Ed. Terceiro Nome – São Paulo – 2011. 447 p.

TAVARES, Fátima Regina Gomes e **DUARTE**, Joelma do Patriocínio. Mídia e religião: A “Nova Era” no Mercado Editorial in <https://midia-religiao-sociedade.com.br/2016/08/25/midia-e-religiao-a-nova-era-no-mercado-editorial/>

VERGER, Pierre F. e **BASTIDE**, Roger – Verger-Bastide: Dimensões de uma Amizade. Org. Ângela Lühning. Rio de Janeiro, RJ. Ed. Bertrand Brasil, 2002. 260 p.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

“THE THE RAW & THE COOKED” AND “FROM HONEY TO ASHES”: PROBLEMS CONCERNING MATHEMATICS, INACCURACY AND SPACE

Carlos Estellita-Lins

Fundação Oswaldo Cruz

Abstract

The study exposes Levi-Strauss' conceptual trajectory in the first and second volumes of *Mythologiques* concerning issues on amerindian mathematics, including logics. The literature on south american lowlands has not been sufficiently aware of the philosophical problem of space, especially when it articulates geometry, algebra and topology within wild thought (*pensée sauvage*). I therefore highlight the problem as a hermeneutical strategy to approach the work in question. The starting point is the hypothesis that the transcendental aesthetic constitutes a fundamental reference for the author, articulated nevertheless by phenomenology and bergsonism concerning problematization of the mathematical relations pertaining to lived space. Such reasoning implies admitting an intuitionist-constructivist conception of mathematics. It is possible to point out at least three leading cues: the complex relationship of mathematical continuum/discontinuity problem within mythical thought; an array of mythical characters displacements that imply in fixed and variable relations; the topological operations of inclusion, embedding and translation. The perspectivistic inferences concerning this *démarche* replaces the problem of nature and the relationships involved in both thought and mathematical drift.

Keywords: Lévi-Strauss, space, geometry, topology, mathematical infinite

I would like to state that I will not discuss accuracy or inaccuracy, neither space, so to say no perception or aesthetical theory following its historical, self-evident and absolute relationship to mathematics (as history of philosophy pinpoints). I will try to present what seems to be some sort of road, if not/maybe even a forgotten avenue, **concerning the development of logics and the foundation of number theory in mathematical reasoning, following Claude Lévi-Strauss's work on myth.**

History of science suggests that the problem of human scale tend to be overlooked nowadays although much controversy was influential in XXth century. and have been paramount to history of recent philosophy and social anthropology. Gödel theorem buried the dream of meta-mathematics. Science became progressively stochastic and ultra-

analytical – due to calculating devices and absolute privilege of accuracy. The proliferation of hybrids intertwining Nature and Culture has become overwhelming.¹

Whenever we admit that history of mathematics might be considered history of an ancient and smart technique instead of an epistemological appendix to logics or physics, then ethno mathematical practices can provide an important vantage point. Nevertheless, myth has been also overlooked or just reduced to ethnographic narratives concerning number and arithmetic. In order to go further we ought to consider Claude Levi-Strauss's impressive work on amerindian myths and its starting point concerning the problem of the continuous in modern mathematics. The continuous issue belongs to mathematical infinite. It brings about all sorts of conjectures about Infinity's actual or virtual status. This question pertains to transfinite number theory and is relevant to understand the complexity involved and the silence that followed CL-S's demarche.

I worked with Vilaça on numbers and arithmetic following CL-S discussion through Table Manners (the third volume). Examining northeastern american myths that comprise algebraic operations was made possible after Boas. Number concern in these societies is well known. This book volume presents space and geometry along with some discussion on arithmetic and myth. This communication tries to understand one particular aspect of Levi-Strauss's conceptual trajectory in the first and second volumes of *Mythologiques*, concerning issues about Amerindian mathematics. A very sophisticated attempt to merge myth and logics might be considered the hard-core of CL-S theoretical enterprise after *Totemisme Au'jour d'hui*, including the whole *Mythologiques* series. The philosophical problem of two traditional metaphysical categories – space and time - is remarkable along the large four *mythologiques*, this long breath study that deals with mythical thinking (seen from savage mind perspective).

It is challenging to present the first two volumes of *Mythologiques* searching for mathematical insight. His approach includes modern developments of logics and exposes or stresses the privilege of space and time categories within indigenous philosophy, but these first two books do not actually mention number or arithmetic. Such fact might turn this presentation difficult or impossible unless we consider otherwise - the problem of continuous and mathematical infinite, assuming its propaedeutic character within 01M and 02M.

¹ Does every culture has its own mathematics and nature; or is math an assignable or rather stable set of reasonings-procedures (linguistic or cognitive) that allow creation of nature through mathematics? **In both cases you flee from multiculturalism-and-the-one-nature to more interesting problems related to multinaturalism-and-one-culture-or-many-it-does-not matter**; Any methodology adopted within history of mathematics is absolutely decisive to be able to support this path or not. Privilege of proof, performance, arithmetic, number concept or cardinal practices may lead to a recursive comparative problem, at the heart of ethnocentrism, overlapping the spatial constructive adventure of some mathematical indigenous thinking.

A hypothesis concerning the importance of this logico-mathematical problem to the development of the tetralogy about amerindian myths may sound reasonable. The intervals or gaps that constitute music, linguistic sign and social experience admit a sort of topological cutting-off or ensemble-set production theory that, by its own turn, is based on the continuous-discrete discussion notwithstanding its ontological corollary.

Studying myth under the stamp of logics does imply mathematics. Geometry and algebra would necessarily follow but CLS deserves the merit for not being mesmerized by such indo-european path. What is absolutely remarkable is careful considering of myth as some kind of logical proposition admitting semantics and syntax whenever we pose senses (quality of sensation) and semiotic-semiological codes related to body experience as a whole.

Therefore, any ensemble formation needs groups and gaps meaning intervals. Notwithstanding theoretical dispute from Cantor and Dedekind up to Hilbert's formalism, we can assume that intervals provide a valid, general operational key. Such reasoning on number belongs to classification in anthropological theory as inherited from Durkheim and Mauss. It is remarkable that it reappears transfigured along the two first volumes of *mythologiques*.

Assuming CL-S's intellectual biography and history of structuralism, there are very interesting mathematical issues that must be mentioned here and deserve further investigation. As follows: A) Bergsonism, comprising Henri Bergson's philosophy discussing modern physics and mathematics through a theory of duration, *durée*, that privileges the continuous (serial ontology) against science models or theories based on discontinuity. The mutual relationship between continuous and discrete was highly estimated by Bergson. We all remember CL-S mentioning the efforts of his intellectual generation (not to mention/including French sociological School) to get rid of this philosophical standard. B) Phenomenology was pervasive during interwar period. Husserlian phenomenology discusses geometry and arithmetic in a very detailed and complex way following Weierstrass perspective. Edmund Husserl assumes some peculiar way of dealing with the "differend" related to the continuous – genesis or constitution of Conscience is conceived as flux. Transcendental subject means immanent continuity. Time is privileged instead of space. Husserl deals with intentional consciousness and its flux as a dimension of mathematical continuous. For him, the continuous living flux (*le vécu* or *die Erlebniss*) is similar to mathematical continuous (Cf. Salankis). Some important French phenomenologists on post-war era were CL-S friends (Merleau-Ponty) or adversaries (Sartre and maybe Lévinas);

C) Jean Cavallés, notorious partisan, historian of Mathematic, and mathematician himself believed that the vast and unsolved discussion about number theory should be

necessarily posed taking the continuous as starting point. In a posthumous writing named “Transfinite and Continuous”, that was forbidden by German Nazis, he says (1941): “The problem of the continuous is still, exactly as it was in Leibniz time, kind of a “cross”, or exactly the very cross of mathematic philosophy.”

D) the Bourbaki group, a mathematicians collective, that were milestones to structuralism in its strong mathematical version, was also familiar to CL-S. André Weil, a notorious member, helped StructuresElemP’s kinship formalization. They placed themselves close to Brouwer’s constructive intuitionism but also midway between Hilbert’s formalism and Bertrand Russell’s number idealism.² I wonder if Brouwer, Heiting and other intuitionists were not relevant to understand how myth deserves an algebra and a certain topology.

It is impressive that Gaston Bachelard did work onto some sort of discussion and conciliatory strategy re-joining Henri Bergson’s theory of duration and Gaston Roupnel’s historiographic theory of the instant (an infinitesimal space of time) – circa 1932. It is noteworthy that Bachelard’s solution moves towards a variation from continuous to discrete according to - which series of intervals were to be adopted. He assumes that both partisans of continuous and those of the instant are as well reasonable because after all: “(...) it is from repetition that the impression of continuity is born.” A metaphor about the “world orchestra” is proposed – world regulation depends on the “musical compass” of instants. His hypothesis works towards articulation of philosophical duration with the historical instants, serving Bachelard’s own theory on surrationalism and epistemological rupture, sort of discontinuity within history of science.³

The dialogue Bergson-Bachelard was notorious especially because of relativity theory. [At that time Lobatchevsky and Riemann had corroded the faith in univocal space and Euclidian geometry was regarded as bad foundation to Kantian revolutionary concept of space – understood as the pure form of outer sense]. It is not difficult to admit that CL-S was much aware of the solution proposed by the historian of science. As he comments in the beginning of M001/The Raw: “In each of these cases (discussing M-1 to M-3 myths) such discontinuity is obtained through radical elimination of some fractions from the continuous. It is impoverished so that less elements have room to expand in the same space, provided the distance in-between turns out sufficient to avoid superposition or confusion among them.” He names such mythical procedure, which belongs to savage mind and simultaneously to

² This trend was very attentive to different French mathematicians such as Henri Poincaré, Herman Weyl or Jean Cavaillés.

³ It is noteworthy that the *longue durée* discussion in Annals School historiography has followed such path in a whole new basis that seems relevant to CL-S. The last chapter of *Savage Mind*, written on history dialectics against Sartre’s view of primitive people being without history, might be congruent to the problem of good distance or profitable mediation developed along the tetralogy.

structural myth analysis/hermeneutics - “the mythical passage from continuous quantity to discrete quantity”. I stress that the mythical operation transforming a problem not only resembles an algebraic move but actually produces technical interventions within logico-mathematical scope. The Bororo, the Ojibwa and the Tikopia people do provide similar solutions: “In all examples, therefore, a discrete system springs from the destruction of elements or the subtraction from some primitive set.”

[What is called subtraction or destruction is certainly not arithmetical. It belongs to the shift involving segments of a line. The infinitesimal problem concerning real numbers find sort of a mythical transfinite equation.] CL-S stresses the intrinsic importance of anomalous or ill characters that are confusing because of their impoverishment or awkwardness (let us remember Oedipus). Although these plot operators may seem privative or diminishing, they provide a positive solution: “they embody modes of mediation” says CL-S. It is even plausible to recognize here Georges Canguilhem’s concept of living beings normativity - as a matter of fact it belongs to Kantian ontological discussion about the ontological impact of mathematical notion of negative magnitude. We might say, quoting Jean-Pierre Vernant, that the crippled proves that less is more, at least whenever an interval becomes creative or productive.

The analytical units of myth, submitted to hermeneutical or semiological analysis are structurally intertwined with its elementary or ontological presence and position. The unit – or discrete element set – does not precede the process of interval determination. As a matter of fact, phonology has posed some key procedures to understand linguistic sign following such path. In a more simple way the question is – how come: cooking, vegetables, rotten food, poison, tobacco, sex attractiveness and honeymoon might be assembled together? Does the manifold variegated sets of etiological myths concerning origins of cultural attributes support a logical argument along with its narrative construction? What sort of syllogism or propositional sentences – the infamous mitems build upon zoems and “evicted” from myth group transformations – can be re-collected and composed in a strictly serial way?

The raw&cooked provides an example which has phenomenological-existentialist resonance because of death. Life should be continuity – disease and accidents break-up its flux. Short-life etiological myths compose a broad myth-group that creates the motive of discontinuity, finitude and death through a discrete logical regimen. Poison becomes absolutely relevant as a model. Timbó names a South American Liane used to empoison fish – constituting the hunting-fishing axis that is perpendicular to the origins of vegetables and food to be cooked. It is the counterpart of some sharp abrupt or immediate discontinuity between nature and culture, life and death, in the same way the seductive characters perform myths. The culinary triangle represents a general heuristic model adopted to organize a wide series of myth groups that establish mutual complex

relationships. Crude being the pole of pure, pristine, untouched Nature and the Cooked meaning originary and exceptional appearance of Culture – one is absolute continuity and the latter meaning intervention of the discrete as culture itself. Such model is evidently transcendental (pure, a priori, apart from any sensation) and never transcendent – but seems conceived upon some sort of immanent indigenous ontology, therefore taking distance from abstract or formal-idealistic drive (during late interviews CL-S did speak about generalized exchange (le don) as an originary transcendental topic).

Mediation supposes some pause regimens or some pervasive corrosion of units that is homologous to the culinary triangle. The discrete is introduced, produced, cultivated. Some sort of absolute mediation admits raw and cooked as poles (smoked or rotten are extreme versions of cooked/culture or rawness/nature).⁴

We must say that there are two main issues involved in the intervallic solution that can be found in *The Raw&the Cooked* – the prismatic colors and the sounds of music – both corresponding to rainbow or noise. So to say, there are groups of myths discussing two different semiological strata and sensory-perceptual channels: either seeing or discriminating colors – the prismatic spectrum (opposed to black and white discrimination) or listening and composing music (according to diatonic or chromatic scale). Jean-Jacques Rousseau⁵ is boldly evoked about the remaining links in Greek thought between chromatic continuity in music and painting. Either rainbow is feared as malign by savage mind or the problem of harmony in temperate system is over cherished in Baroque European music - contrasting with Amerindian evaluation of the continuous.

Space is very much pregnant along the first two books, merging with time in the third volume *Table Manners*. The pirogue trip provides a group transformation based on line section and its developments. Renato Stutzman has been sharp when pointing room and spatial category in the inner architecture of the tetralogy. CLS's so called eleatism, concerns fire versus water and high-sky-air versus low-earth-soil – sort of fourfold elementary platform. Most groups transformations privilege up-down/down-up axis as a spatial trajectory that presupposes blockage or intermission. Fire was stolen from some people in the upper sky.

The second volume stresses mediation through some inertial tendency to recover polarity and excess, for instance taking honey as an extreme cultural move into nature. The movement goes from outer to inner space and some frank topological procedures merge with myth transformation: the tree is void inside or has a hole, the hole is either

⁴ I understand that etiological and so what ontological mythical narratives are being treated into a mathematical modelisation but also suppose it. There is dialectical move in CLS analysis that admits paradox and a both way moves. Etiological narratives are congruent to set theory. In set theory whole and part are very important. Natural numbers have to do with a discussion on zero that has been deeply developed in set theory. In this way we might understand why the continuous is operating in between sociological problems and mythical ones. [Op.Cit pg 60]

⁵ Rousseau's Encyclopedia contribution in the context of the *Querelle des Bouffons* polemics is definitely centered in harmony.

trap or shelter. Bamboo cane is void, palm trees can be voided, pirogues can be carved-off or burnt out of solid timberwood. Musical instruments appearing in myths, like flutes or drums deal with relations towards void space or emptiness, either inward or outwards, and so on. Somewhat the differential geometry of culinary triangle transforms itself into Riemann space or projective space – let us be reminded that the earth of myth is aspherical and empty-void like a ball that might become a torus or doughnut, whenever the projective space is torn, smashed and bullyied. Myths do live and die. The earth of myth is empty inside. Afterall myths are insisting answers to questions nobody ever posed.

Western domesticated tradition poses numbers as something necessarily related and derived from space and time.⁶ Acknowledging a wide series of problems concerning the concept of space in Mythologiques is unavoidable: distance, move, proximity, displacement, journeys, missions, measurable ties, vehicles-ships, bridges. Time concept evokes the same serial set, either attached to space – this ancient capture has been explored (maybe even twisted) by Husserl, Heidegger and Bergson (not to mention Proust or Nietzsche) – or posed as bodily experience - something that transcends calendars or life cycles/spans. Kantian astronomical concern is turned into stellar cycles within savage mind, where Pleiades are continuous and Orion discrete; but also moral law is regarded from the perspective of material practices: through bodily holes, orifices and frontiers between inside and outside.

CONCLUSION

It is possible to point out at least three leading cues mentioned above: the complex relationship of mathematical continuum/discontinuity problem within mythical thought; an array of mythical character trajectories whose displacements imply in fixed and variable relationships; a set of topological operations related to inclusion, embedding and translation. The perspectivistical inferences concerning this démarche replaces the problem of nature and the relationships involved in both thought and mathematical drift.

Continuous is intimately linked with space both in philosophy and mathematic⁷. Modern science has adopted Euclidian theorems at the basis of geometry. Science overstressed finite and infinity. A subtle move from myth transformation regimens in M1 to M2 brings astronomy into earth space reference and movement. The problem of movement into narrative concerns the phenomenological problem of space into time experience.

⁶ Hellenists, sinologists and historians of mathematics have been interested in this hypothesis. Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Chemla, Geoffrey Lloyd, Michel Serres to name a few.

⁷ We wonder if space and matter are not both constitutive and constituted, evoking somehow Nietzsche's reconsideration about Kant's transcendental aesthetics. Nevertheless, Husserlian phenomenology did explore such kind of problem through consciousness conceived as pure flux and discrete intentionality.

Kantian theory of space, time and number is strongly supported by Euclidian geometry and the parallel lines axiom. Within any ever-deforming topological space, it becomes senseless or burdened with objections. When Riemann or Lobatschewsky created new different geometries it became possible to envisage space in new ways. Such crisis was huge and shaken intuitive world assumptions. It concerned philosophy (metaphysics and logics) but also pure and applied mathematics. We all know that Binswanger and Poincaré proposed pragmatic solutions, etc, etc... But foundationalist program and many discussions ensued. CL-S should not be seen as someone obsessed with application of qualitative mathematics to kinship, ethnography or any ethnological data set. Instead we might acknowledge his vast efforts to deliver ethnological developments in the roundabouts of this crisis, mostly through a constructivist-intuitionist way.

The usual motto of calculus versus expression could be reconsidered into myth if we pose a privilege of math of transformations; accuracy means calculus and quantitative digital enterprise. The ultimate meaning of qualitative mathematics is under dispute. Inaccurate math is deforming, transforming and related to becoming instead of being. But how to conceive inaccuracy if it turns to be closely related to expression problems is philosophy? It gives room for different conceptions of room and space. It speaks about a number that becomes instable, aberrant, skewed, crippled and absolutely non – ethnocentric.

BIBLIOGRAFICAS/REFERENCES

by Claude Lévi-Strauss (Author), John Weightman (Translator), Doreen Weightman (Translator) 1983, français 1962;

Lévi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked: Translated from the French by John and Doreen Weightman*. Harper & Row, 1969.

Lévi-Strauss, Claude. *From Honey to Ashes. Translated by John and Doreen Weightman*. New York: Harper & Row, 1973.

Lévi-Strauss, Claude. *The Naked Man, trans. John and Doreen Weightman*. New York: Harper and Row, 1981.

———. “The Origin of Table Manners. Introduction to a Science of Mythology, vol. 3”. *Transl. J. Weightman, D. Weightman*. New York: Harper & Row, 1978.

Boon, James A., e David M. Schneider. “Kinship vis-à-vis Myth Contrasts in Lévi-Strauss’ Approaches to Cross-Cultural Comparison”. *American Anthropologist* 76, n° 4 (1974): 799–817.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE KRAHO EMPIRIC NETWORK: AN EXERCISE IN MODELLING

Carlos Paulino

Funai

Álvaro Franco

Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The Kraho Empiric Network is comprised of data collected by Julio Melatti during his fieldwork research among the Kraho of central Brazil, and further enhanced by data collected by one of the authors during his own fieldwork research. The network is composed not only by relations of kinship and marriage, but also by native relations such as name-giving/name-taking relations and formal friendship ones. The main modelling challenge was to enumerate rings incorporating the last two types of relationships, allowing for the sense of different types of “mixed rings” as well as that of “name-passing rings”. Through database analysis of the complete census of rings in the network, it is possible to interpret some rings in light of the skewed Crow-Omaha terminology of the Kraho.

In addition, residential segments among the Kraho are, by definition, exogamous groups, but they do not have boundaries clearly defined. The empirical data of the network has been treated as it being the case. However, this treatment produces the following question. Suppose it is possible to find the largest empirical exogamous kinship groups in any given kinship and marriage network. For the case of the Kraho people, would those empirical exogamous groups be similar to the residential segments?

Keywords: Kinship; Kraho; network analysis; exogamous groups

The Kraho are an indigenous group of people that lives in geographic regions of *cerrado* since immemorial times. Today, most Kraho inhabit a *Terra Indígena*¹ called *Kraholândia* in the state of Tocantins, central Brazil. Together with the Canela (Apanjekra and Ramkocamekra), Krênjê, Krikati, Gavião Pykobjê, Gavião Parkatejê and Apinajê, they form a more embracing group of peoples known as Timbira. The Timbira share amongst themselves a set of common or very similar knowledges, rituals, festivities, manners, languages and kinship relations.

¹ *Terra Indígena* is, under Brazilian federal laws, an area delimited by and belonging to the Brazilian federal government to which the indigenous peoples have exclusive usufruct rights.

Although historical references to the Timbira can be traced back to at least the 19th century, the first work about these people that can be regarded as properly anthropological is that of Nimuendaju (1946). Julio Melatti, doing his research mostly in the 1960s, gave us an in-depth ethnography of the Kraho, including a complete genealogical and matrimonial census of the six villages that then existed. That data – which is the basis of this study – has been made public available by Melatti in his own personal website². During a fieldwork research in 2015, Carlos Paulino enhanced Melatti's data set by collecting data on the Pedra Branca village and adding that to Melatti's set, resulting in what we have called the “Kraho Empiric Network” (KEN).

However, the KEN is comprised not only of marriages and kinship relations, but also by important native relations, such as name-giving/name-taking relations and formal friendship ones. The importance of names and name-passing relations for the Timbira is well documented by many studies (see MELATTI, 1970; CARNEIRO DA CUNHA, [1979]1986; LADEIRA, 1982; COELHO DE SOUZA, 2012). Passing a set of your names to somebody else entails establishing a unique relation of identification with that person and consequently opens up (for name-giver and name-taker) a number of opportunities for establishing new or different relations with third persons through that relationship. On top of that, Ladeira has showed that names are not passed among the Timbira in a random way; they are exchanged by families and that exchange follows some guidelines. It is also by way of names that formal friendship relations are initially determined, although maintaining that status depends on the observation by both formal friends of a series of restrictions and solidarity rules regarding one another. Some of the name-passing and formal friendship relations data in the KEN are a part of Melatti's original data set, but most of them have been collected in 2015.

When asked about marriage rules, most Kraho will simply state that they cannot marry relatives, but will not specify who they consider to be all their relatives. Even though the Kraho society has a large number of moieties and other groups related to ritual activities, none of those has any direct influence on the marriage exchanges that happen within that society. In an attempt to describe domestic life organization, Melatti (1970) proposes the concept of residential segments. Those segments unite a group of families in which the women are related through female consanguinity lines and whose houses tend to be near one another. Also, when a man marries a woman it is normally he that has to go live with her relatives, thus explaining why females link residential segments together rather than males. The residential segments are analytical concepts, there is no word for them in the native language nor do they have clearly defined boundaries, but

² <http://www.juliomelatti.pro.br/>

the Kraho do state that people that live nearby are usually relatives in some way. Since the residential segments aim to coincide with what the Kraho consider to be their relatives, for analytical purposes it is possible, following Melatti, to consider them as exogamous groups when analyzing the KEN.

The Kraho kinship terminology has been classified by Melatti (1973, p. 22) as a Crow-type terminology, although that same author notes that some Omaha equations also take place in the Kraho kinship terminology. It is not our goal here to do a thorough description of the Kraho kinship terminology³, but some of its aspects need to be pointed out in order for us to proceed. First of all, same-sex siblings and parallel cousins (called *itō* for males, and *ito* for females) form a unit that can apply a single kinship term to a third person, and that person can apply a single kinship term to all the people in that unit. That is called the “principle of unity of the same-sex sibling group” (MELATTI, 1973, p. 22). Through that principle, it is possible for an unmarried person to apply to another person the spouse term (for instance, a male can apply the spouse term to his BWZ or even his BW).

Unlike the Crow and Omaha type terminologies formally described by Lounsbury (1964), the cross relatives in G+1 are classified as G+2 relatives whether they are patrilineal or matrilineal (always *keti* for alter males, and *tyj* for alter females); these are the relatives that, preferentially, should be passing their names to ego. Although, for name-passing implications, it is beyond doubt that G+2 relatives are in these categories, nowadays it is more common for them to be called by the terms *vei inx* for male and *vei* for female. These terms have likely been recently incorporated into the Kraho terminology; they are structurally similar to the portuguese language employment of the terms for parents’ parents and phonetically similar to the portuguese word *velho* which literally means “old”.

Names are always passed in sets that can’t be broken up, and a name-giver can only pass his own names to somebody else. When ego receives a set of names, the relative that gave it will henceforth be called by him *keti/tyj* (if he wasn’t before), and that relative will henceforth be calling ego *ipantu*, a special term destined to younger namesakes of either sex. As pointed out before, that relation entails an identification between both parties that, if they’re so inclined, enables the name-taker to apply the same kinship term his name-giver applies to third persons and vice-versa, in much the same way same-sex siblings do. That allows the application of different terms to almost every person in the Kraho sociability network and thus opens up a wide range of possibilities of classifications that are managed by the individuals and families with personal interests, names and

³ For that, please refer to Paulino, 2016.

marriage exchange in mind. Name-giver and name-taker are almost always of the same sex; we have registered only two such relations between people of opposite sex and, due to lack of ethnographic data, we cannot affirm that these two relations entail any form of identification.

As mentioned before, each and every set of names is linked to at least one other set of names by a formal friendship relation, which should be observed by the holders of such names. Persons of either sex can be linked together by these relations; formal friends are called *hōpin* when male, and *pinxwôj* when female. This relation is marked by complete avoidance, marriage prohibition, and very high mutual respect and solidarity; but, on the other hand, one is allowed to joke around freely with the relatives of a formal friend and they are expected not to react to those jokes.

Finally, the cross cousins and their descendants can be classified according to either Crow or Omaha equations, depending on existing name-exchanges and the intent to establish further name-exchanges. Although Crow-type classifications tend to happen more frequently, the Kraho kinship terminology actually mixes Crow and Omaha equations as classically defined and thus we believe it should be referred to as a Crow-Omaha terminology or simply as a skewed terminology.

The KEN was modelled and analysed with the Kinship Machine software developed by Álvaro Franco (2013), which took some of its basic concepts from MaqPar, a homemade tool for the study of kinship networks developed by João Dal Poz and Marcio Silva (2009). In short, the Kinship Machine aims to enumerate the complete census of matrimonial rings in any given kinship network (that is, a network formed by filiation and marriage relations), using Ore graphs (ORE, 1960) as the base model for the network. Regarding the specific case of the KEN, the main challenge was to incorporate name-passing and formal friendship relations into the model, allowing for the complete census of different types of “mixed rings” as well as that of “name-exchange rings”.

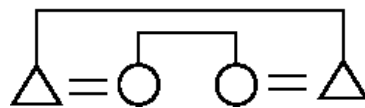
There are four types of relations that can link people in the KEN: filiation, marriage, name transmission and formal friendship. Filiation and name transmission are asymmetrical, while marriage and formal friendship are symmetrical. Furthermore, filiation links can be chained together to form a single filiation chain that will link two people through other relatives. Marriage and name transmission relations have a date assigned to them in order to allow for diachronic analysis of rings with two or more of those relations; by convention, we have set marriage dates to the birth of the first child of a couple and name transmission dates to the birth of the name-taker.

Although there are differences between the analytical notions of filiation and marriage and the native notions concerning those relations, we assume that these relations are comparable. In other words, even though the Kraho do not define the relations we

call “filiation” and “marriage” the same way a western person would, it’s still possible to compare the relations grouped under those labels. The goal is not to reduce the Kraho relations to a mirror of western relations, but rather to emphasize the differences despite the similarities.

Each person in the network has three parameters that are used in the analysis: sex, age and residential segment. Those parameters were part of the original data set and when more data was collected to enhance it, we have followed two guidelines to assign residential segments to the added individuals. First we assigned every person to its mother segment (for, as we have said, its parents live amidst its mother relatives). Second, we applied the exogamous group definition to each and every residential segment, so that whenever a marriage happened between two persons of the same segment, we divided that segment into smaller ones by criteria of houses⁴; which is to say, we assumed that a segment was not representing well enough the Kraho rule to not marry relatives. Over time, some segments have grown larger than others and some have moved into different villages, so, from an ethnographic point of view, it is reasonable to assume that people in these larger segments would not view all others in the same segment as relatives. From the original 35 segments in Melatti’s data set we ended up with 41 in the KEN.

We represent rings as a sequence of relations in which the first and last person are always married; the image below, for instance, would be represented as BWZ.



Our analysis of the rings is broadly based on the works of Lévi-Strauss ([1949]2003) and the premise that reciprocity structures exist in any given kinship system. In that frame, we look at each and every marriage as being influenced (not determined) by consanguinity relations and other marriages that came before it. We take consanguinity and affinity to be formal concepts derived from the prohibition of incest meaning, respectively, marriage impossibilities and marriage possibilities.

Looking first at the rings where a person marries someone to whom they are linked by a single filiation chain, we can notice that, although few, there are three cases of marriages with close relatives such as FZ or MZD. The only relations where the possibility of turning relatives into spouses seems to not exist are B/Z, F/D, M/S, FB/BD, MZ/ZS.

But it’s when we start to look at rings with two marriages that the terminological analysis of the rings becomes more useful. As mentioned before, it’s possible for a person

⁴ Houses refer to the actual physical houses in the villages and are subdivisions of the residential segments featured in Melatti’s data set, an information we did not use in circumstances other than this one.

to identify himself with other persons through name-passing and through the same sex sibling group. By means of those identifications, a single male could classify a female as spouse (and vice-versa), even though they are not married. The table below shows all the possibilities considering exactly three explicit relations. The relation of the middle is always W, so the first two individuals are men and the last two are women. Therefore, we can observe the effects of name-passing (between men and women separately) and same sex siblings in rings with two marriages. By convention, we use the following four letters to represent the name passing relations:

I = male name-taker

U = female name-taker

K = male name-giver

T = female name-giver

Identifications:	Name-taker in the second sequence	Same sex sibling group in the second sequence	Name-giver in the second sequence
Name-taker in the first sequence	IWU	IWZ	IWT
Same sex sibling group in the first sequence	BWU	BWZ	BWT
Name-giver in the first sequence	KWU	KWZ	KWT

Although the table is constructed from the viewpoint of a male ego, we could make the same table from the viewpoint of a female ego; it would result in the same possibilities, but represented from another point of view.

Obviously, only one of the two marriages in each of those rings can be explained through the terminology, the other would have to already exist in order for the spouse identifications to be possible. That is why the dating of marriages and name-passing relations is important so that we can always determine which marriage influenced the other.

When we add formal friendship and name-passing to the mix of rings, we notice a significant number of rings with those relations. We can explain the rings where a person marries a relative of a formal friend by looking both at the joking relationships that ego has with such people, and at the fact that the formal friend will turn into an affine, to whom ego must behave respectfully as well. As to the rings that include name-passing relations, we have not been able to give them specific interpretations, but they testify to the fact that, as said before, marriage and name-passing are both forms of exchange and of making politics among the Kraho.

It is worth noting that most of the marriages that appear in a ring, appear in more than one different type of ring. The most recent marriages are generally also those that

appear in more types of different rings, showing that the capacity of classifying marriages is directly related with the number of known ancestors. We can also observe that the further back we look into the consanguinity chains, the more rings we will find, but these rings rarely allow us to look at a marriage that has not appeared in a ring with shorter consanguinity chains. The number of rings starts to get considerably higher once the consanguinity chains reach six to eight links, which would correspond to a three to four generations distance between the persons linked and the common ancestors. It is reasonable to suppose, then, that these numbers are the approximate distance from which the Kraho consider these two persons not to be kin to one another (through that relationship at least).

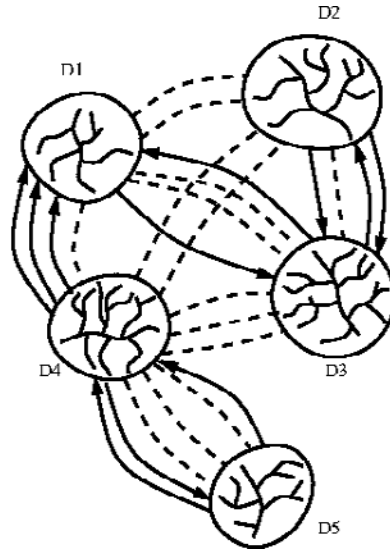
The analysis of the marriages among residential segments has showed that it is not common for different segments to repeat alliances among themselves (be they marriage or name-passing), which is another way of saying that the political tendency is to broaden alliances, not reinforce them.

Comparing Melatti's original data set with the KEN, we have noticed that the definition of the limits of these segments seems to be subject to transformation in relatively short periods of time and could even not be shared by all people that belong to such a segment. From that observation, we have raised some questions to the computational analysis of kinship networks: would it be possible to find, with the help of computers, the largest possible exogamous kinship groups in a given kinship network? Would those groups be similar to the residential segments? We will finish this paper answering the first question positively and describing a way to get such structures in some kinship networks. We will refer to such groups as "empirical exogamous groups". These groups could be compared with the exchange groups defined ethnographically or by marriage rule to have an idea of the precision of these definitions and their degree of exogamy. Even further, we could use these empirical exogamous groups in our analysis of the rings and see whether the exchange patterns would look different.

The Kraho people declare to observe the following rule regarding marriages: individuals do not marry relatives. So one question arises: who are the individuals that a given individual could marry? To answer this question we propose to find a structure that we call the Largest Exogamous Group. From here up to the end of this paper we consider a kinship network as an Ore mixed graph. Each individual is represented by a vertex, each arc from vertex u to vertex v means that u is father or mother of v (and v is a child of u) and each edge between u and v represents that u and v are married. In this work, we suppose that each marriage is formed by a man and a woman. Now, we define the structure of interest. Given a kinship network G , a Largest Exogamous Group (LEG) of G is a partition D_1, D_2, \dots, D_k of vertices of G (that is the union of D_1, D_2, \dots and D_k is

equal to the set of vertices of G and the intersection of D_i and D_j is empty for any different i and j). That partition has to follow the next constraints:

1. There is no edge inside D_i (for any i);
2. The graph induced by the vertices in D_i is connected by parental relations;
3. The number k is as small as possible.



The constraint 1 is justified since we want to find an exogamous group. The constraint 2 establishes different families in different groups, thus highlighting the marriage exchange possibilities. The constraint 3 controls the number of exogamous groups.

In the figure besides we have a network with five exogamous groups. Each group forms a graph connected by parental relations. The dashed lines represent marriages. Note that all marriages are outside groups and are connecting groups. The arrows among groups mean that there is a parental relation among these groups. Also note that the number of groups is the smallest possible since we cannot gather, for example, D_1 and D_3 as there are marriages between them; or D_2 and D_5 as they will form a disconnected group with two families without relationship.

Next, we present a way to find the LEG of a kinship network where each edge always links a man and a woman. We describe the approach in three parts.

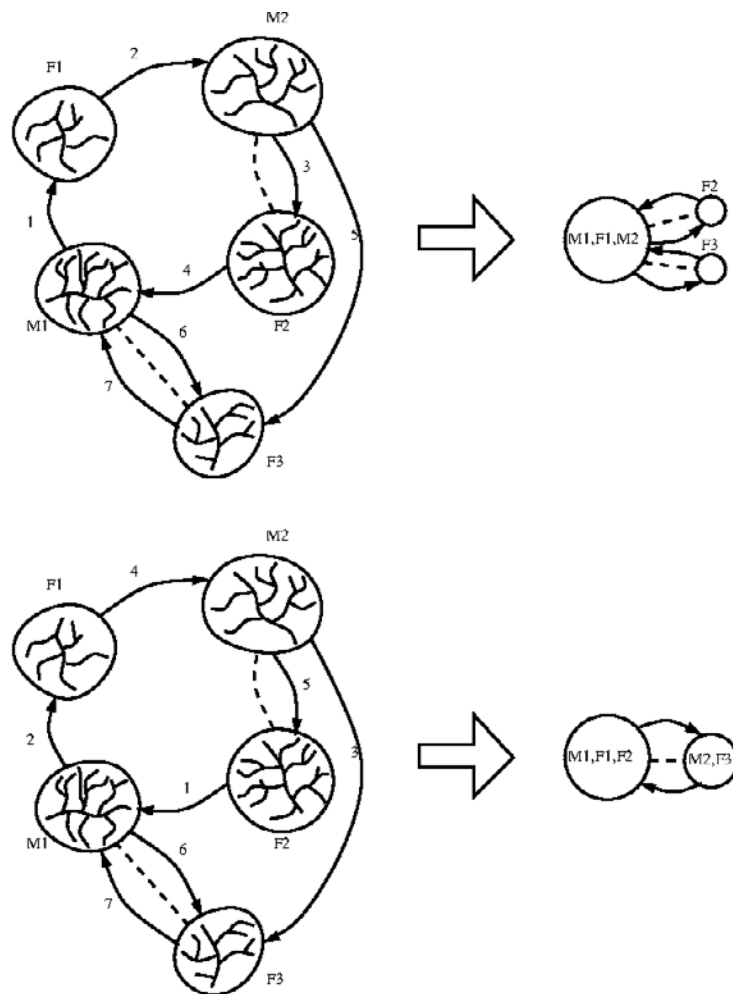
Part 1: Divide the vertices in two sets named male set (M) and female set (F). All the marriages are crossing the sets M and F .

Part 2: Find the male groups connected by parental relations. In the same way, find the female groups connected by parental relations.

Part 3: Connect two distinct groups if they have an arc from one to another and if there is no marriage among any pair of individuals in these groups.

It is clear that, in the end of this process, we will have exogamous groups, however, it is not always true that we will have the smallest number of exogamous groups if we have chosen a particular order of processing arcs (in Part 3). This number depends on the order that the arcs are being processed. In the figure below, the top order for processing the arcs creates three exogamous groups, since processing arcs 1 and 2 gathers sets M1, F1 and M2. We cannot gather set F2 to the bigger set for a marriage between M2 and F2; we cannot gather set F3 to the bigger set for a marriage between M1 and F3; and we cannot gather sets F2 and F3 since they form different families. So, it results in three exogamous groups: a bigger one containing M1, F1 and M2; and other two, one containing F2 and other containing F3. However, the bottom order for processing the arcs creates two exogamous groups. Processing arcs 1 and 2 gather sets M1, F1 and F2. Processing arc 3 gathers sets M2 and F3.

To find the smallest number of exogamous groups we should process the sequence of arcs in every possible order and then choose that order which produced the smallest number of exogamous groups. We draw the reader's attention to the long time that could be taken to find a LEG of a given kinship network.



In conclusion, we believe that the modelling of the network with formal friendship and name-passing relations has showed great potential for application in other kinship networks where relations other than filiation and marriage are relevant. The analysis of the rings has also showed that the native terminology is a key component in understanding and interpreting the rings; and that there are relations between people's marriage choices and terminology, even though there is no positive marriage rule. Regarding the empirical exogamous groups problem, we have showed that it is possible to find the Largest Exogamous Group of certain kinship networks and described a way to do it.

REFERENCES

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. [1979]1986. "De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades". In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo: 53-62.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2012. "The Making and Unmaking of 'Crow-Omaha' Kinship in Central Brazil(ian Ethnology)". In: TRAUTMANN, Thomas; WHITELEY, Peter (Eds.). *Crow-Omaha: new light on a classic problem of kinship analysis*. Tucson: The University of Arizona Press: 205-222.
- DAL POZ, João; SILVA, Marcio. 2009. "MaqPar – A Homemade Tool for the Study of Kinship Networks". *VIBRANT*. Vol. 6 (2): 29-51.
- FRANCO, Álvaro J. P. 2013. *Algoritmos para junções em digrafos acíclicos e uma aplicação na Antropologia*. São Paulo: USP. PhD thesis.
- LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca de cônjuges – uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira*. São Paulo: USP. Master's degree dissertation.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949]2003. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- LOUNSBURY, Floyd G. 1964. "A Formal Account of the Crow - and Omaha -Type Kinship Terminologies". In: GOODENOUGH, Ward H. (Ed.). *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill: 351–393.
- MELATTI, Julio Cezar. 1970. *O Sistema Social Craô*. São Paulo: USP. PhD tesis.
- _____. 1973. *O Sistema de Parentesco dos Índios Krahô*. Brasília: Universidade de Brasília, Série Antropologia, 3.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- ORE, Oystein. 1960. "Sex in graphs". *Proceedings of the American Mathematical Society*, 11: 533-539.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ANTROPOLOGIA DO CINEMA: AS NARRATIVAS CINEMATOGRAFICAS NA PESQUISA ANTROPOLÓGICA

Carlos Pérez Reyna

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais
Departamento de Cinema do IAD

Laboratório de Antropologia Visual e Documentário (LAVIDOC)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo

Já passou mais de setenta e um anos desde que Ruth Benedict nos apresentou sua obra “O Crisântemo e a Espada” (1946), trabalho que, de meu ponto de vista, contempla o nascimento da antropologia do cinema. São sessenta e quatro anos desde que Margaret Mead nos apresentou seu “Estudo de Culturas à Distância” (1953) pela primeira vez; a partir de então tem se realizado muitas pesquisas tomando o cinema como potenciais fontes interpretação nas ciências sociais. Sua integridade e constituição que um dia foram colocadas em questão, hoje ressurgem, sobretudo no ambiente acadêmico, com uma série de propostas que permitem esclarecer e sedimentar teórica e metodologicamente seu horizonte. É por isso, que baseados em nossas experiências e etnografias filmicas, gostaríamos fazer algumas considerações epistemológicas e metodológicas da utilização das narrativas cinematográficas na pesquisa. Este artigo não entrará em debates e discussões dos novos estudos contemporâneos sobre cultura, não tenho a pretensão de um balanço exaustivo, quanto muito apontarei algumas considerações.

Palavras-chave: Antropologia do cinema. Etnografia filmica. Epistemologia. Metodologia.

ANTROPOLOGÍA DEL CINE: LAS NARRATIVAS CINEMATOGRAFICAS EN LA INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

Resumen

Ya pasaron más de setenta y un años desde que Ruth Benedict divulgó su obra el “Crisantemo y la espada” (1946), trabajo que, desde mi punto de vista, considera el nacimiento de la antropología del cine. Son sesenta y cuatro años desde que Margaret Mead, presentó su obra “Estudio de Culturas a la Distancia” (1953) por primera la primera vez; desde entonces vienen realizándose muchas investigaciones tomando al cine como fuente de interpretación en las ciencias sociales. Su integridad y constitución que un día fueron colocados en duda, hoy resurgen, sobretudo en el ambiente académico, con una serie de propuestas que nos permiten clarear y fundar teórica y metodológicamente su horizonte. Por ese motivo, que basados en nuestras experiencias y etnografías filmicas, nos gustaría hacer algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas

del uso de las narrativas cinematográficas en la investigación. Este artículo no abordará debates y discusiones sobre los nuevos estudios contemporáneos sobre cultura, no es mi pretensión de realizar balances profundos, por lo mucho levantaré algunas consideraciones.

Palavras chave: Antropologia del cine. Etnografia filmica. Epistemologia. Metodologia.

ANTHROPOLOGY OF CINEMA: THE CINEMATOGRAPHIC NARRATIVES IN ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

Abstract

It has been more than seventy-one years since Ruth Benedict introduced us to his work “The Chrysanthemum and the Sword” (1946), a work that, from my point of view, contemplates the birth of cinema anthropology. It’s been sixty-four years since Margaret Mead introduced us to her “The Study of Culture at a Distance” (1953) for the first time; since then, a lot of research has been done taking cinema as potential interpretation source to social sciences study. Its integrity and constitution, that one day were put in question, rise again specially in the academic environment, with a series of proposals that allow us to clarify and sediment its horizon, theoretically and methodologically. That is why, based on our filmic experiences and ethnographies, we would like to make some epistemological and methodological considerations regarding the use of cinematographic narratives in research. This article will not present any debates or discussions about the new contemporary studies on culture; I do not pretend to have an exhaustive balance, even though I will point out some considerations.

Keywords: Anthropology of cinema. Film ethnography. Epistemology. Methodology.

PRIMEIROS AFETOS

Um dos motivos sobre os modos de aparecimento do cinema ao longo da história teve sua origem ligada à pesquisa antropológica. Lembremos um pouco. A antropologia e o cinema têm seu primeiro encontro no ano de 1895 através de dois acontecimentos: o primeiro, Louis-Félix Regnault filmava com um “fusil cronofográfico” do fisiologista Etienne-Jules Marey, registrava uma mulher Wolof fabricando potes de argila na no quadro da Exposição Colonial de Paris. Em dezembro desse mesmo ano, os irmãos Lumière apresentavam ao público de “Grand Café”, em Paris, um filme sobre “A chegada de um trem à estação de La Ciotat”. Ambos casos são geralmente identificados como os primeiros filmes com valor etnográfico e documental respectivamente. No caso de Louis-Félix Regnault é claro seu propósito voltado para o campo da ciência. Esse estudo foi o primeiro reconhecimento científico sobre detalhes efêmeros do movimento que não são facilmente capturados a olho nu. Já, do filme dos Lumière, acima mencionado, nasce documentário, pois a falta de organização do material profilmico perante a câmara favorece esse significado.

A partir dessa promissora gênese, temos muitos pioneiros que utilizaram a imagem animada como meio de documentar o que entendia-se na época como sociedades pouco evoluídas. A realização desses documentários fez deles precursores da transformação dos

métodos clássicos de pesquisa antropológica. Entre os mais nomeados e conhecidos, o geólogo Robert Flaherty - considerado o patriarca do filme antropológico, filmou o dia-a-dia do esquimó Nanook (1922). Desde então, têm se realizado muitos filmes e recentemente muitos vídeos que nos mostram e descrevem “outras” culturas. No entanto, só algumas dessas realizações se elaboraram tomando como base aquilo que fez de Nanook uma das principais lições. Juntaram-se de alguma maneira duas modalidades culturais para assim poder observar tanto a vida cotidiana quanto os meios derivados de conhecimentos sistematizados. A opção de Flaherty no seu filme foi provavelmente o primeiro passo para a introdução dos meios de comunicação (cinema, vídeo e fotografia) na aquisição de conhecimento antropológico. Conhecimento através do qual tanto os povos que têm enfrentado o desafio que supõe a representação de suas próprias histórias e culturas, quanto dos antropólogos usuários do audiovisual que tentam ou reconstruir culturas no sentido contrário aos processos de aculturação, e divulgar elementos do comportamento tradicional para a posteridade, ou analisar os diferentes fenômenos culturais apoiados nas imagens como fonte reveladora de descoberta antropológica.

Com base nessa gênese e nessas experiências, o cinema na antropologia vem sendo utilizado de diferentes maneiras: como ferramenta e como objeto de pesquisa. Como ferramenta, também denominado de antropologia visual ou filme etnográfico, é utilizado tanto como instrumento de pesquisa nos fenômenos culturais, quanto meio de ilustração e difusão das pesquisas. E, ainda, não esqueçamos, do ponto de vista da introdução no aparelho de pesquisa de diferentes meios tecnológicos, a emergente área denominada de antropologia fílmica, cujos objetivos pretendem, além da produção de filmes documentários, considerar as imagens em movimento como objeto de investigação em primeiro plano. Isto é, essa caracteriza-se por debruçar-se sobre as questões metodológicas subjacentes a qualquer registro fílmico de caráter antropológico.

Já são quase 70 anos desde que André Leroi-Gourhan (1948, p. 42-50), apresentou seu trabalho intitulado “Le film ethnographique existe-t-il?” ao Congrès International du film d’Ethnologie et de Géographie, artigo que contempla o nascimento do filme etnográfico. Mas, a sua integridade e constituição continuam a colocar-se em pauta a discussão assim como o lugar que lhe deve ser atribuído na pesquisa antropológica e na exposição de resultados. Tentar responder tal evidência só será:

Através da exposição de um conjunto de receitas metodológicas é uma tarefa delicada porque ela supõe parcialmente resolvidos certos problemas fundamentais. Destes, os mais complexos dizem respeito às funções cognitivas da imagem animada, aos aspectos da vida social e cultural aos quais tem acesso o cinema e às maneiras como se processa este acesso (FRANCE, 1989, p.1).

De tal maneira que não é de surpreender que estes princípios metodológicos do filme etnográfico ainda permaneçam obscuros, não obstante os importantes esclarecimentos

trazidos por aqueles que tentaram e continuam a fazer por várias vezes um balanço do emprego do filme etnográfico e de considerar seus novos horizontes.

Contemporaneamente, o que tudo indica, que a pesquisa em antropologia visual não só se limita à utilização do filme etnográfico como método, mas a questão de coleta de dados etnográficos e interpretação antropológica está se originando de outras fontes não etnográficas tais como a internet, televisão e fundamentalmente, diria eu, o cinema documentário e de ficção. Portanto, é necessário entender as procedências, sequências e percursos desses fluxos de informação. Eles são verdadeiros e atuais fontes de produção do sentido, cuja existência nos impõe seu estudo, pois nos apresentam explicitamente representações da cultura.

É nesse sentido que este artigo se orienta. Isto é, o cinema como objeto na antropologia, o cinema como campo de pesquisa, como base empírica, que preliminarmente poderíamos dizer, abordagens culturais e sociais do ponto de vista do espectador, neste caso, do antropólogo que, “diante da imagem fílmica, dedica-se à decifração” (HÍKIJI, 1991, p. 91-113, grifo nosso). Entendemos por decifração à observação e interpretação antropológica.

DO ESTUDO DE CULTURAS À DISTÂNCIA A OS ESTUDOS DE CARÁTER CULTURAL CONTEMPORÂNEO

A antropologia tem uma longa experiência sobre o estúdio de culturas à distância. Grosso modo, se inicia no século XIX com antropólogos que consideravam o estúdio do Outro “o selvagem” a partir de uma distância segura. Estes “especialistas” conhecidos como antropólogos de gabinete, valiam-se das narrativas de viajantes e missionários, de relatórios de oficiais e administradores coloniais, de memórias de exploradores e navegantes para entender no que em seu tempo se denominavam de culturas “exóticas” às culturas não ocidentais. A averiguação in situ dos comportamentos nativos ainda mostrava-se breve e superficial em relação ao peso que essas fontes de natureza secundária exerciam. Uma lacuna ainda permanecia em aberto no tocante aos fatos corriqueiros da vida social incapazes de serem acessados por outros caminhos que não seja da observação direta da realidade. A passagem da antropologia de quatro paredes à pesquisa no local/no campo foi realizada graças a Bronislaw Malinowski que converterá o extenso trabalho de campo etnográfico na estratégia de pesquisa definitiva da antropologia enquanto disciplina.

Na busca de encontrar a gênese ou certidão de nascimento entre aquilo que hoje está se chamando de antropologia do cinema¹ me leva estudar as páginas de pesquisadoras

¹ Um artigo muito interessante e pouco divulgado a respeito do percurso que revela a existência de uma pequena história da antropologia do cinema foi publicado pela antropóloga Rose Satiko Gitirana Híkiji. Antropólogos vão ao

associadas com a antropologia cultural. Na vanguarda temos Ruth Benedict discípula de Franz Boas considerado fundador da antropologia norte-americana. Em 1944, no apogeu da guerra entre o Japão e os Estados Unidos, a “Office(s) of War Information y of Strategic Studies” solicita à Ruth Benedict elaborar um estúdio sobre a cultura japonesa com o intuito de melhor compreender o inimigo. Esse pedido foi motivo para a antropóloga aplicar seus *Patterns of Culture*² (1934) (2013), seus modelos ou padrões culturais, e tentar desvendar esse “enigmático” país ao ocidente. No entanto, pelas próprias circunstâncias e limitações da guerra, o trabalho de campo ficou restrito ao estúdio da produção literária, jornais, dados econômicos e sobretudo, filmes:

(...) filmes que haviam sido escritos e produzidos no Japão — filmes de propaganda, filmes históricos e filmes sobre a vida contemporânea em Tóquio e nas aldeias. Comentamos posteriormente com japoneses que haviam visto alguns desses filmes no Japão e que, pelo menos, viam o herói, a heroína e o vilão como os japoneses o viam e não como eu os via. Quando eu me desorientava, era claro que o mesmo não acontecia com eles (BENEDICT, 1972, p. 14-15).

Os filmes, na citação acima, são referência da cultura japonesa. O método utilizado é muito claro: no visionamento em diferido sobre a imagem fílmica, a antropóloga de maneira compartilhada com seus informantes, de descendência japonesa levantava questões culturais da cultura japonesa. Do resultado desse estúdio “de longe” foi publicado em 1946 o livro “O Crisântemo e a Espada”³ e se converteria em referência sobre a cultura japonesa tanto nos estúdios antropológicos quanto históricos.

Após essa pesquisa fundadora, a Segunda Guerra Mundial interrompe a pesquisa etnográfica de muitos antropólogos ao converter amplas regiões do mundo inacessíveis para a pesquisa de campo. Nos Estados Unidos e na Inglaterra, muitos antropólogos oferecem seus serviços às forças aliadas na luta contra Alemanha, Japão e Itália. Ressurge então os estudos de culturas “de longe”, desta vez com melhores métodos de pesquisa, maiores conhecimentos etnográficos e mais experiência empírica daquela antropologia de gabinete do século XIX.

cinema - observações sobre a constituição do filme como campo. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), São Paulo, v. 7, n. 7, p. 91-113, mar. 1998. ISSN 2316-9133. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52606/56520>>. Acesso em: 14 sep. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v7i7p91-113>.

² A proposta central da obra *Padrões de Cultura* sustenta a necessidade de partir de um conjunto de traços psicológicos chaves (estilos) ou conceitos podemos descrever e interpretar a cultura de uma sociedade. A autora segue as ideias de Nietzsche e propõe um modelo geral de dois tipos de seres humanos cujos traços psicológicos constituem dois tipos de cultura: os “apolíneos” Pueblo ou os “dionisíacos” Índios das Planícies. Ver Ruth Benedict. *Padrões de cultura*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, p. 13-32, 2000.

³ A tese do livro *O Crisântemo e a Espada* (1972), publicada originalmente em 1946, é bem conhecida. A antropóloga baseou sua interpretação antropológica em um tripé crucial e desconhecido até então da cultura japonesa: a visão hierárquica de todos os aspectos da vida; a chamada “cultura da vergonha” (diferente da “cultura da culpa” ocidental) e; o ubíquo peso da honra no cotidiano. BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972 [1946].

O Outro, nesse caso, não era mais ou “selvagem” ou o “exótico” e sim o “inimigo”, com tradições culturais diferentes, o governo dos EUA orientou os antropólogos para a introspecção. O antropólogo, impedido de cumprir a tradicional rotina do longo período de observação participante no campo, devia agora entrevistar imigrantes, analisar produtos artísticos como romances e filmes elaborados em outros países, ou examinar materiais veiculados nos meios de comunicação, com a intenção de aceder a esses universos culturais sempre acompanhados pelo adjetivo nacional. As fronteiras entre países foram traduzidas em termos culturais e as fronteiras culturais definidas em termos nacionais, delineando, assim, os limites das novas unidades de análise.

O resultado foi um esforço de pesquisa que continuaria por muito tempo depois da guerra. Estou me referindo à obra da pesquisadora Margaret Mead⁴ “The Study of Culture at a Distance”⁵ que escreveu em parceria com a antropóloga da área de estudos interculturais Rhoda Métraux em 1953. Este “manual” reúne uma série de artigos de pesquisadores que trabalhavam nos quadros do projeto Research in Contemporary Cultures, conduzido por Ruth Benedict na Universidade de Columbia a partir de 1947. O livro é, na verdade, “uma versão muito condensada de um esboço preliminar apresentado ao Office of Naval Research no outono de 1951” (MEAD & MÉTRAUX, 1953). Entre os trabalhos reunidos na obra, há pesquisas que têm como material empírico as mais variadas formas de produção cultural; não se trata apenas do uso de testes projetivos (amplamente utilizados por alguns antropólogos desde os anos trinta), mas, reiteramos, de obras literárias e autobiografias, contos populares, rituais e festas nacionais, cartas de imigrantes, filmes, manuais escolares e de ensino de estratégias do jogo de xadrez.

Um texto escrito por Margaret Mead em 1953 resume notavelmente os pontos mais significativos dos estudos antropológicos sobre caráter nacional:

Os estudos de caráter nacional são um recente desenvolvimento na pesquisa antropológica sobre os problemas de cultura e personalidade. Eles tomam tanto sua forma quanto seus métodos das exigências da situação política mundial após 1939. Ainda que os estudos de caráter nacional utilizem as premissas e os métodos do campo da cultura e personalidade, historicamente apresentaram dois traços distintivos: seleciona-se para estudo a cultura de um grupo de pessoas com uma tradição social compartilhada porque são os cidadãos ou membros — nationals — de um Estado político soberano, sendo que a sociedade pode ser tão inacessível à observação direta no campo que métodos de pesquisa menos diretos têm que ser utilizados. Estes estudos contemporâneos de caráter nacional e de cultura à distância assemelham-se a tentativas de reconstruir o caráter cultural de sociedades do passado (...) onde o estudo de documentos e monumentos teve

⁴ Margaret Mead é reconhecida, entre outros aportes, pelas suas contribuições na área de antropologia cultural; pela capacidade de abrir e promover pesquisas em diferentes campos, bem como a sua capacidade de criar, transformar e desafiar ideias, preconceitos e pensamentos de seu tempo.

⁵ Embora a pesquisa tenha ocorrido sob o patrocínio nominal de Ruth Benedict, Margaret Mead foi quem organizou todo o projeto.

que ser substituído pelo estudo direto de indivíduos interagindo em situações sociais observáveis. Entretanto, eles diferem da reconstrução histórica na medida em que, sejam eles feitos à distância ou através de trabalho de campo na nação considerada, estão primordialmente baseados em entrevistas e observação de seres humanos vivos (MEAD, 1953, p. 396).

Algumas considerações podemos tirar dessa citação. A primeira, já sabida, sustenta explicitamente ter sido a situação de guerra o que teria provocado, ou, ao menos, favorecido, as diferentes formulações sobre o conceito de caráter nacional. Segunda, determina as “nações” como unidades de análise dessas investigações. Por último, sobre o pano de fundo das duas primeiras, surgia a imposição de uma “adaptação” metodológica: os “estudos de cultura à distância”.

No entanto, o “manual” para estudar “culturas à distância”, Margaret Mead, além de apresentar os primeiros pressupostos metodológicos que descrevem métodos de pesquisas interdisciplinares e, de meu ponto de vista, uma proposta subliminar para os antropólogos colocar o filme no centro de suas atenções e pesquisas, nos diz, paradoxalmente que, os “estudos de cultura à distância” não necessariamente têm relação privilegiada com a distância, vejamos no capítulo 1:

Ao fazê-lo, presume-se que o Manual não é para uso em isolamento, mas é bastante complementar para um aprendizado de treinamento para estudantes que trabalham juntos ou sob supervisão. A partir dele, o aluno deve ser capaz de aprender, não exatamente como realizar um conjunto de entrevistas, mas quais entrevistas desse tipo são semelhantes e quais entrevistas podem produzir resultados frutíferos (...) O material sugere como analisar filmes, mas não os passos particulares ou temas específicos a pesquisar e sim a literatura que pode estar relacionada a outros tipos de material. Isto pode ser sugestivo e estimulante para o aluno construir ... um modelo de adaptação flexível para o caráter único de cada corpo de material cultural. (MEAD, 1953, p. 6, grifo nosso).

Ainda Margaret Mead concebe o “estudo das culturas à distância”, envolvendo quatro estágios:

1. Um estágio exploratório em que as hipóteses são desenvolvidas; 2. Um estágio confirmatório em que as hipóteses são testadas; 3. Um estágio de quantificação onde os métodos de amostragem são utilizados para estabelecer “relações proporcionais” dentro de materiais culturais ou entre membros ou grupos em uma sociedade; 4. Um estágio de verificação experimental em que as experiências são confrontadas com as hipóteses e as relações proporcionais podem ser quantificadas (Ibid., p. 7).

No entanto, tudo indica que a obra está mais interessada com o primeiro estágio desses procedimentos, o desenvolvimento das hipóteses:

Neste primeiro estágio exploratório, o tipo de material utilizado é muito menos importante do que a simpatia entre o pesquisador e o tipo de material. A

atenção também deve estar focada ao uso específico que um pesquisador de uma determinada predisposição, hábito de trabalho e base disciplinar fará dos informantes, da análise de filme ou qualquer outro material (Ibid., p. 7).

Sobre o mencionado cabe a seguinte reflexão heurística: é interessante observar que as técnicas e os alinhamentos interpretativos das citações precedentes são exatamente aquelas utilizadas na antropologia contemporânea quando esta investiga as sociedades “nacionais” (“modernas” ou “complexas”), especialmente, quando o antropólogo faz parte da sociedade que está investigando. Portanto, a não utilização das técnicas de observação participante parece estar muito mais ligada a propriedades do objeto isolado como unidade de análise — ou às relações entre este objeto e o investigador, que se caracterizam exatamente por sua proximidade — do que a uma suposta impossibilidade de ter acesso direto a ele. Isto é, não foi preciso, esperar que “cultura e personalidade” se convertesse em “caráter nacional” para que a sociedade à qual pertence o antropólogo viesse a se tornar seu grande foco de interesse. Tanto os trabalhos de Mead e Bateson sobre Bali quanto os “padrões de cultura” isolados por Benedict, atestam que o modelo do caráter nacional não exige nações, como não exige distância, para ser aplicado. Sobre o emprego de técnicas especiais de pesquisa ou os “estudos de cultura à distância”, Neiburg & Goldman nos confirmam isso:

Na verdade, a proposta dos “estudos de cultura à distância” como método privilegiado para o trabalho antropológico com as “nações” encerra um paradoxo, na medida em que os antropólogos são, sempre, membros de estados nacionais, portanto, muito mais “próximos” desse objeto do que daquele sobre o qual a antropologia tradicionalmente trabalhara (2002, p. 66-67).

Pelo exposto, os “estudos culturais à distância” que bem poderíamos chamá-lo por um termo mais geral de “estudos de caráter cultural” ou “estudos contemporâneos de cultura”, não tem “relação privilegiada” com a distância e sob os procedimentos interpretativos do Geertz - que veremos mais adiante -, podem ser conduzidos em qualquer tipo de sociedade ou cultura.

O “REALISMO” NO CINEMA E SUAS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS.

Para o âmbito da antropologia do cinema nos interessa aqui saber como o cinema funciona tanto como meio de representação da realidade quanto referência cultural? Ambas não são excludentes, pelo contrário, para fundar algumas bases de uma proposta epistemológica que assuma o cinema como fonte de conhecimento ou objeto de pesquisa, são necessários algumas interações e diálogos com a antropologia e a sociologia e, sobretudo, com a própria linguagem cinematográfica entre outras disciplinas.

A reflexão de como opera a relação filme-espectador a questão do “realismo” no cinema está vinculada à natureza única da imagem. Isto é, a sua capacidade de reproduzir tecnologicamente, de maneira exata, a realidade. Como isto funciona? Segundo dois teóricos do cinema Siegfried Kracauer e André Bazin nos dão substratos para seu entendimento. Em sua *Theory of film* (1960) Kracauer nos diz o que mais interessa no cinema é o conteúdo, pois ele nos apresenta a vida como ela é. Pois são o conteúdo e o fluxo da vida do tema meios de transmitir ideias, emoções e valores. Certamente, as questões de técnica e estilo devem estar vinculadas e em sintonia a realidade apresentada. É, dessa maneira, que a relação filme-espectador funciona. Segundo o autor, as imagens em movimento pela sua proximidade com a verossimilhança (impressão da realidade) cotidiana seduz e cativa o espectador levando-o ao interior do filme. Por esse motivo, o filme é um elemento útil para recolher a emoção do mundo, expressando as relações que podem se estabelecer entre as coisas e os homens, entre o espaço e o indivíduo. Essa experiência exige interpretação e análise.

Se para Kracauer o cinema só é a realidade dos fatos, para Bazin existe uma dependência do cinema à realidade a tal ponto de nos dizer que o cinema é arte do real. No esforço de esclarecer o que entende por realismo, o autor da obra “O Cinema” (1991) em seu capítulo sobre a “ontologia da imagem fotográfica” nos apresenta motivos de contiguidade com a imagem. A gênese automática da fotografia e do cinema são testemunhos e provas de existência das coisas do mundo:

A originalidade da fotografia com relação à pintura reside em sua objetividade essencial. Tanto é que conjunto de lentes que constitui o olho fotográfico em substituição ao olho humano denomina-se precisamente ‘objetiva’. Pela primeira vez, entre o objeto inicial e sua reinterpretação nada se interpõe, a não ser um outro objeto. Pela primeira vez, uma imagem do mundo exterior se forma, automaticamente, sem a intervenção do homem, segundo rigoroso determinismo (1991, p. 22).

Como diria Roger Munier (apud DUBOIS, 1993, p. 33) “a fotografia é o apagamento total diante do real com o qual coincide. É o mundo tal como ele é, em sua verdade imediata, seja ela reproduzida no papel ou na tela”. Essa reprodução da “verdade” viria a confirmar a objetividade e essência da fotografia em Bazin, por conseguinte, essa credibilidade é tal que até consegue subverter a psicologia da imagem. De um modo geral, para Bazin, o principal atributo do cinema é que uma arte vinculada à materialidade do registro fotográfico, isto é, à característica de realizar um registro conclusivo e irrefutável da realidade⁶. Sobre isso, é necessário mencionar um diálogo com a obra “A autoridade

⁶ Sobre a semelhança com a realidade concordo com Phillippe Dubois (1993) quando nos diz que a ontologia da fotografia não está no mimetismo, mas no princípio de uma transferência das aparências do real para a película sensível.

etnográfica” (1998) de Clifford James na antropologia. O autor demonstra que a noção de autoridade etnográfica, isto é, um dos modos como ele legitima um discurso sobre a realidade é que através do famoso “eu estive lá” que a fotografia dá evidência de que o que pesquisador viu existe e o que ele diz é verdadeiro. A respeito disso, é bom lembrar também de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976) do Bronisław Malinowski como um ponto de inflexão na pesquisa de campo na antropologia, pois a obra incorpora 65 pranchas (totalizando 75 fotografias).

Sobre a semelhança com a realidade concordo com Phillipe Dubois (1993) quando nos diz que a ontologia da fotografia não está no mimetismo, mas no princípio de uma transferência das aparências do real para a película sensível. Isto é, a matéria prima do cinema não é a real tal qual, mas os traços dela no celuloide. Esses traços me parecem importantes, sobretudo pelo seguinte motivo, vejamos: por ser em sua gênese automática ligada à realidade eles são compreensíveis, por tanto interpretados. O mundo tem deixado um traço de si mesmo no cinema e o cinema torna visível o mundo. Certamente, talvez não seja correto falar de “realidade” para aquilo que o cinema nos dá a ver, mas o próprio Bazin utiliza o termo emprestado da geometria, para mencionar que o cinema é uma assíntota da realidade⁷, isto é, cada vez que o cinema se aproxima dela mais dela depende.

Embora o grande debate do realismo continue presente, o cinema continua vinculado e ancorado tanto à produção do registro fílmico⁸ e à construção do tempo quanto à percepção e às funções de seu discurso hermenêutico e interpretativo que se abre livremente para a imaginação⁹ nas ciências sociais. Então, daquilo que foi mencionado, se esboça uma verdadeira antropologia à luz do cinema ou antropologia do cinema.

⁷ A introdução do som é também outro componente tecnológico que reforça a ideia da ilusão de realidade.

⁸ O avanço das tecnologias digitais de produção e tratamento de imagens tem desafiado seriamente as reflexões tradicionais sobre a fotografia e o cinema. De maneira geral, as teorias clássicas destes meios às definem pela capacidade de proporcionar automaticamente, inclusive de forma necessária, uma imagem verdadeira daquilo que esteve diante da câmara no momento que o obturador fez o clique. Jean Luc Godard já nos dizia, o cinema é vinte quatro fotogramas por segundo. Será que essas teorias clássicas continuam sendo adequadas e relevantes? O fundamental aqui está na identificação que o espectador faz da trama do filme, independentemente de ser analógico ou digital. O espectador participa da cena graças à capacidade da chamada “teoria do espírito”. Segundo Jullier e Marie (2009) “Ela consiste, para ele, de imaginar – de modo a poder agir em consequência disso – o que as pessoas que ele olha sentem e em que elas pensam, baseado no que ele próprio sente e pensa (porque não se pode conhecer senão um único espírito, o próprio)”. É isso o que permite aprender, se comunicar e viver em sociedade. Lendo as imagens do cinema, São Paulo; SENAC, 2009, p.68

⁹ Foi o sociólogo norte-americano Wright Mills (1916-1962) quem propôs há 58 anos entender a imaginação sociológica como a capacidade que todo indivíduo tem para compreender sua própria experiência e avaliar seu próprio destino situando-se ele mesmo em sua época. A imaginação sociológica está constantemente submetida aos desafios que a experiência humana enfrenta em cada período histórico. *A imaginação sociológica*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. Ainda sobre a imaginação Etienne Samain nos lembra que Warburg (1866-1929) teria dado razão a Baudelaire (1821-1867) quando lembrava que a imaginação é uma potência do pensamento comum ao poeta e ao sábio; nesses termos: “A imaginação é uma faculdade quase divina que percebe primeiro – fora os métodos filosóficos - as relações íntimas e os segredos das coisas, as correspondências e as analogias. As honras e as funções que [Edgar Poe] confere a esta faculdade lhe dão um valor tal [...] que um sábio sem imaginação não passa de um falso sábio ou, pelo menos, de um sábio incompleto.” Ver texto do Etienne Samain em *As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagens e Arte*. Revista *Poiésis*, n 17, p. 29-51, jul. de 2011.

O CINEMA COMO OBJETO NA ANTROPOLOGIA

Ao apresentar o campo da antropologia do cinema, é necessária uma primeira observação: fica cada vez mais clara que a perspectiva estética do cinema e a exploração etnográfica na antropologia, longe de serem excluídas, estão ligadas por implicações mútuas. Então, quais explorações heurísticas nos permitem tratar o cinema como um poderoso agente e objeto de estudo na antropologia. Por estranho que possa parecer, o que resulta é um conjunto de abordagens férteis que não se restringem exclusivamente ao dispositivo e suas criações, as imagens, mas, entender o próprio cinema como um meio específico de produzir e reproduzir significação cultural. Particularmente, acredito inicialmente, que temos um duplo percurso possível: imagético e metodológico.

O primeiro, imagético, que abordagem nos permite tratar o cinema como representação cultural e objeto de interpretação nas ciências sociais ou ferramenta de análises cultural contemporânea? Como deve ser entendido? Será necessário assumir as propostas de monumento ou objeto de montagem em Sergei Eisenstein (1990) ou objeto de ciência em Aby Warburg (Didi-Huberman, 2006). De que maneira orientar-nos? Como máscara que encena uma narração a respeito de seu significado? Como a linguagem que fala, não o autor, em Barthes (1988) ou, pelo contrário, mergulhar no discurso do autor segundo Michael Foucault (2011).

Para poder fundamentar esta primeira exploração são necessárias interações com outras áreas das ciências sociais, notadamente, a sociologia. O primeiro diálogo refere-se a um itinerário construído por Pierre Francastel¹⁰, historiador e pensador da sociologia da arte. Sua relação com o cinema está vinculada com a concepção da natureza da imagem e, sua aproximação com a arte o leva a questionar as mudanças na percepção causadas pelo surgimento da fotografia e cinema. O autor menciona que “Os aparelhos penetram o real: graças à câmera, temos possibilidades que não existiram [anteriormente] de descobrir um certo número de elementos que são reais, mesmo antes da projeção, que não foram criados pelo filme.”¹¹ (Apud ALBERA, 2009, 291). Isto é, “os dispositivos ao penetrarem a realidade” mudam as condições de percepção e representação, destacando como nunca antes o caráter cultural e convencional da imagem. Diferente das imagens mentais, plásticas, poéticas ou literárias, a imagem fílmica, vinculada ao seu aparelho de criação (fabricação), “faz com que o filme apareça dotado de realidade, persuasão,

¹⁰ Ver importante artigo de Paulo Menezes. Representificação: as relações (im)possíveis entre cinema documental e conhecimento. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2003, vol.18, n.51, pp.87-98. ISSN 1806-9053. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092003000100007>. Ler também neste número o texto “Sociologia e Cinema: aproximações teórico-metodológicas” do mesmo autor.

¹¹ François Albera “Pierre Francastel, le cinéma et la filmologie.” Cinémas 192-3 (2009): 287-316. DOI: 10.7202/037557ar

verdade ou pelo contrário, inaceitável. [Assim] o filme é, ao mesmo tempo, uma coisa fabricada, é um médio e, por outra parte, é um registro automático, mecânico do real”. (FRANCASTEL, 1983, p. 59).

Em outras palavras, a imagem fílmica, não é uma imagem natural, imediata, “duplo”, ele é um signo e está inscrito em um sistema de signos, cujo estágio final da imagem fílmica é de natureza mental que seria a “a soma das impressões experimentadas por um espectador a quem se apresenta uma sucessão de imagens que são seus elementos constituintes.” (FRANCASTEL, 1983, p.11-12). O autor ainda reforça esse espírito ao caráter alusivo das imagens quando nos diz: “A imagem existe em si mesma; ela existe essencialmente no espírito, como uma referência de cultura e não como referência de realidade (Ibid., p. 193). Essa sucessão de imagens e seus elementos constituintes deslocados de sua própria realidade ou de qualquer registro exterior servem como modelo e referência dos valores culturais da sociedade na qual foram criadas.

Modelos e referências reflexos de uma sociedade definidas por Graeme Turner na sua obra “Cinema como prática social”. Nele o autor nos diz que existe uma rua de mão dupla cujo feedback entre o cinema e o meio cultural é constante:

O cinema não reflete nem registra a realidade; como qualquer outro meio de representação, ele constrói e “re-apresenta” seus quadros da realidade por meio dos códigos, convenções, mitos e ideologias de sua cultura, bem como mediante práticas significadoras específicas desse meio de comunicação. Assim como o cinema atua sobre os sistemas de significação da cultura – para renová-los, reproduzi-los ou analisá-los – também é produzido por esses sistemas de significado (1997, p. 128-129).

Cabe aqui nos perguntar, quais representações veicula esse discurso fílmico? Sabemos que o filme será sempre produzido por estruturas profundas, ligadas ao exercício da linguagem fílmica e a sua organização simbólica. Esta última, é mecanismo pelo qual a cultura e a sociedade produz e reproduz os seus significados sociais, ou seja, um meio de representação e reflexão do mundo.

Nesse sentido, é necessário voltarmos para o livro que consideramos para nossos propósitos, muito atual, publicado em 1956. Estamos nos referindo ao ensaio de antropologia sociológica “O Cinema ou o Homem Imaginário” de Edgar Morin. A obra de inspiração antropológica é amplamente apoiada pela abordagem teórica do cineasta Jean Epstein e pelas pesquisas realizadas na França, pelo l’Institut de Filmologie (1948-1963)¹².

¹² Ver o número da revue Cinémas, “La filmologie, de nouveau”, sob a direção de François Albera e Martin Lefebvre, volume 19, número 2-3, 2009. Notamente os artigos de Jean-Marc Leveratto, “La Revue internationale de filmologie et la genèse de la sociologie du cinéma en France”, pp. 183–215. O artigo discute a diversidade das redes científicas e os tipos de investimentos intelectuais que motivam o surgimento de um discurso sociológico sobre cinema. Ele analisa a ancoragem da “sociologia do cinema” defendida por Georges Friedmann e Edgar Morin no contexto epistemológico da sociologia francesa pós-Segunda Guerra Mundial e, em particular, na reinterpretação

Morin tenta reformular a divisão tradicional, impermeável, entre real e imaginário, onde o cinema é considerado um objeto privilegiado para estudar os fenômenos de “interesses imaginários”. “La objetividad del mundo del cine necesita de nuestra participación personal para para tomar cuerpo y esencia (...) Este mundo necesita de nuestra sustancia para vivir” (2001, p. 134). Morin utiliza a magia como modelo de referência em seu livro. Melhor dizendo, em sua obra sempre elabora a distinção entre o “cinematógrafo”, dispositivo de gravação do movimento visível, a “fotografia animada” e o “cinema”, superação expressiva e artística da técnica inicial produzida pelo trabalho do imaginário (particularmente, do espectador). O universo mágico é determinado por:

El film a escala del plano, como a escala del conjunto del montaje, es un sistema de ubicuidad integral que permite transportar al espectador a cualquier punto del tiempo y del espacio. Observemos que no se mueven ni el espectador así transportado ni la pantalla, son los objetos que se mueven sobre la tela según los avances, retrocesos y saltos de la cámara. Aparecen y desaparecen, se dilatan y se contraen, pasan de lo microscópico a los macroscópico y así el efecto óptico de la ubicuidad es la metamorfosis de los objetos (MORIN, 2001, p. 62).

Com essas características constitutivas do universo do cinema, o mundo é refletido no espelho do cinematógrafo. E, o cinema nos oferece uma reflexão, não só do mundo, mas do espírito humano. Então, se temos o cinema como mecanismo pelo qual a cultura e a sociedade produz e reproduz os seus significados sociais, ou seja, um meio de representação e reflexão do mundo, só nos resta saber ter acesso a ela. Jacques Aumont reforça esses entrecruzamentos quando nos diz que, para a abordagem do ponto de vista do espectador das imagens, urge a necessidade de “um estudo da imagem fílmica em sua relação com o homem em geral” (1993, p. 130, grifo nosso), pois a diversificação de “(...) o valor dessa tentativa demonstra uma vez mais a dimensão antropológica e social dos estudos cinematográficos, e sua necessidade de entre cruzá-los com as Ciências Sociais.” (Id., 2012, p. 292).

ETNOGRAFIAS FÍLMICAS

Observar e descrever são ações inerentes a toda prática antropológica, sobretudo nos moldes da práxis clássica. Com a introdução das novas propostas imagéticas - o cinema, neste caso - as possibilidades de enriquecer e incrementar outro exercício além destas duas técnicas, revolucionaram o método empírico natural dirigido a revelar e explicar as características observáveis dos fatos culturais. Essas particularidades pressupõem

antropológica da herança Durkheimiana de Marcel Mauss, e o texto de Leonardo Quaresima, “De faux amis: Kracauer et la filmologie”, pp. 333–358. <https://www.erudit.org/fr/revues/cine/2009-v19-n2-3-cine3099/>.

determinadas operações práticas, tanto com os objetos estudados quanto com os meios materiais de apreensão de conhecimento utilizados.

Destas práticas - observar e descrever - julgava-se ter dito tudo. A partir de 1969, após numerosos exames e realizações de filmes, Claudine de France¹³ levanta interrogações, questões, opções e dificuldades de ordem metodológica que, na antropologia do cinema, permaneciam obscuras, ainda que existissem aportes teóricos metodológicos efetuados por diferentes pesquisadores usuários da imagem animada. Dos resultados destas análises, a autora entra num terreno importante a ser desvendado, sobretudo no que diz respeito à utilização do filme como meio de obter conhecimento na antropologia. Com o intuito de propor certas considerações de rigor metodológico ela parte da seguinte interrogação “sobre os aspectos da atividade humana os mais acessíveis à imagem animada e sobre os meios específicos à disposição do etnólogo-cineasta para mostrá-los ou colocá-los em relevo, fomos levados a nos colocar a seguinte questão: até que ponto a introdução do cinema na etnologia modificou a maneira que tinha o etnólogo de observar e descrever?” (FRANCE, 1989, p.3).

Sabemos que em todo processo de observação podem ser reconhecidos basicamente cinco componentes: O objeto de observação (o observado); o sujeito de observação (o observador); as condições de observação (contexto natural ou artificial do fenômeno social); os meios de observação (sentido de visão e as ferramentas visuais, [filme, fotografia, etc]) e; o sistema de conhecimentos. Tanto o objeto, quanto o sujeito de observação são elementos imprescindíveis para que esta se realize; não há observação sem objeto quanto menos sem sujeito. Por outra parte, as condições de observação se constituem nas circunstâncias através das quais esta se realiza; quer dizer, o contexto natural ou artificial no qual o fenômeno social se manifesta ou se reproduz. Por sua vez, o sistema de conhecimentos onde se demarca o processo de observação, é o corpo de conceitos, categorias e fundamentos teóricos da antropologia.

No entanto, são os meios materiais de observação - neste caso, o filme - que possibilitam a ampliação, a transformação das qualidades, as características e/ou as particularidades do objeto da observação: o homem e a imagem do homem. O filme, não só na construção estética, mas, sobretudo, se apropriando do seu discurso social e simbólico do objeto/fenômeno representado. Isto é, o fato de ter o mundo refletido no espelho do cinematógrafo, permite tanto o pelo pesquisador, pelo informante e pelos dois juntos, no laboratório, inúmeras vezes, torna-se fundamental para novas etnografias, aqui o passo a chamar de etnografias fílmicas. Isto é, estudos, decifrações e interpretações de filmes em sua relação com o homem, tal qual como aparece no filme, da maneira como

¹³ Da Formação de Pesquisadores Cinematográficos da Universidade de Paris X - Nanterre sobressai notadamente, a obra *Cinéma e Antropologie* (1989), de Claudine de France.

Claudine de France nos ensina: “o estudo do homem pelo filme significa não somente o estudo do homem filmável (...) mas, igualmente, o homem filmado, tal como aparece colocado em cena pelo filme” (FRANCE, 2000, p. 18). A abertura de uma nova relação de troca de informações, graças à presença do filme dá origem a uma nova proposta - a pesquisa exploratória - na antropologia do cinema: “O filme abre a pesquisa.” (Id., 1989, p.309). Isto é, estudos, decifrações e interpretação de filmes em sua relação com o homem, tal qual como é aparece colocado em cena pelo filme. Grosso modo, tomando o filme como campo de pesquisa, nossa proposta é fazer etnografias fílmicas.

Como a antropologia do cinema está interessada nessas etnografias fílmicas, nos apoiaremos por três frentes da linha interpretativa na antropologia de Clifford Geertz. Vejamos a primeira frente, sobre o conceito de “cultura” nos diz: “o homem é um animal amarrado à teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989, p. 15). Essa metáfora propõe a cultura como um texto, ou um conjunto de textos, que os atores sociais leem e se vem para interpretar o curso dos acontecimentos sociais.

Segunda frente, interpretações de primeira mão. Quando falamos que são os próprios sujeitos sociais que interpretam em primeira mão sua própria cultura, nos estamos referindo ao capítulo destinado a “Pessoa, tempo e conduta em Bali”, na Interpretação das Culturas (GEERTZ, 1989), e o ensaio “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico” na obra “O Saber Local” (Id., 1997), o autor dá-nos a conhecer uma abordagem antropológica singular desde o ponto de vista dos informantes. Diferente do pesquisador semicamaleão Malinowski, o qual graças a algum tipo de sensibilidade quase sobrenatural pensa, sente e percebe o mundo como um nativo, Geertz insiste em uma questão epistemológica, isto é, na necessidade de os antropólogos verem o mundo do ponto de vista dos nativos. Para isso, Geertz (1997) utiliza os conceitos de “experiência próxima” e “experiência distante”, para definir a relação entre o sujeito (pesquisador) e o objeto (informante). Assim, “experiência próxima” é “aquela que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam, etc., e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira”. E “experiência distante” como “aquela que especialistas de qualquer tipo – um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um ideólogo – utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos e práticos”. Isto é, existe um claro grau de diferenciação entre aquilo que se vê, percebe e significa para o informante (objeto da pesquisa) e aquilo que se vê, percebe e significa para o pesquisador (sujeito da pesquisa). No entanto, como essa diferença não é normativa, um dos conceitos não é necessariamente melhor que o outro, menos ainda é correto preferir um ao outro.

A verdadeira questão, no caso dos “nativos”, é que não é necessário ser um deles para conhecê-los. Para saber como as pessoas se representam para si mesmas e para os outros é necessário adotar uma abordagem metodológica que evolua por meio do diálogo entre intérprete (pesquisador) e um seu outro (informante). A partir dessa troca de informações, procurar e analisar, na tela, as formas simbólicas observáveis (manifestas ou encobertas) dos outros com relação à sua própria concepção. Assim sendo, a Antropologia Interpretativa torna-se uma via de acesso quando o autor manifesta que o que está em jogo é de tornar os fenômenos culturais como “símbolos interpretáveis”, e não como demonstrativos de código e leis. A análise de Geertz recai sobre a mensagem que o fenômeno cultural transmite, e não no código sobre o qual se organiza a mensagem. Neste sentido é que “casos e interpretações”, no filme, estarão privilegiados, pois se supõe aqui o acesso a significação. Aqui proponho o filme como uma teia de significados, texto audiovisual, em se propõe uma análise que interprete os significados para sujeitos e atores sociais da ação. Isto é, uma reflexão e interpretação das representações culturais desse homem por meio da imagem. Portanto, justifica-se que a antropologia do cinema tem por objeto a imagem do homem tanto quanto o homem.

Terceira frente, interpretações de segunda mão. O autor nos dá “o senso comum como um sistema cultural”. Entre as “quase-qualidades” do senso comum Geertz nos menciona a “literalidade”, para aquela:

Vocação que o bom senso tem para ver e apresentar este ou aquele assunto como se fossem exatamente o que parecem ser, nem mais nem menos (...) os fatos que realmente importam na vida estão espalhados pela superfície, e não escondidos dissimuladamente em suas profundezas. Não é preciso, e mais, é um erro fatal, negar a obviedade do óbvio (1997, p. 135).

O saber do senso comum é um conhecimento que está arraigado nas mais variadas culturas “na forma de epigramas, provérbios, obter dita, piadas, relatos, contes morais - uma mistura de ditos gnômicos (...) ditos espirituosos mais trabalhados, como à la Wilde, versos didáticos à la Pope, ou fábulas com animais à la Fontaine” (GEERTZ, *ibid*, p. 137), e sugerimos tanto o jogo de sombras do teatro de marionetes oriental que tornou possível a realidade cinematográfica e bem como o próprio cinema. O bom senso se constitui, ao mesmo tempo e com a mesma legitimidade, com que se constitui a cultura de uma determinada sociedade. Como construção social depende do contexto, do tempo, do lugar e se expressa de forma natural, portanto, o senso comum deve ser considerado categoria eficaz de tradução de culturas.

Se a cultura é um texto, o papel do antropólogo é interpretar esse texto, penetrar em suas emaranhadas estruturas significativas, compreendendo não apenas o que significa, mas como faz sentido, como ganha significado para os sujeitos sociais. A Antropologia

passa a ser considerada não mais uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa à procura do significado.

O antropólogo é visto então como um intérprete, um tradutor cultural. Ele interpreta o fluxo do discurso social: falas, silêncios, gestos, ações. Como intérprete, cabe-lhe traduzir os significados culturalmente construídos pelos sujeitos sociais. Mas vale lembrar que, para Geertz, o antropólogo constrói interpretações de segunda mão, ele interpreta interpretações, lê o texto cultural por sobre o ombro dos nativos. A rigor, são os próprios sujeitos sociais que interpretam em primeira mão sua própria cultura. Mas, como procede o antropólogo para interpretar uma cultura? A resposta pode ser encontrada no programa da antropologia hermenêutica formulado por Geertz. Se a cultura é uma coleção de textos que os indivíduos escrevem, reescrevem e leem em suas interações cotidianas, o antropólogo deve tomar parte nessas interações para interpretar esses textos, o que não significa virar um nativo, mas aprender a viver com – e não como – eles, sendo de outro lugar e tendo um mundo próprio, diferente (GEERTZ, 1997). Segue daí a centralidade do trabalho de campo etnográfico na Antropologia professada e praticada por Geertz. E fazer Etnografia, diz-nos ele, é como tentar ler um manuscrito desbotado, cheio de rasuras e emendas.

A antropologia do cinema se alinha ao espírito do texto acima mencionado e propõe a etnografia fílmica como seu método. Isto é, sob a “leitura” da tela e/ou no visionamento das imagens, construir interpretações, sempre provisórias, sempre passíveis de serem questionadas e/ou reconstruídas. Como mencionamos no início do artigo, o cinema como base empírica, que desde o ponto de vista do espectador, neste caso, do antropólogo que, diante da imagem fílmica, dedica-se à etnografia e à decifração. Entendemos por decifração à observação e interpretação antropológica de primeira mão e segunda mão, como nos ensina Geertz.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje, a comunidade científica nas ciências sociais reconhece que a realidade social é construída de representações que fazemos dela, essas representações, em certo sentido, também participam de nossa percepção da realidade. Isto é, tomando como exemplo Geertz e seu modelo textualístico da cultura (Interpretações da cultura) quando define a “cultura é um texto”, nós diríamos também que a “realidade é um texto”. As imagens, nessa lógica, são textos que representam a outro texto, a realidade. O cinema, assim como as outras artes, não é realidade, mas fazem parte dela, portanto, a partir desse reconhecimento é que surge nossa aproximação. Tempo e espaço fílmico onde possamos analisar “símbolos interpretáveis” que correspondam à disciplina antropológica. Assim

como Geertz do lado da antropologia nos oferece vias de acesso à significação da realidade, do lado do cinema temos, à guisa de exemplo, Roberto Rossellini que reforça nossa proposta quando diz: “o importante é oferecer às pessoas elementos para que possam compreender”. Essa declaração sobre a atividade cinematográfica, Rossellini nos oferece uma forte implicação da face compreensiva da antropologia interpretativa do Geertz.

Se a imagem existe como uma referência de cultura (FRANCASTEL, 1983) e, na sucessão de imagens e seus elementos constituintes deslocados de sua própria realidade ou de qualquer registro exterior servem como modelo e referência dos valores culturais da sociedade, assumimos que o cinema cumpre funções hermenêuticas e reconhecemos o filme como produtos de significados cujo objetivo é “o estudo de fenômenos sociais totais que pretende integrar todo fato social no grupo na qual se manifesta” (AUMONT e MARIE, 2004, p. 274). Abre-se, portanto, um espaço para a interpretação e o debate antropológicos.

Nesse sentido, nossa aproximação com o cinema vai direcionada à percepção do discurso da obra. Não como uma obra de arte, mas um objeto simbólico que vai além do puramente cinematográfico, seu valor não serve só como testemunho, mas pela aproximação simbólica, social e histórica que permite. Isto é, além de seu conteúdo material que o define como simbólico, o seu significado varia de acordo com os contextos onde foi apreendido. Objeto simbólico, também, fundamentalmente definido pela trajetória ou movimento que o anima. Em cada etapa de sua jornada, seu significado se move, transforma-se, às vezes muda, é também da totalidade desses deslocamentos que constitui seu valor simbólico.

A respeito disso, temos que lembrar novamente o sociólogo Pierre Sorlin. O autor, nos autoriza quando diz que para analisar essas obras temos de considerar:

las películas —una por una, o por grupos, en su globalidad—, como prácticas significantes; estudiarán sus mecanismos, pero tratarán de no aislar nunca su funcionamiento en relación con la configuración ideológica o al medio social en el cual se insertan; haciendo intervenir semiótica y sociología e antropológica, se esforzarán por tener en cuenta los modos posibles de articulación entre expresiones ideológicas y campos sociales. (1985, p. 50, grifo nosso)

Perante o mencionado até aqui, surge a seguinte pergunta, quais requisitos deve cumprir um filme como discurso antropológico? Neste primeiro intento, tentarei me posicionar em passant sobre uma de suas possibilidades. Tanto a antropologia quanto o cinema bebem da mesma fonte, o conhecimento do Outro. Vejamos, para além dos conceitos e definições vejo a antropologia como a ciência do estranhamento, “estranhar” o Outro. Certamente nos estamos referindo ao conceito de alteridade:

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa

atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos “evidente”. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de “natural”. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única (LAPLANTINE, 2013, p. 13).

Reconhecer em Outro indivíduo (ou em um conjunto deles) suas peculiaridades e diferenças é definidora da antropologia. É na prática desse estranhamento que nos afirmamos como sendo, da mesma maneira, o Outro.

No cinema, sobretudo no documentário, para colocar o Outro em cena ou como diria Claudine de France, “os estudo do homem (o Outro) pelo filme significa não somente o estudo do homem filmável – suscetível de ser filmado -, mas, igualmente, o homem filmado, tal como aparece colocado em cena pelo filme” (2000, p. 18, grifo nosso). O Outro filmado possui um objeto fílmico: a imagem do homem. Na unidade e na diversidade das maneiras como coloca em cena suas ações, seus pensamentos e seu meio ambiente, isto é, sua cultura. Nesse sentido, não é diferente da citação mencionada por Laplantine, em que reconhecer o Outro nasce do estranhamento desse encontro. Portanto, o filme documentário e a etnografia possuem os mesmos traços.

Grosso modo, respondendo à pergunta acima formulada, quais requisitos deve cumprir um filme como discurso antropológico? Acredito que todo filme que nos aproxime ao entendimento “do outro eu”, que nos aproxime as diferentes maneiras de ver o mundo dos diferentes grupos humanos, às diferentes formas de vida, aos padrões de cultura, às linguagens, aos ritos e aos conflitos, às contradições, aos traços visíveis que o mundo deixa na celuloide. Resumindo aos Estudos de Caráter Cultural Contemporâneo.

Antes de finalizar, gostaria de afirmar que este primeiro ensaio tem em sua inicial pretensão tentar pavimentar algumas considerações epistemológicas e metodológicas que a antropologia do cinema urge necessária para seus futuros rumos. Nesse sentido, tentei estabelecer diálogos para utilizar a narrativas cinematográficas como base empírica na pesquisa antropológica.

REFERÊNCIAS

ALBERA, François. Pierre Francastel, le cinéma et la filmologie. Cinémas. 192-3. 2009. pp. 287–316. DOI: 10.7202/037557ar.

_____. Éléments et structures du langage figuratif. Annales de la faculté des lettres de l'Université de Bari, 1965).

AUMONT, Jacques. A imagem. Campinas, SP: Papyrus Editora, 1993.

_____.A estética do filme. Campinas, SP: Papirus Editora, 1995.

AUMONT, Jacques e MARIE, Michel. Dicionário teórico e crítico de cinema. São Paulo: Papirus, 2007.

BARTHES, Roland. A Morte do Autor. In: BARTHES, Roland. O Rumor da Língua. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BAZIN, André. O cinema, São Paulo: Brasiliense,1991.

BENEDICT, Ruth. A ciência do Costume. In: BENEDICT, Ruth. Padrões de cultura. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, p. 13-32, 2000.

_____.O Crisântemo e a Espada. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 14-15.

BENEDICT, Ruth; MEAD, Margaret; SAPIR, Edward; organização Celso Castro. Cultura e personalidade. tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. S'inquiéter devant chaque image entretien avec Georges Didi-Huberman. Publiée le 11 octobre 2006 Catégorie Entretiens. Mots-clés Georges Didi-Huberman, Documenta 12. Disponível na Internet <<http://www.vacarme.org/article1210>>. Acesso em: 02 set. 2017.

DUBOIS, Philippe. O Ato Fotográfico. São Paulo: Papirus Editora, 1993. p. 33.

EISENSTEIN, Sergei. A forma do filme. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: _____. Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema. Tradução de Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

FRANCASTEL, Pierre. L'image, la vision et l'imagination. De la peinture au cinéma, Paris, Denoël/Gonthier, 1983.

FRANCE, Claudine de. Cinéma et Anthropologie, Paris (EMSH), 1989.

_____. 'Antropologia Fílmica – Uma Gênese difícil, mas promissora'. In: Do filme etnográfico à antropologia fílmica. Trad. Marcius S. Freire. Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2000.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. RJ, LTC, 1989.

_____. O Saber Local - Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa. Petrópolis, Vozes, 1997.

GOLDMAN, Márcio; NEIBURG, Frederico. Antropologia e Política nos Estudos de Caráter Nacional. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, v. 97, 1999. p. 103-138.

HÍKIJI, Rose Satiko Gitirana. Antropólogos vão ao cinema - observações sobre a constituição do filme como campo. Cadernos de Campo (São Paulo, 1991), São Paulo, v. 7, n. 7, p. 91-113, mar. 1998. ISSN 2316-9133. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/52606/56520>>. Acesso em: 02 ago. 2017. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v7i7p91-113>.

JULLIER, Laurent e MARIE, Michel. Lendo as imagens do cinema, São Paulo; SENAC, 2009.

KRACAUER, Siegfied. Teoría del cine: la redención de la realidad física. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A, 1989 [1960].

LAPLANTINE, François. Aprender Antropologia. Trad. Marie-Agnèz Chauvel, São Paulo: Brasiliense, 2003 [1943]

LEROI-GOURHAN, André. Cinéma et sciences humaines - Le filme ethnologique existe-t-il?, in Revue de géographie humaine et d'ethnologie, Paris, N° 3, 1948. p. 42-50.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanesia. São Paulo: Abril Cultural, 1976. 436 p. (Pensadores(os); v.43).

MEAD, Margaret. National Character. In: Anthropology Today: Selections (Sol Tax, org.).Chicago: Chicago University Press, 1962. pp. 396-421.

MEAD, Margaret; MÉTRAUX, Rhoda (ed.) The Study of Culture at Distance, Chicago, The University of Chicago Press, 2000 [1953].

MENEZES, Paulo. Representificação: as relações (im)possíveis entre cinema documental e conhecimento. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Anpocs [online]. 2003, vol.18, n.51, pp.87-98. ISSN 1806-9053. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092003000100007>.

MORIN, André. El cine o el Hombre imaginário. Ensayo de antropologia sociológica. Paidós. 2001 [1956]. Barcelona.

SAMAIN, Etienne. As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagens e Arte. Revista Poiésis, n 17, p. 29-51, jul. de 2011.

SORLIN, Pierre. Sociología del cine: la apertura para la historia del mañana; tr. Juan José Utrilla, 1985.

WRIGHT, Mills. A imaginação sociológica. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ETNOGRAFANDO A “CONIVÊNCIA” ENTRE O JUDICIÁRIO E O MINISTÉRIO PÚBLICO NO RIO DE JANEIRO: UMA REFLEXÃO SOBRE INTERNAÇÃO PSQUIÁTRICA COMPULSÓRIA E MARCADORES SOCIAIS DE DIFERENÇA

Carlos Rocha

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Resumo

Uma etnografia em instituições, com documentos e sobre ações estatais foi conduzida em 2015 na cidade do Rio de Janeiro, tendo sido as práticas de internação psiquiátrica compulsória (IPC) seu objeto de investigação, com a finalidade de compreendê-las na intersecção das áreas da saúde mental, direito, educação e assistência social. Essa modalidade de internação encontra-se regulamentada pela Lei nº 10.216/2001, bem como as internações voluntária e involuntária. O estudo desvelou tensões, alianças e ambiguidades entre órgãos do Poder Judiciário e Executivo ao longo do itinerário institucional de uma adolescente, iniciada em 2010 no SUS e muito antes no SUAS. Análise documental de processo judicial, prontuários médicos e ata escolar, além de entrevistas com curadora, psicóloga e outros agentes envolvidos, ajudaram a elucidar alguns elementos da gestão dos comportamentos desviantes da “adolescente-psiquiátrica” (“agressividade” e “tentativa de homicídio”), ligada a uma estratégia de “conivência” entre o Poder Judiciário e o Ministério Público para deslegitimar sua “genitora”, ao mesmo tempo que a estigmatizavam. Ressalta-se que para um desembargador a mãe da adolescente deixou “indícios seguros de maternidade irresponsável”, assim como a Promotora *opinava* em prol da “ligadura de trompas” da mesma. Frisa-se um amplo conflito jurídico entre estes, a Defensoria Pública e órgãos da saúde.

Palavras-chave: etnografia; internação psiquiátrica compulsória; documentos; ministério público.

ETHNOGRAPHING THE “CONNIVANCE” BETWEEN THE JUDICIARY AND THE PUBLIC MINISTRY IN RIO DE JANEIRO: A REFLECTION ON COMPULSORY PSYCHIATRIC HOSPITALIZATION AND SOCIAL MARKERS OF DIFFERENCE

Abstract

An ethnography in institutions, with documents and on state actions was conducted in 2015 in the city of Rio de Janeiro, and the practices of compulsory psychiatric hospitalization (IPC) were its object of investigation, in order to understand them at the intersection of the areas of mental

health, law, education and social assistance. This type of hospitalization is regulated by Law 10.216/2001, as well as voluntary and involuntary hospitalizations. The study revealed tensions, alliances and ambiguities between the Judiciary and Executive Branch during the institutional itinerary of a teenager, started in 2010 in SUS and long before in SUAS. Documentary analysis of records concerning both judicial process, medical and school reports, as well as interviews with curator, psychologist and other involved agents, helped to elucidate some elements of the management of deviant behaviors of the “adolescent-psychiatric” (“aggressiveness” and “attempted murder”), linked to a strategy of “connivance” between the Judiciary and the Public Prosecutor’s Office to delegitimize her “progenitor”, at the same time as they stigmatized her. It should be noted that for a judge, the mother of the teenager left “safe evidence of irresponsible maternity”, as the prosecution was in favor of “tubal ligation” of the same. A broad legal conflict between these, the Public Defender’s Office and health agencies, is highlighted.

Keywords: ethnography; compulsory psychiatric hospitalization; documents; public ministry.

INTRODUÇÃO

Uma etnografia em instituições, com especialistas e sobre ações estatais foi conduzida em 2015 na cidade do Rio de Janeiro, tendo sido as práticas de internação psiquiátrica compulsória (IPC) seu objeto de investigação, com a finalidade de compreendê-las na intersecção das áreas da saúde mental, direito, educação e assistência social. Essa modalidade de internação encontra-se regulamentada pela Lei nº 10.216/2001, bem como a internações voluntária e involuntária. O presente trabalho possui como objetivo geral mapear, caracterizar e analisar os expedientes administrativos de gestão dos comportamentos desviantes imbricados nas práticas de IPC. O estudo desvelou alianças, tensões e ambiguidades entre os órgãos do sistema de justiça e o Executivo ao longo do percurso institucional de uma adolescente, iniciado em 2010 no SUS e antes no SUAS. Procurou-se evidenciar a preponderância dos expedientes administrativos da assistência social na condução de ações que visariam tanto estigmatizar a adolescente, através de seu deslocamento para o setor saúde mental, como reificar, a partir de certos eventos, o estigma de gênero, idade e classe social em relação à sua “genitora”. Neste sentido, na primeira parte do argumento me esforçarei para ressaltar as moralidades que operam a categorização e classificação das relações domésticas, principalmente entre mãe e filha na chave do “conflito familiar” e sua conseqüente transformação e transposição em um conflito jurídico, permeado por disputas classificatórias. Em seguida, pretenderei situar as estratégias de estigmatização dos comportamentos da “genitora” e sua conseqüente deslegitimação enquanto mãe e, ao mesmo tempo, como mulher adulta no que tange aos comportamentos morais esperados, pela racionalidade jurídico-tutelar sob escrutínio, em determinado gênero e idade. Para frisar o ápice desse processo de estigmatização e discriminação ao qual a mãe da adolescente foi submetida, elencar-se-ão os registros do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro (MPRJ), do Tribunal de Justiça do Estado

do Rio de Janeiro (TJERJ) e do Tribunal Superior de Justiça (STJ) sobre a moralidade da mesma e que, ao mesmo tempo, oficiaram pela ligadura de trompas desta mulher. De forma semelhante, sinalizarei para as estratégias socioassistenciais de estigmatização da “usuária” como “adolescente-psiquiátrica” e “agressiva”, isto é, da percepção dos seus comportamentos como índice de ambiguidade e ameaça à ordem estabelecida. A adolescente é classificada como de “forte compleição física”, seus atos sendo, cada vez mais ao longo do processo, categorizados como pertencendo a idades próximas a imputabilidade penal (i.e dos 18 anos de idade) e, assim, foram se sedimentando argumentos que a reconheciam como sendo um “risco” e “agressiva”, características essas, geralmente, atribuídas aos adolescentes do sexo masculino que apresentam condutas desviantes. Soma-se a isso tudo, uma alusão ao comportamento sexual da “adolescente-psiquiátrica”, pois foi dito que a mesma se relacionava com “meninas”, corroborando-se sua inadequação, sob este ponto de vista, ao seu gênero.

Antes de adentrarmos no caso, ressalta-se que as disputas classificatórias que serão analisadas foram otimizadas quando, a partir da área de saúde mental, a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPRJ), fora acionada, em especial, a Coordenadoria de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente (CDEDICA). Adianto este fato, pois, devido a uma questão de espaço e aos objetivos específicos deste trabalho, não poderei expor a participação deste órgão do sistema de justiça no caso. Deixemos isso para outra oportunidade. Os relatos que se seguem consistem nas versões documentais da trajetória institucional e de vida de Jéssica, Aparecida, Mariana e Henrique, como denominarei daqui para frente, a adolescente, sua mãe, sua irmã mais velha e seu pai.

PRIMEIRO DESLOCAMENTO: DA ASSISTÊNCIA SOCIAL E DA EDUCAÇÃO EM DIREÇÃO À SAÚDE MENTAL E AO PODER JUDICIÁRIO E AO MINISTÉRIO PÚBLICO

Neste tópico tentarei situar em evidência um deslocamento físico-espacial-temporal que está em movimento e impõe a translação da adolescente dos setores assistência social e educação para o setor saúde, resultando na intensificação de seu controle e regulação pelo Poder Judiciário (PJ) e pelo Ministério Público (MP). Na realidade, a essa translação de setores e espacial que a adolescente fora submetida corresponde a uma transformação nos sistemas de pensamento que apreendiam seu comportamento. Argumento que, em certo momento, ela chegou a ser considerada uma adolescente que “apronta muito”, mas que, após certa contingência, passa a ser reconhecida “agressiva” pelos agentes que dela estavam incumbidos e, assim, pouco a pouco deslocada. Seus comportamentos peculiares como, por exemplo, “subir no telhado”, que antes eram tolerados por quem convivia com ela, passaram

a ser percebidos e interpretados como índice de “transtorno mental”, principalmente sua suposta tendência à “agressividade” e “impulsividade”. Traços que seriam reificados de forma estereotipada como sendo seus por natureza. Como procurarei discutir, o curioso consiste que esses espaços, oficialmente legitimados para o cuidado e a proteção, são os mesmos que passarão a incitar os comportamentos que visam, ao mesmo tempo, corrigir.

Seguindo a cronologia dos documentos etnografados de um Centro de Acolhimento Familiar (CAF), em 5 de março de 2009, Aparecida e suas outras três filhas – um bebê de dois meses, uma criança de dois anos de idade e uma adolescente de 13 anos na época – todas do sexo feminino, teriam sido “acolhidas” em uma Central de Recepção de Adultos e Famílias (CRAF). Nesse momento, não havia qualquer menção a Jéssica, tratando-se somente de Aparecida e suas outras filhas.

Jéssica emerge pela primeira vez em um “relatório complementar”, no qual as assistentes sociais registraram que em 31 de agosto de 2009 ela teria deixado de residir com o pai por “vontade própria”, sendo o relacionamento com Henrique categorizado como um “conflito familiar”. Pode-se notar que veremos se repetir essa categoria “conflito” ao longo de toda trajetória de Jéssica, sendo referida nesse primeiro tempo a seu pai. Embora este trabalho não se proponha a analisar os relatos sobre os “desentendimentos” entre Jéssica e seu pai, saliento que estes possuem uma série de efeitos importantes ao longo de seu processo de institucionalização na assistência social e saúde mental.

A partir desse último expediente administrativo, Jéssica passou a morar com sua mãe e suas irmãs no CAF, permanecendo por aproximadamente um ano abrigada.

Em documento de um hospital psiquiátrico, no dia 5 de julho de 2010, momento em que ainda estava referenciada ao CAF, a adolescente fora “acompanhada” por sua mãe e uma “educadora social” dessa instituição para um atendimento de emergência. Segundo o relato do médico de plantão, Jéssica teria subido “num telhado alto” e que o Corpo de Bombeiros teria sido acionado. Cita, ainda, que a mesma estaria “sendo expulsa da escola ‘porque apronta muito’ (SIC)” e a “encaminha” para o Centro de Atenção Psicossocial Infante-Juvenil (CAPSi)¹ da área.

O médico registrou estas queixas referentes ao comportamento de Jéssica, não ficando claro quem as reportava: a “educadora”, a mãe ou ambas. É a partir deste episódio que Aparecida emerge em um “conflito” que envolve a gestão dos comportamentos de Jéssica ao também comparecer na emergência psiquiátrica. Observa-se, baseado em outros documentos entranhados no processo judicial, por diversas vezes, que os relatos

¹ Naquele momento, Jéssica era apenas uma adolescente que “aprontava muito”, o que parece justificar para o médico de plantão o “encaminhamento” para a atenção psicossocial. Com isso, estaria corroborando que Jéssica precisaria de tratamento extra-hospitalar e de base comunitária e territorial, como recomenda a Lei Antimanicomial e o ideário da Reforma, e não de atenção hospitalar ou internação.

narravam um “conflito” entre Jéssica e sua mãe. Esta narrativa acaba por velar o que parece ser o “conflito” em questão: o papel interventivo do Estado, nesse caso o do CAF, na administração das relações domésticas.

No que tange ao deslocamento da gestão dos comportamentos de Jéssica da assistência social para a saúde mental, até onde tenho notícia aqui fora iniciado o processo de medicalização do caso. Não apenas porque a “paciente” saíria daquela emergência psiquiátrica com uma prescrição de risperidona e rivotril, mas, principalmente, porque a partir desse instante, e cada vez mais, a adolescente seria remetida ao campo da saúde mental. Seus comportamentos seriam reconhecidos e percebidos, por uma série de agentes de saúde ou não, como sendo pertencentes a esse campo. Termos como “humor irritável”, “fria”, “dissimulada”, “desobediente”, “transtorno de personalidade”, “psicopatia”, “surtada”, “transtorno de conduta” e tantos outros passaram a ser arrolados metonimicamente para se referir aos comportamentos da “adolescente-psiquiátrica”.

Apesar da adolescente ter chegado junto com sua mãe para o atendimento de primeira vez no CAPSi no dia seguinte, esse serviço não teve suas ações intensificadas no caso até sua maior absorção pelo sistema de justiça, em especial pelo PJ e pelo MP, como será apresentado no próximo tópico.

Em relação a passagem da adolescente pelo CAF, friso que seu “desligamento” teria sido efetuado no dia 17 de agosto de 2010, sendo no mesmo dia “inserida” no Programa Família Acolhedora (FACO), com conseqüente “encaminhamento” e a sua “referência” remetidos ao Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) da região.

SEGUNDO DESLOCAMENTO: TRANSLAÇÕES INTERNAS NA ASSISTÊNCIA SOCIAL E AS PASSAGENS POR “FAMÍLIAS ACOLHEDORAS”

Um segundo tipo de deslocamento ocorre, e que chamarei de simbólico, já que evidencia a transição em seu estatuto ontológico para as racionalidades em questão, quando a adolescente passa a ser percebida e reconhecida a partir da categoria “agressiva” nos documentos consultados. Dito de outro modo, a partir de eventos cruciais, a adolescente passou a ser considerada “agressiva” e, posteriormente, um “risco” à ordem social. Neste sentido, é que friso uma apreensão simbólica distinta acerca de seus comportamentos, que ocorre, concomitantemente, com a eliciação de condutas desviantes que corroboram tal percepção.

Entre os dias 2 e 23 de setembro de 2010, isto é, no espaço de tempo de trinta e oito dias, a adolescente tivera cinco passagens por “famílias acolhedoras”. O que teria acontecido para que Jéssica fosse remanejada por cinco vezes neste período de tempo de

uma “família” para outra? Quais os deslocamentos, transformações e operações estavam em jogo? Tentarei responder a estas questões nesta sessão.

Da data de 17 de agosto, dia no qual teria sido “inserida” no FACO, à data de 2 de setembro, uma série de eventos se sucederam e foram registrados no processo da adolescente, salientando a insistência de Jéssica em retornar ao convívio de sua mãe, ao mesmo tempo em que se sedimentavam nos documentos as “fugas” e reviravoltas que aconteciam em meio as idas e vindas da adolescente entre esta ou aquela “acolhedora”. Assim, desde o dia 20 de agosto de 2010 existem registros das primeiras “fugas” de Jéssica e as intervenções das assistentes sociais do CREAS para dirimi-las. Não me deterei nos detalhes destes eventos, apenas ressalto que ocorreu uma mudança importante na concepção que as profissionais possuíam da adolescente a partir de uma situação no dia 2 de setembro daquele ano.

Segundo um “relatório informativo” do próprio CREAS, entranhado tanto no processo quanto no prontuário médico-psiquiátrico da adolescente, foi naquele dia que Jéssica passou a ser considerada “agressiva” pelos agentes da assistência social. Ela já havia sido remanejada de residência por três vezes, sendo que na primeira fora acusada de “furto” de 10 reais por sua “acolhedora”, e se “recusa” a voltar para a casa da “acolhedora” após uma reunião com familiares de várias crianças e adolescentes “inseridas” no Programa. Segundo o documento, “não apresentava o motivo da recusa” e começou a se mostrar “agressiva e decidida a evadir do local”, disparando uma contenção por parte dos “educadores sociais”, que a forçaram fisicamente a permanecer no espaço do CREAS.

Minha hipótese consiste em afirmar que haveria um incremento, um processo de otimização da estigmatização de Jéssica, eliciado a partir desses eventos, pois cada vez mais ela era concebida como “agressiva”. Os relatórios, sumários psicossociais, e mais tarde, as assentadas e atas de audiências do PJ, não apenas repetem a ideia de que ela seria “agressiva”, mas vão a aperfeiçoando, acrescentando variáveis importantes a essa característica que parece representar e fazer reconhecer a adolescente para a rede socioassistencial da área em questão.

Depois desses eventos, em 5 de outubro de 2010, ficou registrado em ata escolar que a adolescente “agrediu a diretora adjunta com pontapés, mordidas [...] e depois subiu no telhado”. A escola acionou algumas instituições nesta situação: o conselho tutelar (CT), o corpo de bombeiros (CB) e a polícia militar (PM). A diretora da escola contactou um funcionário do CREAS, pois supôs ser ele o “responsável pela aluna”. Após o telefonema, a diretora ficou sabendo que ele não seria mais o “responsável” pela adolescente, pois o mesmo teria dito que tal responsabilidade caberia à Aparecida. Este é o primeiro instante no qual surge a categoria “responsabilidade”, documentado na ata escolar e apensado no

processo, tornando-se importante para situarmos a disputa jurídico-política sobre qual instituição e/ou pessoa estaria legitimada a se responsabilizar pela adolescente². Ainda em outro relato da mesma ata escolar, a Coordenadoria Regional de Educação (CRE) teria acionado o CT, e este, por sua vez, teria conduzido Jéssica para a casa de sua mãe em uma viatura policial. Subentende-se que a mesma ficou sob os cuidados de sua mãe até uma audiência, que seria decisiva em seu destino sócio-jurídico.

Em 7 de outubro de 2010, uma “audiência especial” foi realizada na Vara da Infância, Juventude e do Idoso (VIJI), na qual se instaura um histórico de “agressividade” de Jéssica: “a adolescente estava estudando e foi expulsa³ da escola ontem em função de agressão praticada pela mesma em face da diretora”. Esta narrativa judicial concorre com a versão da ata escolar, já que nesta fora narrado que não se tratava de agressão à diretora, mas a sua adjunta. Isso implica que pouco importa, de fato, a quem se infligi este ou aquele ato; tão somente que se tratava de uma figura de autoridade. Nota-se na ata da audiência que a categoria “agressão” referida à Jéssica vem atrelada, na mesma frase, ao tratamento com a psiquiatra do CAPSi, salientando que a adolescente encontrava-se aderida desde 30 de agosto de 2010.

Naquele momento, o MP requereu que a adolescente permanecesse “aos cuidados de sua genitora até melhor avaliação pela equipe técnica do r. juízo”. Além disso, requereu esclarecimentos à escola quanto a produção de “registro de ocorrência policial” no prazo de 48 horas, desse modo, exigindo a formalização da queixa contra a adolescente. Pelo juízo, foi proferida a seguinte decisão: “permaneça a adolescente com a genitora até nova avaliação por este juízo”, isto é, acolhendo totalmente a promoção do MP. O PJ decide pela intimação dos “genitores” da adolescente e corrobora o ofício de “registro de ocorrência policial” pela escola, como havia proferido o MP. Em suma, nesta audiência não se configurava, ainda, a total deslegitimação da “genitora” da adolescente, nem a estigmatização da própria como um ser perigoso e sem “local adequado”. Caminhemos com parcimônia.

TERCEIRO DESLOCAMENTO: TRANSFORMANDO UMA INTERNAÇÃO PSQUIÁTRICA INVOLUNTÁRIA EM UMA INTERNAÇÃO PSQUIÁTRICA COMPULSÓRIA

Sustento que, por último, teremos um deslocamento sócio-jurídico operando, pois além de inimputável pela idade que possuía, inferior a 18 anos na época do ocorrido,

² Ver Vianna (2002) sobre o processo de *responsabilização* de guardiões legais legitimados a *guardar e cuidar* de crianças ou adolescentes.

³ Minha pesquisa etnográfica pode constatar, via entrevista empreendida com as diretoras em questão, que a escola não teria expulsado a adolescente, ao contrário, haveria sido a mesma que abandonou a escola.

seria reificada como “paciente psiquiátrica” e reconhecida como “portadora de transtorno mental” dali em diante, isto é, como veremos, será desacreditada (Goffman, 1961).

Um plot twist ocorre quando a adolescente, logo depois desta audiência, retorna da porta do fórum desacompanhada. A partir daí, o que fica registrado nos documentos e caracterizado pelo juízo é o “abandono” perpetrado pela mãe para com sua filha: “pelo presente, encaminho a V.Sa. a adolescente Jéssica, que estava acolhida no Projeto Família Acolhedora, tendo em vista o abandono pela genitora na porta deste fórum regional” (juíza titular, VIJI, 07/10/2010 às 21:30). Essa foi a documentação enviada pelo juízo à “casa de passagem” que agora seria a nova “referência” socioassistencial da adolescente. A trajetória de Jéssica e sua estadia nessa “casa” seria breve, dada a suposta “tentativa de suicídio” que teria praticado, a qual será apreciada em breve.

Em 14 de outubro de 2010, ou seja, após ter sido “acolhida” por sete dias na “casa”, teria Jéssica reforçado um “processo de abandonar a instituição”, iniciado no dia anterior, segundo um sumário psicossocial datado de 20 de outubro. Os pedidos para ir embora da “casa” e retornar ao convívio da mãe teriam se intensificado, mas as profissionais não faziam contato direto com a “genitora” de Jéssica, apenas com outras instituições. A situação se agravou por volta das 17:15 da tarde e, embora dissessem que iriam no dia 15 com a própria adolescente visitar sua mãe, as coisas permaneciam tensas. Importa ressaltar que o Corpo de Bombeiros é acionado e um dissenso expresso se instaura entre esse e a direção da “casa”, pois o oficial responsável não considerava que a situação era emergencial. A adolescente teria andado em cima de um muro que dava para uma pista de veículos em movimento, ato que foi considerado uma “tentativa de suicídio” pela direção da “casa”. Segundo o oficial do CB, “tratava-se apenas de uma adolescente que queria ir embora de um abrigo” e não uma “tentativa de suicídio”. O clima vai num crescente, pois a adolescente “ameaçava jogar-se no fluxo de carro”. Depois que a direção da “casa” apelou a um oficial superior pelo telefone, o CB acabaria conduzindo a adolescente ao hospital psiquiátrico em sua viatura.

Ao chegar no hospital psiquiátrico, a adolescente foi atendida por um médico plantonista que emitiu o diagnóstico de “psicose não orgânica não especificada” (CID-10 F29), segundo a folha de evolução, por apresentar “ideação suicida”, por “não [estar] fazendo uso regular de medicação”, por se mostrar “agitada”, “agressiva” e “insone”. Em resumo, para o psiquiatra, era uma pessoa “sem noção do risco que se impõe”. É neste momento que se configura a primeira internação involuntária de Jéssica, pois ela teria chegado à emergência “muito verborreica, gritando muito e trazida pelos bombeiros”, segundo entrevista realizada com o mesmo. Aliás, o psiquiatra também afirmou que, inclusive, a internaria novamente, se fosse necessário⁴.

⁴ Ainda em entrevista, o psiquiatra reconheceu que para seus colegas, depois de algum tempo de internação, o “caso” categorizar-se-ia como um “transtorno de personalidade”. Acrescentou: “eles acompanharam o caso, eu

Em 21 de outubro de 2010, na “audiência de reavaliação” fica determinada a manutenção da internação de Jéssica, mesmo quando o hospital se preparava para conferir “alta médica” da “paciente”. Foi juntado aos autos da “paciente” o sumário psicossocial da “casa de passagem”, que além de afirmar que seu caso seria de “saúde mental”, também lhe confere um diagnóstico de “transtorno de personalidade e humor”, assinado por uma psicóloga⁵. Com isso, a juíza decide pela permanência da adolescente no hospital. Aqui uma operação importante precisa ser ressaltada: a transformação de internação psiquiátrica involuntária, iniciada por um ato médico na emergência do hospital, para uma internação psiquiátrica compulsória, propagada por agentes da assistência social e determinada pelo juízo. E, dessa forma, a partir de agora veríamos se repetir nas assentadas e atas das audiências o seguinte registro: a ciência de que a mesma é paciente psiquiátrica.

Em 14 de dezembro de 2010, na assentada desta emerge a versão da direção da “casa de passagem” de que “Jéssica tentou suicídio no abrigo ameaçando se jogar” em um fluxo de veículos e ainda que a mesma “tentou enforcar” outra adolescente antes de sua suposta tentativa de suicídio⁶. Pela sua “genitora” teria sido dito que “assume todos os riscos por Jéssica, mesmo ciente de que a mesma é paciente psiquiátrica”. Neste primeiro instante decisório, o MP opinou pela “reintegração familiar” e, de forma inusitada, pelo menos para o etnógrafo e seu estranhamento, pela “ligadura de trompas da genitora”. Ressalta-se a ambiguidade desta ação judicial que, por um lado, o PJ decide pela “reintegração” e, por outro lado, concebe que esta deve ser concomitante a uma esterilização de Aparecida. Assim, o juízo deferiu a “reintegração familiar” e declarou extinto o processo, sem resolução de mérito. Além disso, oficiou a “Secretaria Municipal de Saúde para que providencie a ligadura de trompas da Sra. Aparecida, 31 anos, mãe de 7 filhos”. O documento continua: “já que esta afirma que não consegue fazer a ligadura na rede pública e afirma: ‘é o que mais quer’”. Desde já, saliento que a ligadura não foi realizada e cerca de um ano depois Aparecida deu luz a um menino.

não”. Segundo seu raciocínio, o diagnóstico é situacional, ou seja, “a gente faz o diagnóstico do momento”. Apesar de achar que o diagnóstico de F29 não merecia qualquer retificação, ponderou sobre o registro que se faz em casos de internação por ordem judicial: “hoje eu não faço mais isso!”. Segundo ele, como forma de não municiar o Poder Judiciário, ao invés de registrar um diagnóstico, ele escreve “por ordem judicial” no campo destinado ao motivo de entrada no hospital. Esta afirmação do médico é curiosa já que não foi o PJ que determinou esta primeira internação da adolescente, ou seja, a internação involuntária consiste, tanto na prática quanto na lei, como um ato médico.

⁵ Não foi encontrada qualquer referência ao dito “transtorno de personalidade e humor” na Classificação Internacional de Doenças 10ª Edição (CID-10). Posto isto, pode-se considerar que representa o que Douglas (1986) chamaria de categorias administrativas, assim como outras categorias pretensamente médicas encontradas no processo de Jéssica.

⁶ As versões das equipes de saúde mental que acompanhavam o caso afirmam que não existiria *indício clínico* que consubstanciasse uma hipótese médico-psiquiátrica ou mesmo psicológica de tentativa de suicídio, sendo tais versões deslegitimadas pela assistência social e *acolhidas* pelo juízo e promotoria.

CRISTALIZANDO VERSÕES COMO FATOS PROCESSUAIS: A SELETIVIDADE OPERANDO

Uma ampla e clara seletividade das versões à disposição para o entendimento e a convicção – tanto do MP quanto do PJ, respectivamente –, tornar-se-á unânime ao longo desta exposição. Dessa forma, poderemos averiguar como e por que a promotoria e o juízo uniram forças, além de instâncias superiores do Judiciário, para deixar entranhado no processo apenas o que já era considerado verdadeiro, antes mesmo de ser sedimentado em suas páginas. Algumas versões são escolhidas em detrimento de outras, a priori, porque essas corroborariam uma representação coletiva de ver e perceber o mundo. Como forma de elucidar esta problemática, procuraremos expor e compreender o que ficou registrado da segunda internação da adolescente.

Segundo um documento do CAPSi, datado de 15 de fevereiro de 2011, Jéssica foi sozinha à instituição “pedindo por abrigo por causa das dificuldades de relacionamento com sua mãe, Sra. Aparecida, terem se intensificado”. A mesma documentação aponta que a equipe do CAPSi teria realizado contato com o comissariado de justiça (CJ) para saber como proceder naquela situação, já que a adolescente alegava que para além das “dificuldades”, sua mãe “teria colocado em casa um homem, fato este que também a desagradou”. Pois bem, dado o desenrolar da situação, uma comissária de justiça “sugere” que a equipe do CAPSi encaminhasse o caso para o conselho tutelar da região⁷. Assim, a partir das ações do conselho tutelar foram disparadas uma série de reencaminhamentos, efetuados no espaço de tempo de sete dias: central de regulação de vagas; um abrigo na zona sul da cidade; um outro abrigo na zona norte e outro na zona oeste. Não adentrarei nos detalhes desses deslocamentos, pois focar-se-á a atenção nos eventos do último abrigo pelo qual a adolescente passou e onde aconteceu o ápice das ações que levaram a sua segunda internação. Friso que foram estes eventos que eliciaram a decisão de uma juíza substituta de extrair-se cópia integral dos autos e de enviá-los à Vara da Infância e Juventude (VIJ), isto é, a vara responsável pela apuração de atos infracionais, no intuito expresso de deslocar a atribuição do caso. Observaremos a seguir como serão situadas as estratégias para deslocar o caso da proteção para a infração.

Um ofício de um abrigo datado de 17 de fevereiro de 2011, que acolhia adolescentes com Síndrome de Down e neuropatias diversas, e para o qual Jéssica fora “encaminhada”,

⁷ Na realidade, a documentação aponta para o fato de que desde o incidente no ambiente escolar o conselho tutelar atuando no caso, isto é, ele apenas seria atualizado dos últimos acontecimentos. Provavelmente, o que estava em jogo era a atribuição do conselho, já que a situação remeteria aos *maus tratos* que a adolescente supostamente sofrera sob os cuidados maternos. Essa expressão não se encontra registrada nesta documentação, restando em estado latente. Apenas a observaremos em outros documentos, como o da terceira internação ou mesmo em papéis das cortes de apelação (tanto do TJERJ quanto do STJ).

afirmou que “a permanência da jovem neste abrigo seria inviável, por não apresentar transtornos psiquiátricos nem psicóticos”. Todavia, no dia 18 de fevereiro envia outro ofício, agora demandando a “transferência” da adolescente “em caráter de urgência, por estar colocando a integridade física e mental de outras abrigadas em risco”. O documento continuou afirmando que Jéssica “tentou agredir a menor Lúcia Demostenes Correa, criando sérios problemas, colocando em risco a vida de todas as abrigadas portadoras de tormentos mentais” (grifo meu)⁸. Enfim, o documento detalha as condutas de Jéssica, afirmando que ela acabou “burlando a vigilância da equipe, entrou na casa de ferramentas, se apossou de uma foice e partiu para agredir uma abrigada portadora de Síndrome de Down. Foi contida na sua investida por uma cuidadora, a qual levou um soco na boca”. As repercussões desse documento e sua solicitação ao juízo foram patentes e imediatas. Pois, uma juíza substituta, que cobria as férias da juíza titular, decidiu pelo acolhimento integral da promoção do MP, determinando que “seja procedida imediata internação” e destacando que “somente poderá ser desligada mediante ordem judicial, após apresentado laudo conclusivo sobre o caso”. E ainda continua: “atenda-se a MP extrai-se cópia integral dos autos para a DPCA⁹ e para a VIJ Infracional, pois não há notícia, quanto a ter entidade feito o registro de ocorrência, para a adoção de medidas pertinentes, ressaltando que a jovem possui transtorno mental”¹⁰. Em 18 de fevereiro de 2011, ordena judicialmente, via ofício, a segunda internação de Jéssica ao hospital. Estas operações evidenciam uma “conivência”, prioritariamente, entre o Poder Judiciário e o Ministério Público, como afirmara uma psicóloga que atuou no caso¹¹. No entanto, como se pode notar através dos documentos citados, o papel do CAPSi e dos abrigos nos eventos que levaram a decisão do juízo, também, foram patentes e concorreram a favor desta decisão.

⁸ Realço esta teratologia categorial pinçada dos autos da adolescente: “tormentos mentais”, apenas para argumentar em favor da hipótese de que o ambiente administrativo cria categorias das mais diversas no intuito de concorrer para seus fins. Digo isso, mas não me refiro a intenções conscientes, antes de mais nada, friso a existência de uma razão e uma moral que operam neste sentido. São gradientes morais que direcionam pessoas, papéis e informações de um lado para outro, de uma posição na hierarquia social para outra.

⁹ Delegacia de Proteção à Criança e ao Adolescente.

¹⁰ Segundo o registro de ocorrência policial, a juíza titular, que já havia retornado de férias, “requer a apuração de lesão corporal e tentativa de homicídio”. O campo “homicídio – tentativa” foi preenchido com “homicídio provocado por emprego de arma branca – tentativa” e “capitulação: fato análogo ao crime previsto no art. 121 c/c artigo 14-II, ambos do C.P.” (Registro de Ocorrência Policial, 30/12/2011).

¹¹ Nas entrevistas empreendidas, tanto uma psicóloga que atuou no caso quanto outra psicóloga que nunca havia ouvido falar do mesmo abordaram, de forma espontânea, o que ambas chamaram de “conivência” entre o Poder Judiciário, o Ministério Público, os órgãos da assistência social e o conselho tutelar. Em suma, estes órgãos agiriam de forma conivente para alcançar os mesmos objetivos, parecendo cumprir suas respectivas funções no ato processual de forma complementar. Por isso, pode-se averiguar no processo de Jéssica que a juíza titular, muitas vezes, apenas acolhia integralmente a promoção do MP em suas decisões. A instância que eliciava a judicialização do caso era, na realidade, a assistência social, corroborada pelo MP, seguida pelo PJ.

CRISTALIZANDO DISCRIMINAÇÕES E ESTIGMAS: MORALIDADES OPERANDO PELA VIA DO SEXO/GÊNERO, IDADE E CLASSE SOCIAL

A terceira internação de Jéssica, que abordarei neste tópico, servirá para evidenciar a discriminação e o estigma que sua “genitora” sofreu, os quais ficaram registrados através da percepção de sua conduta como índice de “maternidade irresponsável”. Portanto, focarei naquilo que disseram a respeito de Aparecida, pois os eventos que levaram a terceira internação psiquiátrica compulsória de Jéssica constituíram o ápice da deslegitimação de sua mãe enquanto tal.

Em assentada do dia 19 de julho de 2011, encontra-se o relato da desinternação de Jéssica por ordem judicial e, ainda, pela última vez, a decisão da juíza pela “reintegração familiar”. No entanto, essa situação não duraria muito, pois em outra assentada do dia 25 de agosto, consta o registro do CAPSi de que “Jéssica e sua genitora, em razão de conflito entre o tráfico e a polícia, na comunidade onde residem, estão na casa de uma tia” em outro bairro. Dito de outro modo, sedimentam-se a narrativa do início de outro “conflito” que desencadearia nesta terceira internação psiquiátrica compulsória. Assim, em 9 de setembro, em virtude desses “conflitos na comunidade”, e não mais de “conflitos familiares”, segundo versão da saúde mental, Jéssica teria sido encaminhada para um abrigo junto com suas irmãs de 2 e 4 anos de idade na ocasião, onde permaneceria até o dia 12 de setembro.

Existe uma ampla gama de versões para estes eventos, no entanto, resta sublinhar que Jéssica terminaria sendo “acolhida” no dia 14 de setembro, novamente, na “casa de passagem”. Desta vez, a adolescente adentraria na unidade, segundo os documentos consultados, no dia 12 de setembro, quando, contra sua vontade, seria separada de suas irmãs, que permaneceram no outro abrigo. Segundo uma psicóloga que atuou no caso, um bombeiro chamado a intervir teria categorizado esta situação como um “conflito de gerações” entre três adolescentes e os profissionais da “casa” (Diário de campo, entrevista com psicóloga da VIJI, 2015). Em decorrência de tal “conflito” entre as adolescentes e os funcionários do abrigo, somente Jéssica tem sua internação psiquiátrica determinada pelo juízo, mesmo que os documentos evidenciem que uma das outras adolescentes também tenha sido encaminhada para o hospital e nele permanecido por algumas horas.

Todavia, o que nos interessará neste ponto da trajetória da “paciente” será o aperfeiçoamento da estigmatização e discriminação que sofrerá sua mãe, que fora destituída deste lugar sócio-jurídico, e restara apenas como sua “genitora”. Em relatório do CAPSi, datado de 19 de setembro de 2011, teria ficado evidente um “comprometimento” de Aparecida no sentido da “proteção” de suas filhas, incluindo Jéssica, pois a mãe de Jéssica haveria solicitado à adolescente que procurasse ajuda no CAPSi no dia 9 de setembro, em

decorrência dos aludidos “conflitos na comunidade”. Nesta documentação, descortina-se uma “ameaça de morte” à filha mais velha de Aparecida, na ocasião com 14 anos de idade. Teria sido por causa dessa ameaça que filhas e mãe saíram de sua residência às pressas naquela tarde. Nesse ponto da narrativa processual ocorre um choque de percepções distintas em relação ao ocorrido: enquanto o “progresso” da mãe era sublinhado pelo CAPSi através de sua aderência ao tratamento e sua conseqüente “proteção” para com suas filhas; para o juízo, em assentada do dia 14 de setembro, fora caracterizado que a “mãe de Jéssica abandonou as 4 filhas e está em risco de vida, pois estaria namorando um traficante da comunidade e os milicianos querem matá-la, não havendo qualquer possibilidade de reintegração familiar”. E ainda complementa: “razão pela qual o MP ingressou com ação de perda do poder familiar de Jéssica e as três irmãs, havendo suspensão do poder familiar”. Dito isso, pretendo salientar como Aparecida passou a ser, de maneira mais acentuada, deslegitimada enquanto mãe nesta etapa processual do caso Jéssica na VIJI.

Na “audiência de reavaliação” do caso da irmã mais velha de Jéssica, que aqui chamarei de Mariana, esta teria dito que o namorado de sua mãe “não tem envolvimento com o tráfico”. O “conflito na comunidade” haveria se iniciado quando “a milícia invadiu a casa de sua mãe quebrando móveis porque pensou que a depoente [Mariana] tinha envolvimento com o tráfico e que tinha contato com” seu tio, irmão de sua mãe, o qual, por sua vez, teria sido traficante. Ainda teria dito que “os amigos de tio Beto entraram na casa de sua mãe, invadindo a casa e dormindo lá, sendo que levaram drogas para o local”, permanecendo por lá por cerca de uma semana. Assim, “tanto a polícia quanto a milícia acharam os bandidos dentro da casa” e daí a suposição de que Aparecida e mesmo Mariana tivessem envolvimento com o tráfico. Por isso, “sua mãe tinha se mudado para a casa do outro lado da rua [para que] os milicianos não pensassem que ela tinha envolvimento com o tráfico”. Ainda no mesmo depoimento, Mariana teria afirmado que Aparecida a levou para a casa de uma amiga e que, também, teria pedido para Jéssica e suas outras filhas permanecerem na residência.

A partir do evento, uma decisão judicial, em documento sem data, afirma “trata[r]-se de pedido de suspensão do poder familiar, requerido pelo MP, [...] alegando que a genitora colocou as filhas em risco de vida quando se envolveu com um adolescente traficante da localidade, abandonando toda a prole para se unir a este meliante”. O documento continua: “o relatório do CT revela que Aparecida se envolveu com um adolescente que trafica na localidade e possui apenas 16 anos de idade, estando grávida deste, razão pela qual está sendo ameaçada pela milícia do local onde reside”. Acrescenta-se a esse tipo de argumentação a ideia de que Aparecida foi “negligente com os filhos, sobretudo com Jéssica, que é portadora de transtorno mental, deixando-a sem tratamento”, ainda

oficiando as instituições que estas estariam proibidas de deixar Aparecida visitar suas filhas. Esta decisão se utiliza de argumentos, embasados no relatório do CT, que estão em ampla contradição com o depoimento de Mariana, exposto acima. Ao que parece, a decisão pode ter sido tomada antes do depoimento, e mesmo em posse deste, tanto o MP quanto o PJ mantiveram esta decisão.

Em consonância com este tipo de raciocínio, encontrei, posteriormente, um documento de uma corte de apelação uma promoção pelo MP – e que fora acolhida pelo ilustre relator do caso –, de que subsistiriam “indícios seguros de maternidade irresponsável”, pois Aparecida “gerou oito filhos, com vários pais, mesmo sendo constantemente assistida e orientada pelo poder público”. Assim, um procurador sustentou a existência de “situação social, educacional e moral conturbada”, havendo ainda “notícia de envolvimento parental e afetivo com pessoas ligadas ao tráfico de entorpecentes” e “repetidos abandonos da prole e agressões”.

Essas afirmações endossam uma visão que já se consolidava acerca de Aparecida, ainda no desenrolar da segunda internação da adolescente, quando a juíza substituta subscreveu integralmente a acepção do MP e solicitou, mesmo que em instantes diferentes, a ligadura de trompas de Aparecida para prevenir o aumento de sua “prole”. Segundo esta versão do MP, Aparecida “teve sete filhos e não se encontra em poder de nenhum deles. Três deles foram abandonados na casa de terceiros, abrigados por anos, sem qualquer visitação e adotados por um casal” europeu. E ainda “há menção de que estudam na melhor escola” do local onde residiriam, sendo que um deles seria o “melhor aluno da escola”, ao passo que Mariana “que ficou com a mãe é analfabeta”. Infere-se que caso a irmã de Jéssica tivesse sido também adotada e não estivesse em poder de Aparecida, Mariana não seria analfabeta. Resumidamente, de acordo com esta racionalidade protetivo-tutelar, a partir deste momento, parece que estar sob os cuidados de Aparecida constituiria um risco moral e de vida para suas filhas.

Em suma, neste momento processual, observa-se que existe um “conflito” entre distintas versões: saúde mental e CT; depoimento de Mariana e relatório do CT. E a tomada de decisão judicial se baseia no relatório do CT em detrimento das outras versões para o “conflito na comunidade”.

METODOLOGIA E DISCUSSÃO

Se, por um lado, pode-se conceber os processos judiciais como sendo “peças” ou “bens administrativos”, como “experiências de negociação” e, ainda, como “redefinidores de limites domésticos” (Vianna, 2014); por outro lado, procurei agregar a esta perspectiva – no que diz respeito ao trabalho etnográfico com/a partir de documentos – a ideia de que

o processo judicial de proteção social¹² pode ser também concebido como a sedimentação de deslocamentos operados em três níveis: (i) o físico-espacial-temporal; (ii) o simbólico; (iii) e o sócio-jurídico. Estes deslocamentos, transformações e translações são realizados a partir das operações de classificação e categorização, principalmente no que tange a sua dimensão moral.

Link, Phelan e Dovidio (2013) afirmam que, no contexto analisado, apenas 6% dos estudos abordavam as problemáticas de raça, etnia ou gênero, mais especificamente 7 trabalhos focavam na temática do preconceito de gênero e 2 estudos se ocupavam das questões do estigma de gênero. Neste sentido, gostaria de ressaltar a importância do presente estudo, já que pretende refletir justamente sobre esta área pouco explorada na literatura científica sobre o tema.

A “dimensão estratégica que o corpo ocupa na constituição do ‘feminino’” (Alves, 2004, p.357) situa-se em um ponto crucial do debate de gênero que parece se descortinar a partir dos fragmentos documentais supramencionados. Jéssica era constantemente reconhecida como alguém de “forte compleição física” – havendo registros de que pesava cerca de 80 kg, mesmo quando possuía 12 anos de idade –, fazendo com que os agentes de diversas “comunidades de práticas” (Bowker e Star, 1999) categorizassem seus atos e a deslocassem para uma posição geralmente imputada ao sexo/gênero masculino: transgredir, ser considerada “forte” e até mesmo namorar “meninas”, como uma entrevista constatou, ser temida e considerada um “risco”, dentre outras características estereotipadas. Neste sentido, gostaria de sublinhar, junto com Alves (2004), que o “corpo é ponto de chegada do exercício classificatório”, sendo, desse modo, o corpo de Jéssica e o uso que a mesma faz dele, e ao mesmo tempo é incitada a fazer, que levaram as diversas agentes envolvidas no seu cuidado, controle e tutela, a conceber esse como um uso deslocado, a uma utilização masculina de um corpo feminino.

Frisa-se, ainda, um “pendor assimétrico” (Alves, 2004, p. 362) na maneira pelas quais são operacionalizadas essas classificações e categorizações de idade, de gênero, de classe e de raça/etnia. Ou seja, existiria um “peso relativo” maior de acordo com cada contexto analisado, para cada um desses marcadores sociais.

No caso Jéssica, pode-se averiguar uma preponderância tanto dos marcadores de gênero quanto de idade na maneira como sua mãe e a própria adolescente são

¹² A pesquisa de Vianna (2002; 2014) consiste na análise de processos de guarda e adoção, trazendo uma reflexão acerca da proteção social. O escopo do caso Jéssica evidencia as proposições de Vianna (2002) no que tange à localização físico-espacial e à alocação de crianças com responsáveis sociais. Embora ambas as reflexões possam ser concebidas como pertencentes ao campo da proteção social, o caso Jéssica enseja uma particularidade importante, ampliando o escopo estudado por Vianna (2002), pois os processos de guarda pertencem à vara de família e não à vara da infância, juventude e idoso, ao qual Jéssica estava adstrita, suscitando outros questionamentos. Por fim, a etnografia realizada em meu mestrado procurou demonstrar que existiria um movimento de mudança de atribuição da proteção para a infração, como parte do conflito jurídico existente entre MP/PJ e Defensoria Pública.

discriminadas daqueles que estão a sua volta, sendo, portanto, distinguidas, separadas e realocadas. Se, por um lado, Jéssica passa a ser deslocada sob um ponto de vista físico-espacial, por outro lado, Aparecida apesar de pouco deslocada espacialmente – já que se mudava de casa poucas vezes – sofre um profundo e marcante processo de deslocamento simbólico, social e jurídico. Esta mulher, ao longo das páginas do processo judicial, deixa de ser mãe e passa a constituir-se, apenas, como “genitora”. Aliás, a dúvida se ela seria uma mãe legítima estava presente desde o início, pois os relatórios da assistência social denominavam Aparecida como “genitora”. A posição sócio-jurídica de mãe, quando emergia dos documentos, era mais sustentada pelos agentes da saúde mental, apesar das várias contradições, tensões e ambiguidades nas quais também estavam imersos. No que se refere ao marcador idade, o uso situacional da idade de 17 anos, por exemplo, para se referir à Jéssica, quando ela possuía na realidade 12 anos, pode ser considerado uma forma de mitigar a sua condição peculiar de pessoa em desenvolvimento (Alves, 2004; ECA, 1990). Desse modo, para maximizar a responsabilização da adolescente, os agentes tentavam, a cada vez, aproximá-la da maioridade penal de 18 anos de idade, pois assim legitimariam de forma mais eficaz as punições a sua pessoa.

Parece que Jéssica é, pouco a pouco, concebida como alguém que responderia impulsivamente, de forma irritada e, mesmo, de maneira violenta e agressiva, sendo reconhecida como uma pessoa que deve permanecer contida devido a sua periculosidade, isto é, de acordo com o “risco que se impõe” e coloca aos outros. No entanto, o que os autos processuais parecem escamotear são as percepções de que ela, em verdade, se comportaria como um garoto delinquente. Talvez, por isso, para além de outras variáveis, não existisse um local adequado para ela, como registraram a juíza titular e as promotoras de justiça.

Enfim, poderíamos considerar que os sistemas classificatórios são, em si mesmos, instituições sociais que operam a partir de uma base cognitiva comum (Douglas, 1986), a chamada “coletividade de pensamento”, ideia recuperada de Ludwik Fleck. De forma congruente, conceberíamos a “coconstrução da natureza e sociedade e, assim, a projeção do social sobre o natural” (Bowker e Star, 1999, p.66). Neste sentido, existiria uma infraestrutura sob a qual as “comunidades de práticas” categorizam e classificam os comportamentos de Jéssica como “agressivos” e de “risco”. Esta infraestrutura consiste nas narrativas morais, categorizações e classificações sobre as condutas de Aparecida e sobre o que o estado teria feito por ela, sedimentados no processo pela assistência social: os benefícios governamentais, os auxílios moradia, os abrigamentos, as faltas, as perdas de documentos, as negligências, os abandonos, as destituições, as passagens pela socioeducação quando Aparecida era adolescente e, finalmente, seus relacionamentos afetivo-sexuais com diversos homens ao longo de sua vida e a “prole” com eles. O processo judicial parece registrar os traços indiscutíveis de imoralidade de Aparecida:

se enamorou de um homem mais novo e, ainda mais ele teria 16 anos de idade. Além disso, o rapaz teria uma provável ligação com meliantes envolvidos no tráfico de drogas, o que reatualizava os relatos acerca de seus irmos mais velhos, que também teriam sido traficantes. A acusação contra o namorado de Aparecida, foi desmentida por sua filha mais velha, sendo entranhada no processo de forma inócua, para o estranhamento do etnógrafo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível apreender da análise proposta neste trabalho, a escola, os abrigos, o sistema de justiça e os órgãos da saúde mental operaram moralidades e, desta forma, deslocamentos a partir de sistemas classificatórios distintos, que incidiram de maneira patente na destinação social, jurídica e espacial de uma “usuária” da rede de saúde mental do Rio de Janeiro e de sua “genitora”. Tentei salientar que os sistemas de pensamento da assistência social e os operadores do direito, por vezes, agiram de forma complementar na “convivência” entre juízo e promotoria, ao viabilizarem estratégias cada vez mais sofisticadas de estigmatização (Goffman, 1961), seja da “adolescente-psiquiátrica” ou de sua “genitora”, através da ideia de “indícios seguros de maternidade irresponsável”. Os processos de estigmatização e discriminação aqui estudados demonstraram agir pela via de marcadores sociais importantes: sexo/gênero, idade e classe. O que pudemos vislumbrar ao longo deste trabalho foi a emergência de uma adolescente que “apronta muito” ser, pouco a pouco, percebida e reconhecida como “agressiva” e um “risco para si e para terceiros”, sendo, por isso, deslocada. Ao mesmo tempo, fica claro que sua mãe é questionada pelas autoridades públicas de diversas comunidades de práticas, dada a discriminação progressiva que vivenciara ao longo do tempo processual. Portanto, a “genitora” mal gozou da posição social de “mãe” ao longo do litígio requerido pelo Ministério Público, pois suas promoções, assim como as decisões judiciais, evidenciaram que: i) em um primeiro instante, Aparecida pode “permanecer” com Jéssica; ii) em um segundo momento, a “reintegração familiar” foi deferida, mais de uma vez; iii) porém, em um último tempo do caso, emerge a “destituição do poder familiar” desta mulher. Desse modo, os autos demonstrariam que para a racionalidade jurídica Aparecida não poderia se responsabilizar por Jéssica e demais filhas.

As “técnicas” de “Estado” sublinhadas neste trabalho que foram utilizadas para categorizar e classificar os comportamentos de Jéssica e sua “genitora”, ao longo do processo judicial em questão, procuraram evidenciar as racionalidades estatais nas quais se alicerçam. Talvez as decisões estatais aqui trabalhadas seriam melhor esclarecidas caso uma reflexão fosse empreendida sobre o conflito jurídico com a Defensoria Pública e o

percurso deste processo pelas Câmaras Cível e Criminal do Tribunal do Estado do Rio de Janeiro (TJERJ) e do Superior Tribunal de Justiça (STJ). Porém, isso poderá constituir alvo de outras discussões. Todo esse percurso processual remeteria, em última instância, a uma interessante questão de escala. Sustento que a trajetória institucional de Jéssica pode ser útil para situar reflexões pertinentes tanto em relação às pequenas escalas, caminhando da dimensão local de fala sedimentada nos documentos para uma dimensão global e institucional da hierarquia jurídica, que apontaria para grandes escalas.

Em síntese, ressalto a hipótese de que as falas sedimentadas nos documentos analisados apontam para um processo de masculinização de Jéssica, alicerçada na infraestrutura (Bowker; Star, 1999) de estigmatização de Aparecida. Portanto, não se poderia separar a masculinização de uma e a estigmatização de outra. Mas, como cheguei a esta conclusão? Da mesma maneira que não havia espaço para Aparecida expressar sua sexualidade diante das agentes do estado, ao mesmo tempo, somente foram registrados atos “agressivos”, “impulsivos” e que enfatizavam o “risco” ao adjetivar os comportamentos da “adolescente-psiquiátrica”.

Pode-se inferir dos documentos analisados que existiriam um choque entre estereótipos de gênero na construção narrativa do processo judicial. Fontes orais relataram a “doçura” de Jéssica, embora os autos não tenham deixado espaço para este tipo de percepção. Diversas características estereotipadas e, geralmente, associadas a uma “menina” do sexo/gênero feminino se encontravam ausentes da peça processual: gosto de brincar com bonecas, caráter compreensivo e paciente, dentre outras. Ao contrário, registram sua “forte compleição física”, assim como que em algum momento teria feito jiu-jitsu e suas pretensas características “agressivas”. A teratologia decisória do campo jurídico em sustentar a “reintegração familiar” de Jéssica com Aparecida, para, ao mesmo tempo, determinar a “ligadura de trompas” da segunda, marca a dimensão moral de atos pretensamente técnicos. Neste sentido, o processo judicial protetivo analisado pode conferir relevo ao debate sobre a administração estatal de relações domésticas das camadas populares e à moralidade tutelar que lhe é correlata.

REFERÊNCIAS

Alves, A. Algumas reflexões sobre sexo, idade e cor. In: *Caderno CRH*, Salvador, v.17, n. 42, p.357-364, set.-dez. 2004.

Bowker, G.; Star, S. *Sorting things out*. Cambridge, Massachusetts. London, England: MIT Press, 1999.

Brasil. Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em saúde mental. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 9 abr. 2001. Disponível em: <<https://goo.gl/YRPuWo>>. Acesso em: 5 mar. 2018.

_____. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 16 jul. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069Compilado.htm. Acesso em 24 jul. 2018.

Douglas, M. *How Institutions Think*. Syracuse: New York. Syracuse University Press, 1986.

Link, B.; Phelan, J.; Dovidio, J. Estigma e Preconceito: um animal ou dois? In: Monteiro, S.; Villela, W. Estigma e Saúde. Rio de Janeiro: Fiocruz, Faperj, 2013.

Vianna, A. *Limites da Menoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. 2002. 334 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2002.

_____. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: Castilho, S.; De Souza Lima, A.; Teixeira, C. (Org.) *Antropologia das Práticas de Poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

OF THE GOVERNMENT OF CARE: BODIES, DISABILITIES, SEXUALITY AND POLIOMYELITIS IN BRAZIL

Carolina Branco Ferreira

Unicamp

Abstract

The present research aims to undertake a study on the meanings and significances of the category of disability, its forms of contemporary management, and the articulation of these aspects with dynamics in the sphere of sexuality, the production of erotic conventions and care, and especially in the exercise of rights. Specifically, I intend to look at how the interaction of these aspects are moderated in the production of subjects and in the formation of networks and grammars around body notions, health and ethics considering the specificity of the Brazilian context in relation to disability, human rights and global health in the context of the polio epidemic in the country.

Keywords: Disabilities; sexuality; care; Poliomyelitis (polio epidemic)

1 INTRODUCTION

This research seeks understand the way the category of disability with its meanings, definitions, and forms of contemporary management articulates with the dynamic sphere of sexuality in the production of erotic conventions, care, and the exercise of rights. Specifically, I look at how the interaction of these aspects are modular in the production of subjects and in the formation of networks and language about the notions of body, health, and morals while specifically considering the Brazilian context in relation to disability, human rights, and global health during the polio epidemic.

Some initial assumptions were important to guide my fieldwork during this time. The principal was concerned with the importance of polio within the Brazilian context in the production of the notion of physical disability. In addition to this, we look at resulting systems of visibility that have constituted the notion of “political subject” in this sphere. Finally, we take into account the importance that corporal diversity has had as a dimension to be both politicized and eroticized.

This hypothesis came from ethnographic findings in previous research related to disability, sexuality, and care with a transnational perspective in both Barcelona and Brazil. At that time, I considered the production of the legitimacy of repertoires focused on people with disabilities to discover their sexuality and partake in a sexual life. This manifests in the theme of sexual assistance as a claim to sexual rights in part of the process of recognizing people with disabilities¹ rights in both contexts. These are claims that have expanded/complexified the struggles for “accessibility” – grouped together under the category of “inclusion”.

Considering this scenario in Brazil, I discovered that women’s bodies with poliomyelitis aftereffects were the most erotically valued in this context². This appreciation was triggered by a scenario, which involved their claim to sexual rights and was overall considered a positive sexual experience.

Comparative frameworks have demonstrated how the category of disability is above all, a political and institutional framework that reverberates in different ways according to the local cultural context (Whyte e Ingstad, 2007; Eide e Ingstad, 2011). Yet it is also a source of creating identities and a system of corporal intelligibility, which distinguishes acceptable and unacceptable corporality’s.

Continuing this argument, I consulted the document History of People with Disabilities in Brazil³ to better refine my ideas on the connections of polio and the production of the notion of disability. The narrative composes a history of “people with disabilities activism” in which the physical rehabilitation centers created to meet the needs of “ the 1950’s polio outbreak”/ “the victims of the poliomyelitis epidemic” appear to be important social and institutional spaces for this process.

In an initial bibliographic survey it was possible to connect these ethnographic findings to the role of poliomyelitis played in the production of physical disability within the field of people with disabilities activism. This also emphasized the importance that the production of institutional regularities in Brazilian health policies had while searching for the eradication of this disease.

The understanding, eradication, and treatment of any disease depend on the dynamics that intertwine medical-scientific advances, policies, and actions of public power,

¹ In English, the category used in the bibliography, which has important political significance, is “disabled people”. However, I will use “people with disabilities”, which is an emic category and politically utilized in Brazil.

² The corporal characteristics involved in this erotic valorization are varied, for example: limping, using orthopedic devices and canes, having thin diminished legs and reduced muscle tone on account of wheelchair use.

³ In 2010, the National Secretariat for the Promotion of Rights for People with Disabilities launched the book *Historia do Movimento Político das Pessoas com Deficiência in Brazil* (History of the People with Disabilities Movement in Brazil) compiled by Mário Cléber, and Martins Lanna Júnior. There are interviews with a series of historical leaders of the people with disabilities movement, preceded by a historical recap and contemporary panorama.

groups, and the people affected. The management, understanding, and medical models surrounding the recognition of symptoms and treatment are political, therefore needing to be contextualized in a socio-cultural context. Thus, this research seeks to understand the process of these three vertices in Brazil interacting in dialogue with the international bibliography. Doing this we consider the processes involved in the production of knowledge, of institutions, of authorities, and of activism related to this subject.

My analysis is greatly influenced by gender and sexuality studies; in addition to the feminist production of knowledge, which are theoretical landmarks accompanying my academic trajectory and reflection. Aside from the influence of my training, I believe that such landmarks reveal new viewpoints on the subject, based on the assumption that all knowledge-production is situated and contingent. By taking gender as an epistemology in conjunction with other social categories we can see how these meanings influence the social production of people, technologies, things, and relationships.

I will begin by looking at the activism of those affected by the polio epidemics in Brazil following the ethnographic findings of the research. We continue with my concern for the modular effects that are had on certain biographical narratives and the construction of subjects while forming networks and language involving notions of care, body, health, and morals that approach the theme of disability in the health field bibliography.

The connection between disability and polio in Brazil has made me reconsider many aspects of my ethnographic material collected in previous research. At a certain point I became interested in auto/biographies of people with disabilities or people involved in their care. It was because these narratives are valuable ethnographic resources, thought of as important artifacts and mediators in the renewal of cultural scripts related to corporal diversity and disabilities. Among the biographies I read during this previous research, what caught my attention was the book *Pulmão de Aço: uma vida no maior hospital do Brasil* (Iron Lung: a life in the largest hospital in Brazil) written by Eliana Zagui. She is a resident of more than forty years in the Intensive Care Unit (ICU) in the area of orthopedics and traumatology (IOT) in the Hospital das Clínicas in São Paulo, as a result of the total bodily paralyzation after contracting poliomyelitis in the last epidemic outbreak of the disease in Brazil, which occurred in the late 1970's⁴.

This book caught my attention at the time because the ways that her memories are woven in with an affective and kinship oriented language in relation entirety of the hospital environment. The modes and desires to experience her own sexuality has a

⁴ Eliana's body is entirely paralyzed, but she retains all her sensations. In addition to physical immobility, polio has compromised her lungs, resulting in a tracheotomy, and an open orifice in her neck, which is connected to a machine to help her continue breathing. On account of Eliana's physical limitations, she wrote most of her book with her mouth, which she does by using a throat spatula tied to a pen.

considerable weight in the narrative of Eliana and in the way that she thinks as a person. Upon finishing this reading, I entered into contact with her and arranged a meeting at the Hospital das Clínicas, in which I also met Paulo, her room companion in the ICU and one of the seven children severely affected with severity by the aforementioned polio epidemic⁵. My visits to Eliana and Paulo were fundamental in elaborating my current theories, as well as being very critical in understanding the conflicts involved in the production of institutions, notions of personhood, and corporality in the connection of polio and disability.

Thus far, the ethnographic fieldwork is comprised of interviews with subjects from activist circles of people with disabilities, particularly those related to post-polio syndrome. I also did field work at an international meeting of “polio survivors”, at monthly meetings of a group of polio-stricken people, and also at a public hearing at the state legislature of São Paulo in regards to a (re) presentation of a bill linked to the construction of post-polio syndrome-specific rehabilitation centers. In conjunction with this, I started consulted polio related archives in Brazil in the collection of the Museum of Public Health Emilio Ribas in São Paulo⁶ and of digital files made available online through the Casa Oswaldo Cruz Foundation in Rio de Janeiro⁷.

2 ACTIVISMS/AUTHORITIES AND CORPORALITY

Poliomyelitis is an acute infectious disease caused by the poliovirus found in the intestine and transmitted through water, food, and objects that are contaminated by feces with the virus. Its clinical expression varies from an unapparent infection ranging to a various degrees of paralyzation, which can result in death if the respiratory muscles and swallowing muscles are ultimately paralyzed. This occurs with a greater frequency in children under the age of four though it is possible and does in fact occur in adults.

Post-polio syndrome is a new condition being researched since the 2000's that affects people that have had polio or had been contaminated with the virus. It is defined

⁵ Between 1955 and the end of the 70's, there were 5,789 polio hospitalizations in the Hospital das Clínicas in São Paulo. Of all the children affected with severity, seven remained in the ICU of the Orthopedics and Traumatology Institute. Paralyzed almost completely, in beds side by side, they grew up in hospital walls, with only Eliana and Paulo remaining alive today.

⁶ The museum specializing in the History of Public Health in São Paulo is found in a historic 1893 building. It functioned as one of the first public health teams in the city. From the second half of the 20th century onward, the building housed the State Secretary of Health of São Paulo for many years. The museum accounts for a large archive about polio, principally in relation to the routine of services/vaccination campaigns linked to the epidemic.

⁷ Casa de Oswaldo Cruz is a unit of FioCruz, which holds as its objective, the preservation and divulgation of institutional memory in relation to the history of health and science. FioCruz started in 1900, in Rio de Janeiro, with the objective to produce vaccines and medicine to fight the bubonic plague in the city and for many years was run by Oswaldo Cruz, a renowned Brazilian bacteriologist. In the end of the 2000's, Dilene Nascimento, a researcher connected to this institution, organized a team responsible for the production of an archive related to the history of polio in Brazil.

as a neurological disorder that appears around forty years of age and carries a series of physical complications, with an emphasis on progressive muscular degeneration.

This period of fieldwork has allowed me to learn about a significant part of the activism related to people with post-polio syndrome and to enter into contact with G-14⁸, an association of people with this syndrome, currently very active today in Brazil. It has also allowed a new understanding of the importance post-polio syndrome has had in the emergence and renewal of a polio related activist repertoire in Brazil. This also has resulted in a review and historical study of the importance and consequences of this epidemic and its eradication in the country. The production of the legitimacy of this syndrome is co-produced with activists and medical authorities claims of the legitimacy of “polio aftereffects”, resulting in a mutual collaboration between doctors and patients in this context.

Polio's Blame - Considerations

Analyzing the material we see the extremely recurrent idea of familial responsibility and individual responsibility in dealing with those stricken with polio. Prior to the eradication of the disease in the country (1990), many family members were held responsible at the first interaction with medical teams when they held their small sick children in their arms, particularly in the period when children had contracted the disease post-discovery of the prophylactic vaccine (discovered in 1955).

The “responsibility” of “walking well” and of recovering mobility quickly, appears in various interviews of people who were compared to other children/young people who had also contracted polio. Ramalho, one of my interviewees who had contracted polio in the 1960's, told me that her mother had always compared her with a friend who also had polio, but was able to “walk better”. The mother insisted that Ramalho should try harder, just like her friend.

The accountability/blame of the subjects also manifested from the moralist idea that people who had polio aftereffects were “lazy”. At the start of the 2000's, my respondents told me that a large contingent of people with polio aftereffects went to INSS⁹ to obtain disability retirement. They all complained of the same symptoms: extreme fatigue, feelings of coldness, insomnia, etc. Experts and the institution itself considered many of them “lazy”, even after getting their retirement.

The first doctor to speak out against this particular vision of “laziness” was Linamara Rizzo Batistela, a psychiatrist who sought out a scientific explanation to this phenomenon.

⁸ G-14 is the name given to post-polio syndrome by the CID, which became recognized as a disease and no longer an after effect of poliomyelitis after 2010.

⁹ Brazilian institution responsible for retirement and financial support for workers.

Further inquiry revealed that these complaints were the late consequences of polio, which painted a chronic, definitive, and irreversible picture, with measurable after-effects. Currently, Linamara is the State Secretary of the Secretariat of People with Disability's and has occupied this position for at least 10 years.

Institutions, Activisms, and the (de)-humanization of bodies

Currently the reference system in Brazil for the treatment and diagnosis of post-polio syndrome is the Post Polio Syndrome Clinic located at the Federal University of São Paulo (UNIFESP) – within the Paulista School of Medicine. Until the point in time that the disease was eradicated in the country, the reference for treatment and rehabilitation in São Paulo was the Hospital das Clínicas. According to documents researched, the orthopedics and traumatology sector (IOT) of this hospital emerged due to the importance of creating a response to the polio epidemic and the treatment of stricken children. With the eradication of the disease, the hospital abandoned its focus on all things related to polio. When I entered this building at the Hospital das Clínicas, seeing dozens of references to polio (tributary plaques to doctors, antique murals depicting the disease), I immediately that it has become a “museum”, part of the process of silencing this subject, or to “talk about”/leave it only in the past.

Eliana and Paulo are part of this scenario, both being residents of the hospital on account of the aftereffects they developed from the disease. They reside in the first quarter of the ICU in the IOT building at the Hospital das Clínicas, right at the entrance to the sector. Their room has a different feel, quite unlike the others within the ICU. In the rectangular shape room there are two beds facing one another, on the sidewall is a counter with a microwave oven, refrigerator, fresh bread in a basket, kitchen utensils, and a coffeemaker. Both have cabinets by the side of their beds with many books, personal objects, and structures to help them maintain some autonomy in relation to their computers and other activities. Accompanying this scenario of autonomy are also hospital apparatuses that accompany vital signs and mechanical respirators.

This room is “public domain” with nursing assistants, nurses, cleaning staff, visitors (which include friends of both Eliana and Paulo), people wanting to meet them, professionals wanting to interview them, diverse media sources, and both charitable and religious groups (constantly circulating the hospital) coming in and out of the room. With a life spent in the hospital over these years, they have not recovered sufficiently to go home and have not worsened to the point of death. Considering the management of polio and the therapies available in the 1970's in Brazil, this has defined the extremely particular conceptions of public and private in their lives¹⁰.

¹⁰ Both were alphabetized in the hospital when they were 12 years old. Currently Eliana is a painter and has the financial support of an international entity that supports artists who paint with their mouths. Paulo is a graphic

In our conversations they consistently complain about their treatment by hospital professionals, especially those in which they have daily contact in the ICU. The idea of “lack of respect” is recurrent in these complaints, reflected in situations such as: the delay of the team in meeting their requests, such as suctioning¹¹ them or feeding them. In regards to food, the fact of feeding them quickly gives the impression, according to Eliana, that they were “machines”. The most serious of their complaints is in relation to sexual involvement: “It is difficult considering that we are living in a hospital,” said Eliana. She told me about asking male friends to touch her intimately – calling these requests “medicinal favors”, but considered the difficulties of these occurrences on account of the constant flow of people in and out of the ICU. Paulo also talked about his strategies for claiming a sexual life while being a hospital resident. In 2014, he requested the IOT’s board of doctors to allow intimate visits from prostitutes. Although this was allowed there were few visits according to Paulo, on account of the difficulty of getting sex workers who were willing to go to the hospital.

Eliana and Paulo established many relationships that go beyond the scope of the hospital, acting in accord with their own interests, having a social life, and going out of the hospital for stays in other places. It is the language of charity and how their lives are limited and “eccentric” which allow them to achieve objects, money, services, etc. Getting to know Eliana and Paulo better, it was possible to recognize relationships that mitigate this asymmetric reciprocity that both have established in order to navigate the world. For example, Eliana told me about the time she spent years financially helping the daughter of a nurse who she was close to. The daughter of this nurse wanted to be a psychologist and at the time, Eliana was in a better financial position than her mother and funded part of the girl’s college education. Eliana did this for the mother because of her proximity and because she believes that investing in prioritizing better-trained “health-related professionals”.

During my fieldwork I saw many doctors connected to the clinic at UNIFESP and “aftereffects of polio” related activists, saw that Eliana and Paulo were a sort of “historical source” related to the disease in the Hospital das Clinicas and when they die, a significant part of the memory of polio in the country “will die with them”. On the other hand, one renowned doctor linked to the discovery of post-polio syndrome in Brazil stated at an event with Eliana and Paulo that they “were not patients” because they “were trapped in a hospital bed”. In general the activist environment considers them to be people without

designer and has a blog in the newspaper *Folha de São Paulo* called *Vários Primas, Infinitos Lados* (Various Prisms, Infinite Sides). Both connect the hospital to different activities and projects connected to the realization of a public/activist relationship to people with disabilities.

¹¹ As a result of tracheotomy’s they require regular suctioning of the mucus that forms in response to the particulates in the fresh air pumped through the machine.

agency, making it even harder for them to leave the hospital environment. I believe that it is a failure on the part of the activist field and a lack reflection of the relation to disability, in which the reading and understanding of disability relates it to charity, that they do not see other ways to understand Paulo and Eliana – together with the fact that they are at the Hospital das Clinicas - it appears that this puts them in a position of semi-presence within the debate about post-polio syndrome, which in fact Paulo and Eliana seem to have little interest in participating. An ethnographic situation helps to create a context for this disinterest.

Eliana and Paulo participated in one of the first mobilizations geared towards creating specific health centres for the care and treatment of people with post-polio syndrome. This was through a bill passed by the State Legislature of São Paulo, with the support of the Deputy of PSOL. In a public setting, both had the opportunity to speak, which later resulted in a public attorney opening a case against the Hospital das Clinicas. After that incident, Paulo and Eliana withdrew themselves from the debate, and in narrating this episode Paulo told me that this action went against his intentions. Paulo was not “against the Hospital”, rather what had been misunderstood by his talk was his need “respect”.

The situations experienced by Paulo and Eliana in terms of care and their relationship with the hospital institution complicate the elements that produce a language of rights, something that the majority of the activism linked to post-polio syndrome has little skill to deal with. Collaboration between medical and health care authorities and G-14 activists for example, in the production of the legitimacy of a diagnosis and claim, seem to be divided on the logic of Eliana and Paulo’s lives. The bodily condition of both individuals within the hospital seems to produce a type of de-humanization depending on the point of view, even though Paulo and Eliana have devoted their lives to the producing this humanity¹².

In this context, it is a particular system of visibility that produces the emergence of post-polio syndrome in conjunction with the performance of doctors and those “affected by polio”. This performance has redefined the meanings of polio as a process of subject subjectivization and their political engagement making a group specific to the “aftereffects of polio”, where before they were grouped with idea of “physical disabilities”. This differentiation is not total and subjects transit between them. In addition, this process has urged such subjects to claim a “Life Policy” (Fassin, 2016) through the Brazilian state, pressing it for historical reparations for what they consider irresponsible management of epidemics and the eradication of polio, especially in times when there was a vaccine

12 One way of producing the “humanization” of their lives is through gender language. In their lives and opinions there is not a single moment of “gender pollution”. The room that the two share is an example of this sense, on one side are dolls, manuals, and flowers while on the other are computers, posters of movies, and drawings of heroes. The views of masculinity and femininity, conjugality, and heterosexuality are quite rigid, producing a disjunction with their own sexual experiences.

available. The G-14 has plans to enter into action against the State in search for indemnities, much like they did for the people affected by the medicine thalidomide (in the 1950's) and those deprived of human interactions on account of leprosy, when those affected were confined to hospitals until the beginning of the 1960's in the country.¹³

3 SICKNESS AND HISTORY: RECONSTRUCTING ASPECTS OF SOCIAL MEMORY OF POLIOMYELITIS IN BRAZIL

It was with the technological advancement in the middle of the scientific field (mainly with the appearance of the electron microscope) that the diagnosis, treatment, prevention, and rehabilitation (in the case of paralysis) in which the manifestations of the disease could be better understood and their treatment more “accurate”. Two vaccines were discovered between 1955 and 1960 for polio prophylaxis, both in the United States. The first was discovered and synthesized by Salk in 1955, using dead viruses in the form of an injectable vaccine. Sabin discovered the second vaccine in 1960 using an attenuated virus that was ingested orally. However, although globally they were used for the “cure”, such discoveries were not enough to eradicate the disease in various places in the world, such as in Brazil where polio was eradicated only in the early 1990's.

One point to be explored further from the material presented is the reconstruction of the processes involving prevention practices and pathways to eradication of polio in Brazil. In order to do this, I will use the period of the 1960's-1980's¹⁴, considering the importance that such processes have 1) in the production of institutional regularities in the field of health policies, mainly from the end of the 1960's; 2) the social importance of the political agencies dealing with polio in the context of the re-democratization of the country, considering different frameworks, from the vision and networks of relations by people affected, the sanitary movement, and of people with disabilities in Brazil.

The objective is to recover the processes, the complexity, and the different perspectives in the production of model policies as stated by Biehl (2016), in which the

¹³ I aim to understand the changes and coexistences of the notion of people with disabilities articulated with their particular historical constructs (for example: blindness, deafness, muteness, etc). In Brazil, during the 1980's the People with Disabilities Movement had as their strategy, the formation of a “federation”, or rather, the political strategy was to group all types of disability under one category. This idea changed over the decade because of conflicts, such as the differentiation of people affected by leprosy, for example, although in terms of state policy defined them as “disabled”; they did not identify themselves as such.

¹⁴ Polio epidemics are the subjects of debate in the scientific/medical field since the end of the 19th century. In the first half of the 20th century in Brazil, the medical models linked to polio challenged the advances of bacteriology and hygienism in relation to other diseases, i.e. cholera and typhoid fever. Polio was regard “mysterious” in nature during that time and advances or treatments were based on clinical observations and medical explanations about miasmas, dirt, pollution, the presence of flies and the main treatment were the isolation of patients (Campos, 2010). I will not rule this debate out completely, however, I will only use it when it is important to illuminate the research delimitations.

State poses as being universal. However, there is a mechanism of visibility and invisibility of which communities and their subjects participate through their moralities and their ideas of deserving.

In an interview with the ex-director of G-14, she mentioned that she is gathering documentation to prove the “irresponsibility” of the Brazilian State in relation to the prevention of polio, especially during the 1960’s to enter into a collective legal process of reparations. Cesária contracted polio when he was one year and four months old in 1967 and mentioned something that I did not see reported in any document or narrative of medical or health authorities on the subject. According to her, in that period, Brazil had no polio vaccination campaign. The organization, Rotary Club International, donated a significant amount of the Sabin vaccine to Brazil; however, the amount of vaccines donated was sufficient only to vaccinate a number of people equivalent to a middle-sized city in the interior of São Paulo. Cesaria said “they” (referring to medical authorities at the time) diluted the vaccine with water and “vaccinated the whole country”. She was one of the children who took this diluted vaccine and had a very severe polio infection. According to her, other children exposed to this substance had the same if not similar reactions.

According to Cesária’s explanation, which seems to be the predominant idea in G-14, the water that diluted the vaccine was in fact contaminated with the polio virus, which when in contact with the attenuated vaccine virus, caused the infection to worsen in children who contracted the disease. Cesária’s narrative mentions several times how advances in understanding polio were of the greatest relevance to science and to the larger understanding of diseases as a whole. The notion of guinea pigs appears in her statement; “guinea pigs” – “we were guinea pigs,” she states, and “then we were forgotten because of the eradication of polio”.

It is important to note that the idea of “polio-affected”/”polio survivors” is relatively recent and as I have previously mentioned, started back in the beginning of the 2000’s, connected with a process of legitimization of post-polio syndrome. To better understand the process of social memory in the production of polio, I go “back a little in time” using newspaper materials and narratives from health authorities, specifically from the period of 1970-1980.

In the field of health, both international and national, the decades of 1970 and 1980 were marked by discussion regarding the importance of the improvement in basic health care services and the relationship between health and poverty. In Brazil, from the 1970’s, health authorities pointed out a change in the profile of polio epidemics in the country, which have started to reach the poorest people¹⁵.

¹⁵ According to the narratives of Public Health Authorities in Brazil in the first half of the twentieth century, the major polio epidemics in the world were in the United States and Europe. What intrigued the world of Public

An initial analysis of the social memory of polio indicates how the epidemic eradication strategies utilized epidemiological surveillance created for the purpose of eradication of smallpox (Nascimento, 2010; Sacramento, 2018). However, the eradication of smallpox in the country had no social repercussions. Unlike smallpox, the polio eradication had socially recognized success because it combined different moral and political elements.

The eradication plan was composed of vaccination campaigns that lasted a day and aimed to vaccinate the entire country. These were produced amid international and national mishaps and insurers. The idea of an eradication campaign was in line with the WHO international guidelines and the Pan American Society for Health, which generated status and technical support for Brazil by establishing itself as the first country in Latin American to eradicate polio.

The campaign strategy was also supported by one of the largest authorities on polio in the world, scientist Albert Sabin. At the time, Sabin was called upon by the Minister of Health to design the campaign strategies. Sabin was unhappy with the Brazilian authorities in the Ministry of Health because part of his plan was to undertake research among schools in order to update disease data. Valdir ArcoVerde, the Minister of Health at the time (1980), did not agree with the method and then later contradicted his claims. As a result, the scientist went to the newspapers of the time, stating that the government “hid data on polio” and that the epidemic was far greater in the country than was previously thought.

This was a “national scandal” at the time and unfortunately, due to lack of data available for analysis and lack of space within this text, I cannot develop it to the fullest extent that I would like. But I would like to make some comments on the subject. The material from the newspapers reveals how public opinion “sided” with Sabin in this controversy. Several sectors (associations of people with disabilities, mothers of people with polio, “common” citizens) wrote to the newspapers “ashamed” of the Brazilian government for expelling a renowned scientist. On the other hand, the strategy of the Brazilian government appears to have “gotten it right” in regards to the policy of nationalization and utilization of the social technologies available at the time. The population’s support of Sabin may reveal a sort of dissatisfaction with the government, specifically with the authoritarianism of the military, but this event also brings a series of other thoughts to mind.

Health was that these epidemics appear strongly in “developed” countries, and were almost non-existent in those considered “underdeveloped”. In the United States, John Paul formulated a theory that became known as the “Epidemiology of Polio”, in which he showed that the emergence of epidemics was linked to the improvement in health conditions and basic sanitation. The reason for this is that when the health conditions were precarious, the disease did not appear in a meaningful way, there is a viewpoint that the children at the time of birth were already exposed to the virus and created immunity early on. This theory was accepted in Brazil and the national health authorities from the 1970’s onward, pointed to a change in the epidemics profile that began to focus more on the poorer populations. The explanation for this was that in 1960, most of the country had already been immunized by the application of the vaccine through access to private physicians.

I believe that the choice to use Sabin's vaccine in Brazil, the invitation of the Ministry of Health at that time, and also the popular support of Sabin's "tragedy", should take into account the importance of the social context of the movement of this scientist. This combines the classic elements of his renown/fame with the fact that he was married to a Brazilian. Albert Sabin came to Brazil frequently because he was married to Julia Sabin, a woman from a wealthy and influential family in Rio de Janeiro, owning one of the largest and most important newspapers at the time, the *Journal of Brazil* – it is here we see how gender relations, loving partnerships/marriage etc. are inexplicably tied with the history of the science involved with this epidemic.

In the process of eradicating polio, the Brazilian health authorities mobilized several sectors of society: various types of government secretariats, associations, and civil clubs to participate in vaccination campaigns. This mobilization triggered a moral element: the protection of children and the fight against "infantile paralysis". This appeal inspired the idea that ending polio was everyone's responsibility. This message came at a specific moment in the country: the re-democratization and the struggle for healthcare as a fundamental human right, which strengthened and supported this strategy of health communication¹⁶

The strategy of mass vaccination against polio encountered conflict amid the health authorities in Brazil. The idea of a campaign was seen by many as an authoritarian dynamic in terms of health strategy¹⁷, particularly for health specialists at the "Paulista School of Public Health" (São Paulo). Most of the health officials in Rio de Janeiro, educated at the National School of Public Health, had a different view about the vaccination campaigns. Among health authorities, the support for the campaigns was not contrary to the claims of changes within the Brazilian healthcare system.

The fight against polio had consolidated technologies related to surveillance and the production of epidemiological data, already in force in the fight against smallpox; while at the same time unified and inaugurated a system to produce health data that

¹⁶ This hypothesis comes from the analysis of images from the vaccination campaigns in Brazil. In the first campaigns, the character "John (Zé) droplet" was created, which was a humanized drawing of the vaccine. The character was portrayed in different situations facing the poliovirus. Usually these representations were collective: an "Army of Zé Droplets" facing the poliovirus. In the following campaigns, although the character did not disappear, the posters brought up the image of children with disabilities as a result of polio or images of people with disabilities in general. The messages ceased to be collective to prioritize the fear of parents that their children would contract the virus and then encounter difficulties as a person with disabilities. These assumptions and paths of analysis need to be contextualized in relation to the reaction of the movement of people with disabilities.

¹⁷ At that time, the national and international health debate focused on the consolidation and decentralization of basic health services. In this context, many considered the idea of a national campaign as an authoritarian health strategy in the country. A part of the health authorities, particularly in São Paulo, were invested in the idea of creating a health routine addressed to the population, through frequent use of the health centers. From the perspective of these sanitarians, the vaccine should be made available in the health centers as a part of this routine.

united the national, state, and municipal spheres, paving the way for the current system of disease notification in Brazil, consolidated by SUS¹⁸.

4 CONTINUITY OF ETHNOGRAPHIC WORK AND ANALYTICAL PATHS

The fieldwork will continue with consultations of the archives in the collection of the Emilio Ribas Museum, the public archives of the state of São Paulo, and the National Archive in Rio de Janeiro. In addition, it will follow the process of interviews with “polio-affected individuals” in different regions of Brazil, observing events related to the subject, and meetings by G-14. I scheduled a visit in July (the earliest the team can receive me) at the Casa Osvaldo Cruz Foundation to consult the archives on polio and converse with the participants of the “History of Polio in Brazil” project.

Suggestions of the Continuity of the Analysis of the Material

In addition to the suggestions that will arise from the Summer Program in Social Science discussions, I have suggested the following in order to further guide this research.

- 1) A search of names to recuperate intellectual and scientific trajectories to understand the production of authorities, or even questioning them, taking into account social origin, gender relations, institutional affiliations, regional differences, relations with the government at that time, and the acceptance or criticism of public opinion at the time (clipping 1960-1980). This dimension of analysis is important to understand the continuity of the importance of the medical authority in the case of polio in its relationship with the affected people/networks.
- 2) To explore the changes in the body processes reported by the interviewees – the numerous strategies they have undergone, the devices they use to be able to “stand upright” and of “wheelchair acceptance”. I will also explore the fact that the publication of sufferings and “super actions” related to polio come from women, and to find the mediators/connections with the aspect of body diversity and the sexualization of bodies as a political instrument which I have called attention to in other research related to this type of activism.

¹⁸ SUS is contemporary way to organize the public health system in Brazil. It was consolidated in the constituent of 1988 through the social struggles, which participated in the health movement and in various sectors of society, with the principle being that health is a right for all, and the duty of the state”.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

BIEHL, João. Entre o inesperado e o inacabado. Entrevista com João Biehl por Patrice Schuch. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 389-423, jul./dez. 2016.

CAMPOS, André Luiz Vieira de. A doença como objeto de história: algumas considerações. In: NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. A história da poliomielite e sua erradicação no Brasil. Fundação Osvaldo Cruz, 2010.

FASSIN, Didier. Entrevistado por Débora Diniz. Eduerj, 2016.

INGSTAD, Benedict; WHYTE, Susan Reynolds. Disability in local and global worlds. University of California Press, 2007.

NASCIMENTO, Dilene Raimundo do. A história da poliomielite e sua erradicação no Brasil. Fundação Osvaldo Cruz, 2010.

SACRAMENTO, Jonathan. Saberes, poderes e corporalidades: a biopolítica da erradicação da varíola no Brasil. Unicamp, 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

RELAÇÃO, CONTINGÊNCIA E MATERIALIDADE EM PRÁTICAS DE PENSAMENTO COM IMAGENS, PALAVRAS E SONS

Carolina Cantarino Rodrigues

Universidade Estadual de Campinas

Resumo

A proposta dessa comunicação é pensar os desafios éticos e políticos que o esgotamento do antropocentrismo coloca para as relações com as imagens, as palavras e os sons. Quais práticas de pensamento tornam-se possíveis quando: 1) adota-se uma política antipredicativa que problematiza as relações de inclusão desses seres numa sociabilidade já dada e marcada pelos modos de classificação demasiado humanos em sua atribuição identitária de qualidades e atributos; 2) quando se prefere não aderir ao antropomorfismo - aquele que tende a aprisionar palavras, imagens e sons entre dois polos sociológicos: o da biografia/posição social de seu(sua) autor(a) e/ou o contexto social ou histórico de sua produção, ambos entendidos como condições inescapáveis. Propomos adentrar as práticas de pensamento movimentadas pela *relação, contingência e materialidade* nas obras de Donna Haraway, Isabelle Stengers e Tim Ingold que nos permitem experimentar outras possibilidades de estarmos juntos e na presença de imagens, palavras e sons. Para configurar esse campo problemático, experiências de pesquisa com a literatura, a música e com a produção de imagens com as chamadas mudanças climáticas também serão agenciadas nessa aproximação com autores e obras que têm defendido a necessidade da restituição de uma dimensão imaginativa, especulativa ou experimental às ciências como modo de efetivamente politizar a produção de conhecimento.

Palavras-chave: relação; contingência; materialidade.

RELATION, CONTINGENCY AND MATERIALITY IN THINKING PRACTICES WITH IMAGES, WORDS AND SOUNDS

Abstract

The purpose of this communication is to think about the ethical and political challenges that the exhaustion of anthropocentrism poses for relations with images, words and sounds. What thinking practices become possible when: 1) An antipredicative politics problematizes the relations of inclusion of these beings in an already given sociability marked by the human classification modes of attribution of qualities; 2) when one prefers not to adhere to anthropomorphism - one that tends to imprison words, images and sounds between two sociological poles: that of the biography /social position of its author and/or the social or historical context of its production, both understood as inescapable conditions. We propose to enter the thinking practices moved by the relation, contingency and materiality in the works of Donna Haraway (2016), Isabelle

Stengers (2017) and Tim Ingold (2013) that allow us to experience other possibilities of being together and in the presence of images, words and sounds. In order to configure this problematic field, research experiments with literature, music and the production of images with the so-called climatic change will also be mobilized in this approach with authors and works that have defended the necessity of the restitution of an imaginative, speculative or experimental dimension to sciences as a way of effectively politicizing the knowledge production.

Keywords: relation, contingency, materiality

INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo é pensar os desafios éticos e políticos que o esgotamento do antropocentrismo coloca para as relações com as imagens, as palavras e os sons. Para configurar esse campo problemático, proponho uma escrita afetada pelos universos conceituais de Isabelle Stengers, Donna Haraway e Tim Ingold. Quero partir das condições de possibilidade instauradas por suas práticas de pensamento e de sua defesa da reativação da imaginação na produção de conhecimento.

Partirei do pressuposto de que, com o esgotamento do antropocentrismo – concebido como pensamento que recorta mundos em dualismos epistemológicos (como sujeito e objeto, vivo/inanimado, linguagem emundo dentre tantas outras oposições hierarquizadas) –, estamos diante do esgotamento de certas políticas: tanto a da inclusão de novos sujeitos e objetos quanto a inversão a partir da qual objetos tornam-se sujeitos de conhecimento.

A exigência então é a de um exercício de repolitização da própria política. Essa é a proposição cosmopolítica que nos faz Isabelle Stengers (2014): suspender e fazer hesitar os modos de subjetivação dados de antemão para poder experimentar outros modos de partilha e relação, recolocando-os na ordem do acontecimento. Essa é a perspectiva política de Donna Haraway (2016a, 2016b), ao defender a necessidade de investirmos em fabulações especulativas, arranjos multiespécies e novos modos de parentesco. Essa é, ainda, a prática política da antropologia de Tim Ingold destinada a reanimar o pensamento (2013) e curar a ruptura entre mundo e imaginação (2017).

Neste ínterim é que a escrita torna-se politicamente relevante em suas obras: escrever torna-se uma arte (STENGERS, 2017), um modo animista (INGOLD, 2013) ou uma tecnologia de visualização do real (HARAWAY, 1995) capaz de reavivar o pensamento e a vida com os agenciamentos e encontros improváveis que torna possível ao conectar seres e materiais que não poderiam estar conectados em nenhum outro lugar, espaço ou tempo. A escrita torna-se um ato gerador de realidades, de mundos, de interferência no real ao intensificar a sua multiplicidade através da imaginação. Com Haraway, Stengers e Ingold, podemos vislumbrar uma epistemologia política para a qual o conhecimento pode criar visibilidade – pode fazer ver – aquilo que a vida pode vir a ser.

Tal concepção da escrita permite retirá-la de seu casulo humanístico – retirando também as ciências humanas e sociais – na medida em que ela é liberada do modelo da linguagem, da linguística, hermenêutica e do interpretativismo, ou de qualquer saber ou política que a tomem como mera mediação, freando o movimento narcísico e antropomórfico de projeção ou identificação que deseja aprisioná-la, por exemplo, entre dois polos sociológicos: o da biografia/posição social de seu(sua) autor(a) e/ou o contexto social histórico ou antropológico de sua produção, entendidos como condições inescapáveis.

A dedicação ao vir a ser da vida - às linhas e fluxos vitais (INGOLD, 2012), aos devires e modos de “compor com” (HARAWAY, 2016b) - ganha ainda relevância política diante do próprio modo contemporâneo de funcionamento dos poderes constituídos. Haraway dedica-se a eles em sua problematização do chamado Antropoceno, e Stengers (com Phillipe Pignare) ao capitalismo como feitiçaria (PIGNARRE & STENGERS, 2011). Na mobiliação que fazem da energia vital e de criação, tais poderes atuam justamente na captura do vir a ser e das potencialidades, no infra-nível do real (MASSUMI, 2016). Poderes que operam buscando circunscrever as ações e pensamentos possíveis, atuando de maneira prospectiva e probabilística, buscando através das mais variadas tecnologias de antecipação – como o cálculo, a previsão, a gestão, o planejamento, a modelagem, o algoritmo, a urgência, e a dívida (LAZZARATO, 2017) – limitar o tempo a um regime de temporalização marcado pela crise e por um catastrofismo que valorizam o possível e o provável que se expressam na palavra de ordem: “sejamos realistas, não há outra alternativa possível”.

Tal aprisionamento ou abuso da vida (ROLNIK, 2018) se efetua, além dessas tecnologias, através dos mais diversos enunciados e afetos que, ao fazerem funcionar uma política possibilista e realista, afirmam que a existência do inacreditável, do inimaginável, do impensável é... impossível. De que não haveria nada possível fora das condições de possibilidade que já estão dadas na atualidade (Rancière). Mas não seria essa a verdadeira urgência diante da qual estaríamos colocados: imaginar o inimaginável, o impensável e o impossível para podermos intervir no presente?

Tal pergunta é que torna possível o exercício de repolitização do conhecimento que podemos vislumbrar com Stengers, Haraway e Ingold. Repolitização que exige a restituição de uma dimensão especulativa que permita retomar das potências do dizer, do escrever, do pensar. A defesa da reativação da imaginação é concebida, assim, como um modo de fazer existir o que os poderes constituídos afirmam ser impossível.

Por isso Haraway e Stengers defendem, cada uma a seu modo, que precisamos resistir à maneira como a situação é apresentada (STENGERS, 2015) e permanecer com o problema (HARAWAY, 2016), para não deixar o pensamento ser afetado (enfeitiçado) pelos

futuros pré-figurados pela crise e seu catastrofismo que querem nos tornar impotentes, nos deixar anestesiados ou paralisados diante de sua inexorabilidade. Catastrofismo que quer transformar a crise em oportunidade (de negócios e de inovações), alimentando posturas niilistas ou cínicas de que o jogo acabou e não há outras possibilidades para além das alternativas (infernais) que já estão colocadas.

Diante desse contexto, o vir a ser da vida, suas potencialidades tornam-se um campo de resistência, de luta e de embate político. Nesse sentido, a produção de conhecimento – com sua potência imaginativa, especulativa, experimental - pode intervir e atuar, com sua capacidade de promover a diferenciação contínua das práticas e pensamentos, potencializando esse diferir, preferindo não fixar os conhecimentos e modos de vida naquilo que eles já são, mas criando condições – relações – para que eles possam diferir de si mesmos. Ou seja, a produção de conhecimento torna-se politicamente relevante por conta de sua potência de alteridade.

O QUE PODE UMA RELAÇÃO?

Essa indagação ressoa repetidamente nas obras de Donna Haraway, Isabelle Stengers e Tim Ingold, ganhando diferentes tonalidades em seus agenciamentos específicos, que se tornam politicamente importantes porque guardam sempre uma força de indeterminação diante da qual não se sabe de antemão o que pode aparecer, surgir ou acontecer...

A imprevisibilidade e o acaso das situações contingentes, dos agenciamentos e das práticas tornam-se as únicas garantias do que pode advir de uma relação, na medida em que nenhuma capacidade, habilidade, força ou poder que poderia ser atribuído a qualquer ser ou conhecimento está assegurada de antemão - somente quando postos em relação é que tais potencialidades vão emergir: num saber situado, parcial e corporificado, a ser perseguido, segundo Haraway, “pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece” (HARAWAY, 1995, p. 33), ou ainda, nas artes de imanência radical trazidas por Stengers (2017) (como a química do século XVII ou a magia das bruxas californianas) dedicadas a modos de se estar juntos através dos quais pode surgir o que cada um, separadamente, não teria sido capaz de fazer ou pensar.

O que pode uma relação? Essa indagação é orientada, portanto, por uma perspectiva ética, baseada nas práticas e interações cujos efeitos são diferentes modos de pensar e agir. Indagação que difere de uma perspectiva moral ou normativa baseada nos modos de pensar e agir já consolidados e que passariam a funcionar, pedagogicamente, como exemplos ou modelos. Por isso há em Haraway, Stengers e Ingold uma forte recusa às generalizações, classificações, categorizações e taxonomias – operadas pelos conhecimentos, pela filosofia,

pelo Direito e até mesmo pela militância política – porque tais modos de conhecimento querem distribuir de antemão, os poderes e as potências, o que se é ou não capaz de fazer.

Por isso, em vez do determinístico ou mesmo probabilístico, Haraway, Stengers e Ingold preferem adotar um foco pragmático, posto nas consequências, nos efeitos, na eficácia das práticas, já que o que interessa é o que acontece quando se está junto: quais relações somos capazes de criar e estabelecer para além daquelas da objetificação, da opressão e dominação? Como podemos atentar para o quê mais pode acontecer – para o quê mais está acontecendo? Quais outras práticas e relações podem estar em jogo e que talvez estejamos descartando por conta do nosso modo de julgar antecipadamente (ou aceleradamente) as situações? Em vez de julgá-las, como podemos avaliá-las de outras maneiras? Quais dimensões do real não estamos enxergando ou nos estão sendo subtraídas pelas tecnologias de visualização da crítica e da denúncia dos poderes?

Tais perguntas interessam especialmente a Isabelle Stengers que, com sua abordagem das ciências, torna possível perceber o julgamento como um modo de operação do pensamento crítico e seu regime de visibilidade do real. Por isso, em vez da Ciência com C maiúsculo que funciona como dispositivo excludente que deseja julgar o que está autorizado ou não a existir, Stengers prefere atentar para as práticas e realizações científicas entendidas como experiências de transformação metamórfica do mundo (que a magia, a bruxaria, a arte e a escrita também são capazes de operar).

Stengers nos coloca diante de uma pergunta audaciosa: e se, em vez de insistirmos na crítica ao poder das ciências, nos deixarmos afetar por sua potência de criação? Deslocar o foco do poder para as potencialidades das ciências exige um outro modo de escutá-las, um outro modo de olhá-las - como se as estivéssemos ouvindo e vendo pela primeira vez - um aprendizado, uma postura idiota daquele/daquela que se arroga, inocentemente, o direito de não saber de antemão do que as ciências são capazes; daquele/daquela que, com Bartleby de Melville, prefere não atribuir-lhes uma legitimidade dada por um julgamento transcendente ou por uma política identitária e de reconhecimento que lhe atribui de antemão autoridade e poder.

Para Stengers o foco no poder da Ciência faz com que o pensamento tenda a oscilar entre a denúncia e a crítica ao seu realismo e a desconstrução daquilo que se toma como “construção social” (STENGERS, 2002) operações inversas mas que compartilham a mesma lógica representacional que opõe a Ciência e o real, tornando o conhecimento uma questão de tribunal, de julgamento de verdade e de equivalência, meramente epistemológica¹,

¹ Porque a epistemologia vai afirmar que se trata de medir com que grau de certeza as representações produzidas pelos diferentes conhecimentos equivalem ao mundo exterior, à realidade. Epistemologia que se ancora numa divisão do real entre qualidades primárias e secundárias, entre realidade e fenômeno, entre mundo e linguagem. Assim se cria uma assimetria, uma desigualdade: por que haverá sempre algo ou alguém que tem mais acesso ao real do que outros... Esse algo ou alguém costumam ser a Ciência com C maiúsculo e os cientistas. O idioma binário que norteia as abordagens “construtivistas” e “realistas” e que opõe o sujeito e o objeto; o dado e o construído; o concreto e o abstrato; a realidade e a representação; a natureza e a cultura, não se mostram, assim, suficientemente

fazendo com que a fumaça das bruxas queimadas ainda paire sobre nossas narinas (STENGERS, 2017, p. 8).

A recusa em aderir ao julgamento e condenação antecipada das ciências é entendida então como um contra-feitiço: ao preferir não atribuir a elas poder mas deixar-se afetar pelas forças inventivas e transformativas das práticas científicas, evita-se sua reificação, evita-se, portanto que o feitiço vire contra o feiticeiro. Essa recusa não implica uma postura condescendente ou elogiosa às ciências: mas a exigência de que elas tenham, repetidamente, que se justificar, arcar com as consequências e se responsabilizar por suas práticas, a cada vez, já que não haveria proposições já munidas de legitimidade ou autoridade sem serem submetidas a um debate efetivamente público, assegurando-se que suas práticas e proposições tenham que ser efetivamente expostas e colocadas sob avaliação.

CONTINGÊNCIA

A contingência emerge com força na obra de Haraway, que gosta de se dedicar às práticas (“práticas mundanas”), às interações (“intra-ações”), às situações concretas, aos processos, aos casos, aos exemplos, aos eventos, por vezes, banais.

Eventos ordinários – muitas vezes pela provisoriidade e precariedade das relações e pertencimentos - mas que, com a escrita de Haraway (escrita que quer disputar o campo das tecnologias de visualização, como ela mesma propõe), tornam-se extraordinários, tornam-se acontecimentos. Nesse ínterim, e-mails, pombos-correio, ficção científica, a relação com sua cachorra Cayenna, histórias em quadrinhos, estudos sociais da ciência e tecnologia, laboratórios experimentais de pesquisa médica e veterinária, práticas de treinamento e adestramento de cães, pastoreio, a produção de hormônios e medicamentos, a filosofia de Hannah Arendt e a antropologia de Marilyn Strathern - tudo pode tornar-se húmus, pode virar matéria para o pensamento, para a criação.

Há aqui uma socialidade ampliada na qual a produção de vínculos não é somente social – sociológico – ou dedicada à inclusão de novos sujeitos (animais, plantas, fungos, espíritos, artes). O vínculo torna-se afetivo nos modos de afetar o pensamento pela potência vital da invenção. Tem-se vínculos afetivos com a terra – como composto orgânico que alimenta a criação de novas composições - em vez dos vínculos sociais do território... Ou o território torna-se terra, ilimitando, assim, os limites pelos quais os aparelhos de Estado costuma conceber as fronteiras territoriais; e ilimitando também os limites do tempo da história, do espaço da geografia, dos contornos disciplinares do conhecimento tornando

potentes para descrever as práticas científicas. Porque não se trata de epistemologia, mas de política: ou de epistemologia política diante da qual há perguntas mais interessantes a serem feitas do que a preocupação com graus de equivalência ou certeza do conhecimento.

possíveis encontros impossíveis entre diferentes modos de expressão, de conhecimento, de vida e de pensamento: uma compossibilidade de mundos impossíveis que tendem a ser repelidos para fora dos limites do conhecimento pelos dispositivos de saber e poder.

Modos de existência ganham, então, o direito de existir, com práticas que, no movimento e sociabilidade que vão instituindo, vão além da constituição de um mundo comum exclusivamente assentado na Grande Partilha moderna entre humanos e não-humanos e sua forma mais fundamental de colonialidade: o antropocentrismo (LAMBERT, 2016). Ou seja, as práticas podem reconfigurar também o sentido da própria colonialidade – não detendo-se somente no eurocentrismo – através de socialidades ampliadas que configuram outros modos de distribuição dos seres, um outro modo de se partilhar mundos que deslocam a centralidade do humano.

Encontros improváveis e provisórios, contingentes, passíveis de uma putrefação que evita que essas relações se cristalizem e detenham o movimento do vir a ser, já que o que importa é a capacidade de transformação, a metamorfose, o tornar-se com, compor com, a continuidade (ongoingness) de um jogo de barbantes (string figures) em que recebemos e passamos adiante algo que não estava lá...

MATERIALIDADE

A politização da produção de conhecimento exige essa socialidade ampliada guiada por um materialismo singular que se dedica a lidar com uma dimensão invisível do real que não é acessível aos cinco sentidos da percepção humana, dando a ver, portanto, os limites dessa percepção – ou dessa concepção de percepção e de sua fenomenologia: uma percepção diante da qual vai haver toda uma realidade que se tornará inacessível se nos mantivermos sob essa experiência corpórea demasiado humana.

Percepção e experiências humanas guiadas por uma ordenação newtoniana do mundo – de uma ciência demasiado terrestre – da física clássica cujas possibilidades são postas em xeque pela física relativista e quântica – ciência cósmica - que institui um novo território de explicação no qual “fenômenos que parecem impossíveis de realizar no mundo, efetivamente ocorrem” (NOVELLO, 2018, p. 23) quando se pode atentar aos corpos infinitamente pequenos (de ordens inferiores ao átomo) ou infinitamente grandes (galáxias formadas por centenas de bilhões de estrelas).

Não seria dos limites da percepção humana que também nos falam a magia, a literatura, as religiões, o xamanismo, o cinema e a música? Não seriam esses os limites da própria metafísica ocidental – que, nos lembra Viveiros de Castro (2010, p. 16), parece ser a fonte de todos os colonialismos que soubemos inventar – que, ao colonizar o pensamento, deseja reduzi-lo à via analítica da razão que nos leva à negação de qualquer dimensão do real que escape aos dados imediatos que a percepção nos oferece, limitando

o conhecimento ao desencantamento do mundo e atrofiando nossa capacidade de imaginar? (Barreto, 2017).

Trata-se, portanto, de recusar também a inexorabilidade do mundo pré-figurado pela percepção demasiado humana, o que implica inventar modos de honrar a experiência de pensamento com mundos impossíveis, o que nos exigiria transmutar essa experiência tornando possível perceber o imperceptível, imaginar o inimaginável, pensar o impensável, ou seja, através de uma recusa ativa da política possibilista que quer reduzir o real ao possível, ao imaginável, ao que já estamos habituados a pensar e sentir.

Por que não aprender, por exemplo, com o testemunho impossível daqueles que não sobreviveram ao desaparecimento? O que faremos de nossos mortos? Indaga Toni Morrison escritora afro-americana dedicada à uma literatura como antropologia especulativa (NODARI, 2015) que, em *Beloved* (1988) torna possível e faz existir a voz daqueles e daquelas que não sobreviveram ao horror indizível da escravidão e da travessia do Atlântico, permitindo-nos testemunhar o invivível de uma experiência-limite que não nos foi dada a viver, honrando uma experiência que não é “nossa” mas que nos importa.

Aprender com a literatura como podemos conceber a escrita como tecnologia que nos permita acessar o infinitamente pequeno e o infinitamente que espreita a banalidade cotidiana e ordinária e que pode nos levar a uma experiência-limite que é imperceptível aos cinco sentidos demasiado humanos...

Como nos sugerem Haraway, Stengers e Ingold, para honrar a experiência de pensamento podemos buscar aliados – nas ciências, artes, filosofia, outros modos de conhecimento, vida e expressão - não por seus atributos e predicados já dados mas por sua força em imaginar o inimaginável, pensar o impensável, ver, escutar e perceber dimensões invisíveis do real na criação de novos e impensados modos de vida e pensamento, por sua disposição em combater o que nos entristece, o que nos enfraquece, o que rebaixa a vida à sua atualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, M. (2017). Percepção e realidade. *ClimaCom* [online], Campinas, ano.4, n.9 Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7288> [Acesso em 20 de agosto de 2018].

CHAILLAN, P. (2015). Isabelle Stengers : “A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem”. *ClimaCom* [Online], Campinas, Ano 02, Número 03, 2015. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net/?p=2965> [Acesso em 29 de junho de 2018].

DIBLEY, B. (2015). Museus e um mundo comum: mudanças climáticas, cosmopolíticas e prática museológica. *ClimaCom* [Online], Campinas, Ano 02, Número 03. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net/?p=3019> [Acesso em 29 de junho de 2018].

HARAWAY, D (2016a). *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

- HARAWAY, D. (2016b). Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. *ClimaCom* [Online], Campinas, Ano 03, Número 05. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5258> [Acesso em 29 de junho de 2018]
- HARAWAY, D. (2011). A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente. *Horizontes Antropológicos*. Vol.17 no.35 Porto Alegre Jan./Jun.
- HARAWAY, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*: 5, p. 07-41.
- INGOLD, T. (2017). Sonhando com dragões: sobre a imaginação da vida real. *ClimaCom* [Online], Campinas, Trad. Sebastian Wiedemann, ano 4, n. 10, Dez. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=7994> [Acesso em 10 de agosto de 2018].
- INGOLD, T. (2013). Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 10-25, jul./dez. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/43552/28031> [Acesso em 29 de junho de 2018].
- INGOLD, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, junho.
- LAMBERT, C (2016) “Uma só ou várias fontes cosmopolíticas?” *ClimaCom* [Online], Campinas, Ano 3, N. 6, 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5507> [Acesso em 29 de junho de 2018].
- LAZZARATO, M. (2017). *O governo do homem endividado*. São Paulo: n-1 Edições.
- MASSUMI, B (2016). *O capital (se) move*. São Paulo: n-1 Edições (Série Pandemia).
- MORRISON, T. *Beloved*. New York: Plume Book, 1988.
- NODARI, A. (2015). A literatura como antropologia especulativa, *Revista da Anpoll*, número 38, jan./jun, p. 75-85.
- NOVELLO, M (2018). *O Universo inacabado – A nova face da ciência*. São Paulo: n-1 Edições.
- PIGNARRE, P, STENGERS, I. (2011). *Capitalism sorcery – Breaking the spell*. Pallgrave Macmillan.
- RANCIÈRE, J. (1995) *Políticas da escrita*. Trad. Raquel Ramallete, Laís Eleonora Vilanova, Lígia Vassalo e Eloísa de Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 34, (Coleção trans).
- ROLNIK, S. (2018). *Esferas da Insurreição – Notas para uma vida não cafetinada*, São Paulo: n-1 Edições.
- STENGERS, I. (2017) “Reativar o animismo”. *Caderno de Leituras n. 62*, Chão da Feira.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naif.
- STENGERS, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*. Dossier Cosmopolíticas. no. 14, jul-dez Disponível em: <http://www.caip.cl/wp-content/uploads/14-Stengers.pdf> [Acesso em 29 de junho de 2018].
- STENGERS, I. (2002) *A invenção das ciências modernas*. Trad. de Max Altman. São Paulo: Ed. 34.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol.44, n. 4.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ANÁLISE DO ATUAL CONCEITO DE ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL EM MEDIA ONLINE PORTUGUESA

Carolina Gheller Miguens

Professora de Gastronomia do IFRS – Campus Porto Alegre
Doutoranda Patrimónios Alimentares: Culturas e Identidades – Universidade de Coimbra

Resumo

Desde os primórdios da medicina que a alimentação é vista como importante fator para se manter e restaurar a saúde. Ao longo dos tempos os países da costa mediterrânea, entre eles Portugal, desenvolveram um estilo de vida que passou a ser internacionalmente reconhecido pelos seus benefícios à saúde. Com a evolução dos meios de comunicação, principalmente com a internet, as pessoas têm recebido um grande volume de informação. Entre elas recebemos, mesmo sem querer, artigos relacionados com a alimentação saudável visando a boa forma e longevidade. O presente estudo visa analisar o material publicado por influenciadores digitais portugueses que abordam o assunto em questão, a fim de analisar o que está sendo divulgado por eles como sendo uma alimentação saudável. Percebeu-se a necessidade de redescobrir as tradições alimentares, reforçando o que é próprio de Portugal: uma gastronomia naturalmente rica, diversificada, saudável e saborosa.

Palavras-chave: Alimentação saudável; Influenciadores digitais; Dieta Mediterrânea; Media online; Portugal.

ANALYSIS OF THE CURRENT CONCEPT OF HEALTHY EATING IN PORTUGUESE ONLINE MEDIA

Abstract

Since the beginnings of medicine, nutrition is viewed as an important factor on maintaining and restoring health. Over the years, the countries of the Mediterranean coast, including Portugal, have developed a lifestyle that has become internationally recognized for its health benefits. With the evolution of the media, especially with the internet, people have received a great deal of information. Among them we receive, even without wanting, articles related to healthy eating aiming at good shape and longevity. The present study aims to analyze the material published by Portuguese digital influencers that approach the subject in question in order to analyze what is being disclosed by them as being a healthy diet. We realized the need to rediscover the food traditions, reinforcing what is typical of Portugal: a naturally rich, diverse, healthy and tasty gastronomy.

Keywords: Healthy eating; Digital Influencers; Mediterranean diet; Online media; Portugal.

1 INTRODUÇÃO

Por ser vital a nossa sobrevivência a alimentação nos é naturalmente prazerosa e confortante. Com o desenvolvimento cultural os seres humanos criaram diversos ritos sociais, estando nestes, geralmente, presente alimentos identitários de cada celebração conforme a região e grupo social. Desde os primórdios a alimentação está intimamente ligada com os produtos que a região onde se vive proporciona e, ainda, condicionada as respectivas épocas de produção. Baseada nesta lógica de alimentação a partir do que a terra nos oferece que desenvolveu-se a Dieta Mediterrânea: um modo de viver que “acompanha os ciclos astrais, equinócios e solstícios, como marcadores dos trabalhos agrários e das festividades cíclicas, sempre acompanhadas pelos alimentos e os pratos característicos de cada época do ano” (Freitas, A. et al. 2015, p. 30). Uma alimentação marcada pela frugalidade e simplicidade, pelo grande consumo de vegetais locais, respeitando seus ciclos sazonais, e baixa ingestão de carnes e derivados. A Dieta Mediterrânea vai muito além dos ingredientes e modos de preparo, nestas sociedades esse momento privilegiado de socialização alimentar, a partilha e o convívio a volta do alimento, é fundamental para fortalecer as relações e para a transmissão de conhecimentos entre familiares e amigos (Freitas, A. et al. 2015, p. 19-34; 251-254).

A consciência de que os alimentos interferem diretamente na saúde de quem os consome já é antiga. Nos primeiros escritos médicos já há referência a dietas especificamente prescrita aos doentes, como também nos chegam fontes históricas da utilização da alimentação como medicina preventiva. Os livros de conselhos práticos para conservar a saúde e as referências a regimes alimentares não convencionais nos permitem perceber o quão antiga é a preocupação alimentar ligada a saúde e a busca por “mesas saudáveis” (Soares, C. 2013, p. 13-36).

Com a globalização e facilidades da vida moderna conseguimos encontrar uma variedade cada vez maior de produtos e a qualquer época do ano nas prateleiras de supermercados. Estas mudanças de estilo de vida acabam influenciando diretamente nas tradições alimentares. Após a revolução industrial iniciou o período caracterizado pela facilidade de acesso a alimentos ultra processados, de baixo custo e pouco preocupado com seu valor nutricional. Esta grande oferta de “comida”, geralmente, altamente calórica, rica em açúcares, gorduras e aditivos químicos, afeta drasticamente a saúde das pessoas e passamos a observar uma epidemia de sobrepeso e obesidade, doença até então pouco comum, e todas as complicações a ela associadas (Pollan, M. 2008, p. 09-18).

Com estes complicadores de saúde pública a humanidade passou a olhar com mais atenção os alimentos que consome e preocupar-se com o valor nutricional do que está sendo ofertado. Neste sentido, os avanços tecnológicos respaldaram a ciência nutricional,

impulsionando o seu prestígio junto a sociedade. Surgem inúmeras manchetes divulgando estudos sobre os benefícios dos nutrientes (vitaminas, antioxidantes, polifenóis, etc.), mas poucos ressaltam os alimentos que os contem naturalmente. Este foco na linguagem acadêmica gera confusão nos consumidores que ficam vulneráveis aos apelos de marketing da indústria alimentícia, optando por produtos que utilizam esta linguagem alimentar oficialmente codificada para expressar nas embalagens os nomes complicados que a media divulga como saudáveis (Pollan, M. 2008, p. 32).

O presente estudo foi desenvolvido a partir de um embasamento teórico sobre aspetos histórico-culturais da Dieta Mediterrânea portuguesa, bem como o reconhecimento e comprovação de seus benefícios à saúde de quem a consome regularmente. Seguido por uma explanação sobre o desenvolvimento dos meios de comunicação online, suas consequências e abrangência no mundo e em Portugal. Com o objetivo de analisar o que tem chegado aos portugueses, através da internet, como sendo uma alimentação saudável, elencou-se três influenciadoras digitais portuguesas, conhecidas por tratar deste assunto, das quais se observou os discursos e publicações relacionadas com alimentação saudável.

2 ESCOLHAS ALIMENTARES E O DESENVOLVIMENTO DA DIETA MEDITERRÂNEA

O que se come, como, quando, com quem e em qual situação algo foi comido são elementos repletos de significações e variam consoante às características culturais de cada grupo social. Por sermos onívoros temos a disposição uma grande variedade de possíveis alimentos, contudo nem tudo que pode ser comido é considerado comida por todos os grupos. Para realizarmos nossas escolhas alimentares estabelecemos certos critérios que, segundo Rozin (Rozin, P. 2015: 297), são influenciados por fatores biológicos, psicológicos e culturais. O referido autor coloca a cultura como sendo o determinante mais poderoso na escolha de alimentos pelos seres humanos. Por outro lado, o antropólogo Harris defende que as escolhas alimentares, tanto dos povos como dos indivíduos em particular, são determinadas por um cálculo, mais ou menos consciente, das vantagens e das desvantagens consequentes destas escolhas. Para Harris, os alimentos preferidos seriam aqueles que apresentam mais benefícios práticos, ou seja, fácil acesso e baixo custo (Harris, M. 1985, *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, apud Montanari, M. 2013, p. 109). O desenvolvimento destas escolhas alimentares nas regiões banhadas pelo mar Mediterrâneo acabaram por, devido ao microclima semelhante, dispor dos mesmos ingredientes básicos, apesar da diversidade de sabores pelas combinações destes ingredientes, temperos e métodos de cocção, levando a possuírem características nutricionais muito próximas.

A palavra ‘Dieta’ vem do grego ‘Diaita’ (δίαιτα) que significa modo de vida, abrangendo muito mais que apenas os alimentos consumidos mas todo o estilo de vida de um povo. Já a designação ‘mar Mediterrâneo’ tem origem no latim ‘mar mediterraneum’ que significa o mar no meio das terras. Portanto, levado à letra, ‘Dieta Mediterrânica’ significa o modo de viver próprio das pessoas que vivem nas terras que ficam a volta do mar. O fato de existir um mar interior navegável por entre estas terras permitiu a partilha de saberes, utensílios, genes, plantas e animais desde muito cedo influenciando mutualmente a maneira de viver dos povos desta região. Graças a possibilidade de navegação no Mar Mediterrâneo, muito antes das grandes navegações e extremamente remoto a era da globalização, estas comunidades ribeirinhas, apesar de separadas entre si por milhares de quilómetros de distância, partilhavam um modo de vida semelhante. Esta intensa comunicação fez com que a área composta pela bacia do Mediterrâneo se desenvolvesse mais depressa, inclusive é chamada pelos historiadores de “o berço das civilizações”, porque foi dentro destas fronteiras geográficas toda a história do mundo antigo ocorreu (Altomare, R. et.al. 2013, p. 449). Foi nesta área que a vida urbana e as atividades de comércio se desenvolveram, sendo a origem do modo social, econômico e cultural que vivemos hoje (Freitas, A. et al. 2015, p. 15).

Mas não apenas pela facilidade de comunicação o Mar Mediterrâneo teve importância. Suas águas temperadas permitiam reduzir a amplitude térmica, o que possibilitou não só a sobrevivência das espécies mediterrânicas como também a adaptação de plantas vindas do oriente: como a oliveira e a vinha, assim como a instalação de toda a gama de frutos e hortícolas, que tornaram-se símbolo desta dieta (Freitas, A. et al. 2015, p. 19-20). Apesar de o conceito de horta só ter se desenvolvido após a entrada da tecnologia árabe de rega, os vegetais sempre foram base da alimentação deste povo já que, devido a escassez de água e temperaturas elevadas, não havia pasto permanente para a alimentação de animais de grande porte, diferentemente do que ocorreu na metade norte da Europa. O gado caprino e ovino, por serem animais que vão em busca de alimento com mais facilidade, apesar de não haverem em grande quantidade para um largo consumo de sua carne havia produção de queijo a partir do seu leite. Como por muitas vezes eram surpreendidos pelas más colheitas, desenvolveram muitos produtos conservados a partir das técnicas antigas da seca, da salga e do fumeiro (bacalhau, polvo, sardinha, chouriço, salpicão, presunto, etc.). Este tipo de alimentação quase vegetariana, com aroma de proteína animal, é ao mesmo tempo “ambientalmente sustentável, frugal, mas capaz de manter a saúde e capacidade de trabalho das populações. E sem perder o paladar e a especificidade local” (Freitas, A. et al. 2015, p. 21-22). Esta necessidade de adaptação devido aos momentos de escassez fez com que sobrevivessem com o que a terra oferecesse obrigando o desenvolvimento de apuradas técnicas culinárias passadas de geração em

geração ao longo dos séculos, dando origem a uma arte culinária singular baseada nos ciclos da natureza e muito fundamentada em crenças religiosas. O alimento não era visto apenas pela sua vertente funcionalistas, mas também era relacionado com características simbólicas, estas muito influenciadas pela escassez de alimentos da região, como, por exemplo, o constante agradecimento à fertilidade (Freitas, A. et al. 2015, p. 22).

Os elementos-chave da dieta mediterrânea compõe a tríade azeite, pão e vinho, estes são também os elementos centrais da liturgia cristã e foi por conta do seu peso religioso que foram exportados pelas ordens monásticas, que migravam com a missão de evangelizar, para diversas regiões da Europa continental, contribuindo para que fossem adotados como alimentação comum por todo continente europeu. Apenas com os muçulmanos que a alimentação dos povos das margens do mediterrâneo sofreram as primeiras modificações expressivas, com a introdução de novas espécies de plantas como: cana-de-açúcar, arroz, cítricos, beringela, espinafre e especiarias, bem como uso de água de rosas, amêndoas e romãs. Entretanto, estes produtos ainda eram muito raros e caros, sendo privilégio apenas dos mais abastados. O camponês simples ainda sobrevivia com o que a terra dava, quando dava, e com os alimentos que conseguia conservar para os períodos de escassez. Além destes novos produtos, a cultura islâmica deixou legado na transformação cultural nas terras do Mediterrâneo com a transmissão de uma série de técnicas de preparação e receitas, fornecendo uma contribuição decisiva para o novo modelo culinário que estava se formando (Altomare, R. et al. 2013, p. 450).

Outro importante fator histórico que influenciou ativamente os elementos da Dieta Mediterrânea foi a chegada dos europeus à América. No novo mundo houve a descoberta de uma série de gêneros alimentícios que se tornaram a base da alimentação europeia como batatas, tomates, milho e diferentes variedades de feijão. Apesar de as hortaliças serem a característica mais ancestral da Dieta Mediterrânica, é importante lembra a importância dos cereais, especialmente o pão, como base da alimentação, principalmente dos mais humildes, devido a sua característica de saciedade, amenizando a fome. Os tipos de cereais eram consumidos e seus modos de transformação variavam consoante as tradições geográficas e as classes sociais, aparecendo na forma de cuscuz, massa, adicionados a sopas ou paella, etc. Através deste caminho histórico conseguimos perceber a evolução da cozinha mediterrânea, com a introdução de novos alimentos e técnicas culinárias, que resultou em uma dieta que ainda carrega muitas destas características até os dias de hoje nessa região geográfica (Altomare, R. et al. 2013, p. 450.).

Mas não só de alimentos e técnicas de preparo se constitui a Dieta Mediterrânea, as comunidades desta região são caracterizadas por um convívio de proximidade, pelo hábito de longas conversas, e pelo desfrutar do espaço público, beneficiado pelas condições climáticas convidativas do local e por suas estruturas urbanas apropriadas a esse convívio

(Freitas, A. et al. 2015, p. 14). O prazer de estar a mesa, a valorização da socialização alimentar, da partilha, que incentiva a comunicação intrafamiliar, e a manutenção de certos rituais, asseguram uma alimentação variada e estruturada para toda a família (Freitas, A. et al. 2015, p. 252-254). Neste ambiente se constrói uma civilização onde a alimentação, por ser um ato cultural, não nutre apenas o corpo, mas também as relações sociais, trazendo um sentimento de pertencimento característico destes povos. Esta forma de viver, intimamente ligada à agricultura familiar e de proximidade, foi sustentada no equilíbrio entre o homem e a natureza, na cultura de partilha e na entreatajuda comunitária (Freitas, A. et al. 2015, p. 24-25; 30).

A comunidade científica tem procurado constantemente por modelos de consumo de nutrientes que permitam ao ser humano viver mais tempo e com maior qualidade de vida. Neste sentido, os profissionais de saúde têm percebido que a dieta milenar adotada na região do mediterrâneo, aliada as suas transformações, vem de encontro com o conjunto de recomendações nutricionais e ambientais relativamente consensuais: alimentação predominantemente de origem vegetal (frutas, hortaliças, legumes, cereais não processados e oleaginosas) com grande biodiversidade de produtos sazonais locais (ligação à terra, sustentabilidade) aliado ao baixo consumo de carne e derivados, com exceção do queijo curado e do consumo moderado de peixes. O consumo de vinho, preferencialmente tinto, leve a moderado nas principais refeições e ingestão de lipídios benéficos, monoinsaturados, através do uso abundante de azeite de oliva. Esta é uma cozinha baseada na simplicidade de ingredientes, no respeito aos ciclos da natureza, na ligação com a terra, e com uma rica imaginação e gostos na combinação destes aspectos (Trichopoulou, A. et al. 2014, p. 01; Altomare, R. et al. 2013, p. 451).

A primeira referência aos benefícios à saúde da Dieta Mediterrânea é do pesquisador americano Ancel Keys, nos anos cinquenta, quando aponta a relação dos alimentos consumidos pela população pobre de pequenas cidades no sul da Itália como o fator responsável pela sua menor incidência de casos de doença cardiovasculares em relação aos mais ricos norte americanos de Nova York. Depois disso, muitos outros estudos foram realizados, abrangendo diversas partes do mundo, indicando que as populações que adotam um estilo de vida baseado na Dieta Mediterrânea têm um índice de mortalidade geral menor, além de menor risco de desenvolver doenças cardiovasculares, coronarianas, e acidente vascular cerebral trombótico, câncer em geral (especialmente de mama e colorretal), menor risco de desenvolver síndrome metabólica, apresentando uma notável diminuição da circunferência abdominal e um aumento na lipoproteína de alta densidade (HDL) aliada a uma diminuição nos triglicérides. Além de uma provável redução do risco de incidência de diabetes mellitus em adultos e fraturas de quadril. Assim, podemos afirmar que a dieta mediterrânea tradicional tem efeitos claramente benéficos para a saúde (Trichopoulou, A. et al. 2014, p. 02; Altomare, R. et al. 2013, p. 451).

Há alguns estudos sobre os componentes destes alimentos e sua relação com a longevidade, entretanto é o consumo combinado destes elementos que indicam esta melhoria nos aspetos ligados à saúde humana. Seria de grande vantagem a nível de saúde pública se as pessoas buscassem ajustar as suas alimentações diárias fundamentadas nos princípios da Dieta Mediterrânea, conforme descrito acima, que é ao mesmo tempo promotora de saúde, como a evidência os estudos científicos, mas também deliciosa, conforme relatado por muitos que já experimentaram a própria e suas variações (Trichopoulou, A. et al. 2014, p. 03).

Muito além dos seus benefícios à saúde, este conjunto de alimentos, técnicas e saberes, frente ao avanço galopante do consumo de alimentos industrializados, processados, correm o risco de se perder caso não seja preservado. Este é um património frágil, que se passa tradicionalmente de forma oral e pelo registro de experiências na memória das famílias, sendo muito importante não só para a saúde, mas também, e principalmente, para a preservação da identidade regional e cultura destes povos. Este é um património cultural sólido, construído nos últimos 8500 anos, mas ao mesmo tempo frágil. “Por isso, a UNESCO decidiu preservar esta contribuição para o património imaterial da humanidade, atribuindo-lhe o estatuto de bem frágil, valioso e com necessidade de ser preservado para as gerações futuras” (Freitas, A. et al. 2015, p. 27)

Como reconhecimento da Dieta Mediterrânica como hábito cultural genuíno deste povo que desenvolve-se as margens do mar Mediterrâneo esta foi contemplada com a sua inclusão na lista de Património Cultural da UNESCO. Estas tradições que vão desde as características naturais do ambiente até suas práticas alimentares, tipos de alimentos, modo de preparo e, principalmente, a maneira convivial que são consumidos (Altomare, R. et al. 2013, p. 450-451). No final de 2013, a partir de um modelo multifacetado complementarmente composto por tradição e inovação, Chipre Croácia, Espanha, Grécia, Itália, Marrocos e Portugal passaram a integrar a Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade protegida pela UNESCO por serem detentores de uma alimentação tradicional enraizada nos requisitos da Dieta Mediterrânea Tradicional. Neste documento são indicados os dez princípios que simbolizam esta alimentação, sendo eles:

1. Frugalidade e cozinha simples que tem na sua base preparados que protegem os nutrientes como as sopas, os cozidos, os ensopados e as caldeiradas;
2. Elevado consumo de produtos vegetais em detrimento do consumo de produtos alimentares de origem animal, nomeadamente de produtos hortícolas, fruta, pão de qualidade e cereais pouco refinados, leguminosas secas e frescas, frutos secos e oleaginosos;

3. Consumo de produtos vegetais produzidos localmente ou próximos, frescos e da época;
4. Consumo de azeite como principal fonte de gordura
5. Consumo moderado de laticínio;
5. Utilização de ervas aromáticas para temperar em detrimento do sal;
6. Consumo mais frequente de pescado comparativamente com consumo baixo e menos frequente de carnes vermelhas;
7. Consumo baixo a moderado de vinho e apenas nas refeições principais;
8. Água como principal bebida ao longo do dia;
9. Convivialidade à volta da mesa (FREITAS, A. et al. 2015, p. 26)

Apesar destes fundamentos estarem baseados em uma cultura alimentar milenar é possível, com algumas adaptações, viver ao estilo mediterrâneo nos dias de hoje. Dentro das dimensões da Dieta Mediterrânea como Património Cultural Imaterial da Humanidade é abordada esta preocupação com a atual desestruturação das refeições, sobretudo durante a semana. Para adaptar-se às novas realidades é sugerido que as preparações tradicionais sejam porcionadas individualmente, para poderem ser carregadas e consumidas em qualquer hora e lugar, não deixando de ser portadores das dimensões simbólicas e culturais. Reconstituir a relação, outrora existente, entre a cultura agrícola e gastronômica constitui uma importante consequência da valorização do estilo de vida mediterrânico. O prazer da socialização alimentar, de partilha e do convívio, devido a mudança nas rotinas sociais, aparecem agora transferido para os momentos de lazer. Nestas ocasiões reaparece, então, o prazer de uma alimentação mais elaborada e tradicional, evocando de um ritmo de vida mais lento: pratos preparação longa, e por vezes difícil, passados de geração em geração, em torno dos quais se cristaliza a alegria do convívio familiar e/ou entre amigos (Freitas, A. et al. 2015, p. 252-254).

3 O CRESCIMENTO DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO *ONLINE*

A comunicação consciente é uma das características distintivas do ser humano, na medida em que as tecnologias foram se desenvolvendo era natural que nesta importante área ela afetasse mais profundamente. No final do século XX se conjugaram um conjunto de importantes transformações sociais, tecnológicas, económicas e culturais que deram origem a uma nova forma de sociedade, a sociedade em rede. Esta nova organização gerou fortes mudanças na forma como nos comunicamos, houve a transição dos sistemas de media tradicionais de massa, caracterizados por serem verticais, para um sistema de redes de comunicação com características horizontais, organizado em torno da internet e da comunicação sem fios. Estas mudanças foram, aos poucos, transformando a maneira

como nos comunicamos e, conseqüentemente, as nossas práticas culturais, a medida que a virtualidade se torna uma dimensão essencial da nossa realidade (Castells, M. 2016, p. XXXVII - XXXVIII; XLVII)

No ano de 2018 a Internet já é considerada uma tecnologia antiga, tendo sido implementada pela primeira vez em 1969, mas sua difusão em larga escala, tanto por questão de estrutura necessária como por regulamentações insuficientes, ocorreu apenas 20 anos mais tarde. Quando o sistema conseguiu prover, com eficiência e custo acessível, o acesso aos meios de comunicação online o número de utilizadores de internet no planeta cresceu rapidamente (Castells, M. 2016, p. XLVII). No início de 2018 as taxas de penetração encontra-se a 54,5% a nível global, o que representa um crescimento de 1.052% em relação ao ano 2000. Quando restringimos o escopo apenas para a Europa encontramos atualmente 85,2% de taxa de penetração, tendo havido um crescimento de 570% no mesmo período. Na América do Norte encontra-se o maior índice de penetração, 95%, entretanto o seu percentual de crescimento entre 2000 e 2018 é o mais baixo, estando em 273%, evidenciando que nesta localidade a popularização da internet iniciou mais cedo¹. Estes dados demonstram a rápida e intensa inserção da internet e suas facilidades no cotidiano social, principalmente nos países mais desenvolvidos e em desenvolvimento, devido a necessidade de infraestrutura específica e custos operacionais.

Ainda nos anos 90 houve uma outra revolução importante na comunicação mundial: a facilidade de acesso às comunicações sem fio. Este novo modelo de comunicação instalado torna-se a forma dominante de comunicação. A capacidade de ligação à internet a partir destes aparelhos sem fios, aliada a construção de infraestruturas sem fios e da difusão da capacidade de banda larga, tornam-se fatores fundamentais para a nova onda de difusão da internet no planeta (Castells, M. 2016, p. XLVIII; XLIX)².

A internet e as comunicações sem fios não são um formato de media tradicional, são meios de comunicação interativa. No entanto, a medida que os meios de comunicação tradicionais se apropriam desta qualidade interativa a partir da incorporação dos mecanismos online nas suas rotinas, as fronteiras entre estes meios de comunicação estão cada vez menores. A internet é caracterizada por ser uma rede de comunicação onde é possível trocar todo tipo de documento de possível digitalização. Por sua ambivalência, a Internet tornou-se um importante meio de comunicação nas mais várias áreas: no trabalho, nas ligações sociais, na informação, no entretenimento, nos serviços públicos, na política e na religião. Além dos seus próprios recursos, cada vez mais a internet é utilizada

¹ Dados acedidos em www.internetworldstats.com/stats4.htm em 14 de junho de 2018.

² Interessante observar que a tecnologia da comunicação móvel, por meio dos telemóveis, foi a de mais rápida difusão em toda a história da comunicação. Estudos tem mostrado que, mesmo nos países em desenvolvimento, a população com menos recursos financeiros tem dedicado uma parte substancial dos seus rendimentos para preencher as necessidades de comunicação móvel.

para ascender as medias de massa tradicionais (televisão, rádio e jornais), assim como outras formas de produto cultural ou informacional digitalizada (filmes, músicas, revistas, livros, artigos, bases de dados) ³ (Castells, M. 2016, p. XLIX – XL).

As versões on-line dos jornais impressos há tempo já estão difundidas no mercado, já os conteúdos televisivos mais recentemente tem se transformado, tornando-se cada vez mais uma recepção individualizada, proporcionando ao consumidor maior flexibilidade para assistir seus programas de interesse. Assim, a plataforma de distribuição destes conteúdos modifica-se, havendo uma crescente interpenetração entre as medias tradicionais e as redes de comunicação com base na internet. Os primeiros, cada vez mais fazem uso de blogues e redes interativas para distribuírem os seus conteúdos e interagem com as suas audiências, misturando modos de comunicação verticais e horizontais. Mas não só, estas também se alimentam da produção autônoma de conteúdos online, utilizando as possibilidades digitais para diversificar sua produção e distribuição. Neste sentido, esta crescente interação entre as redes de comunicação horizontais e verticais não gera uma relação de controle de uma sobre a outra, mas sim cristaliza o surgimento de uma nova realidade dos meios de comunicação (Castells, M. 2016, p. L; LIV).

O desenvolvimento destas redes horizontais, além de resultar em comunicações interativas, diminuem distâncias proporcionando a ligação entre o local e o global, formando “um sistema de comunicação digital multimodal e em multicanais que integram todas as formas de media”. A medida que as pessoas se apropriam destas novas formas de comunicação interativas, começam a construir os seus próprios sistemas de comunicação de massa, através dos Blogs, Wikis, YouTube, páginas de Facebook etc. Os utilizadores destas ferramentas transformam-se em produtores, dando origem a novas formas de comunicação em massa, batizadas por Castells como ‘mass self-communication’. Contudo, apesar de serem considerados meios de informação em massa, pelo seu potencial de acesso internacional, são diferentes dos meios de comunicação em massa tradicionais, já que os segundos possuem credibilidade de algum nível de fundamentação que os primeiros têm dificuldade de transmitir (Castells, M. 2016, p. LII).

Meios de comunicação a partir de redes sociais expandiram as formas de sociabilidade a partir do desenvolvimento de redes de relações direcionadas entre pessoas

³ Segundo recentes estudos do Pew Research Center, em torno de seis a cada dez adultos americanos assistem mais conteúdos por streaming online do que assistem televisão (acedido em: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/13/about-6-in-10-young-adults-in-u-s-primarily-use-online-streaming-to-watch-tv/> no dia 13 de junho de 2018). E esta é uma tendência em todas as idades, outro artigo deste mesmo grupo indica que entre crianças e adolescentes este percentual é ainda maior (acedido em: <http://www.pewinternet.org/2018/05/31/teens-social-media-technology-2018/> em 13 de junho de 2018). Esta outra análise do Pew Research Center evidencia o crescente uso de smartphones não apenas para telefonar e enviar mensagens, mas para perceber direções de onde se quer deslocar, assistir televisão por streaming, escutar rádio ou música, participar de vídeo chamadas, fazer compras, entre outras aplicações (acedido em <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/01/29/us-smartphone-use/> em 13 de julho de 2018). Apesar destes dados serem referentes a estudos Americanos, podemos leva-los em consideração já que, em relação a tendências tecnológicas, os EUA são modelo para o restante do mundo.

identificadas. Entre os jovens, com menos de 30 anos, as comunidades online já tornaram-se uma dimensão fundamental da vida diária e continuam a crescer em todas as partes do mundo, mesmo em países em desenvolvimento. Com a expansão de infraestrutura e o declínio dos preços das comunicações, Castells observa que estas comunidades online estão evoluindo rapidamente, mas não como um mundo virtual e sim como uma ‘virtualidade real integrada’, com diversas formas de interação com a realidade, tornando a vida quotidiana cada vez mais hibridizada (Castells, M. 2016, p. LII-LIII).

Dados divulgados pelo vincos.it, reconhecido blog de divulgação de dados internacionais de acesso à internet, a rede social mais utilizada no mundo ainda é o Facebook. O segundo lugar em muitos países, incluído Portugal e Brasil, é o Instagram (rede social com cerne no compartilhamento de imagens) e em outros países, como América do Norte e centro-norte europeu, a segunda plataforma mais utilizada é o Twitter (foco na comunicação rápida, com mensagens de texto limitadas). Contudo, cruzando estes dados com os gráficos abaixo percebemos que o crescimento do acesso ao Instagram encontra-se em expressiva ascensão, especialmente entre os adolescentes e jovens adultos, enquanto o facebook estagnou nos últimos dois anos, inclusive apresentando uma leve queda⁴.

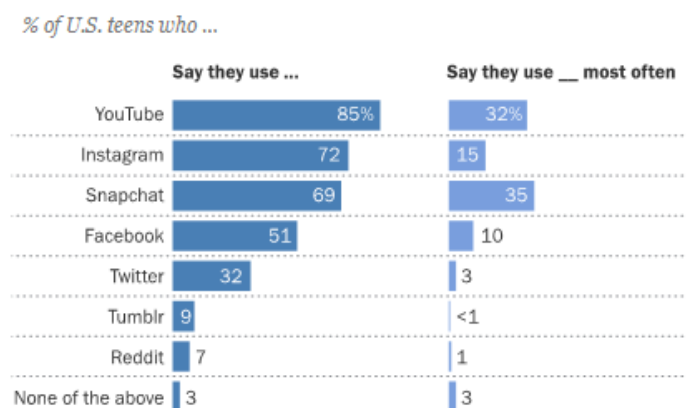


Gráfico 1 – % de adultos americanos que dizem usar de redes sociais online

Fonte: <http://www.pewinternet.org/2018/03/01/social-media-use-in-2018/> acessado em 13, junho de 2018.

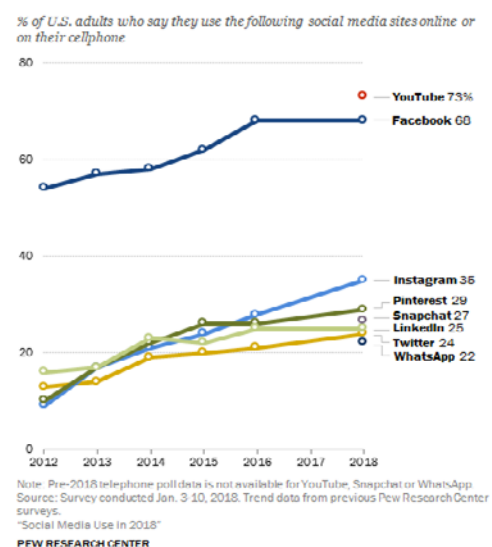
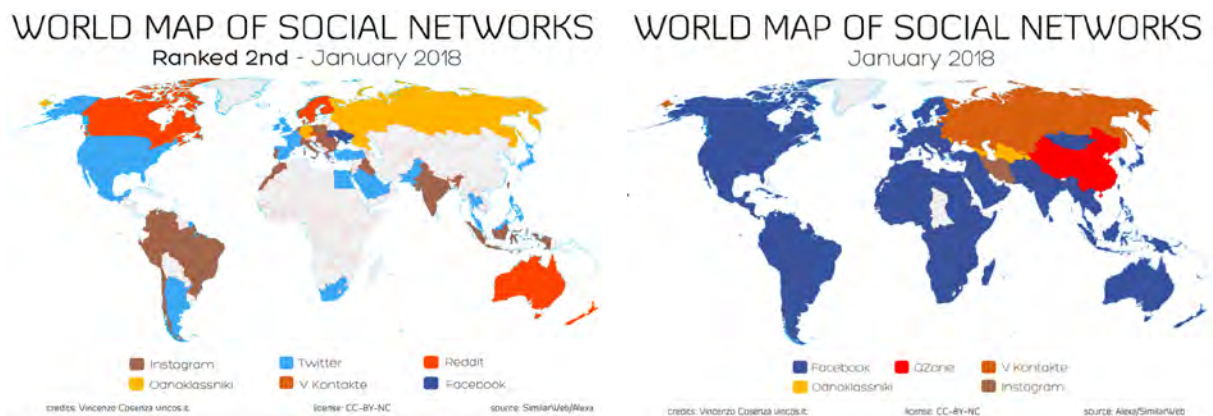


Gráfico 2 – % de jovens que dizem usar de redes sociais online

Fonte: <http://www.pewinternet.org/2018/05/31/teens-social-media-technology-2018/> acessado em 13 de junho de 2018.

⁴ Apesar dos estudos representados nestes gráficos serem referentes a população norte americana podemos levar em consideração visto que indícios apontam que os comportamentos online dos americanos costumam influenciar a maioria dos países ocidentais.



Imagens 1 e 2 – Distribuição mundial de acesso às redes sociais (1º e 2º lugar)
 Fonte: <http://vincos.it/world-map-of-social-networks/> acessado em 13 de junho de 2018.

O desenvolvimento da comunicação sem fios tornou-se uma plataforma de entrega de muitos tipos de produtos digitais, entre imagens, vídeos, música, jogos, notícias e informações, bem como “mensagens instantâneas que cobrem a totalidade das atividades humanas, desde redes de apoio pessoal, a tarefas profissionais e mobilizações políticas”. Desta maneira, a comunicação eletrônica tornou-se presente em tudo o que fazemos, onde e quando quisermos. Os estudos mostram que, mesmo quando há a opção de ligação fixa, as pessoas têm preferido utilizar a ligação móvel apontando que a sua característica mais importante não é propriamente a mobilidade, mas sim a ligação perpétua (Castells, M. 2016, p. LIV).

O Crescente interesse das media tradicionais pelas formas de comunicação on-line atesta o aparecimento de uma nova forma de comunicação, anteriormente conceptualizada como ‘mass self-communication’: é comunicação de massa porque tem potencial de atingir uma audiência global; é multimodal, pois abrange quase qualquer conteúdo em quase qualquer formato; sendo também autoproduzida em conteúdo, autodirecionada na emissão e auto-seleccionada na recepção por muitos que comunicam a outros muitos. Este é o novo campo de comunicações e, em última análise, um novo media, cuja estrutura é feita de redes, com linguagem digital, alta capacidade de interação e cujos emissores estão globalmente distribuídos. Este novo e revolucionário meio de comunicação não determina o conteúdo e o efeito nas mensagens por ele transmitidas, permitindo o desenvolvimento de uma diversidade ilimitada de produções autônomas. Observando estas tendências emergentes, Castells propõe “a hipótese de que está a se formar uma nova cultura, a cultura da realidade virtual”. Nesta cultura, as redes digitais de comunicação agregam todas as formas culturais de expressão e experiências pessoais, tornando a virtualidade uma dimensão fundamental e indissociável da nossa realidade (Castells, M. 2016, p. LV).

Contudo, uma recente pesquisa realizada pelo Pew Research Center comparou as respostas de adultos americanos nos anos de 2014 e 2018 quando questionados como têm

percebido a internet, na maioria das vezes, nas suas vidas e para a sociedade. Apesar de a imensa maioria responder trazer benefícios tanto para si como para a sociedade, chama a atenção que neste intervalo de tempo houve uma pequena diminuição da percepção da mesma como algo bom, mas também como algo ruim, e cresceu o sentimento que ela traz um misto de benefícios e malefícios, principalmente em relação a sociedade como um todo. As respostas que abrangem pontos positivos da internet estão frequentemente ligadas ao acesso à informação e à conexão com os outros; já nos pontos negativos há uma ampla gama de respostas, sem nenhuma de grande destaque. O problema mais comumente mencionado (cerca de 25% desses entrevistados) foi que a internet isola as pessoas umas das outras ou as encoraja a gastar muito tempo com seus dispositivos, em segundo lugar (com cerca de 16% das respostas) foi mencionada a disseminação e prevalência de notícias falsas ou outros tipos de informações falsas. Esse resultado indica que a carência de referências fidedignas nos conteúdos online são um importante fator que levam as pessoas a não verem tão bem o impacto da internet na sociedade⁵.

4 ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL SEGUNDO INFLUENCIADORES DIGITAIS PORTUGUESES

Em tempos de abundância de alimentos e com as doenças infecciosas controladas, os problemas de saúde passam a estar relacionados com a obesidade e as doenças a ela associadas, bem como o consumo prolongado de determinadas dietas. Indicadores apontam que, atualmente, quatro das dez principais causas de morte são por doenças crônicas ligadas à alimentação: doenças coronarianas, diabetes, acidente vascular cerebral e câncer⁶. Apesar de a alimentação estar relacionada com a saúde e bem estar desde a antiguidade, com o descobrimento dos macro e micro nutrientes esta relação direta ficou mais evidente. Neste contexto floresce o nutricionismo, termo utilizado por Michael Pollan em referência a forte racionalidade desenvolvida em torno da alimentação que passa a identificar o alimento como um mero somatório de nutrientes, baseada em preocupações com as consequências do que comemos para a nossa saúde, minimizando, e até mesmo excluindo, as influências socioculturais que se relacionam com a comida e a comensalidade (Pollan, M. 2008: 17).

⁵ Acedido em: <http://www.pewinternet.org/2018/04/30/declining-majority-of-online-adults-say-the-internet-has-been-good-for-society/> em 13 de junho de 2018.

⁶ Pordata: Base de Dados Portugal Contemporâneo (dados de 2014 disponíveis em <https://www.pordata.pt/Europa/Obitos+por+algumas+causas+de+morte-1612-219936> acedido em janeiro de 2018) e Datasus: Departamento de Informática do SUS (dados de 2014 disponíveis em <http://datasus.saude.gov.br/noticias/atualizacoes/447-epidemia-triplica-o-numero-de-mortes-por-obesidade-em-dez-anos-no-pais-as-informacoes-sao-do-datasus> acedido em janeiro de 2018).

Como já mencionado neste trabalho, as medias online possibilitaram o rápido e fácil acesso a todo o tipo de informação e estão ao alcance de cada vez mais pessoas. Em Portugal o percentual de penetração deste tipo de media é de 77,8%⁷ e, apesar de o Facebook ainda ser a rede social com maior número de usuários em Portugal, o estudo “Os Portugueses e as Redes Sociais” da Markttest Consulting indica ser o Instagram a plataforma em maior ascensão no país⁸. Por ser caracterizada pelo acesso de um público jovem adulto, que usualmente é o público alvo das publicações relacionadas à alimentação saudável, foi este o meio de comunicação online escolhido como ponto de partida para se verificar o panorama do que é publicado de informação sobre alimentação saudável através de publicações de contas público/privadas portuguesas. A característica destas contas é que, apesar de serem de uma pessoa física, elas, geralmente, são abertas, não requerendo aprovação para seguir, e atingem um elevado número de seguidores.

Nesta primeira análise, os itens observados foram: quantidade de seguidores, volume de publicação geral, volume de publicações no corrente ano, volume de publicações relacionadas com alimentação e seu percentual frente ao total de publicações. A partir destes critérios um grupo inicial de vinte perfis de Instagram portugueses analisados foi sendo restringido até selecionamos três para serem analisados em pormenor. A fim de preservar a privacidade destas pessoas iremos as tratar com nomes fictícios: Carina, Paula e Elisabete. Além de seguir os requisitos acima citados, estes perfis também foram escolhidos por suas características diversas: Carina⁹ é vegana, não possui formação na área, o conhecimento que transmite é pela sua vivência diária; Paula¹⁰ tem formação como Natural Gourmet e Health Coach em Nova York e já trabalhou em diversos restaurantes voltados para alimentação saudável (com foco em ingredientes locais e sazonais, veganos e engajados no movimento “raw foods”) nos Estados Unidos e Inglaterra; e Elisabete¹¹, nutricionista que ficou muito conhecida no país após apresentar um programa em grande emissora nacional de televisão aberta. A partir das publicações destas influenciadoras digitais portuguesas pretendemos perceber o que é transmitidos por elas como sendo alimentação saudável para os seus seguidores.

⁷ Dados acedidos em <https://www.internetworldstats.com/europa.htm#pt> em 15 de maio de 2018.

⁸ Acedido em <http://www.markttest.com/wap/a/n/id~2124.aspx> em 14 de junho de 2018.

⁹ Carina foi escolhida por seu notável número de seguidores no Instagram (56,5 mil) e Facebook (16 mil e 44 pessoas) aliado ao considerável volume de postagens gerais (média de 3,2 por dia) e relacionadas com alimentação (mais da metade das postagens).

¹⁰ Paula é a influenciadora digital com maior número de seguidores (59,3k) no Instagram e no Facebook (225,7k), sendo importante ressaltar que, apesar dela ser portuguesa, viveu boa parte da sua vida profissional no exterior, por este motivo, uma parte considerável destes seguidores provém dos Estados Unidos e Inglaterra. Uma prova da veracidade desta constatação é o fato de Paula costumar fazer postagens em inglês defendendo que assim todos conseguem compreender o que ela quer transmitir. Dentre as figuras analisadas mais profundamente, Paula é a que tem menor frequência de publicações nas redes sociais, entretanto, quando o faz, percebe-se que os conteúdos (imagens ou vídeos) são produzidos a nível profissional, com muito cuidado na apresentação visual.

¹¹ Dentre as influenciadoras digitais analisadas em pormenor, Elisabete é a com menor número de seguidores (20,4k no Instagram e 23,3k no Facebook) e com mediana publicação diária, contudo chama a atenção que estas são quase totalmente relacionadas com a alimentação (95%).

No que tange a alimentação saudável nas publicações de Carina em suas diferentes plataformas online encontramos um posicionamento dúbio: inicialmente defende que a verdadeira alimentação saudável além de excluir o consumo de açúcares refinados e fritos em óleo de palma, também deve restringir o consumo de laticínios, ovos, carne e peixe. Mas logo em seguida ela alega que como “a probabilidade de alguém adotar este estilo mais saudável é mínima”, sugere uma alimentação saudável “politicamente correta”. Nesta alimentação ela defende que não pode faltar: água, frutas e vegetais, leguminosas, frutos secos, especiarias/ervas aromáticas, proteína boa e hidratos de carbono de boa qualidade. Então ela explica que a escolha de proteína boa varia consoante o estilo de alimentação de cada um, estando entre elas: carne magra, peixe, tofu, soja, seitan, ovos e queijo fresco. Já os chamados por ela hidratos de carbono bons são: quinoa, arroz integral, massa proteica, pão proteico, batata (normal ou doce; assada, cozida ou frita com óleos bons) e farinhas de castanha, quinoa, arroz, coco ou aveia. Por fim, as gorduras boas defendidas por Carina são: óleo de coco, óleo de abacate, óleos de sementes (de linhaça, chia, abóbora, cânhamo, sésamo...), manteiga de oleaginosas e azeite. Contudo, em outra publicação e no cotidiano de suas receitas percebemos que ela prefere usar óleo de coco e manteiga de oleaginosas em suas preparações, sendo raro o uso de azeite de oliva. Chama a atenção para o consumo de sal rosa do himalaia e substituição do açúcar de cana por açúcar de coco, xilitol, xarope de tâmaras, xarope de coco ou a própria tâmara.

Além desta lista de ingredientes básicos, Carina indica incluir alguns superalimentos como: cacau em pó, maca, spirulina, chlorella e lucuma. Além de uma série de produtos industrializados ditos saudáveis como: chocolate com mais de 85% de cacau, bolachas de arroz, barrinhas cruas ou proteicas, bolachas de frutos secos e aveia, bolinhas energéticas, chips de couve, chips de coco, purés de fruta etc. Além destes alimentos, Carina sugere alguns suplementos nutricionais para ter uma vida saudável, como: multivitamínicos, vitamina C, proteínas em pó, Spirulina e termogênicos (para quem quer emagrecer). Como ela é embaixadora de uma grande loja online de produtos industrializados ditos saudáveis e suplementos nutricionais, quase diariamente Carina apresenta produtos deste website e apresenta receitas que os utiliza. Facilita o acesso à loja através de link direto em todos os seus canais de comunicação, em uma clara estratégia patrocinada de marketing. Conclui refletindo sobre uma espécie de ciclo da alimentação saudável onde coloca de um lado alguns alimentos como “maus e ruins” em contraponto ao que é considerado “bom e saudável”.

Paula é uma influente digital mais conhecida nacional e internacionalmente, pois, além de ter estudado e trabalhado no exterior, ela teve um programa de televisão que levava o seu nome e lançou seis livros em Portugal. Nas plataformas online Paula trabalha com Blogue, Facebook, Instagram, Twitter e website com seu nome, neste último ela tem

uma loja online de produtos biológicos e superalimentos de marca própria. Devido a sua formação Paula apresenta maior conhecimento sobre as propriedades dos alimentos e receitas mais complexas.

Devido à sua formação e crenças, as publicações online de Paula são muito ligadas à natureza e sustentabilidade, ao vegetarianismo e ao raw food. Demonstra conhecimento da Ayurveda, medicina milenar indiana, e tem um discurso antroposófico sobre os alimentos e a alimentação, comentando sobre chagas, energias e espiritualidade relacionados com a comida. Quanto as técnicas de preparo e ingredientes utilizados em suas receitas, estes são inspirados em uma gastronomia internacional com larga utilização dos chamados “superalimentos”. Paula, por exemplo, defende o uso de mucuna pruriens, reishi, chaga biológico e selvagem (também conhecido como cogumelo da imortalidade), cordyceps, cacau cru, manteiga de amêndoa crua, óleo de coco, pétalas de rosa, urtiga e nuts “ativadas”, demonstrando conhecimento do valor nutritivo destes produtos através das explicações de seus benefícios ao organismo. Curiosamente, não encontramos nenhuma referência a pratos portugueses nas publicações de Paula. Interessante observar que, apesar do seu website oficial ser todo em inglês, por sua facilidade de expressão nesta língua e interesse em atingir o público internacional, a sessão de venda de produtos (loja de marca própria) é em português, provavelmente porque tenha foco no público nacional. Já na sessão de workshops online há três cursos disponíveis em português, com os temas pães naturais, receitas saudáveis com chocolate e formas de reduzir a produção de lixo em casa, e apenas um com apresentação em inglês, com tema relacionado aos segredos do rejuvenescimento e da beleza, o que também indica que a maioria destes cursos têm como público alvo falantes da língua portuguesa.

Elisabete, nossa terceira influenciadora digital analisada, tem licenciatura e mestrado em Nutrição, desenvolvendo a tese de mestrado na área de alimentação na gravidez e recuperação pós-parto. Elisabete também tem formação complementar em Nutricoching, Gastronomia Funcional, Nutrição Desportiva e Mudanças Comportamental no Combate à Obesidade. É autora dois livros relacionados com dieta e estilo de vida e um terceiro livro infantil com foco na apresentação dos alimentos, além de ter assinado algumas colunas sobre dieta e nutrição e revistas reconhecidas. Foi apresentadora de um programa televisivo de importante rede de televisão aberta portuguesa, e convidada em outra rede. Através da publicidade televisiva, em revistas e nos livros, Elisabete se tornou uma profissional reconhecida e influente na área nutricional em Portugal.

Observando o trabalho de Elisabete através de entrevista e reportagens em diversos websites se percebe um discurso com um olhar mais carinhoso a respeito da alimentação tradicional portuguesa. Seu último livro trata-se de uma obra infantil onde, de forma lúdica, com grande quantidade de ilustrações, a autora apresenta os alimentos comumente

encontrados em Portugal: os vegetais, azeitonas e azeite, os laticínios, etc., trazendo também um pouco da história e tradição da cultura alimentar portuguesa. Uma das imagens mais marcantes é a roda dos alimentos: esta é equilibrada, sem mencionar nenhum tipo dos ditos superalimentos ou outros ingredientes estranhos à cultura alimentar portuguesa. Outro exemplo da sua defesa à alimentação tradicional é a reportagem onde advoga a favor do pão tradicional, com farinha, água, fermento e sal, sendo contra os pães industrializados divulgados como mais saudáveis, explicando a grande quantidade de aditivos que estes contém. Em entrevista sobre o lançamento do referido livro infantil, Elisabete diz que o plano alimentar deve se adaptar a rotina das pessoas e não o contrário e é isso que ela busca para seus pacientes. Tanto nestas reportagem como nos conteúdos deste livro, a nutricionista argumenta a favor da retomada da cozinha portuguesa tradicional baseada nos princípios da Dieta Mediterrânea. Elisabete se mostra preocupada com o boom de informações na matéria de nutrição nos últimos tempos e a confusão causada nas pessoas. Ela diz que trabalha com uma abordagem prática e simples, para que a nutrição se torne de fácil compreensão. Defende que se trabalhe com produtos portugueses bons ao invés de buscar produtos complicados e que não são adaptadas ao paladar e rotina acelerada da população em geral portuguesa.

Contudo, o quando observamos o Instagram e Facebook de Elisabete percebemos que suas refeições são baseadas pratos extremamente leves, sendo na maioria das vezes composto por espaguete de curgete, ou o mesmo ingrediente apresentado de outra forma, ou salada e vegetais acompanhados de uma carne magra. Já para o jantar eventualmente aparece uma salada, mas quase sempre ela apresenta uma sopa a base de curgete e mais algum vegetal que caracteriza o prato. Todas as semanas, sem dia certo mas geralmente no domingo, Elisabete publica a sopa da semana. Como sobremesa, sugere frutas sem adição de açúcar, ao exemplo de morangos com limão e hortelã e laranja com canela, ou uma compota de frutas sem açúcar com queijo fresco light. Sobre o café da manhã há poucas postagens, mas há uma de papas de aveia com canela (receita comum entre os influenciadores digitais pesquisados).

Elisabete é defensora de uma cozinha simples, fácil e saudável, baseada nestes fundamentos justifica o uso de vegetais ultracongelados e conservas para facilitar a preparação das refeições de forma mais saudável apesar do pouco tempo disponível. Entretanto, não comenta que em termos de valor nutricional os alimentos frescos são sempre a melhor opção. Elisabete compartilha alguns vídeos no Facebook e Instagram sobre temas que é questionada, como: propriedades e consumo de proteínas; importância de comer diversas vezes ao dia para aumentar o metabolismo e reduzir a compulsão alimentar. Um outro vídeo ela comenta que o uso de creme vegetal é mais saudável que manteiga e reforça esta ideia em diversas postagens. Possivelmente Elisabete está

recebendo patrocínio da marca de cremes vegetais que divulga e está causando confusões nos seus seguidores como pode ser percebido neste comentário: “Ultimamente tem-se falado tanto que afinal os cremes vegetais fazem pior que a manteiga... nem se sabe já o que é realmente! Em que ficamos mesmo?”, infelizmente não encontramos a resposta de Elisabete.

Já no website oficial de Elisabete há pouco conteúdo informativo, a página não tem o objetivo de ser um meio de comunicação para publicar textos sobre alimentação saudável e sim uma forma de divulgação e venda do seu trabalho, com o objetivo de facilitar o contato dos pacientes em potencial e consultas online. Além de ser oferecido consultorias nutricionais para escolas, setor de alimentação coletiva e restaurantes. Assim percebemos que apesar de em seu livro infantil, assim como algumas entrevistas a ele relacionadas, Elisabete aparentemente valorizar a Dieta Mediterrânea e as tradições alimentares portuguesas, nas suas plataformas online a alimentação que divulga é pouco variada e quase sem referência a receitas tradicionais e a Dieta Mediterrânica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observando as influenciadoras digitais observadas, a luz do que vimos na breve pesquisa com os outros dezassete influenciadores digitais, percebemos que seus discursos estão muito voltados para uma alimentação internacionalizada, focada em nutrientes e calorias. A internet proporciona uma velocidade incrível de acesso a informação, contudo o que chega a maioria das pessoas é apenas um conteúdo superficialmente apresentado, por vezes contraditório, que corrobora com os demais fenômenos sociais que incentivam a racionalidade em torno do que comer e, ao mesmo tempo, causam dúvidas sobre o tema.

Apesar destes movimentos, do nutricionismo e da racionalidade alimentar, aparentemente terem como objetivo orientar a população para uma prática de alimentação mais saudável, no fundo eles têm como maior beneficiado a indústria alimentícia. Se a finalidade fosse, de fato, uma melhora na saúde pública, a informação transmitida deveria ser mais consistente e inter-relacionada, o que raramente acontece. As três figuras estudadas nesta pesquisa têm algum tipo de interesse mercadológico em determinados produtos (Carina com a marca que a patrocina; Paula com sua marca própria de produtos biológicos e superalimentos; Elisabete com a marca de margarina) e acabam direcionando sua fala para a divulgação destes. Usualmente são lançados conceitos de difícil compreensão sem conhecimento prévio e louvados alimentos ditos saudáveis, sem maiores explicações nem determinações de para quem, quando e em qual situação estes são benéficos (Nestlé, M. 2013, p. 20-29).

A alimentação a base da Dieta Mediterrânea é comprovadamente saudável e, inclusive, com relação ao emagrecimento, tendo sido implementada em diversas partes do mundo com a finalidade de ganhos à saúde (Agnoli, C. et al. 2018, p. 07; Murphy, K. e Parletta, N. 2018). Chama a atenção negativamente o fato de não encontrarmos referências a este estilo de vida nas publicações cotidianas destas formadoras de opinião. São hábitos simples e comprovados milenarmente que trazem benefícios a saúde humana, ao contrário dos produtos industrializados, processados e suplementos alimentares que há pouco tempo de pesquisa comprovando seus benefícios e malefícios, além de serem mais caros e pouco naturais. Da mesma maneira, os ditos superalimentos, vindos de diversas partes do mundo, são exaltados como portadores de saúde e bem-estar. Fica a questão: porquê não valorizar a Dieta Mediterrânea, que o restante do mundo tenta copiar, ao invés de trazer de tão longe alimentos que nada tem de relação com a identidade e tradições portuguesas?

É momento de refletir. Apesar dos benefícios da Dieta Mediterrânea já estarem comprovados desde a metade do século XX e ser de conhecimento público, Portugal ainda precisa estar mais atento a riqueza que se tem nesta terra para valorizar o que é naturalmente seu e continuar a viver de forma saudável, como fizeram durante tantos séculos. Nos últimos tempos, principalmente após ter se tornado património imaterial pela UNESCO, a informação de a Dieta Mediterrânica trazer benefícios a saúde já chegou a muita gente, mas este estudo demonstra que a sua implementação no cotidiano ainda tem um caminho para trilhar. Pela relevância do tema e visível necessidade de abordagem cotidiana com sugestões saudáveis baseadas nestes preceitos, novos estudos e projetos que envolvam este tema se fazem interessantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agnoli, C., Sieri, S., Ricceri, F., Giraudo, M.T., Masala, G., Assedi, M., Panico, S., Mattiello, A., Tumino, R., Giurdanella, M.C., Krogh, V. (2018), “Adherence to a Mediterranean diet and long-term changes in weight and waist circumference in the EPIC-Italy cohort”, publicado na *Nutrition & Diabetes*, 8:22. DOI 10.1038/s41387-018-0023-3

Altomare, R., Cacciabauda, F., Damiano, G., Palumbo, D., Gioviale, M., Bellavia, M., Tomasello, G., Lo Monte, A. (2013) “The Mediterranean Diet: A History of Health”, publicado na *Iranian J Publ Health*, Vol. 42, No.5, Maio de 2013, pp.449-457.

Castells, M. (2016) “A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura – Volume I: A Sociedade em Rede”, traduzido por Alexandra Lemos, Catarina Lorga, Tânia Soares. Coord. José Munuel Paquete de Oliveira e Gustavo Leitão Cardoso. 5ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2016: XXXVII – LXXII.

Freitas, A., Bernardes, J. P., Mateus, M. P., Braz, N. (2015), “Dimensões da Dieta Mediterrânica: Património Cultural Imaterial da Humanidade”. Universidade do Algarve, Algarve.

- Montanari, M. (2013), “Comida como Cultura”. 2 ed. Editora Senac, São Paulo.
- Murohy, K. e Parletta, N. (2018), “Implementing a Mediterranean-Style Diet Outside the Mediterranean Region”, in Springer Nature, publicado online em 04 de maio de 2018.
- Nestle, M. (2013), “Food Politics: How the food industry influences nutrition and health”, University California Press, Berkeley Los Angeles London.
- Pollan, M. (2008), “Em defesa da comida - um manifesto”. 1. ed. Intrínseca, Rio de Janeiro.
- Rozin, P. (2015), “Food Preferences, Psychology and Physiology” in International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, 2nd edition, Vol 9. Elsevier, Oxford. 296-299.
- Soares, C. (2013), “Matrizes clássicas gregas da História da Dieta: contributos da tratadística hipocrática. Classical Greek Rots in the History of Diet”, in C. Soares (coord.), Espaços do Pensamento Científico da Antiguidade. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 13-36.
- Trichopoulou, A., Martínez-González, M, A., Tong, T.YN, Forouhi, N. G., Khandelwal, S., Prabhakaran, D., Mozaffarian, D., Lorigeril, M., (2014), “Definitions and potential health benefits of the Mediterranean diet: views from experts around the world” in BMC Medicine, 12: 112. Disponível em: <https://bmcmmedicine.biomedcentral.com/articles/10.1186/1741-7015-12-112>

Websites consultados

<https://www.unescoportugal.mne.pt>
<https://www.internetworldstats.com>
<http://www.pewresearch.org>
<http://www.pewinternet.org>
<http://vincos.it>
<https://www.pordata.pt>
<http://datasus.saude.gov.br>
<http://www.marktest.com>
<https://ionline.sapo.pt>
<https://lifestyle.sapo.pt>
<https://www.instagram.com>
<https://www.facebook.com>

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DESPLAZADOS Y MIGRANTES DE TENEJAPA Y CHENALHÓ: ANÁLISIS DE DOS SITUACIONES PARTICULARES EN LA CIUDAD DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, ESTADO DE CHIAPAS

Carolina Pecker Madeo

Universidad de Buenos Aires

Resumen

En esta ponencia analizo dos situaciones particulares de movilidad forzada en la región de los Altos de Chiapas, México: el desplazamiento por motivos políticos de dieciocho indígenas tseltales provenientes de la comunidad de Banavil, municipio de Tenejapa, y la migración interna de una mujer tsotsil desde Chenalhó en un contexto de violencia de género. A partir del trabajo de campo realizado en el centro turístico y comercial de la región: la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, durante abril y mayo de 2015 y enero y febrero de 2018, describo las experiencias de violencia, la re-territorialización en los bordes de esta ciudad y los vínculos con instituciones y organizaciones sociales en cada situación particular.

Palabras clave: movilidad forzada, desplazamiento, migración interna, re-territorialización

DISPLACED PERSONS AND MIGRANTS FROM TENEJAPA AND CHENALHÓ: ANALYSIS OF TWO PARTICULAR SITUATIONS IN THE CITY OF SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS, STATE OF CHIAPAS

Abstract

In this paper I analyze two situations of forced mobility in the region of Altos de Chiapas, Mexico: the displacement for political reasons of eighteen Tzeltal indigenous people from the community of Banavil, Municipality of Tenejapa, and the internal migration of a Tzotzil woman from Chenalhó in a context of gender violence. Based on the fieldwork carried out in an important tourist and commercial center of the region: the city of San Cristóbal de Las Casas, State of Chiapas, Mexico, in April and May 2015, and January and February 2018, I describe the experiences of violence, the re-territorialization in the borders of this city and the links with institutions and social organizations in each particular situation.

Keywords: forced mobility, displacement, internal migration, re-territorialization

INTRODUCCIÓN

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas -al sur de México, Estado de Chiapas- ha sido uno de los destinos frecuentes para las y los migrantes campesinos e indígenas provenientes de comunidades de la región de los Altos de Chiapas. Esta migración rural-urbana se volvió masiva a partir de la década de 1970, por los mismos motivos que en el resto de América Latina: “demasiada gente y muy poco trabajo en el campo y la oportunidad de, por lo menos, ganar el salario mínimo y quizás encontrar una vida mejor en la ciudad”(Rus 2009: 170), en un contexto de crisis financiera y agraria que se fue agravando hacia la década de 1980. Esta inmigración indígena hace parte de un notable crecimiento demográfico en San Cristóbal de Las Casas, cuya población se ha quintuplicado en los últimos cuarenta años (Robledo Hernández 2012: 111). Confluyen en estos movimientos de población, desde mediados de la década de 1970 y hasta la actualidad, también decenas de miles de indígenas desplazadas y desplazados, empujados a abandonar sus comunidades por conflictos políticos y religiosos. La mayoría de las y los cuales han encontrado donde asentarse en localidades rurales del municipio y en colonias en la periferia de la ciudad, principalmente a lo largo del Periférico Norte-Poniente. Próximos a estos caminos periféricos, al pie y sobre un conjunto de cerros, se ubican los asentamientos de las y los desplazados indígenas cuyos procesos de ocupación pueden ser clasificados según dos momentos o contextos (Angulo Barredo 2003: 69): Primero, los conflictos político-religiosos desde mediados de la década de 1970, que movilizaron a cerca de 30.000 personas, en su mayoría indígenas tsotsiles (o tzotziles)¹ provenientes del municipio de San Juan Chamula (Martínez Velasco 2005: 200). Y, segundo, el conflicto armado desatado en enero de 1994 a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), por el cual se han desplazado entre 50.000 y 84.0000 personas en total según las diferentes estimaciones (Arana Cedeño y Del Riego 2012: 69). Si los estudios precedentes distinguen dos causas principales de los desplazamientos hacia los bordes de la ciudad, la experiencia de violencia de los propios actores, es decir, “la acción violenta desde el punto de vista de los sujetos involucrados” (Jimeno 2007:182), al colocarla en el terreno mismo de la subjetividad, permite complejizar las categorías más generales.

A partir del trabajo de campo (Rockwell 1987) y las entrevistas antropológicas (Guber 1991: 209) que realicé entre abril y mayo de 2015 y enero y febrero de 2018 en

¹ “El vocablo tsotsil, gentilicio que se utiliza también para designar la lengua que hablan, deriva de sots’il winik que significa hombre murciélago. En la actualidad, los tsotsiles habitan el área conocida como los Altos de Chiapas, caracterizada por pequeños valles y montañas alrededor de San Cristóbal de las Casas. Sin embargo, también ocupan tierras más bajas hacia el noreste (hasta Simojovel) y hacia el sudeste en dirección al río Grijalva.” Disponible en <http://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=grupo_etnico&table_id=5> Consulta 17 de abril de 2018

la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, las situaciones particulares que abordo en esta ponencia dan cuenta de diferentes sentidos sobre las violencias y sus causalidades: el desplazamiento por motivos de violencia política (Nagengast 1994) de dieciocho indígenas tseltales (o tzeltales)² simpatizantes zapatistas provenientes de la comunidad de Banavil, municipio de Tenejapa, y la migración interna de una mujer tsotsil desde Chenalhó en un contexto de violencia de género. Respecto a esta última situación, si bien en este trabajo no voy a profundizar en sus entramados particulares, me parece importante aclarar que la violencia que allí se expresa hace parte de un sistema de estatus que es el género (Segato 2003: 8), una estructura de designación arbitraria de posiciones en un campo relacional (Segato 2018: 23) que se encuentra omnipresente en toda la vida social (Segato 2013: 80).

Hasta aquí entonces me he referido a dos tipos de movimientos de población que afectan a poblaciones indígenas e implican una re-localización desde los Altos de Chiapas hacia la ciudad de San Cristóbal de las Casas: migraciones internas de quienes se trasladan “del campo a la ciudad” buscando mejorar sus condiciones de vida y desplazamientos (en algunos casos denominados expulsiones), de quienes se ven forzados a abandonar sus comunidades por motivos políticos-religiosos. Respecto a esta distinción, Mercado Mondragón (2016: 182-183) señala que:

la migración como fenómeno de movilidad de la población supone del o de la migrante un “mínimo” de planeación, aun con el apelativo “forzada”. Por su lado, el desplazamiento interno forzado, y de ahí que sea un drama humano como lo hemos definido en la parte de la introducción, lleva implícito el hecho de que la vida del o de la desplazado(a) corre peligro, por lo que en muchos casos salen de su unidad familiar únicamente con lo que traen puesto. No es el caso de la migración aunque sea forzada, pues como ya se señaló, en esta última existen elementos mínimos de organización y planeación, no es súbita ni contiene el dramatismo de salir porque la vida corre peligro.

Según este autor, la planeación y organización -aunque sean mínimas- distinguen las migraciones de los desplazamientos, en los cuales la partida es urgente e inmediata, con lo que se “trae puesto”, porque la vida corre peligro. Es entonces esa posibilidad o imposibilidad de deliberación acerca de huir o abandonar un territorio lo que vendría a diferenciar uno de otro movimiento. Si bien este es un punto de vista interesante, considero que en la complejidad de la vida social resulta difícil medir o establecer el grado de forzamiento o de decisión de cada situación específica. A su vez, aunque estos dos tipos de movimientos de población presentan definiciones específicas³ en el marco jurídico

² “Las lenguas tzeltales pertenecen al grupo cholano-tzeltalano de la familia lingüística maya. El área históricamente ocupada por los tzeltales se localiza en el sureste de México. Las lenguas tzeltales se hablan en la región central y nororiental de Chiapas (40 municipios) y en el sur de Tabasco (un municipio).” Disponible en <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=50> Consulta 17 de abril de 2018.

³ Por ejemplo, el Consejo Nacional de Población de México señala que “De acuerdo con la ONU, migrante es la persona que ha cambiado de manera permanente su lugar de residencia habitual, de una división política

-interno e internacional-, a los fines de este trabajo propongo pensarlos en términos más amplios y referirme a ambos como movilizaciones forzadas:

De todo el abanico de situaciones posibles, en este texto nos referimos a las movilizaciones forzadas como resultado de situaciones de violencia que generan altos grados de inseguridad y temor. Es el caso de la delincuencia común, violencia intrafamiliar y de género, homofobia, exclusión, marginación, crimen organizado, narcotráfico y grupos paramilitares o de autodefensa; o también de abusos del propio Estado, mediante el llamado “terrorismo de Estado” como el que se practicó por parte de las dictaduras del Cono Sur a fines del siglo pasado. Debemos reconocer que no todas las personas que sufren violencia pueden elegir irse y escapar. Se mueven quienes tienen posibilidades (materiales, personales, redes de apoyo) o que recurren a distintas estrategias para lograrlo (Coraza de los Santos 2018: 2).

Lo que distingue entonces a las movilizaciones forzadas de otro tipo de movimientos, como los viajes por turismo o de negocios, es que estas son impulsadas por situaciones de violencia en sus diferentes grados y dimensiones -sea con un tinte más económico, político o religioso-, y son llevadas a cabo con el fin de proteger la integridad física, “salvarse” o enfrentar circunstancias adversas. Describo entonces en este trabajo, según las y los propios actores, las experiencias de violencia vinculadas al abandono de territorios considerados propios, la reterritorialización, en tanto situaciones de reconstrucción territorial (Haesbaert 2013: 12) y las relaciones con instituciones y organizaciones sociales construidas en el lugar “de llegada”.

En el primer apartado analizo lo anterior en base a las narraciones de Juana María Ruiz Ortiz, quien se autoadscribe como mujer indígena tsotsil y migrante del municipio de Chenalhó. Con ella hemos conversado en tres ocasiones durante el mes de febrero de 2018, en su oficina en el Instituto de Estudios Indígenas (IEI)⁴ perteneciente a la Universidad Autónoma de Chiapas. Luego, en el apartado siguiente, presento la situación

administrativa a otra, con la finalidad generalmente de ampliar sus oportunidades de desarrollo económico, social, así como un ambiente adecuado” Disponible en <<https://www.gob.mx/conapo/acciones-y-programas/migracion-interna-en-mexico>> Consulta 21 de mayo de 2018.

Por otro lado, la “Ley para la Prevención y Atención de Desplazamiento Interno en el Estado de Chiapas” sancionada en el año 2012 (aunque aún no implementada) adopta la definición establecida en los “Principios Rectores sobre el desplazamiento de personas en el interior de su propio país” de la Organización de Naciones Unidas (1998: 5) mediante la cual: “se entiende por desplazados internos las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano, y que no han cruzado una frontera estatal internacionalmente reconocida”

⁴ “El Instituto de Estudios Indígenas fue creado por resolución del H. Consejo Universitario el 13 de julio de 1984 como Centro de Estudios Indígenas (CEI) y entró en funciones en abril de 1985(...) Así, el IEI ha desarrollado su tarea académica, en muchos casos como pionero, abriendo en nuestro ámbito espacios y campos del conocimiento: como los estudios sobre la población zoque, tzotzil, tzeltal, mam, mochó y no indígena, investigaciones sobre los animales domésticos autóctonos y sus sistemas de producción; los procesos migratorios internos e internacionales; los conflictos y cambios agrarios y sociales de nuestra entidad; los movimientos de mujeres y los estudios de género; los elementos históricos y culturales de las formaciones urbanas; las condiciones sociales y culturales del proceso de envejecimiento demográfico; así como sobre temas afines y problemáticas teóricas que se debaten a nivel global. Es decir, dentro de estas tareas e innovaciones el IEI ha creado parte de sus fortalezas.” Disponible en <<http://iei.unach.mx/images/archivos2016/proyecto-direccioniei-2016-2020.pdf>> Consulta 28 de abril de 2018

de un grupo de veintiún⁵ personas autoadscriptas como desplazadas, indígenas tseltales y simpatizantes zapatistas provenientes de Banavil -comunidad ubicada en el municipio de Tenejapa-, mediante los testimonios de Antonia Girón López y Petrona, Ana y Miguel López Girón, con quienes nos reunimos en varias ocasiones entre abril y mayo de 2015 y enero y febrero de 2018, tanto en el sitio donde se encuentran desplazadas como en las oficinas del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas.

ME VOY A IR, PORQUE DEBO

Saber que no iba a poder devolverle a su maestra los diez pesos por el vestido para el vals de graduación -a la cual sus padres ni siquiera asistieron- fue una de las situaciones que Juana María recuerda como decisivas a la hora de abandonar su casa en el municipio de Chenalhó. Una madrugada, hace unos treinta años atrás, subió al camión que la llevó hacia donde hoy vive, la ciudad de San de Cristóbal de las Casas:

-Juana María: nunca me apoyó mi padre, necesitaba un lápiz, necesitaba un cuaderno... no, necesitaba mi ropa, descalzo, descalza, perdón, descalza, no tenía zapato... no tenía ropa.(...) Ya tenía como quince años... nunca me acompañaron cuando salí en la primaria, es como que no tuviera padres, fuera yo solita, entonces me pidieron mi vestido para el vals, yo empresté solita, me emprestó una maestra, me acuerdo: “te presto dinero y a ver cómo lo vas a pagar”. Y cuando terminé la primaria, cuando recibí mi certificado, “¿Cómo lo voy a pagar? Ahora me voy, me voy a ir” -parafraseándose a sí misma-, le dije a mi mamá: “Hola mamá, me voy a ir, porque debo” -enfatisa la última palabra- “No, ¿A dónde te vas? ¿Me vas a abandonar?”, dijo mi mamá. “¿Qué voy a hacer? ¿Quién me va a ayudar a pagar la que debo?” ... no sé si eran diez pesos... cinco pesos... creo que como diez o quince pesos-

-Entrevistadora: Por ejemplo con la leña cuánto le daban más o menos... ¿Se acuerda?

-JM: como... veinte centavos.

-E: claro...

-JM: o treinta centavos... no me acuerdo, pero...

-E: O sea que diez pesos era mucho...

-JM: Sí, era mucho, ¿Sí? Entonces le dije a mi mamá “Me voy a ir, no sé a dónde me voy, pero sí me voy a ir”: “Terminando la primaria, recibo mis papeles y me voy a ir”, -luego, como si fuese su madre, agrega con tono resignado- “Bueno...”. Y así empezó a llorar mi mamá. Y no le había yo dicho a mi mamá a qué hora voy a salir y qué fecha voy a salir. Pero allí no había carro, sólo un camión, a las tres de la mañana salía un camión, no sé cómo le dicen, un camión de la... no, como gallinero.⁶

Mientras aún vivía en Chenalhó, quienes pagaban aquellos veinte o treinta centavos por la leña que lograba vender, eran mujeres que vivían en la cabecera municipal. Juana

⁵ Incluyendo a los niños y niñas que han nacido en la situación actual de desplazamiento.

⁶ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

María, realiza una marcación étnica al llamarlas “*caxlanes*”, que significa “mestizos/as” en su lengua materna, el tsotsil:

-Juana María: iba yo al monte a traer leña primero un tercio de mi casa, y más noche, voy a traer otro tercio de leña pero para venir a vender con los *caxlanes* en la cabecera, y así fue...

-Entrevistadora: ¿Y a quién le vendía?

-JM: las que son mestizas allí en la cabecera(...)y yo llegaba a entregar a las diez, once de la noche, y así, con ese me tapaba, con ese compraba un lápiz, compraba un cuaderno, un cuaderno chiquito no como uno de esos finos, buenos... Allá, entonces así me pasó.⁷

De todas maneras, vender un poco de leña no resultaba suficiente para comprar siquiera cosas básicas, menos aún para saldar la deuda con su maestra. Sin embargo, las penurias económicas y el abandono afectivo al que fue sometida desde muy pequeña, no fueron los únicos ni los principales motivos de su huida. Sino los niveles extremos de violencia física y verbal a los que llegó su padre:

-Juana María: ¡Ah! ¡Qué decía mi papá! -imita al padre-, “Son puras putas, son como... puras perras, tu hija, igual como tú”. Y así... y era yo bebita... yo...

-Entrevistadora: Estaba un poco mal de la cabeza el señor, ¿No? Muy, muy violento.

-JM: Muy violento, muy machismo... y... así. Crecí... eh...

-E: Aguantándolo.

-JM: Aguantando mi mamá, ahí nos tuvo, aguantando y ya, ya no sé fue mi mamá. Y ahí me creció, pero y como hija, no soy bienvenida, porque soy mujer, no soy hombre, si fuera yo hombre entonces sí yo soy la que soy bienvenida, pero no. Hasta... cuando lloraba yo me aventaba... soy una mujer o una hija despreciada y así crecí(...) Y... tenía como su... diez, once años y se quería aprovechar conmigo mi papá.⁸

Desde que nació, Juana María vio su vida teñida de violencia. Ella considera que la violencia descrita en el fragmento anterior es contra su condición de mujer -se refiere a su padre como “*muy violento, muy machismo*” y dice que los ataques son perpetrados contra ella porque: “*como hija, no soy bienvenida, porque soy mujer, no soy hombre, si fuera yo hombre entonces sí yo soy la que soy bienvenida, pero no*”. Como señalé en la introducción, me refiero a este tipo de violencia como “de género” para sugerir que la violencia narrada por Juana María trasciende su ámbito familiar o de pareja, ya que está basado en un sistema de status omnipresente en toda la vida social (Segato 2013: 80) cuyas “*representaciones dominantes, hegemónicas, organizan el mundo de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad*” (Segato 2018: 24), lo cual, sin embargo, requeriría un desarrollo aparte. Golpes, abusos sexuales y agresiones de todo tipo contra ella y su madre, hicieron que a los once años de edad intentase abandonar su hogar por primera vez:

⁷ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

⁸ Ídem

-JM: Entonces le dije a mi mamá... mi mamá no me lo creyó. Le fui a decir mi tía, mi tía me lo creyó. Ya se había muerto mi abuela paterna... ya se había muerto... entonces mi tía... mi tía me lo creyó. Entonces mi tía ya se había casado, y me dijo mi tía “Dile a tu mamá a ver qué te dice” -imitándola-. “Es que mi mamá no me lo cree, piensa que estoy mintiendo” -como respondiendo a su tía-.

-E: -interrumpiéndola- O no quería creerlo...

-JM: No quería creer... intentó como dos, tres veces, y entonces... y entonces yo le dije mi tía, “Es que me sigue haciendo”. Entonces dejá, dejá tu casa, salte” -dice imitando la respuesta de su tía-. Y... me salí de la casa... fui a casa de mi tía, porque ya se había casado mi tía.⁹

Así es que, luego de vivir algunos meses con una tía, decidió regresar pues su madre le hizo saber que estaba sufriendo mucho su ausencia. Pero los maltratos del padre continuaron, así como siguieron las dificultades económicas. Unos cuatro años más tarde entonces, decidió partir nuevamente, pero ahora sí de modo definitivo:

Entonces me salí a las tres de la mañana, “Ahora me voy”. Ya no le dije a mi mamá, agarré mi... una mudada de ropa porque de por sí no tengo ropa, me salí... No sabía ni qué hacer, no hablaba bien español, no... no tenía, no conocía familiares de aquí, sí tengo mis tíos lejanos pero no sabía ni qué hacer, dónde llegar, llegué en la calle.¹⁰

Podemos imaginar que este es el momento de mayor desterritorialización para Juana María, llegando con a penas una muda de ropa y sin dinero a una ciudad desconocida¹¹. Sin tener idea de hacia dónde ir, sin saber tampoco leer ni escribir y manejando muy poco el idioma español, su incertidumbre fue tan fuerte que llegó a vivirla de un modo deshumanizante:

-Juana María: Y así entonces por eso digo hasta la fecha, alguien me pregunta cómo llegaste, llegué como una perrita perdida en la calle, porque cuando vienen las gentes con sus perritos y se quedan perdidos en la ciudad, pues yo así lo sentí, ¿Sí?

-Entrevistadora: ahá... sin nada.

-JM: como una perrita, o una gata perdida, una... no sé, un tipo de animal perdido en la calle que no, no sabía dónde ir, así me pasó¹².

No recuerda por cuánto tiempo anduvo deambulando así, con la sensación de estar como un animal perdido en la calle. Hasta que, luego de algunas horas, el encuentro con una persona desconocida, que me narra con un cierto halo de misterio, vendría a cambiar su situación:

⁹ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

¹⁰ Ídem

¹¹ Había visitado San Cristóbal de Las Casas una vez y hacía ya unos cinco años atrás, sólo para tomarse una foto cuando se lo solicitaron para su escuela primaria.

¹² Ídem

Estaba yo caminando en... en... alrededor de la calle, en Santo Domingo, me acuerdo muy bien, estaba yo allí... parada.... no sabía ni qué hacer... eran como las once o las doce no me acuerdo, no, creo que era tarde ya porque llega una muchacha y me dice “¿Qué haces aquí?” -representa un diálogo- “Nada... es que estoy buscando trabajo pero no sé dónde voy a ir a buscar”, dije. Era una muchacha, es de otro municipio, me acuerdo que es de Larráinzar. “Ah, quieres trabajar”, me dijo. “Sí, quiero trabajar pero no sé”. “¿Y qué sabes hacer”, “Nada, creo que ahí voy a aprender”(...) Me ayudó a buscar mi trabajo. Creo que estuvimos caminando como media hora, no, no me acuerdo, cuando ya me dice: “Aquí te vas a trabajar, ya te van a aceptar aquí”. Eran unos señores que venían de... no me acuerdo si en México o en Puebla.¹³

Ahí mismo, donde la mujer desconocida la acompañó, Juana María se quedó a vivir. En casa de estos “señores” de “México o de Puebla”, trabajando como empleada doméstica.

Aún habiendo abandonado su hogar, la violencia de su padre continuó de un modo persecutorio. Mientras aprendía a desempeñarse en el oficio y mejoraba su manejo del español, transcurrieron unos tres meses hasta que, no sabe exactamente cómo, él supo dónde encontrarla y llegó a golpear su puerta. Le dijo que volviera a Chenalhó y le preguntó por qué se había ido. Que ya no quería regresar porque debía dinero, le respondió ella, eludiendo hablar de la violencia a la cual él la había sometido. Deseaba que se marchase pronto y la dejase continuar con su vida. Y así fue, aunque sólo durante un breve lapso de tiempo, porque dos o tres meses más tarde volvió a buscarla, cuando se enteró de que había comenzado a convivir con Diego, su pareja en aquel entonces. Recuerda haberle dicho: “*Tu no eres mi papá, no eres un buen padre para mí, así que déjeme en paz, quiero tener mi hijo, quiero estudiar, quiero hacer algo, déjeme en paz, yo ya no quiero regresar en la casa, algún día voy a ir a ver mi mamá.*”¹⁴ En lugar de referirse a la deuda por el vestido, los argumentos de rechazo esta vez fueron más críticos y personales. Luego, cuando Juana María y Diego tuvieron su primer hijo, volvió a buscarla por tercera vez, de manera aún más agresiva y amenazante.

Vino con presidente y vino con juez. Como ya yo tenía curso, estaba yo llegando en curso, estaba yo llegando a dar plática en Chenalhó, en las comunidades. Encontraron un hijo tirado... adelante de Chenalhó. Un bebé, una niña de no sé cuántos meses, un mes... vestida de rosada, una niña... -resopla enérgicamente- ¡Me acusaron que yo fui la que fui a dejar mi hija allá, que soy una asesina! (...) Entonces me quería hacer algo mi papá, entonces trajo el presidente municipal y trajo el juez. “No, que tu fuiste a Chenalhó antier [antes de ayer] tu dejaste tu hijo tirado ahí” -imitando a su padre-, “tu hija” -se corrige-. Y yo tenía mi hijo, no sé cuántos meses tenía mi hijo varón, es varón, “¿Que yo fui a tirar hijo? No, porque aquí está mi hijo” -como hablándole a su padre-. “No, es tu mentira, que no sé qué, que ese hijo no sé dónde lo encontraste.”¹⁵

¹³ Ídem

¹⁴ Ídem

¹⁵ Ídem

Tras realizar una acusación falsa en su contra, acerca del supuesto abandono de una bebé recién nacida, el padre fue nuevamente a su casa, esta vez además acompañado por servidores públicos del municipio de Chenalhó -el presidente municipal y un juez-. Juana María recuerda intentar defenderse explicando que la denuncia no podía ser cierta, ya que su hijo -varón- se encontraba allí, con ella. Sin embargo, ni su padre ni las autoridades municipales estuvieron dispuestos a ceder.

El curso que menciona en el fragmento anterior era impartido por el Instituto Nacional Indigenista (INI)¹⁶ cuyo Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil¹⁷ se encontraba en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Mediante este, Juana María realizó prácticas y dictó cursos enmarcados en estrategias de atención primaria de la salud en los municipios de Chenalhó y Polhó. A partir de estas narraciones vinculadas con el INI, distingo un punto de inflexión en su relato:

-Juana María: ¡Ah! ¡Hasta llegaron al INI! ¡Hablaron con... eh... el jefe de proyecto, ¡Doctor Solís Cervantes!

-Entrevistadora: ... con su trabajo...

-JM: sí, con mi trabajo, ahí preguntaron, que si es cierto que este es mi hijo, y le dijeron “Sí, es su hijo, dejen en paz a tu hija, si quieren tener problemas, vayan a traer la gente de Polhó” -como parafraseando al Doctor Solís Cervantes-, porque ahí llegaba yo, aquí, viajaba a Polhó a dar curso, “ve a preguntarle porque ellos saben”. Entonces supo el presidente y el juez, “¿Entonces para qué vamos a estar buscando problemas?”

-E: ¿Y ya?

-JM: Sí, ahí me dejaron en paz.¹⁸

Su capacitación y trabajo en el INI, así como la intervención de uno de los responsables de esta institución en el conflicto con su padre, son un parte aguas en su historia. El padre y los servidores públicos de Chenalhó ponen fin a sus hostigamientos en cuanto la declaración de Juana María es confirmada por el doctor Solís Cervantes, jefe del “Programa de Medicinas Paralelas” en el INI desde el año 1979, cuyo propósito principal era “lograr el reconocimiento y el desarrollo formal y sistematizado de la medicina indígena en los Altos de Chiapas” (Page Pliego 2002: 41) o en palabras de Juana María:

Es que había salido un proyecto que es trabajar con los curanderos, con los hechiceros que estábamos hablando. Ya ellos tenían conocimientos con puras

¹⁶ El Instituto Nacional Indigenista (INI), creado en el año 1948, era un organismo público del gobierno federal, encargado de diseñar e instrumentar la política gubernamental con y hacia los pueblos indígenas de México. A partir del año 2003 este fue reemplazado por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

¹⁷ “Tres años después de la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, se creó el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) en la cabecera rectora de la principal zona indígena del estado, los Altos de Chiapas. En la ciudad de San Cristóbal es donde comenzó la historia del indigenismo federal moderno en Chiapas, donde se ensayaron las primeras experiencias indigenistas de México y donde hoy se albergan más de cincuenta años de historia del indigenismo oficial.” (Fenner y Palomo Infante 2007: 1)

¹⁸ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

plantas medicinales, entonces trabajé ahí un año con el doctor Solis Cervantes, creo que era de Mérida el señor. Entonces él hizo un proyecto con todos... con los médicos indígenas, con las parteras, con los hueseros, con todos, entonces era también mi trabajo, era el trabajo de campo, platicar.¹⁹

En este marco, las tareas de Juana María consistían en la traducción -del tsotsil al español-, la vinculación y el diálogo con “*curanderos, hechiceros, médicos indígenas, parteras, hueseros*” de diferentes comunidades en los Altos de Chiapas. Trabajando en este programa conoció a las investigadoras Sonia Toledo Tello, María Fernanda Paz Salinas y Anna María Garza Caligaris, junto a quienes comenzó a vincularse con el Instituto de Estudios Indígenas (IEI) de la Universidad Autónoma de Chiapas. A partir de abril del año 1985, Juana María inició su trabajo ahí, donde hoy tiene su oficina -en la cual nos reunimos- y continúa desempeñándose como técnica de investigación. Si bien, antes de eso, cuenta que trabajó en otros lugares -como empleada doméstica y personal de limpieza en hoteles-, es a partir de este trabajo el Instituto de Estudios Indígenas que menciona un reencuentro con su madre:

Entonces así fue. Ya de ahí entonces... Estuve... ya eh... Logramos con el proyecto. Ya de ahí ya me vine acá con el proyecto. Ya... entonces me dió lástima mi mamá, que es mi madre, yo cuando yo tenía dinero, fui y -como si estuviese hablándole a su madre- “Mamá te vine a ver, aquí te traje tu dinero mamá, ya estoy trabajando, gracias a dios”. Y todavía le decía a mi mamá: “Gracias mami, y mi papá que no me quiso, soy una mujer... una niña despreciada, pero mucho mejor, ahora tengo trabajo. Gracias a las compañeras que son caxlan ellas me ayudaron”. Se quedó así sorprendida. “Aquí está tu dinero, y ahí paga tu trabajador, y ya no quiero que trabajes”. Lloró todavía mi mamá, yo también lloré... lloré de coraje y lloré de felicidad.²⁰

En el fragmento anterior, Juana María cuenta que decidió volver a ver a su madre porque ya tenía dinero para ayudarla. Me narra este reencuentro con un aire de superación que me transmite, a la vez, satisfacción y tristeza. Allí le dice entonces que, pese a haber sido una “*niña despreciada*”, ha logrado conseguir trabajo con la ayuda de sus “*compañeras que son caxlan*”-refiriéndose así a las investigadoras del IEI-. La reacción de sorpresa de su madre frente a ello es otro punto de inflexión en el relato, ya que indica tensiones y cambios en su vida y en sus modos de imaginar las relaciones interétnicas. Si bien su percepción de una frontera identitaria entre ser y no ser indígena perdura en San Cristóbal de Las Casas, que otra mujer fuese al mismo tiempo “*compañera*” y “*caxlan*” (mestiza) no estaba en su horizonte de posibilidades cuando vivía en Chenalhó. En San Cristóbal de Las Casas, ha construido vínculos laborales y de compañerismo con mujeres no indígenas en instituciones académicas

¹⁹ Ídem

²⁰ Ídem

e indigenistas, como es el caso del IEI y el INI, donde, además, el conocimiento de su lengua, el tsotsil, es muy valorado a la hora de realizar tareas de comunicación e investigación. Lo anterior hace parte de las particularidades de esta ciudad y del lugar que ocupa en el contexto regional. Desde la conformación del primer recinto colonial, se construyó y desafió la distinción socio espacial, política, económica y simbólica entre un “centro no indígena”: la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde es posible encontrar numerosas instituciones académicas, centros de investigación y ONG’s, y donde además la población goza de un acceso mayor a los servicios públicos y a fuentes laborales producto de las actividades comerciales y el turismo; y una “periferia” conformada por las comunidades y municipios indígenas de la región de los Altos de Chiapas. También al interior del municipio de San Cristóbal de Las Casas la segregación socio espacial adquiere características de centro y periferia, en la medida en que es posible observar una zona céntrica con fuerte presencia de turismo internacional, con mayor infraestructura, oportunidades laborales y acceso a servicios públicos y privados que se distingue de sus alrededores, muy heterogéneos, desde las cercanías de los caminos Periféricos, pasando por las colonias sobre los cerros y comunidades más allá del área urbana. Como se mencionó en la introducción, a partir de migraciones y expulsiones de poblaciones indígenas de los Altos de Chiapas, se han ido conformando muchas de esas colonias, principalmente aquellas ubicadas hacia el Periférico Norte. Allí es donde Juana María consiguió comprar su terreno (ver en Plano N° 1 el rectángulo N° 8), convirtiéndose en fundadora de colonia La Hormiga en el año 1982:

-Juana María: Es celoso, violento, tomaba mucho, entonces sufrí. Y gracias a dios entonces como ya tuve el trabajito, ya empezamos a comprar... empecé a comprar mi terrenito en La Hormiga.

-Entrevistadora: ¿Pero sin él? ¿Lo empezó a hacer usted?

-JM: Sí

-E: ¿Porque ya sabía que por ahí mejor sola que mal acompañada?

-JM: Es que la cabeza no pensaba, no pensaba así. Como que una mujer no puedo hacer sola, necesito que alguien... que haya alguien que me acompañe, así lo pensaba. Pero después voy a comprar un terreno, tengo que comprar, tengo mis hijos, que no es sus hijos...

-E: ¿Porque ahí estaba viviendo con él?

-JM: sí

-E: ¿Donde él rentaba?

-JM: Donde rentábamos ¿Sí? Y así entonces empecé a comprar el terrenito y ya de allí entonces, ya no me dijo nada, pero sí, era bien violento.²¹

Como puede leerse en la conversación, las narraciones de Juana María acerca de la compra del terreno en La Hormiga, se entrelazan con situaciones de violencia de género

²¹ Ídem

que continúan incidiendo en su vida, ya no mediante las agresiones de su padre, sino en sus vínculos de pareja²². Me cuenta que quedó a cargo de sus hijos cuando Diego la “abandonó”, mientras siguió trabajando y buscando dónde mudarse. Luego, con su siguiente pareja tuvo otro hijo y decidieron rentar juntos un cuarto, pero este hombre era “celoso, violento, tomaba mucho”. En suma, la dueña del lugar los maltrataba. No quería que hablaran fuerte o que lloraran sus hijos, tampoco les permitía sembrar ni recibir visitas. Vivir en aquel cuarto entonces se volvió intolerable.

Según Juana María lo presenta, fue tomando sus decisiones sin buscar de manera deliberada independizarse de su pareja (“*la cabeza no pensaba, no pensaba así. Como que una mujer no puedo hacer sola*”) sino que, como empujada por las circunstancias, las dificultades económicas y los malos tratos, recuerda sus acciones en términos de un “deber ser” (“*tengo que comprar, tengo mis hijos*”; “*empezó a tomar y empezó a caer, entonces así fue. Y ahora ya yo pagué solita el terreno... tomaba... tomaba...*”). Así es que, en el año 1981 compró cinco lotes -de 20 por 10 metros cada uno- en colonia La Hormiga y en noviembre del siguiente año se puso a trabajar para arreglarlos, ya que aún no estaban listos para construirse: “*tenían dueño, eran los caxlanes, eran los mestizos, las que vivían ahí en Tlaxcala. ¿Sí? Y así entonces. Y allí poco a poco... allí primero se pobló, pero era montaña, La Hormiga era montaña, era árboles, era pedregales, cuando fui a vivir allá*”.²³ En este fragmento menciona a los *caxlanes* y los caracteriza como dueños de los terrenos en venta que vivían en Tlaxcala²⁴. En este sentido, Juana María distingue entre indígenas y no indígenas en el proceso de compra de lotes, como describe también en su artículo publicado para el Anuario N° VI del Instituto de Estudios Indígenas:

En el Periférico Norte de San Cristóbal de Las Casas hay bastantes colonias donde viven casi puros indios, están Getsemaní, Paraíso, San Juan del Bosque, Santo Domingo y La Hormiga. Los que vivimos en estas colonias llegamos a la ciudad por nuestra necesidad: unos, expulsados por la religión; otros, por la falta de tierra o de trabajo. Entonces nos fijamos en estos terrenos junto al Periférico que eran de ladinos; con nuestro esfuerzo compramos lotes y fundamos colonias. Nich´ix, La Hormiga, fue la primera de las colonias y yo fui la primera que hice mi casita, yo soy fundadora. (Ruiz Ortiz 1996: 11)

Así, la distinción que plantea en este fragmento incluye aspectos económicos y socio-espaciales, y se puede resumir de manera dicotómica entre, por un lado, los *caxlanes*, ladinos o mestizos, que son dueños de los terrenos y viven en barrios “tradicionales”

²² Aunque aquí se refiera a relaciones específicas atravesadas por el maltrato físico, verbal y el abandono, como aspectos o recuerdos que Juana María destaca de su experiencia, esto no implica suponer que las violencias, sean de género u otras, puedan reducirse a vínculos específicos, sino que hacen parte de un entramado social y simbólico más complejo.

²³ Ídem

²⁴ Se refiere a uno de los barrios “tradicionales” o “coloniales” fundados en el valle de la Ciudad Real (San Cristóbal de Las Casas) en el año 1528.

ubicados en el valle de San Cristóbal de Las Casas y, por el otro, los indígenas expulsados que compraron lotes y fundaron colonias en la zona norte de la ciudad, muchos de los cuales se encontraban rentando cuartos en la ciudad. Sin embargo, me aclara que algunos mestizos también llegaron a vivir a La Hormiga, aunque los considera una minoría.

Utilizando la primera persona del plural, Juana María menciona en ese párrafo los motivos de la llegada de los indígenas a San Cristóbal de Las Casas “*por nuestra necesidad*”, al mismo tiempo que marca una diferencia entre “unos, expulsados por la religión” y “otros, por falta de tierra o de trabajo”. Cuando le pregunto acerca del significado de esta frase, me explica que, mientras los primeros fueron quienes tuvieron que irse por conflictos religiosos en sus comunidades, principalmente del municipio de San Juan Chamula, con los segundos se refiere a los “*migrantes voluntarios*”, categoría en la cual se incluye a sí misma: “*yo soy migrante voluntaria porque no me expulsaron las autoridades de la comunidad*”. Diferencia entonces lo que considera su situación de “migración voluntaria”, frente a las “expulsiones” que son forzadas por parte de las autoridades de las comunidades o de los municipios, principalmente por motivos políticos y religiosos. Parecería entonces que las experiencias de violencia de género, en tanto agresiones verbales, físicas y sexuales que también motivaron la huida de Juana María de Chenalhó, quedasen fuera de esta categorización entre “expulsados” y “migrantes”. Sin embargo, la curiosidad por un mapa del municipio de Chenalhó en la pared de su oficina, me permitió saber que Juana María considera la violencia contra las mujeres también como una causa posible de los desplazamientos forzados. El 31 de enero de 2018, durante nuestro último encuentro y mientras me preparaba para irme, le pregunté, como al pasar, por qué tenía un mapa de Chenalhó pegado en la pared. Ella me contó entonces que para su tesis de licenciatura -en Lenguas y Culturas de la Universidad Intercultural de Chiapas- investigó acerca de mujeres que “*también tuvieron que irse de sus comunidades en Chenalhó por violencias de sus padres y de sus esposos*”. Estas mujeres con quienes trabajó, “*también tuvieron*”, como ella, que dejar sus comunidades por situaciones de violencia de género, o bien, han decidido marcharse para mejorar sus condiciones de vida, cuyas situaciones incluyen sufrimientos de otras violencias (como la económica). Cuál es el grado de violencia y coerción o, por el contrario, de decisión y deseo que tienen cada una de estas mujeres a la hora de dejar sus hogares, es difícil de medir, como también lo es el intento de categorizar de manera rígida sus movimientos.

Volviendo entonces a la historia de la mudanza de Juana María, una vez adquiridos sus lotes en colonia La Hormiga, me cuenta que construyó su casa de manera muy sencilla y se fue allí con sus hijos:

-Entrevistadora: ¿Y para construir la casa cómo hizo?

-Juana María: con una madera chica, así como arbolitos también lo tumbamos nosotros(...)

-E: ¿Y cuánto se tardó en armar la casita?
 -JM: como dos, tres días, ¡Porque es una casa sencilla!
 -E: rapidito
 -JM: sí, rapidito, sí. Ya de allí, no había agua, no había luz, ¡Hasta daba miedo! Nos decía, “¿Van a vivir ya aquí?” -como imitando otra voz-, Pues sí.
 -E: ¿En la noche usted estaba sola con sus niños y no había nadie, nadie, nadie alrededor?
 -JM: no... entonces daba miedo. “Es que aquí vienen a tapar caminos, vienen los asaltantes, te van a asaltar.” -como dicho por otra personas-. “Es que no tengo nada” -en respuesta a los comentarios anteriores-
 -E: ¿Cómo a tapar caminos?
 -JM: Es que venían, no sé de dónde venían, si son de Chamula... o son de la ciudad... llegaban a asaltar, como, robar, robaban tus cosas, o te violaban. Entonces eso es lo que me asustaba, pero no me pasó nada.²⁵

En este fragmento Juana María menciona dos de las principales dificultades con las cuales tuvo que lidiar al mudarse a La Hormiga: la falta de servicios públicos y el miedo. Respecto a lo segundo, ella nombra cuáles eran esos miedos que tenía y, cambiando su tono de voz, reproduce rumores “anónimos”: podían aparecer personas que “*tapan caminos*”, que “*robaban tus cosas, o te violaban*”. Al recordar su llegada a la colonia, Juana María narra miedos que entrelazan dos situaciones de violencia, la de precariedad económica y material -ante la amenaza de robo responde: “*Es que no tengo nada*”-, y la de violencia de género -respecto a la experiencia de abuso sexual que perdura como amenaza en su reterritorialización-. Por otro lado, acerca de la falta de servicios en La Hormiga, Juana María explica que, a medida que fueron llegando otras y otros migrantes y expulsados a vivir en las colonias, tuvieron que organizarse para presentar sus reclamos. Sobre este proceso, el cual detalla en su artículo (Ruiz Ortiz 1996), me cuenta que:

Bueno... llegamos como tres veces o cuatro veces, aquí en la Comisión de San Antonio²⁶, no nos tomaron en cuenta, nos hicieron como somos un fantasma la verdad, ya ahí nos regresamos, pues ya nos tenemos que acostumbrar. En septiembre, octubre, noviembre, en diciembre, ¡En enero noventa y cuatro! es cuando llegan los zapatistas entonces eh primero y dos de... de enero y... en cinco, en seis o en siete de enero, cuando vemos que ahí llegaron los de Comisión(...) porque nos habían dicho que no existimos ¡Ahora mira ya existimos! ¡Ahora ya somos, ya somos reconocidos de las autoridades! Y nos fueron a instalar la luz.²⁷

Si bien Juana María sostiene que las mejoras en los servicios -como por ejemplo la instalación de luz eléctrica- se lograron gracias a los esfuerzos²⁸ de las y los habitantes

²⁵ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

²⁶ Se refiere a la Comisión Federal de Electricidad ubicada en el barrio de San Antonio en San Cristóbal de Las Casas.

²⁷ Entrevista a Juana María realizada el día 25 de enero de 2018.

²⁸ En la misma entrevista Juana María me explica que las y los habitantes de La Hormiga fueron quienes compraron los postes para que la luz eléctrica pueda ser instalada.

de La Hormiga y otras colonias, también considera que a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en enero del año 1994, sus reclamos obtuvieron un mayor reconocimiento. La idea de que hubo aumento en la visibilidad (“*nos habían dicho que no existimos ¡Ahora mira ya existimos!*”) de las y los indígenas y campesinos de Chiapas a partir de la irrupción del ejército zapatista en la esfera pública y mediática, se encuentra también presente en los discursos producidos por el propio movimiento zapatista, como señaló el Subcomandante Marcos en El País el 29 de marzo de 1995: “*Y miren lo que son las cosas porque, para que nos vieran, nos tapamos el rostro(...)*”. Es que el zapatismo, además de un movimiento social que sostiene prácticas de autogobierno en sus territorios, es un significante que incluye una multiplicidad de imaginarios y discursos que son re-significados y utilizados por personas y comunidades, tanto dentro como fuera de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ). Tal es el caso de las y los simpatizantes zapatistas desplazados de la comunidad de Banavil, cuya situación abordaré en el apartado a continuación.

NOS VAN A MATAR EN EL CAMINO, DONDE CAMINAMOS PUES

Desplazados, simpatizantes zapatistas e indígenas tseltales, así se autoadscriben las personas que fueron forzadas a dejar sus hogares en la comunidad de Banavil el día 4 de diciembre del año 2011. A partir este momento, y desde hace ya siete años, residen en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, re-territorializadas de manera precaria (Haesbaert 2011: 27), en una inestabilidad e inseguridad socioespacial. Esto es respecto a la condición de sus viviendas actuales -percibidas como provisionales- y a la fragilidad de sus lazos con el “nuevo” territorio, tanto en términos materiales, ante la dificultad para acceder a los recursos necesarios para su reproducción, como afectivos, ya que temen por su integridad física y desean con ansias regresar a sus hogares anteriores. Aunque tuve la oportunidad de visitarlos²⁹ allí donde están viviendo, cerca del Periférico Norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, me pidieron que no especifique en mis trabajos el nombre de la colonia donde viven, ya que aún se sienten desprotegidos y amenazados.

En tanto simpatizantes del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), estas personas comparten ideas y discursos en torno a la resistencia, la autonomía, el acceso a la tierra, la dignidad, la defensa de derechos y sostienen que están “*en la*

²⁹ Pude visitarlos en la colonia donde están residiendo en cuatro ocasiones durante los meses de abril y mayo del año 2015, y he vuelto a reunirme con ellos en el centro de la ciudad en enero y febrero del 2018.

lucha”: este es el motivo por el cual entienden que han secuestrado a Alonso López Luna -quien se encuentra desaparecido- y la razón por la cual han sido desplazados de la comunidad de Banavil, en Tenejapa. Si bien este municipio no hace parte de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ), la comunidad se declaró base de apoyo zapatista (BAEZLN)³⁰ en el año 1996, dos años después del levantamiento armado del EZLN. Así es como Miguel López Girón resume lo que entonces les ocurrió:

Porque estamos desplazados es por qué, es que en el 96´, en el 1996, entramos como bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. De eso, pues ahí, en el 96´ entramos los cuatro familias que conformamos, que estamos desplazados. Pues, nosotros estábamos ahí pues, bien, unidos con ellos y estábamos ahí luchando, pues, unidos(...) Pero como algunos que nosotros conformamos dentro de la organización, que estaba dentro de la organización, pues, le gustó el apoyo que manda el gobierno y ellos salen(...) y nosotros como familia no como no fuimos como nosotros no agarramos el camino del gobierno, tampoco desviar del camino, aunque nosotros ya estábamos ahí solos, pues nosotros llegamos en la organización pero sin... solos, así quedamos como simpatizantes.³¹

Miguel tenía en ese entonces 21 años, estaba viviendo en Ciudad de México cuando ocurrió el desplazamiento y regresó a Chiapas para ayudar a su familia por ser quien mejor habla y comprende castellano, ya que los demás se comunican casi siempre en tseltal.³² En el fragmento anterior él explica el desplazamiento a partir de un cambio en la filiación política de la comunidad de Banavil. Sus habitantes, que fueron “*bases de apoyo zapatistas*” desde el año 1996, pasaron luego a ser “*priistas*” -afiliados o simpatizantes del partido oficial³³- cuando comenzaron a recibir programas de subsidios del gobierno, excepto las cuatro familias hoy desplazadas que dicen haberse mantenido como “*bases de apoyo zapatistas*” hasta el año 2000. Debido a los hostigamientos y amenazas que denuncian haber recibido por parte de los ya convertidos en “*priistas*”, decidieron dejar de ser “*bases*” pero sin “*desviar el camino*” -lo que para ellos significa rechazar el consumo de bebidas alcohólicas y los programas de apoyo económico ofrecidos por el gobierno-, y pasaron entonces a autodenominarse “*simpatizantes zapatistas*”:

entendemos para ser simpatizantes es seguir la idea, seguir también la idea de ellos, de pues, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, seguir la idea porque para nosotros también es un camino pues que abrieron también para

³⁰ Se denomina Bases de Apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de esta manera a personas y comunidades que conforman la “base social” (no militar) del movimiento zapatista.

³¹ Entrevista a Miguel Girón del 22 de abril de 2015.

³² “Las lenguas tzeltales pertenecen al grupo cholano-tzeltalano de la familia lingüística maya. El área históricamente ocupada por los tzeltales se localiza en el sureste de México. Las lenguas tzeltales se hablan en la región central y nororiental de Chiapas (40 municipios) y en el sur de Tabasco (un municipio).” Disponible en <http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=50> Consulta 17 de abril de 2018.

³³ El Partido Revolucionario Institucional (PRI)

saber defender nuestros derechos, pues, para nosotros qué es ser simpatizante es seguir luchando también, exigir pues que nos respeten nuestros derechos, pues, nuestros derechos como que nos respeten nuestros derechos de la tierra, porque el gobierno está pues metiendo su mano en nuestras tierras, por eso nosotros estamos defendiendo también la tierra, que nos respeten nuestros derechos a trabajar en la tierra.³⁴

Aunque dejaron de ser “bases” para quedar como “simpatizantes”, esto no fue suficiente para dar por finalizada la violencia política (Nagengast 1994: 114). Me refiero a este concepto para aludir a procesos donde las agresiones son promovidas (o toleradas) de manera abierta o explícita por agentes del Estado y/u otros actores sociales con intenciones de alcanzar objetivos sociales, étnicos, económicos y/o políticos en el ámbito público o en la vida social en general³⁵. Es que las prácticas y discursos de los “simpatizantes”, inspirados en ideas de autonomía y defensa de derechos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, continuaron entrando en contradicción con las prácticas políticas partidarias de las autoridades comunales vinculadas al PRI, cuyas agresiones y amenazas continuaron con intensidad variable durante los siguientes once años, hasta devenir en un estallido de violencia extrema:

De acuerdo a la información documental el 4 de diciembre de 2011, en Banavil, Tenejapa, un grupo de integrantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) agredieron con armas de fuego a cuatro familias que son simpatizantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Las agresiones tuvieron como resultado: la muerte de Pedro Méndez López; la desaparición de Alonso López Luna; el desplazamiento forzado de cuatro familias acusadas de ser simpatizantes zapatistas; la detención de Lorenzo López Girón quien fue herido por arma de fuego y acusado de lesiones calificadas; la detención arbitraria de Francisco Santiz López Base de Apoyo del EZLN (BAEZLN), que se encontraba en un lugar distinto a los hechos; y lesiones a seis personas más (CDHFBC 2013).

Este fragmento hace parte de uno de los informes del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba), a quienes contactaron luego de haber sido desplazados por recomendación de “*otras personas que también son bases de apoyo zapatista*”, según me cuenta Miguel. Afín a este movimiento y a otros “*procesos populares y organizados en lucha*”³⁶, esta

³⁴ Entrevista a Miguel Girón del 22 de abril de 2015.

³⁵ Enmarcadas en una situación de persecución y violencia política, las narraciones acerca de la conflictividad en la comunidad incluyen también disputas por límites entre terrenos colindantes, amenazas de muerte, cobros de “multas” arbitrarias, acusaciones de hechicería contra el padre de Miguel y expulsión de la escuela primaria de sus sobrinas, Lucía y Antonia López Mendez.

³⁶ El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas es una organización civil sin fines de lucro fundada en el año 1989 por iniciativa de Samuel Ruiz García, obispo en ese entonces de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Según indica su sitio web, las actividades que realizan están focalizadas en atender, documentar y denunciar violaciones a los Derechos Humanos en el Estado de Chiapas; promover el Derecho a la Libre Determinación y Autonomía de los Pueblos indígenas “desde sus derechos a la tierra y territorio, sistemas de justicia propios y ejercicio de gobierno”; acompañar “procesos populares y organizados en lucha por sus derechos que permitan consolidar una cultura de respeto a los Derechos Humanos como condición para la paz con justicia y dignidad” y promover “Brigadas Civiles de Observación (Brico) como un mecanismo de prevención de agresiones

organización civil suele inscribir sus denuncias en el marco del derecho humanitario internacional:

El Frayba ha hecho diversas intervenciones públicas y privadas en diversas ocasiones para solicitarle al Gobierno de Chiapas que se atienda las peticiones de los desplazados internos de Banavil. Sin embargo hasta la fecha no hay ninguna respuesta; con lo que el Estado no está cumpliendo con su obligación de garantizar y proteger los derechos humanos de los pueblos indígenas en Chiapas, por lo que ha violentado los convenios internacionales firmados y ratificados por el Estado mexicano, como la Convención América sobre los Derechos Humanos en su artículo 25; el Convenio 169 de la OIT en su artículo 14; Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su artículo 10; la aplicación los Principios Rectores de los Desplazamientos Internos entre otros con relación al artículo 1º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CDHFBC 2013).

De esta manera, a partir de su vinculación con integrantes del Frayba, la (auto) denominación como desplazadas y desplazados, les permite exigir ser reconocidos como un tipo particular de víctimas y construir con ello una forma de agencia orientada a la acción: denunciar las violencias sufridas y realizar sus reclamos, cuyos principales puntos son: el retorno a la comunidad de Banavil, justicia por la desaparición forzada de Alonso López Luna, el padre de Miguel, y reparación de los daños ocasionados durante el saqueo de sus viviendas.

Otro de los vínculos que construyeron a partir del desplazamiento forzado, ha sido con el movimiento católico El Pueblo Creyente, en la parroquia San Antonio de Pádua³⁷, municipio de Simojovel. Encabezado por el padre tsotsil Marcelo Pérez Pérez, este movimiento organiza convocantes peregrinaciones para protestar contra la pobreza, la corrupción y la violencia en el Estado de Chiapas. Así, por ejemplo, del 23 al 26 de marzo de 2015, las y los desplazados de Banavil peregrinaron 240 kilómetros junto con otras quince mil personas, desde Simojovel hasta Tuxtla Gutierrez, capital del Estado de Chiapas. Al finalizar el recorrido, leyeron un pronunciamiento:

Como pueblo creyente de Simojovel nuestra lucha es pacífico y no a la violencia armada, pensamos que en esta ocasión es necesario sumar los sufrimientos y peticiones de los distintos participantes que acudieron al llamado de esta peregrinación y podamos incluir la palabra colectiva de quienes con su andar denunciamos las distintas injusticias que viven cotidianamente. En este pronunciamiento final, los distintos reclamos de justicia han sido divididos en diferentes puntos que evidencian de forma clara la situación que como estado y país estamos padeciendo³⁸

a las comunidades que se encuentran vulneradas por la militarización” Disponible en <https://frayba.org.mx/historico/sobre_nosotros.php> Consulta 18 de abril de 2018

³⁷ Perteneciente a la Diócesis de San Cristóbal.

³⁸ <https://espoirchiapas.blogspot.com.ar/2015/03/comunicado-final-de-la-magna.html>

Como puede leerse en el fragmento anterior, al intercalar primera y tercera persona del plural, aquellas peticiones y sufrimientos que “*viven cotidianamente*” las personas que acudieron a la peregrinación, son incluidos en el pronunciamiento del Pueblo Creyente como parte de una situación general y de una denuncia más amplia “*que como estado y país estamos padeciendo*”. En este comunicado indican cuáles son los reclamos de justicia y, punto por punto, detallan sus ejes: “*Primer punto: alto a la impunidad y corrupción*” (donde incluyen, por ejemplo, pedidos de auditorías por desvíos de recursos y enriquecimiento ilícito en varios municipios, justicia y aparición con vida de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, libertad a presos políticos, desmantelamiento de grupos paramilitares, alto al tráfico de armas y respeto a la autonomía y libre determinación de los pueblos); “*Segundo punto: no a los megaproyectos*” (donde dicen “no” a, por ejemplo, presas hidroeléctricas, “*supercarreteras*” y proyectos mineros de la zona Norte y Altos de Chiapas); “*Tercer punto: no a las reformas estructurales*” (aquí expresan su rechazo y solicitan la abolición de las “*reformas estructurales del capitalismo neoliberal que permiten la exploración y explotación acarreado despojo de tierras y territorios empobreciendo a nuestros pueblos*”, como por ejemplo, el aumento de las tarifas de la energía eléctrica y la privatización del agua y los recursos naturales); “*Cuarto punto: demandas de infraestructura*” (exigen pavimentación de calles, construcción de caminos, puentes y mejoras de servicios públicos); “*Quinto punto: desplazamiento*” (Aquí agregan “*No al Desplazamiento Forzado en Chiapas y en México*” y “*Justicia, verdad y retorno para los desplazados de Banavil, Tenejapa y Primero de agosto de Las Margaritas*”), y, por último, “*Sexto punto: denuncia y solidaridad*” (en este punto mencionan 21 peticiones de diferentes procedencias y de diversa índole, entre las cuales incluyen la “*búsqueda y aparición con vida de Alonso López Luna. Cancelación de órdenes de aprehensión de Antonio y Pedro López Girón desplazados de Banavil, Tenejapa*”). Así es que algunos de los reclamos de las y los desplazados de Banavil (justicia, verdad, retorno, aparición con vida de Alonso y cancelación de las órdenes de aprehensión de sus hijos Antonio y Pedro) fueron incluidos en los puntos quinto y sexto del pronunciamiento del Pueblo Creyente, al finalizar la peregrinación el 26 de marzo de 2015. Un mes más tarde, durante una de las conversaciones que mantuvimos donde se encuentra desplazado con sus familiares, Miguel me comenta al respecto:

Miguel: Pues... este que pasó, estuvo, estuvimos en la peregrinación, el 23 y 26...

Entrevistadora: Ah, sí, eso lo leí en las noticias, con mucha gente, mucha, mucha gente...

M: Pues también estuvimos a exigir sus demandas también, pues a solidarizarse con ellos, porque el sufrimiento también del Pueblo Creyente del Simojovel, pues ese es el mismo dolor que tenemos, pues no hay, no hay diferente el dolor, sino que es el mismo, es el mismo dolor, el dolor de ellos también sentimos el mismo dolor, el dolor que nosotros tenemos, sentimos el dolor que tenemos, por eso pues nos organizamos juntos con ellos.³⁹

³⁹ Entrevista a Miguel Girón del 22 de abril de 2015.

En este fragmento de entrevista, Miguel expresa una solidarización recíproca entre las y los desplazados de Banavil y El Pueblo Creyente de Simojovel, la cual hace parte de una comunidad emocional que permite restablecer lazos para la acción ciudadana (Jimeno 2007: 169-170). De esta manera, se inscriben en un grupo más amplio, con el cual comparten tanto dolores como perspectivas políticas (afines a la teología de la liberación y al movimiento zapatista). En vinculación con los sufrimientos que exhiben las y los desplazados de Banavil, otro aspecto recurrente en sus denuncias públicas y en las conversaciones que han mantenido conmigo en el año 2015 y en el 2018, es el contraste entre la tristeza “aquí” en San Cristóbal de Las Casas y la vida “allá” en Banavil. Así lo expresa Petrona López Girón, mujer tseltal de 28 años, hermana de Miguel, en la entrevista que realizamos mediante su traducción el día 24 de abril del año 2015:

-E: ¿Cómo es este lugar para ti?

-Miguel: -traduce al tseltal-

-P: -habla en tseltal-

-M: -traduce al español- pues... ella dice que aquí, también aquí pues... sufre mucho, sí, sufre mucho como ella no está acostumbrado salir a trabajar, pues... es diferente vivir aquí, sí, es lo que dice.

-E: ¿Y cómo era vivir allá?

-M: -traduce al tseltal-

-P: -habla en tseltal-

-M: -traduce al español- pues... allá en Banavil, pues dice que vivía feliz allá, como... es nuestros terrenos, pues ahí vive feliz. Se puede salir a hacer sus cosas... a pasear un rato, trabajar un rato y pues ya regresar en la casa. Pues aquí no es lo mismo, no es lo mismo, ya como ella dijo, pues aquí no es nuestra el tierra donde estamos, pues está muy difícil para ella vivir aquí en la ciudad,

-P: ¿Le podés preguntar cómo es un día, por ejemplo, lo que hace a la mañana... o a la tarde, luego, a la noche... de allá en Banavil... si recuerda cómo era?

-M: ahá -traduce al tseltal-

-P: -habla en tseltal-

-M: -traduce al español- pues ella dice que allá qué hacía todos los días, pues... en la mañana se levanta, prepara la comida, de ahí empiezan a comer, empezamos a comer allá, terminaban de comer, pues... nos vamos a trabajar, ella dice que terminaban de comer y salimos a trabajar, trabajamos esteh... donde nos pueda, dice, como a las tres regresamos, de ahí... regresamos a las tres, llegamos en nuestras casas, a comer otra vez, pues ahí comíamos feliz, es lo que también ella dice.

Al preguntarle cómo es Banavil, Petrona contrasta su respuesta con la situación “aquí” en San Cristóbal de Las Casas. Cuando tenían sus propios terrenos, dice, vivía feliz. Es que los discursos acerca de cómo era la vida en Banavil y sus comunidades aledañas, oscilan entre recuerdos violentos -hostigamientos y persecución política- vinculados con sus denuncias y reclamos de justicia, y otros recuerdos felices y apacibles, como menciona Petrona en el fragmento anterior, relacionados con el trabajo en sus terrenos, la siembra de sus milpas y la preparación de comidas mediante sus cosechas. Pero es que aquí no es lo mismo, dice Petrona. Construidas con paredes de madera, techos de chapa y telas

cubriendo los ingresos a cada subdivisión, son dos las casas -una “*prestada*” que se ubica casi al pie de un cerro y otra “*rentada*” unos trescientos metros más arriba- entre las cuales hoy se distribuyen para vivir las y los desplazados de Banavil, cuatro familias y veintiún personas en total. En ambas casas poseen luz eléctrica y agua, sin embargo esta última no es potable y su suministro es discontinuo e irregular. Aunque no tienen gas, tampoco en Banavil utilizaban este servicio. Sin embargo, antes del desplazamiento podían recoger leña en terrenos que consideraban propios, mientras que ahora, excluidos de dichos lugares, se ven obligados a comprar descartes de aserrín en una empresa maderera.

También Antonia Girón López, madre de Miguel (mediante su traducción), enfatiza que lo que marca la diferencia en su forma de vida actual es la falta de acceso a sus tierras, tanto desde el plano afectivo como material:

siempre está feliz con el frijol... el maíz que tenían allá en Banavil. Pero aquí no, pues aquí se compra todo, también aquí maíz, pues el frijol también se compra, por eso a veces se pone triste cuando ve que ya no, ya no hay frijol o maíz para comer, por eso quiere regresar allá, para sigue trabajar en la tierra (...) pues aquí el día pues... siempre sale a lavar... los días la pasa triste, porque es muy difícil para ella, es lo que dice. Le pasa todos los días... siempre sale a trabajar, viene la tristeza en el camino... ahí.... así pasa los días.⁴⁰

En esta re-territorialización precaria (Haesbaert 2011: 27), las dificultades económicas afectaron su alimentación y sus condiciones de vida de tal manera que incluso provocaron la muerte de una de las niñas desplazadas, Antonia López Mendez, sobrina de Miguel, quien sufrió un edema cerebral a los once años de edad y que, según su familia, murió de tristeza. Por eso, pese a la violencia extrema que han vivido en Banavil, el deseo del retorno se sostiene porque “aquí”, insisten, todo es muy diferente y sufren. “*Pues aquí el día pues... siempre sale a lavar... los días la pasa triste*”, dice Miguel traduciendo a su madre. Es que salir a lavar no era una tarea habitual para las mujeres de su familia, cuyas actividades eran al interior del hogar, en sus milpas y terrenos ubicados en Banavil y las comunidades aledañas. Por lo tanto, no solían ir más allá del municipio de Tenejapa ni realizar trabajos remunerados. Sin embargo, ahora en la ciudad se ven obligadas a hacerlo para intentar conseguir algo de dinero adicional. Tal es el caso también de Ana López Girón, la hermana menor de Miguel, quien está trabajando como empleada doméstica en una casa de familia donde no se siente muy a gusto porque la regañan mucho, según me cuenta mientras tomamos un café el día 6 de febrero de 2018:

-Entrevistadora: Entonces... te quería preguntar, ¿Cómo es vivir ahora en San Cristóbal para ti?

-Miguel: -traduce al tseltal-

-Ana: Este... pues, aquí... un poco bien.... un poco triste...

-E: ¿Y qué te pone triste?

⁴⁰ Entrevista a Antonia Girón López del 24 de abril de 2015

-A: Ahorita... viene mi tristeza... es que aquí no está mi papá, no está mi papá y cuando está mi papá nunca me puede, no, no va a dejar a salirse a trabajar, eso estoy pensando, ahorita aquí no está mi papá.

Con los ojos llenos de lágrimas dice que su padre no hubiese permitido que saliera a trabajar y, de esta manera, con esa frase, Ana enlaza dos situaciones que son de suma tristeza para ella: la desaparición forzada de Alonso, su padre, y las condiciones actuales de vida y trabajo en la ciudad. Lo único que, según me dice, aprecia de estar trabajando en San Cristóbal es el hecho de estar aprendiendo español. Como puede leerse en el fragmento anterior, si bien Miguel traduce al tseltal la primer pregunta, luego Anita comprende la siguiente y me responde en español. Así nos desenvolvimos en el transcurso de la conversación que duró casi dos horas, Miguel fue traduciendo al tseltal las partes que Anita no comprendía y al español las frases que ella no sabía o no quería decir en este idioma. La diferencia en el manejo del español entre hermana y hermano, así como entre hombres y mujeres desplazadas, se debe a que los accesos a trabajos, relaciones y movi­lidades se encuentran designados en base al género. Mientras vivían en Banavil, tanto Miguel como su padre y hermanos, solían, además de trabajar en sus milpas y terrenos, emplearse en oficios temporales remunerados -como peones, albañiles o en tiendas comerciales- en otros municipios e incluso fuera del Estado de Chiapas, por ejemplo en Ciudad de México. Por esta razón, a diferencia de las mujeres, ellos ya manejaban un poco el idioma español cuando sucedió el desplazamiento forzado. Aún así, también entre los hombres existe una variación en el grado de manejo y/o de predisposición para utilizarlo. En este sentido, en febrero de 2018, durante mi última estadía en la ciudad, Miguel se encontraba ampliando su horizonte laboral, mediante una actividad en la cual su desempeño en el idioma resulta central. Además de representar a las y los desplazados de Banavil en comunicados y entrevistas, comenzó a hacer trabajos pagos de traducción. Entre el tseltal, el tsotsil y el español, Miguel ha estado realizando traducciones para el locutor de una radio que pertenece a la Red de Medios Libres⁴¹, afín al movimiento zapatista, y para la organización Médicos Sin Fronteras⁴².

⁴¹ La Red de Medios Libres de Chiapas consiste en “un grupo de colectivos y organizaciones civiles que hacemos medios alternativos, libres, independientes en Chiapas, principalmente para difundir la información del movimiento social de Chiapas del que somos parte. Nuestros colectivos y organizaciones civiles son diversos y caminan de manera autónoma pero en esta red donde nos articulamos, nos une el ejemplo zapatista y la sexta declaración de la selva lacandona como marcos de referencia en la lucha que hacemos desde nuestra trinchera, que son los medios de comunicación(...)” Disponible en <<http://komanilel.org/red-de-medios-libres-chiapas/>> Consulta 7 de mayo de 2018.

⁴² Entre los meses de diciembre y febrero de 2018 la organización de acción médica humanitaria Médicos Sin Fronteras (MSF) desplegó una serie de visitas a comunidades del municipio de Chalchihuitán -en la región de los Altos de Chiapas- para brindar atención médica y psicológica a personas desplazadas por conflictos territoriales e “incidentes de seguridad del final de octubre del 2017 donde fue asesinado un residente de Canalumtic”. Disponible en <<https://www.msf.org.ar/actualidad/mexico-atencion-medica-desplazados-chiapas>> Consulta 7 de mayo de 2018.

REFLEXIONES FINALES

En esta ponencia presento narraciones acerca de movilidades forzadas que, en base a las autoadscripciones de las y los propios actores, consiste en, por un lado, la migración interna de Juana María, una mujer tsotsil del municipio de Chenalhó y, por el otro, el desplazamiento de cuatro familias de indígenas tseltales de la comunidad de Banavil, municipio de Tenejapa. Ya en la introducción cuestioné la tarea de distinguir ambas situaciones de modo estricto a partir de su grado de coerción. En su lugar, el concepto de movilidades forzadas, que incluye a ambas experiencias, resulta apropiado ya que, si bien es posible plantear que Juana María pudo haber contado con un grado mayor de deliberación a la hora de partir -en comparación con las y los desplazados de Banavil quienes huyeron durante un estallido de violencia extrema-, una distinción entre migración y desplazamiento basada en el grado de decisión a la hora de abandonar un territorio propio, se vuelve difusa en cuanto nos adentramos en las narraciones acerca de las violencias -abandono y penurias económicas sumadas a graves agresiones sexuales, físicas y verbales- que han orillado a Juana María a dejar su hogar a los once años de edad y luego, de modo definitivo a los dieciseis años, huyendo en un camión por la madrugada y llegando a un sitio desconocido e incierto, con a penas una muda de ropa y sin dinero. Como ella misma menciona a partir de sus trabajos de investigación, este tipo de violencia, a la cual yo me refiero aquí como “de género”, es uno de los motivos por los cuales considera que otras mujeres, como ella, indígenas tsotsiles del municipio de Chenalhó, “han tenido” que dejar sus comunidades o “han decidido” hacerlo ante condiciones de vida desfavorables cuyas experiencias muchas veces incluyen el sufrimiento de otras violencias (como la económica). Esto desdibuja los contornos de los conceptos entre migraciones y desplazamientos forzados pues, si el grado de control de la propia movilidad así como el grado de decisión y de deseo o de violencia y coerción a la hora de partir puede ser muy variable, ¿Cuál sería el límite a la hora de categorizar un movimiento de una u otra manera? Frente a ello el trabajo de campo es una herramienta clave, porque permite cuestionar y complejizar las categorías ya establecidas que, por lo general, no logran dar cuenta de los matices de la experiencia. Habiendo realizado varios encuentros informales, conversaciones y entrevistas con con las y los desplazados de Banavil y con Juana María, lo que, en cambio, me resultó significativo para pensar en sus situaciones particulares son las expresiones de deseo acerca de retornar (o no) a los territorios considerados propios, los agenciamientos orientados a proyectos u objetivos diferentes y los vínculos construidos desde los lugares de “llegada”. Como tantos otros y otras indígenas provenientes de los Altos de Chiapas, las personas con quienes trabajé comparten su lugar actual de residencia: colonias ubicadas en los bordes de la ciudad de

San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, mientras Juana María narra con cierto orgullo su rol como fundadora de colonia La Hormiga y el proceso de organización llevado a cabo para exigir servicios públicos, en cambio, las denuncias de las y los desplazados de Banavil acerca de las condiciones que sufren en su re-territorialización precaria, están más bien orientadas a plantear un contraste con cómo era su vida antes, en Banavil, y expresar así su fuerte deseo de retorno. De hecho, prefieren que no sea si quiera mencionada la colonia donde viven, ya que no es un lugar que consideren propio y, además, aún temen por su integridad física. Así, los objetivos, los afectos y los deseos vinculados a los territorios “de partida” y “de llegada” vienen a marcar una diferencia relevante entre ambas situaciones. Podemos entonces continuar hablando de migrantes y desplazados en tanto autoadcripciones y agenciamientos orientados a la acción (ya sea centradas en buscar mejoras en la calidad de vida en el territorio de llegada, o bien, en el retorno a los territorios considerados como propios) y a la construcción de vínculos con diferentes instituciones y organizaciones en la ciudad. En este sentido, mientras las y los desplazados de Banavil peregrinan con la organización cristiana del Pueblo Creyente de Simojovel, donde comparten sus tristezas con otras y otros campesinos e indígenas de los Altos de Chiapas y difunden las violencias sufridas en Banavil, y también trabajan junto con el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas para inscribir sus denuncias de manera formal y en el marco del derecho humanitario internacional, por otro lado, Juana María, participaba de organizaciones vecinales para reclamar mejores condiciones de vida en las colonias, a la par que fue construyendo vínculos de compañerismo y relaciones laborales formales con instituciones indigenistas y académicas como el INI y el IEI, donde aún se desempeña. Tanto en su caso, trabajando como técnica de investigación en dicho instituto de la Universidad Autónoma de Chiapas, como en el de Miguel López Girón, quien se encuentra realizando traducciones para medios de comunicación locales y para la organización internacional de Médicos sin Fronteras, sus manejos del español y de una lengua indígena -el tsotsil y el tseltal- les han permitido conseguir “otro tipo” de trabajos, diferentes a los que suelen conseguir las y los migrantes y desplazados en la ciudad -por lo general contratados como peones, albañiles o empleados en comercios en el caso de los hombres y vendedoras ambulantes, lavanderas, empleadas domésticas o personal de limpieza en hoteles para el caso de las mujeres-. Esta posibilidad que ambos han conseguido, se debe por supuesto a sus propias aptitudes y trayectorias, pero además se vincula con las características particulares de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y su proceso de construcción histórica como centro comercial, turístico y académico en la región indígena de los Altos de Chiapas.

Respecto a las relaciones interétnicas, Juana María menciona varias veces el vínculo con las y los mestizos, *caxlanes*, a quienes durante su infancia en Chenalhó tenía que

venderles leña para poder comprarse cosas básicas para la escuela o abrigo. Luego, ya en San Cristóbal, los presenta como “*los dueños de los terrenos*” que fueron loteados en colonia La Hormiga y los distingue de “*los indígenas expulsados*”. Más tarde, incluye a las mujeres *caxlanes* del IEI en su relato acerca del reencuentro con su madre, como reivindicándolas, diciendo que estas señoras “*no eran tan malas*”, sino que, en cambio, la habían ayudado. Esto me sugiere pensar que Juana María, a partir de su trabajo en el INI y el IEI, ha variado sus percepciones acerca de tensiones previas, interétnicas, en Chenalhó. Aunque queda pendiente indagar acerca de los sentidos sobre estas identificaciones y vínculos. Por otro lado, en el caso de las y los desplazados de Banavil, la idea de una frontera entre indígenas y no indígenas está menos presente en sus narraciones, ya que estructuran sus discursos de denuncia a partir de otras adscripciones políticas: entre priistas y simpatizantes zapatistas. Sin embargo, aunque no he llegado a incluir fragmentos al respecto en este trabajo, sus adscripciones como indígenas sí emergen en sus discursos cuando reclaman el retorno a sus territorios “de origen” y cuando expresan su profunda tristeza por no poder trabajar en sus milpas, a lo cual se refieren como su derecho.

Para finalizar, recupero la distinción que propone Juana María entre migrantes, como se considera a sí misma, y expulsados, a quienes define como las y los que han sido obligados a abandonar sus comunidades por decisión de autoridades locales o municipales. Resulta interesante pensar en que entonces, según su definición, las y los desplazados de Banavil podrían considerarse expulsados, ya que denuncian haber sido agredidos y perseguidos por autoridades de la comunidad e integrantes del partido oficial de gobierno. A la inversa, Juana María narra cómo su padre junto con servidores públicos de Chenalhó intentaron forzar su movimiento pero, en este caso, de retorno a su municipio “de origen” (cuestión que finalmente logró impedir con la colaboración de una autoridad del Instituto Nacional Indigenista). Entonces la definición de expulsiones que propone Juana María, me sugiere abordar la cuestión del poder en las movilidades forzadas: ¿Quiénes son capaces de empujar a otros y otras a moverse en cada situación particular? ¿De qué manera? Son preguntas pendientes para futuros trabajos.

BIBLIOGRAFÍA

Angulo Barredo. 2003. “Migraciones y asentamientos de población indígena en San Cristóbal de Las Casas. Un recuento y caracterización”. *Anuario de Estudios Indígenas*. Vol. IX, pp. 63-82. San Cristóbal de Las Casas: IEUI-UNACH.

Arana Cedeño y Del Riego. 2012. “Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas”. Programa conjunto por una cultura de paz. México, D.F.

- Coraza de los Santos.** 2018. “Movilidades forzadas. Cuando moverse es una estrategia de vida.”. En *Revista Ecofronteras*, vol. 22, núm. 62, pp. 18-20.
- Fenner & Palomo Infante.** 2008. El Archivo Histórico del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil de Chiapas: Memoria del laboratorio del indigenismo en México. En *Revista Desacatos*, (26), 75-86, Chiapas, México.
- Guber.** 1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Legasa.
- Haesbaert.** 2011. *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Haesbaert.** 2013. “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad.”. En *Cultura y representaciones sociales*. Año 8, núm 15, septiembre 2013, pp. 9-42.
- Jimeno.** 2007. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. En *Antípoda*, núm 5, julio-diciembre de 2007, pp 169-190.
- Martínez Velasco.** 2005. Conflicto étnico y migraciones forzadas en Chiapas, *Revista Política y Cultura*, núm. 23, México: UAM-Xochimilco, pp. 199-201.
- Mercado Mondragón.** 2016. “El desplazamiento interno forzado en México”. En *El Cotidiano*, núm. 200, 2016, pp. 181-192. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México.
- Nagengast.** 1994. “Violence, Terror, and the Crisis of the State.” *Annual Review of Anthropology*. N° 23. Pp. 109-136.
- Organización de Naciones Unidas.** 1998. “Principios Rectores de los desplazamientos internos”. Comisión de Derechos Humanos. 54º período de sesiones. Disponible en <<http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/BDL/2001/0022>> Consulta 21 de mayo de 2018
- Page Pliego, J. T.** 2002. *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y de Chiapas 1857-1995*. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, UNAM – Instituto de Estudios Indígenas, UNACH. San Cristóbal de Las Casas, México.
- Robledo Hernández, G.** 2012. Cruzando fronteras. De las comunidades corporadas cerradas a las comunidades transfronterizas de los indígenas chiapanecos. En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 10, vol. X, núm. 1, junio de 2012, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Rockwell, E.** 1987. *Reflexiones sobre el proceso etnográfico*. Mimeo. Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional. México.
- Rus, J.** 2009. La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: Urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de las Casas, en Estrada Saavedra, M. *Chiapas después de la tormenta*. México, D.F.: El Colegio de México, pp. 169-219
- Ruiz Ortiz, J. M.** 1996. “Los primeros pobladores de Nich´ix, la colonia La Hormiga”. En *Anuario de Estudios Indígenas VI*. Universidad Autónoma de Chiapas. Instituto de Estudios Indígenas. San Cristóbal de Las Casas, México.
- Segato, R.** 2003. “Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia”. En *Serie Antropología*, núm. 334. Brasilia

Segato, R. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda.* Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Segato, R. 2018. *Contrapedagogías de la crueldad.* Prometeo Libros, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

OS GENERAIS DA BANDA: MÚSICA E DIÁSPORA NEGRA NA CENA ARTÍSTICA CARIOCA

Caroline Moreira Vieira Dantas

Doutoranda em História pela Universidade
do Estado do Rio de Janeiro

Farlen de Jesus Nogueira

Mestrando em História pela Universidade
do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar as trajetórias e as obras de alguns músicos populares da primeira metade do século XX. Destacamos as figuras de Patricio Teixeira (1893-1972), cuja voz irradiava canções pelas ondas radiofônicas; Getúlio Marinho (1889-1964), considerado o primeiro a gravar “pontos de macumba” em disco e Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), autor da música “General da banda”, cujo significado se remete à figura de Ogum. Além de compositor, Tancredo foi uma figura central na formulação de uma umbanda afro-brasileira. É considerado um grande sacerdote da umbanda omolocô e defendia em suas produções bibliográficas que esta religião teria seu lugar de origem no continente africano, mais especificamente em Angola, e não no Brasil, como argumentavam alguns líderes umbandistas da época. Cada qual a sua maneira, como compositores ou como cantores, como sacerdote ou como membros declarados ou não dos cultos, esses músicos divulgavam elementos rituais e práticas religiosas afro-brasileiras fora dos ambientes sagrados. A partir dessas performances artísticas é possível concluir que havia inspiração religiosa na forma de se expressarem musicalmente, demarcando a presença do sagrado em suas atividades profissionais, contribuindo assim para a circularidade social das simbologias afro-brasileiras. O conceito de Atlântico Negro é particularmente relevante para entendermos as experiências de negritude construídas por diversos atores sociais.

Palavras-chave: Músicos; religiosidades afro-brasileiras; diáspora negra.

THE BAND'S GENERALS: MUSIC AND BLACK DIASPORA IN THE CARIOCA ARTISTIC SCENE

Abstract

The present work aims to analyze the trajectories and works of some popular musicians of the first half of the twentieth century. We highlight the figures of Patricio Teixeira (1893-1972),

whose voice radiated songs by the radio waves; Getúlio Marinho (1889-1964), considered the first to record “points of macumba” on disc and Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), author of the song “General da banda”, whose meaning is referred to the figure of Ogum. In addition to composer, Tancredo was a central figure in the formulation of an Afro-Brazilian umbanda. He is considered a great priest of the umbanda omolocô and defended in his bibliographical productions that this religion would have its place of origin in the African continent, more specifically in Angola, and not in Brazil, as some Umbandist leaders of the time argued. In their own way, as composers or as singers, as priests or as members of worshipers or not, these musicians disseminated ritual elements and Afro-Brazilian religious practices outside sacred settings. From these artistic performances it is possible to conclude that there was religious inspiration in the form of expressing themselves musically, demarcating the presence of the sacred in their professional activities, thus contributing to the social circularity of Afro-Brazilian symbologies. The concept of Black Atlantic is particularly relevant to understand the experiences of blackness constructed by various social actors.

Keywords: Musicians; Afro-Brazilian religiosities; black diaspora

Tancredo da Silva Pinto (1904-1979), Getúlio Marinho (1889-1964) e Patricio Teixeira (1893-1972) são sujeitos que apresentaram características muito particulares nas suas trajetórias pessoal e profissional. Contudo, nesse artigo é possível aproximá-los analiticamente, a partir da observância das temáticas gravadas em seus repertórios musicais. Músicos populares da primeira metade do século XX, esses personagens apresentam canções que se referem a aspectos religiosos afro-brasileiros. Patricio Teixeira, cuja voz irradiava canções pelas ondas radiofônicas; Getúlio Marinho, considerado o primeiro a gravar “pontos de macumba” em disco e Tancredo da Silva Pinto, autor de músicas populares com vínculos afro-religiosos são colocados em destaque neste artigo.

Uma das canções mais famosas do músico Tancredo Pinto, em coautoria com Sátiro de Melo e José Alcides, foi o “General da Banda”, música interpretada por Otávio Henrique de Oliveira, cantor conhecido pela alcunha de Blecaute. Sucesso cantado em vários carnavais a partir de 1950, mas que muitos foliões talvez não soubessem que o título fazia alusão à uma entidade do universo afro-religioso, Ogum, que é um dos orixás mais cultuados no Brasil, tendo seu aspecto de deus guerreiro ressaltado. Sendo deus do ferro, da agricultura, da guerra e da caça. Assim, manifestando um processo de dessacralização. Segundo Edigar de Alencar, em seu livro *O carnaval carioca através da música: Uma batucada com todas as características de ponto de macumba que se ouve pelas ruas, mormente nos ensaios pré-carnavalescos dos blocos avulsos. A melodia já era conhecida em alguns lugares do Estado do Rio, como saudação a Ogum. Intitulava-se GENERAL DA BANDA (grifo do original). (ALENCAR, 1965, p. 343).*

Com letra simples, mas com um ritmo empolgante, “General da Banda” fez sucesso na festa de momo a partir de 1949 (ALENCAR, 1965, p.343), alegrando os foliões e, ao mesmo tempo, reverenciando Ogum pelas ruas e bailes carnavalescos:

Chegou general da banda
Ê! Ê!
Chegou general da banda
Ê! Á!

Mourão! Mourão!
Vara madura que não cai
Mourão! Mourão!
Oi, catuca por baixo
Que ele vai¹

Ogum já havia sido lembrado em gravações mais antigas, como a feita ainda na primeira metade do século XX, por Getúlio Marinho e Mano Elói.² Eles gravaram pontos de macumba, como ponto de Iansã, de Ogum e de Exu, citados respectivamente a seguir:

Fala: Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo
Coro: Para sempre seja louvado
Fala: Quem é de boa noite, boa noite.
Quem é de a benção, a benção.
A benção, minha mãe
Fala: Sua mãe vos abençoe, meus filhos
Fala: Vamo (sic) saudar nossa mãe

Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo
Para sempre seja louvado
Quem é de boa noite, boa noite
Quem é de a benção, a benção
A benção, meu pai
Pai Ogum vos abençoe

Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo
Para sempre seja louvado
É hora, gente
Vamos saudar Exu
Exu- ê
Ganga-ganga malê ganga³

¹ Música gravada pelo cantor Blecaute em 1959, em disco Odeon. Compositores: Sátiro de Melo, Tancredo Silva e José Alcides.

² Cantor, compositor e instrumentista. Elói Antero Dias, conhecido como Mano Elói, nasceu e morreu no Rio de Janeiro (1888-1971).

³ Macumba, canto de exu, motivo popular, intérpretes Elói Antero e Getúlio Marinho, acompanhamento do Grupo Africano, Odeon nº10690, 1927-1930. Supomos que a referência na letra da canção ao termo “ganga” se relaciona a um título de chefe supremo de uma união de terreiros, o mesmo que o tatá dos cultos de origem congolanga. Pode também se referir a Exu, com características de forte e trevosô. Ou ainda pode significar o mesmo

As canções acima, são pontos cantados de evocação de orixás e entidades. Visto que cada uma das entidades espirituais e dos orixás tem seu cântico sagrado específico, que tem por objetivo atrair entidades espirituais, homenageando-as quando baixam ou descem e também são cantadas quando partem. O próprio ato de pedir benção implica em respeito e reconhecimento da autoridade baseada na senilidade e também nas relações com os espíritos e os orixás. Pedir benção significa uma forma de reverenciar e demarcar um lugar na hierarquia religiosa. Portanto, verificamos que foram gravados louvores do próprio culto, marcando a presença do sagrado nas músicas populares (VIEIRA, 2010).

Outra canção que também se referia a elementos da cosmologia afro-brasileira, foi a canção *Dona Clara*, de Donga e João da Baiana⁴, gravada por Patrício Teixeira em 1927:

Fui em Dona Clara / Numa macumba
Com Exu falar / Fazer um feitiço
Pra cima de ti / Pra você me deixar
Mas tu mulher / Tens o santo forte
Não quer me largar / É filha de Ogum
Sobrinha de Xangô / Neta de Oxalá
Se o feitiço não te pegar / Meus santos vão te amarrar
Uma negra velha / De cachimbo torto
Que tinha na boca / Me chamou num canto
Me disse baixinho / Esta mulher está louca
Pegou três pauzinhos / Jogou para o alto
Na encruzilhada / Nhonhô vai embora
Me disse em segredo / A mulher está amarrada
Você me despreza / Você me abandona
Não sei por que / Vou pedir vingança
A meu anjo da guarda / Pra você sofrer
Imploro a Deus / Ao meio dia em ponto
Com as mãos para o céu / Hei de te ver na rua
Com o saco nas costas / Apanhando papel⁵

Nesta música, estão explícitos elementos dos rituais afro-brasileiros, enumerando diversas entidades a quem se recorreria para o auxílio de problemas particulares. Exu aparece na linha de frente como mediador e comunicador tanto para fazer o feitiço, como

que mágico, feiticeiro, vidente (CACCIOTORE, 1977, p.131). Já a expressão “male” ou “malê” pode se referir a uma designação genérica conferida no Brasil aos negros maometanos, em especial os hauçás, embora sudaneses, adotaram a religião do Islã, dominante no norte da África. No Rio, os negros maometanos eram chamados de Alufás. A referência ao termo na canção pode também estar ligada a expressão “malei”, uma provável corruptela de “malê”, que significa uma entidade-guia, chefe da falange do orixá Ogum (CACCIOTORE, 1977, p.168).

⁴ Donga, apelido de Ernesto Joaquim Maria dos Santos, nasceu em 05/04/1890 e faleceu em 25/08/1974 no Rio de Janeiro. João da Baiana, João Machado Guedes, nasceu em 17/05/1897 e faleceu em 12/01/1974.

⁵ Dona Clara / Não quero mais, samba, intérprete Patrício Teixeira, compositores Donga e João da Baiana, Odeon nº10084-a, 1927. Partitura nº6860, coleção Almirante, Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro.

mensageiro de outras divindades, a única forma delas se relacionarem com os homens. O feitiço nessa canção está associado a relações amorosas. Nesse caso, se refere à ação de fazer um feitiço para se ver livre da mulher que, por sua vez, também fez um feitiço para amarrar o homem amado. Nesse sentido, a intenção seria desfazer o feitiço que amarrou o homem à mulher por meio de um contrafeitiço. Porém, coloca-se nesse ínterim mais um elemento: a mulher tinha um santo forte, ligada a diversas entidades poderosas, como Oxalá, Xangô e Ogum, o que dificultava a ação (VIEIRA, 2010).

De todo modo, a gravação em discos populares dos denominados “pontos de macumba” e de canções que recorriam à cosmovisão afro-brasileira como inspiração, demonstrava de que modo o universo religioso poderia extrapolar os terreiros e os locais que lhes eram próprios. Os autores e cantores dessas canções foram indivíduos que possuíam vivências com os cultos, levando para o universo artístico-profissional elementos da sua identidade religiosa.

TANCREDO, GETÚLIO E PATRÍCIO

Tancredo da Silva Pinto, além de compositor, foi um importante líder religioso. *Tatá Ti Inkice*, conforme era chamado por seus seguidores, nasceu em 1904 em Cantagalo no interior do estado do Rio e morreu em 1979 na cidade do Rio. A relação da família de Tancredo com o campo artístico e religioso era de longa data. Seu avô fundou os primeiros blocos carnavalescos da sua cidade de origem, um deles era uma mistura de caboclo com ritual africano, no qual uma tia se vestia de Rainha Ginja do antigo reino de Matamba (SILVA, 1983, p.18).

Tancredo tornou-se um importante sacerdote da umbanda omolocô.⁶ Teve uma posição de destaque no campo religioso umbandista, sendo responsável por fundar com outras lideranças, a Confederação Espírita Umbandista, no Rio de Janeiro, em 1950. Assinou uma coluna semanal por mais de vinte e cinco anos (1953-1979) no Jornal *O Dia*, onde defendia sua concepção de umbanda “africanizada.” Publicou mais de trinta livros sobre sua concepção religiosa. No campo artístico, atuou na fundação da Federação Brasileira das Escolas de Samba, em 1947 e é apontado como um dos fundadores de uma das primeiras escolas de samba do Rio de Janeiro, a “Deixa Falar”⁷, na década de 1920.

⁶ De acordo com Nei Lopes, “o omolocô fora um antigo culto provavelmente banto, de origem e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro, em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança e Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação ‘reafricanizante’ à chamada ‘umbanda branca’, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita ‘lunda-quioco’, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda, que procurou reviver em parte a antiga cabula [...]” (LOPES, 2011, p. 212)

⁷ De acordo com Nei Lopes, a “Deixa Falar” foi uma Sociedade Carnavalesca fundada no bairro do Estácio, em 1927, por sambistas liderados por Ismael Silva. Sendo historicamente considerada a primeira agremiação

Tancredo também foi o compositor do samba “Jogo Proibido”, de 1936, tido por muitos como o primeiro samba de breque (LOPES, 2005, p. 5).

Cabe ressaltar também, que o líder religioso em questão, possuía uma forte rede de sociabilidade com importantes figuras políticas e intelectuais da época, dentre estes, podemos destacar o Governador Chagas Freitas, dono do jornal *o Dia*, o deputado Átila Nunes e o Deputado Tenório Cavalcanti, dentre outros. Parte desta rede de sociabilidade permitiu que Tancredo Pinto obtivesse grande evidência no campo religioso umbandista, além de espaços para *Tatá* fazer circular suas concepções religiosas, conforme podemos evidenciar por meio da coluna escrita por ele no jornal *O Dia*.

Além disso, não podemos deixar de destacar que as suas composições demonstram a circulação do *Tatá* Tancredo entre o mundo da música e o mundo da religião. Contudo, ele não se prendia apenas ao mundo da música, pois suas produções possuíam um forte vínculo com elementos afro-brasileiros. Vale destacar que parte desse vínculo pode ter se dado por conta de Tancredo ser um importante sacerdote do culto “omolocô” ou umbanda omolocô, conforme categorizada por ele⁹. Em vista disso, Tancredo teve uma posição de destaque junto ao campo religioso umbandista carioca, visto que o mesmo fora responsável por fundar com o apoio de algumas outras lideranças umbandistas, uma federação de umbanda⁹, no Rio de Janeiro, em 1950. Federação esta denominada de Confederação Espírita Umbandista, conforme destacamos acima.

A década de 1950 foi um período de importantes transformações junto ao campo religioso umbandista, pois de acordo com Stefania Capone, a partir desse período, novas federações de umbanda surgiriam no Rio de Janeiro. Algumas defendiam a chamada “umbanda branca¹⁰”, que não aceitava o uso de atabaques, sacrifícios animais, nem qualquer mistura com o candomblé ou com a África. Entretanto, Tancredo da Silva Pinto havia se tornado porta-voz dos praticantes de uma umbanda mais “africanizada”, alcançando grande popularidade. Desta forma, ele criou um movimento de volta às origens no meio dos cultos do Rio de Janeiro (CAPONE, 2009, p.134).

carnavalesca do gênero escola de samba, tem, entretanto, contra essa alegada primazia, a fundação do núcleo que originou a Portela, em abril de 1923 (LOPES, 2011, p.231).

⁹ Para mais informações ver: PINTO; FREITAS, 1963.

⁹ De acordo com Diana Brown: A primeira federação de umbanda foi criada em 1939 por Zélio de Moraes e outros líderes umbandistas. A Federação Espírita de Umbanda surgiu com o objetivo de prestar apoio jurídico aos seus filiados, que eram adeptos umbandistas. Esta instituição também passou a efetuar o registro das casas e terreiros de umbanda na delegacia de Polícia Política, que se tornou obrigatório a partir de 1941, por ordem do chefe de polícia do Estado Novo varguista, Filinto Müller. Contudo, as federações tiveram um leque de atuação muito maior, visto que as mesmas organizaram congressos, cursos, além da confecção de cartilhas para os seus filiados. As federações também, por meio de suas lideranças, buscaram disputar a primazia sobre o campo religioso umbandista, principalmente à partir de 1950 (BROWN, 1985, p. 09-42).

¹⁰ Patrícia Birman argumenta que “a “umbanda branca” que assim surgiu, fortalecida pela intensa atividade desenvolvida por esta federação, se opunha, pois, aos cultos que marcavam uma origem africana, vendo nestes sinais de equívoco e um grau evolutivo inferior”. (BIRMAN, 1985, p.87).

Parte deste movimento se dava por conta de Tancredo defender um lugar de origem africano para a umbanda, pois na visão desta liderança umbandista, a religião teria nascido na África, mais especificamente em Angola (PINTO; FREITAS, 1963, p.9).

Portanto, Tancredo se contrapunha aos líderes da umbanda branca, que defendiam uma umbanda “desafricanizada”, que fora propagada a partir do Primeiro Congresso de Umbanda, realizado em 1941. Tal congresso fora organizado pela Federação Espirita Umbandista, criada em 1939 por Zélio de Moraes e outras lideranças umbandistas e que disputava a primazia sobre o campo religioso umbandista. De acordo com Arthur Isaia, os trabalhos apresentados neste congresso recuavam as origens da umbanda a um passado totalmente distinto do “barbarismo negro africano” (ISAIA, 199, p. 107).

Tancredo, em oposição a tal posição fundou a Confederação Espirita Umbandista em 1950, com o objetivo de propagar uma umbanda mais “africanizada. De acordo com Tancredo, em contraposição aos argumentos defendidos pelos líderes da chamada umbanda branca, afirmava que: “Terreiro de umbanda que não usar tambores e outros instrumentos rituais, que não cantar pontos em linguagem africana, que não oferecer sacrifício de preceito e nem preparar comida de santo, pode ser tudo, menos terreiro de umbanda” (FREITAS E PINTO, 1956, p.19).

Tancredo foi contemporâneo de Getúlio Marinho da Silva, que era conhecido pelo apelido de Amor. Ambos representavam um elo entre o mundo do samba e dos cultos afro-brasileiros (LOPES, 2005). Getúlio foi um compositor, cantor e instrumentista, nascido em 1889 e falecido em 1964 no Rio de Janeiro. Baiano da cidade de Salvador, ele chegou à capital do país ainda criança. Frequentou o tradicional reduto boêmio e carnavalesco da Praça Onze, com as casas das tias baianas e as rodas de samba. Apresentou uma trajetória artística muito ligada à fundação e à participação em ranchos carnavalescos, tendo aprendido a coreografia dos mestres-salas com o famoso dançarino conterrâneo Hilário Jovino. Algumas de suas músicas foram gravadas em disco, entre elas, “pontos de macumba” recolhidos dos terreiros que frequentava, como o de João Alabá.

Assim como Tancredo Pinto, Getúlio Marinho possuía grande vivência religiosa. Ambos não foram apenas frequentadores de cultos, mas ocuparam papéis importantes na ritualística. No caso de Amor, ele foi tocador de omelê, um tipo de cuíca antiga em terreiros de Candomblé, enquanto Tancredo foi pai-de-santo da umbanda.

Patrício Teixeira, apesar de compositor e violinista, ficou mais conhecido pelo papel de intérprete da música popular. Cantor de grande sucesso na década de 1930, tendo sua vida artística demarcada entre as décadas de 1920 e 1950, gravou centenas de músicas em disco e cantou diversas delas pelas ondas do rádio durante todo esse período. No auge da sua carreira, na década de 1930, interpretou canções de Getúlio Marinho. No seu repertório, constam diversas temáticas, incluindo referências às simbologias afro-religiosas.

Ao gravar canções em disco e cantá-las nas estações de rádio com alcance em diversos territórios do país, Patricio dava uma grande projeção à música popular. Conferindo visibilidade às canções e difundindo elementos simbólicos dos cultos afro-brasileiros.

Patrício nasceu na rua Senador Eusébio, no coração da Praça Onze, na última década do século XIX. Teve vida longa, falecendo em 1972. Suas primeiras manifestações musicais se deram ainda quando menino, tocando violão e cantando em serenatas e em cordões carnavalescos. Desde a infância, compartilhou experiências com músicos desse reduto da cidade como Pixinguinha, Donga e João da Bahiana, sendo frequentador da casa da mãe-de-santo mais famosa da região, Tia Ciata. Com gravações em disco, apresentações em teatros e por meio da radiofonia, obteve grande popularidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da trajetória desses sujeitos demonstra a circulação entre o mundo da música e da religião. Cada qual a sua maneira, como compositores ou como cantores, como sacerdote ou como membros declarados ou não dos cultos, esses músicos divulgavam elementos rituais e práticas religiosas afro-brasileiras fora dos ambientes sagrados. A partir dessas performances artísticas é possível concluir que havia inspiração religiosa na forma de se expressarem musicalmente, demarcando a presença do sagrado em suas atividades profissionais, contribuindo assim para a circularidade social das simbologias afro-brasileiras. Além disso, pesquisar a trajetória de vida de sujeitos como estes, nos possibilita colocar em evidência as histórias de protagonismos negros que foram legados ao esquecimento (VIEIRA, 2017).

O conceito de Atlântico Negro é particularmente relevante para entendermos como diversos atores sociais construíram suas experiências de negritude. Para Gilroy, quando discute a ideia da diáspora, a formação das culturas e identidades negras são indissociáveis da experiência da escravidão moderna e de sua herança radicalizada espalhada pelo Atlântico. Contudo, tais identidades são frutos de construções históricas e política em um constante processo de negociação que se deu no Atlântico (GILROY, 2001). Portanto, a inspiração no universo afro-religioso foi uma constante para a música popular nas Américas, assumindo significados particulares de acordo com a recepção. Se por um lado, acreditamos nas interações e nos compartilhamentos culturais, por outro, temos ciência que diferentes grupos e pessoas se posicionam e se apropriam desses signos e desses códigos culturais de formas diferenciadas (CHARTIER, 1995, p.179-192), mas de todo modo, colaborando para a disseminação de elementos afro-brasileiros, conforme podemos observar em canções como “general da banda”, “Dona Clara” e “Ponto de Ogum”, num trânsito entre religião e música popular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Edigar de. *O carnaval carioca através da música*. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S. A., 1965.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: *Cadernos do Iser, n° 18*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, p.85-105.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In *Cadernos do Iser n°18*, Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 18, 1985, p. 9-42.

CACCIOTORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2009.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.8, n.16, 1995, p.179-192.

FREITAS, Byron Torres de & PINTO, Tancredo da Silva. *Fundamentos da Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Souza, 1956.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. São Paulo: ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

ISAIA, Arthur César. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no brasil da primeira metade do século XX. In: *Anos 90*, vol. 11, n°11,1999, p. 97-120.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. In: *Espaço Acadêmico*, n°50, Universidade Federal de Uberlândia, 2005.

_____. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

PINTO, Tancredo da Silva e FREITAS, Byron Torres. *Guia ritual para a organização de terreiros de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1963.

SILVA, José Ornato. *O Culto Omoloko. Os filhos de terreiro*. Rio de Janeiro: Editora Rabaço, 1983.

VIEIRA, Caroline Moreira. Ninguém escapa do feitiço: música popular carioca, afro-religiosidades e o mundo da fonografia. (1902-1927). Dissertação de Mestrado em História. Faculdade de Formação de Professores da UERJ, São Gonçalo, 2010.

_____. Patricio Teixeira: a experiência de um músico negro na fonografia e no rádio (1920 a 1950). In: ANPUH — XXIX Simpósio Nacional de História, 2017, Brasília, Anais eletrônicos. Brasília, 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AS MULHERES EM SITUAÇÃO DE RUA E A GESTÃO ESTATAL: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO

*Caroline Silveira Sarmento*¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

A pesquisa tem como tema as particularidades das mulheres em situação de rua e os modos como o Estado gere essa população. O trabalho de campo iniciou em 2015 em projeto de pesquisa e extensão e desde então vem sendo realizada etnografia no Jornal Boca de Rua – publicação com mais de 17 anos de atuação que é elaborada por pessoas em situação de rua. Inicialmente, ao perceber nas narrativas das mulheres do Jornal dificuldades de acesso a anticoncepcionais e ao atendimento de saúde, foi realizado um mapeamento das políticas públicas para as mulheres em situação de rua nas áreas de saúde e assistência social e concluiu-se que, à exceção do pré-natal, não existiam políticas para este público. Após isso foram realizadas entrevistas com mulheres em situação de rua e se percebeu a centralidade da maternidade em suas trajetórias, bem como o fato de que a maioria delas havia passado pela experiência de retirada dos filhos logo após o nascimento da criança. Nesse sentido, a presente pesquisa – que se constitui como projeto de dissertação de mestrado em andamento – tem como objetivo compreender os modos de intervenção do Estado no que se refere à maternidade de mulheres em situação de rua, considerando o que é produzido a partir da retirada dos filhos, quais são seus efeitos e como ela ocorre. Para tanto, o aporte teórico é mobilizado na interseção de três eixos: tecnologias de governo, discussão de gênero e o debate antropológico sobre população de rua produzido no Brasil.

Palavras-chave: Tecnologias de governo; Mulheres em situação de rua; Maternidade;

HOMELESS WOMEN AND STATE MANAGEMENT: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY

Abstract

Homeless women and state management: an anthropological study This research focuses on the particularities of homeless women and the ways in which the state manages this population. The field work began in 2015 in a research and extension project and since then ethnography has been carried out in the Boca de Rua Newspaper - a publication with more than 17 years of performance that is elaborated by homeless people. Initially, when perceiving in the narratives of the women of the Journal difficulties of access to contraceptives and to health care, a mapping

¹ Mestranda em Antropologia Social na UFRGS. Contato: caroline.sarmento@gmail.com

of public policies for homeless women in the areas of health and social assistance was carried out and it was concluded that, except for prenatal care, there were no policies for this audience. After this interviews were carried out with homeless women and the centrality of the maternity in their trajectories was perceived, as well as the fact that most of them had experienced the withdrawal of their children soon after the birth of the child. In this sense, this research - that constitutes a master's thesis project in progress - aims to understand the State's means of intervention with regard to maternity homeless women, considering what is produced from withdrawal of children, what their effects are and how it occurs. For this, the theoretic contribution is mobilized in the intercession of three axes: government technologies, gender discussion and the anthropological debate about homeless population produced in Brazil.

Keywords: Government technologies; Homeless women; Maternity;

INTRODUÇÃO

Na rua, nenhuma mulher dorme sozinha porque corre risco de ser agarrada a força. Na rua, quase todas foram estupradas na infância ou na adolescência. Na rua, o abuso pode vir de qualquer lado: da polícia, dos monitores dos albergues, dos homens que passam a pé ou de carro ou mesmo dos vizinhos da aba.²

As especificidades e dinâmicas das pessoas em situação de rua têm despertado maior interesse nos pesquisadores nos últimos anos, seja no âmbito acadêmico ou nos governos, especialmente locais. As pesquisas de cunho quali-quantitativo na cidade de Porto Alegre, por exemplo, têm demandando esforço por parte da prefeitura em contratar consultoria especializada para efetivá-las, particularmente nas duas últimas décadas. Muitas das vezes os consultores selecionados para este trabalho são também aqueles profissionais, antropólogos e sociólogos, que se dedicam ao tema da população de rua em suas pesquisas acadêmicas, como é o caso de Patrice Schuch e Ivaldo Gehlen, que coordenaram as três últimas pesquisas dessa natureza. A última realizada em 2016 'Cadastro da População Adulta em Situação de Rua na Cidade de Porto Alegre'³, encontrou na capital gaúcha 2115 pessoas vivendo nas ruas.

A despeito da visibilidade produzida por pesquisas como essa, a população de rua enfrenta dificuldades cotidianas e torna públicas suas denúncias de constantes violações de direitos. Uma das principais demandas é a implementação da Política Nacional para a População de Rua, instituída pelo Decreto nº 7.053 de 2009, assinado pelo Presidente Lula que tem como princípios, além da igualdade e equidade: I - respeito à dignidade

² Jornal Boca de Rua, edição nº 59.

³ UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. Cadastro e mundo da população adulta em situação de rua de Porto Alegre/RS. Porto Alegre, 2016. 103p. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/fasc/default.php?p_secao=120>. Acesso em: 30 jun. 2018.

da pessoa humana; II - direito à convivência familiar e comunitária; III - valorização e respeito à vida e à cidadania; IV - atendimento humanizado e universalizado; e V - respeito às condições sociais e diferenças de origem, raça, idade, nacionalidade, gênero, orientação sexual e religiosa, com atenção especial às pessoas com deficiência (BRASIL, 2009). São diretrizes dessa Política:

- I - promoção dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais;
- II - responsabilidade do poder público pela sua elaboração e financiamento;
- III - articulação das políticas públicas federais, estaduais, municipais e do Distrito Federal;
- IV - integração das políticas públicas em cada nível de governo;
- V - integração dos esforços do poder público e da sociedade civil para sua execução;
- VI - participação da sociedade civil, por meio de entidades, fóruns e organizações da população em situação de rua, na elaboração, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas;
- VII - incentivo e apoio à organização da população em situação de rua e à sua participação nas diversas instâncias de formulação, controle social, monitoramento e avaliação das políticas públicas;
- VIII - respeito às singularidades de cada território e ao aproveitamento das potencialidades e recursos locais e regionais na elaboração, desenvolvimento, acompanhamento e monitoramento das políticas públicas;
- IX - implantação e ampliação das ações educativas destinadas à superação do preconceito, e de capacitação dos servidores públicos para melhoria da qualidade e respeito no atendimento deste grupo populacional; e
- X - democratização do acesso e fruição dos espaços e serviços públicos (BRASIL, 2009).

A partir da inserção no Projeto de Extensão da Antropologia da UFRGS intitulado “Direitos Humanos, Moralidades e Subjetividades nos Circuitos de Atenção às Pessoas em Situação de Rua”, coordenado pela professora Patrice Schuch, no ano de 2015, pude ter um contato mais aproximado com pessoas em situação de rua. E foi esse contato que originou a intenção de desenvolver pesquisa a partir dessa temática, como alguns trabalhos anteriores, a monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais em 2017/2 e a dissertação de mestrado que começo a construir neste primeiro semestre de 2018 e que apresento no 18º Congresso Mundial da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES). Dessa forma, percebo no debate deste Painel Aberto a oportunidade de reflexão e enriquecimento de minha incipiente pesquisa com a contribuição dos participantes do GT e, assim, no presente texto apresento um pouco da trajetória do que se constitui meu projeto atual de pesquisa, bem como os caminhos percorridos até esse momento e os objetivos traçados para a dissertação.

O Projeto de Extensão tinha como objetivo geral estabelecer um programa de colaboração e de efetivação de ações com os agentes, coletivos e órgãos de intervenção

envolvidos na implantação das políticas e promoção dos direitos humanos para as pessoas em situação de rua em Porto Alegre/RS. A atuação por parte dos bolsistas ocorria regularmente em três espaços: Jornal Boca de Rua⁴, Movimento Nacional da População de Rua (MNPR-RS)⁵ e Escola Porto Alegre (EPA)⁶. O trabalho nos permitia acompanhar e realizar atividades que repercutiam na formação de um conjunto de ideias em torno dos direitos das pessoas em situação de rua, a partir das próprias experiências dos envolvidos. O local em que atuei de modo mais frequente foi o Jornal Boca de Rua e é também o espaço de campo de pesquisa, onde venho participando desde maio de 2015. É da capa de sua edição nº 59 a frase da epígrafe deste texto. A matéria intitulada “Donas sem Casa” foi lançada em abril de 2016 e é considerada histórica para o Jornal, pois pela primeira vez em 15 anos de existência o Boca de Rua se dedicou a uma reportagem especial sobre mulheres. Tive a oportunidade de participar ativamente da construção desta matéria, para a qual as mulheres em situação de rua compartilharam suas vivências a partir de relatos pungentes e verdadeiramente tocantes.

INSERÇÃO EM CAMPO E AS MULHERES EM SITUAÇÃO DE RUA

Desde o ingresso no Projeto de Extensão e no próprio Boca de Rua, meu objetivo era criar uma aproximação com as mulheres em situação de rua na tentativa de compreender suas especificidades e dialogar sobre as questões que atingem em particular o gênero feminino. Por essa razão, logo no início, a coordenadora do Projeto sugeriu que eu realizasse um mapeamento das políticas públicas para as mulheres em situação de rua. A investigação acerca das políticas públicas realizou-se em um primeiro momento buscando informações nos sites institucionais da saúde e assistência do município. Não encontrando

⁴ Jornal Boca de Rua é um dos projetos da ONG Alice – Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação -, que consiste em uma publicação desenvolvida e vendida por pessoas em situação de rua, na cidade de Porto Alegre. Em atividade desde o ano 2000, seus textos, entrevistas, fotos e ilustrações são elaborados pelos componentes do Jornal e o dinheiro arrecadado em sua comercialização é revertido integralmente para as pessoas em situação de rua, constituindo uma fonte alternativa de renda.

⁵ O Movimento Nacional da População de Rua (MNPR) se constitui como um movimento de luta e reivindicação dos direitos da população de rua, organizado e liderado por homens e mulheres em situação ou com trajetória de rua, com o apoio de estudantes, pesquisadores e profissionais dos serviços públicos organizados a nível nacional. O estopim para a criação do MNPR foi o conhecido Massacre da Sé, em 2004, quando seis moradores de rua foram brutalmente assassinados no centro de São Paulo, e nove foram gravemente feridos. Em virtude do Massacre, o dia 19 de agosto se tornou um importante marcador de memória das violações e foi estabelecido como o Dia Nacional de Luta da População em Situação de Rua. Disponível em: <www.jornalismob.com/2014/08/04/movimento-nacional-da-populacao-de-rua-divulga-carta-em-apoio-ao-reordenamento-da-fasc>. Acesso em 25 jun. 2018.

⁶ A Escola Porto Alegre/EPA foi criada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre - no bojo de uma mobilização da sociedade civil organizada - com o objetivo de cumprir o estabelecido no Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA, referente a proporcionar o direito à educação às crianças e adolescentes que vivem nas ruas do Centro de Porto Alegre, socialmente excluídos da escolarização formal. A EPA especializou-se no atendimento de jovens em situação de vulnerabilidade social, fazendo parte da Educação de Jovens e Adultos da Secretaria Municipal de Educação, atendendo jovens a partir dos 15 anos de idade para o acesso ao Ensino Fundamental completo desde 2009. Disponível em: <websmed.portoalegre.rs.gov.br/escolas/epa>. Acesso em 21 jun. 2018.

nenhum dado relevante, entrevistei o responsável pelo Consultório na Rua⁷, que afirmou não existirem políticas públicas de saúde específicas para as mulheres em situação de rua à exceção do pré-natal. No entanto, informou que às mulheres era ofertado atendimento quando precisassem e que elas poderiam retirar pílula anticoncepcional e preservativo diretamente no posto. Em conversa informal com o presidente da FASC⁸ à época, Marcelo Soares, foi confirmada a inexistência de políticas de assistência específicas para as mulheres em situação de rua. Ainda no intuito de mapear as políticas, fiz visitas aos equipamentos de acolhimento, próprios e conveniados com a FASC, albergues, abrigos e Centros Pop (Centro de Referência Especializado para População em Situação de Rua). Nesses espaços foi possível verificar a inexistência de políticas específicas para as mulheres ao mesmo tempo em que elas têm prioridade na entrada nos locais, assim como idosos, pessoas transexuais e pessoas com deficiência. Algumas das informações obtidas nesse mapeamento puderam ser discutidas com as próprias mulheres em situação de rua na construção da já mencionada edição nº 59 do Jornal Boca de Rua, cujo processo de criação descrevo na sequência.

Encerrado o Projeto de Extensão, permaneci no Boca de Rua e no começo do ano de 2016 a jornalista e editora-chefe do Jornal, Rosina Duarte, sugeriu como pauta a realização de uma matéria especial sobre as mulheres. A ideia era inédita: a publicação já tinha mais de 15 anos de existência e aquela era a primeira vez que surgia a proposta de uma reportagem sobre as mulheres em situação de rua, em específico. A sugestão foi aceita pelo grupo e iniciamos sua produção. Diferente do que acontecia nas edições anteriores – a divisão dos grupos para realizar as matérias (cada edição do Jornal possui cerca de três grandes matérias mais as notícias, notas, etc.) se dava de acordo com o interesse de cada integrante –, dessa vez todas as mulheres do Jornal ficaram no grupo que faria a matéria especial. Participei deste grupo como responsável pela escrita do texto e por propor, junto com a editora-chefe, as questões levantadas para a matéria. Eram cerca de quinze mulheres envolvidas em um trabalho de mais de dois meses de discussão e construção da matéria. Debates sobre as dificuldades de ser mulher e viver na rua, as motivações que as levaram para a rua, as estratégias de sobrevivência e segurança e muitos outros temas.

A construção desta matéria suscitou diversas denúncias por parte das mulheres, desde a dificuldade de acessar equipamentos por falta de vagas, passando pelo precário atendimento dos profissionais desses espaços, até a impossibilidade de retirar

⁷ O Consultório na Rua foi instituído pela Política Nacional de Atenção Básica, em 2011, e visa a ampliar o acesso da população de rua aos serviços de saúde, ofertando, de maneira mais oportuna, atenção integral à saúde para esse grupo populacional, o qual se encontra em condições de vulnerabilidade e com os vínculos familiares interrompidos ou fragilizados. Disponível em: <http://dab.saude.gov.br/portaldab/ape_consultorio_ua.php>. Acesso em: 25 jun. 2018.

⁸ Fundação de Assistência Social e Cidadania, órgão gestor da Política de Assistência Social de Porto Alegre.

anticoncepcionais orais – facilmente acessíveis nos postos para mulheres em geral – e preservativos femininos no Consultório na Rua, ao mesmo tempo em que os masculinos eram facilmente distribuídos. Essas narrativas colocavam em contradição o que havia sido informado pelo Consultório na Rua em entrevista anteriormente citada e demonstravam a impossibilidade de autonomia da mulher no que se refere à proteção e anticoncepção.

Ainda para a matéria, muitas mulheres relataram casos de violência física e sexual, tanto advindas da situação de rua, quanto do convívio familiar enquanto viviam em residências. Quando questionadas, quase todas afirmaram terem sido vítimas de estupro, seja na infância, adolescência ou idade adulta, e algumas declararam esse tipo de violência como um fato frequente do cotidiano de quem faz da rua o seu espaço privado.

Denúncia delicada e quase unânime entre as mulheres que já haviam sido mães era o fato de não poderem ficar com seus filhos após o parto. Possivelmente estivesse aí a importância do pré-natal como única política de saúde para as mulheres, informação fornecida pelo responsável do Consultório na Rua na entrevista já citada.

Retirar um filho dos seus pais, ou ameaçar fazê-lo, é a arma absoluta nas mãos do Estado e das sociedades de beneficência para impor as suas regras. A norma estatal e a moralização filantrópica colocam a família diante da obrigação de reter e vigiar seus filhos se não quiser ser, ela própria, objeto de uma vigilância e de disciplinarização (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 109).

Considerando a retirada dos filhos como essa arma na mão dos agentes estatais, é possível inferir que as mulheres em situação de rua são percebidas e “cuidadas” pelo Estado somente quando do pré-natal, momento em que carregam outra vida consigo, uma vida merecedora de atenção.

Em uma terça-feira, dia da reunião semanal do Boca de Rua, enquanto planejávamos a matéria das mulheres, nos chegou o relato da internação compulsória de Rita, mulher em situação de rua integrante do Jornal, que havia ocorrido alguns dias antes. Reproduzo abaixo trecho de diário de campo, baseado na fala emocionada de Ronaldo⁹:

A gente ficou na frente da polícia pra eles não pegarem ela. Eles empurravam e a gente empurrava de volta, pra não deixar eles pegarem ela. Aí chegou mais uma viatura, os cara pediram reforço. A gente começou a tocar coisa neles e eles vieram pra cima. Chegou mais polícia e a gente não conseguiu impedir. Fizemos um tumulto, mas no final eles levaram ela embora (SARMENTO, 2018).

Rita estava no final de uma gestação quando iniciamos a matéria. Realizava o pré-natal e já tinha a data do parto agendada quando ocorreu a internação. Uma ambulância e várias viaturas da brigada militar chegaram ao local onde ela estava e tentaram retirá-la

⁹ Nome fictício. Integrante do Boca de Rua e amigo de Rita.

à força. Mas não sem a resistência de seus amigos. O embate e as agressões físicas entre os agentes do Estado e os amigos de Rita dificultaram a ação violenta para internação forçada, mas não foram suficientes para impedi-la. A justificativa da internação era o uso de drogas excessivo durante a gestação e Rita ficou internada por duas semanas, até que o parto foi realizado.

O bebê nasceu no começo de março de 2016 e, ainda no hospital, foi tutelado a um familiar de Rita. Rita faleceu em novembro daquele mesmo ano e ouvi várias vezes de seus amigos não só que o Estado a havia matado, mas ainda, que ela começou a morrer quando tiraram seu filho recém-nascido de seus braços.

A RETIRADA DOS FILHOS DAS MULHERES EM SITUAÇÃO DE RUA

Vários foram os relatos apresentados para a matéria nº 59 do Boca de Rua no que se refere a retirada dos filhos ainda no hospital, alguns sem fornecer qualquer informação ou satisfação às mães – que ficaram sem saber o paradeiro da criança. Outras narrativas apontam também casos em que ocorreram audiências enquanto elas ainda estavam hospitalizadas e os bebês foram tutelados a terceiros, como aconteceu com Rita.

No contexto da elaboração da matéria nº 59, uma mulher relatou que estava gestante de cinco meses e realizando pré-natal quando sentiu fortes dores que resultaram em um aborto. Ela afirmou que junto da criança estava um DIU (dispositivo intrauterino) que ela não sabia da existência e que foi o causador do aborto. Ela disse que o DIU provavelmente teria colocado no seu último parto, doze anos atrás, quando era menor de idade com a permissão de sua mãe.

As experiências destas mulheres me levaram a pensar sobre a importância do pré-natal como única política para as mulheres. Afinal, ao mesmo tempo em que a proteção à gestação (à criança mais precisamente) é efetuada, o direito à maternidade é violado, quando a mãe não pode sair do hospital com seu filho. A partir das narrativas das mulheres que compuseram a matéria especial do Boca de Rua e o mapeamento das políticas públicas, elaborei um pôster que foi apresentado na 30ª RBA, Reunião Brasileira de Antropologia, em agosto de 2016. O processo de escrita do texto de apoio que elaborei para a apresentação do pôster e os diálogos a partir da própria apresentação da pesquisa no evento suscitaram de modo muito contundente a relevância da retirada dos filhos das mulheres. Nesse processo, percebi a centralidade da violação do direito à maternidade enquanto tema de um possível projeto de pesquisa.

Com base no exposto, ingressei no Mestrado em Antropologia Social com o objetivo desenvolver uma dissertação tendo como eixos de debate o gênero, a política e a situação de rua; e como objeto principal de análise a retirada dos filhos como uma das tecnologias

de gestão aplicadas às mulheres em situação de rua, considerando o que é produzido a partir dessa retirada, quais são os seus efeitos e como ela acontece. Desse modo, pretendo acompanhar algumas mulheres que perderam a guarda de seus filhos e acompanhar também os circuitos pelos quais elas passaram nesse processo.

O gênero como parte do eixo de análise propõe alguns questionamentos, como por exemplo, de que modos o gênero aparece na vida dessas mulheres. A situacionalidade (estar na rua) é um efeito de produção maior de desigualdades ou é uma condição para isso? Como se expressa, que efeitos têm a questão de ser mulher na rua? Os próprios moradores de rua reconhecem essa especificidade, em seus discursos afirmam as dificuldades pelas quais as mulheres que vivem em situação de rua enfrentam e ressaltam as mulheres que passaram por muitos reveses como lutadoras e guerreiras. Assim, para colaborar e circunscrever a questão da mulher na discussão sobre população de rua torna-se necessária a referência à Joan Scott (1995), como forma de contribuir para o argumento em torno da definição de gênero como elemento constitutivo das relações baseadas na diferença e dar significado às relações de poder.

A política enquanto configuração analítica da pesquisa pretende mobilizar esforços no sentido de compreender o funcionamento das grandes estruturas (Estado) junto com o micro (decisão sobre tutela de um recém-nascido) e percorrer os circuitos de atenção às mulheres em situação de rua gestantes e a circulação delas nos programas. Investigar quais são os atores envolvidos no processo de retirada dos filhos, quais são os órgãos acionados para que isso se efetive, Ministério Público, Conselho Tutelar, hospitais, maternidades, etc. Pensar a retirada dos filhos como uma tecnologia de governo, como modo de intervenção que se destina a regular os sujeitos, populações e problemáticas (FONSECA et al., 2016). A problemática de ter uma criança na rua - criança protegida pelo Estado, principalmente após o Estatuto da Criança e do Adolescente – invisibiliza e desconsidera a mãe, a mulher enquanto sujeito. Como bibliografia essencial acerca das práticas de governo pretendo utilizar autores como Didier Fassin (When bodies remember, Humanitarianism as a politics of life, La force de l'ordre), João Biehl (Antropologia do devir) e Michel Foucault (A governamentalidade, O nascimento da biopolítica, História da sexualidade I) para discutir os meandros administrativos do poder percebidos nos modos de gestão das mulheres em situação de rua.

O terceiro eixo de análise da pesquisa tem como proposta trazer o debate antropológico em torno da situação de rua, ao lançar mão de discussões e argumentos já produzidos e que podem colaborar na construção deste trabalho. Discutir e trazer questões levantadas por outros pesquisadores acerca da população de rua como forma de enriquecer o aporte teórico e trazer elementos que possam auxiliar na construção da literatura da dissertação e na construção do próprio objeto de pesquisa. As principais

referências sobre esse tema e com as quais pretendo compor minha bibliografia básica são trabalhos desenvolvidos por autores como Delma Pessanha Neves, Claudia Turra Magni, Ivaldo Gehlen, Patrice Schuch, e mais recentemente Eduardo Martinelli Leal, Tiago Lemões, Helena Lancelotti e Jorge Holanda.

No que se refere ao(s) modo(s) de fazer a pesquisa, prossigo com a etnografia que venho realizando desde 2015 no Jornal Boca de Rua e nos espaços frequentados pela população de rua. Pensar a potência das observações feitas nesses locais a partir da posição que ocupo, a de estudante que desenvolve uma pesquisa, mas que também é militante das causas da população de rua. É objetivo acompanhar a rede de atendimento pela qual as mulheres gestantes passam para perceber quais práticas são realizadas no intuito de permitir ou negar – e o que está em jogo nessas decisões – o direito à maternidade. Pretendo realizar entrevistas com os atores envolvidos no processo de retirada dos filhos, como assistentes sociais, profissionais da saúde e técnicos do direito; de locais como Centro Pop, maternidades, Ministério Público. Além de militantes do Movimento Nacional da População de Rua que estão próximos dessa questão e já acompanharam casos anteriores.

Finalizo o presente texto - que se constituiu mais como um espaço de reflexão e sistematização do próprio projeto de mestrado, o qual inicio concomitantemente a essa escrita - justificando a relevância de desenvolver essa pesquisa a partir de um debate antropológico e feminista interseccional (Crenshaw, 1989) sobre as formas de gestão do Estado com relação às mulheres em situação de rua. Busco compreender quais as moralidades e sentidos envolvidos na decisão de retirar a possibilidade de uma mãe exercer a maternidade. E como questões de gênero, raça/etnia e classe são levadas em conta nesse processo, considerando que mesmo mulheres que não estavam em situação de rua - mas haviam estado em algum momento de suas vidas - tiveram seus filhos capturados pelo Estado. Pensar também no papel que é esperado socialmente da mulher que se torna mãe, a “boa mãe” e em como possivelmente ser pobre vai de encontro a isso. Essas são algumas questões teórico-metodológicas com as quais buscarei e refletir no desenvolvimento da dissertação.

REFERÊNCIAS

BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos, abandono social, desejo. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

FASSIN, Didier. *When bodies remember: experiences and politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier. Humanitarism as a politics of life. *Public Culture*, Durham, v.19, n.3, p. 499-520, 2007.

FASSIN, Didier. *La force de l'ordre: une histoire morale du temps présent*. Paris: Seuil, 2010.

FONSECA, C.; CARDARELLO, A. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 10, p. 83-121, maio 1999.

FONSECA, C. et al. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, n. 46, p. 9-34, jul./dez. 2016.

FOUCAULT, Michel. A governamentalidade. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 277-293.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

SARMENTO, Caroline Silveira. *Diário de campo*. Anotações realizadas no período de 5 de maio de 2015 a 30 de junho de 2018. Porto Alegre, 2018.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. *Cadastro e mundo da população adulta em situação de rua de Porto Alegre/RS*. Porto Alegre, 2016. 103 p. Disponível em: <http://www2.portoalegre.rs.gov.br/fasc/default.php?p_secao=120>. Acesso em: 30 jun. 2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A EXPERIÊNCIA DA IMAGEM NOS ESTUDOS ETNOGRÁFICOS: APRENDENDO PELA CAMINHADA, FOTOGRAFANDO E FAZENDO ENCONTROS

Caterine Reginensi

Cientista Social, Post. Doc., prof. Titular do LEEA/CCH/UEN

Douglas Barros

Graduando em Arquitetura, Instituto Federal Fluminense e bolsista em AntropoArte/LEEA/CCH /UENF

Resumo

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de extensão, em desenvolvimento, intitulada AntropoArte. Se trata de um desdobramento de outra pesquisa realizada na cidade de Campos dos Goytacazes/RJ, situada na região Norte Fluminense. Entre a experiência da imagem na etnografia e performance, as pesquisas desenvolvidas trazem interessantes cruzamentos entre antropologia urbana, arte e processo de urbanização. Esta proposta é um recorte da pesquisa Antropoarte visando apresentar: as imagens produzidas por um grupo de jovens praticando teatro e a produção da performance “Olhares de jovens sobre um lugar chamado Margem da Linha”, que permitiu uma discussão sobre o acesso diferenciado à cidade. As Imagens falam aqui da questão de como habitar no cotidiano da favela; e, em segundo lugar, as interlocuções repetidas com moradores com objetivo de criar um mapa falado da favela e sua relação com o bairro e a cidade. Também busca-se saber nesta pesquisa como a esta cidade é percebida durante o cotidiano. As expressões das palavras que coletadas foram registradas por meio da fotografia. Pretende-se mostrar neste trabalho como refletir junto com o grupo de jovens e moradores encontrados ao longo das visitas à Margem da Linha, através das seguintes perguntas: Como seu bairro é visto? Até onde vai a visão sobre a cidade de Campos dos Goytacazes? Por onde andam? O que fazem lá? O que sentem lá? Como se deslocam? Para tal, esses dados servem para que a percepção individual seja de livre interpretação.

Palavras-chave: Urbanismo, cultura, performance, mapa falado, sensível, imagem, caminhos cotidianos;

THE EXPERIENCE OF IMAGE IN ETHNOGRAPHIC STUDIES: LEARNING BY WALKING, PHOTOGRAPHING AND MAKING ENCOUNTERS

Abstract

This work is the result of an extension research, under development, entitled AntropoArte. The same being an unfolding of another research carried out in the city of Campos dos Goytacazes, located in the northern region of Rio de Janeiro. Between the experience of the image in ethnography and performance, the researches developed interesting crosses between urban anthropology, art and the process of urbanization. Our proposal is a cut of young people practicing theater and production of a performance “Young people looks at the place called the Line Margin” that allowed a discussion on differentiated access to the city. Images that talk about how to live in the daily life of the favela; and secondly, the repeated dialogues with residents aiming to create a sensitive favela map spoken and its relation with the neighborhood and the city, as well collected were recorded photographically. We intend to show in this work how to reflect, together with the group of young people, and residents encountered during our visits at the Edge of the Line, through these questions: How do you see your neighborhood? As far as the vision on the city of Campos dos Goytacazes? Where are you? What are you doing there? How do you feel about it? As if move in space? The data serve so that the individual perception from the be freely interpretation.

Keywords: urbanism, culture, performance, spoke map, sensitive, image, everyday paths;

INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto de uma pesquisa de extensão em desenvolvimento, intitulada “AntropoArte”, que se desmembra de outra pesquisa¹ realizada na cidade de Campos dos Goytacazes, situada na região Norte Fluminense. Entre a experiência da imagem na etnografia e performance, as pesquisas desenvolvidas trazem interessantes cruzamentos entre antropologia urbana, arte e processo de urbanização. Nossa proposta no presente trabalho se dá através de um recorte da pesquisa Antropoarte visando apresentar:

Primeiramente, as imagens produzidas por um grupo de jovens praticando teatro e a produção da performance “Olhares de jovens sobre um lugar chamado Margem da Linha” que permitiu uma discussão sobre o acesso diferenciado à cidade. Imagens que falam da questão de como habitar no cotidiano da favela; e, em segundo lugar, as interlocuções repetidas com moradores, cujo objetivo foi criar um mapa sensível da favela e sua relação com o bairro e a cidade, bem como este espaço urbano é percebido durante o cotidiano. As expressões das palavras que coletamos foram registradas fotograficamente.

No momento de relato, durante a pesquisa de extensão, percebemos que seria difícil não fazer algumas referências à pesquisa anterior. Principalmente porque o recorte dos dois momentos sugeridos se entrelaça com outras caminhadas e maneiras de circular e

¹ Pesquisa visitante CNPq 314049/2013-4, PPGSP/UENF. A cidade como arena de oportunidades: Etnografia das margens da cidade, estética e partilha política do sensível

falar com moradores do local. Assim, o artigo articula-se em torno do relato de diferentes momentos das duas pesquisas. E mais além, inspirados, com pesquisas anteriores, podemos retomar o seguinte:

Para facilitar a leitura, o relato que segue está estruturado em torno de uma narrativa que personaliza as experiências dos coautores neste lugar de pesquisa. O uso da primeira pessoa do singular refere-se, de acordo com o contexto, a um ou ao outro. Portanto, além dos itinerários de cada um dos pesquisadores, a presente contribuição resulta da co-construção da análise. (BAUTES e REGINENSI, 2013, p.117)

COMO PENSAR E CONTAR HISTÓRIAS DA MARGEM DA LINHA COM IMAGENS E PERFORMANCE?

Minhas andanças na cidade de Campos dos Goytacazes, a partir de setembro de 2014, levaram à construção de uma etnografia que coloca em perspectiva e implica uma reflexão sobre o lugar e a inserção do próprio pesquisador em campo. Não se tratava de dar uma imagem da favela ou dos conjuntos habitacionais como um todo, mas de explorar, nos lugares que atravessei e nos encontros que realizei, as formas de viver, de agir e de criar. Trajetórias de vidas diferenciadas que contam histórias. E o que se pode chamar de cidade das margens representa um mundo social, onde as pessoas podem ser desprovidas de recursos, mas, ao mesmo tempo, tentam construir estratégias e lutar por uma vida melhor

Fotografar, descrever e escrever foi a minha tarefa. Isso significava selecionar, priorizar momentos, falas e compor sequências de espaços e tempos vivenciados com os moradores que me receberam. A partir de janeiro de 2015, comecei a frequentar regularmente a Margem da linha: surgiram as primeiras imagens que falam da ferrovia, das casas, da rua, de uma paisagem com muros e sem muros...



Figuras 1 e 2 – Casas e paisagens, créditos CReginensi, 02/2015

A origem da Favela da Margem da Linha remonta à década de 1960, quando trabalhadores da Usina do Queimado iniciaram a ocupação das margens da linha férrea

Rio-Campos em terras pertencentes à referida usina. Após a década de 1990, as terras da Usina do Queimado foram sendo loteadas, dando origem à construção de hipermercados, condomínios residenciais verticais. Destaca-se a implantação do Boulevard Shopping, em 2009, que acelerou o processo de especulação fundiária. Em 2014, duas mil, cento e noventa e seis pessoas residiam na favela da Margem da Linha, e trezentas e doze famílias decidiram mudar para uma casa do programa habitacional Morar Feliz, implementado pela prefeitura de Campos. As casinhas, como os moradores costumam chamar o Morar Feliz, casas situadas no município de Ururuí.



Figura 3 – Casinhas, Ururuí, créditos CReginensi, 03/2016

A partir de investigações sobre transformação urbana conduzida pela prefeitura de Campos dos Goytacazes² e empresas, temos interesse em discutir alguns pontos relacionados com o modo como a cidade tem sido pensada, apropriada e exercitada por moradores e visitantes. Sugerimos a vigência de gestos urbanos, que integram um âmbito formado por movimentos, encontros, trocas e partilhas. Nossa questão e abordagem teórica-metodológica estão baseadas no seguinte: o aspecto das liminaridades, pois um estado liminar remete aos ritos de passagem. O antropólogo da experiência, Victor Turner (1986), descreve esta situação de espaço liminar, ou seja, um “entre dois” temporal e espacial (*Betwixt and Between*) que é radicalmente diferente de qualquer forma de teatro convencional.

Tentamos, neste texto, resgatar alguns caminhos desafiadores da pesquisa em campo e da interação com grupos sociais diversificados no processo de “fazer cidade” (AGIER, 1999), observando trajetórias de vida diferenciadas, numa comunidade à margem da linha do trem. Entre a experiência da imagem na etnografia e performance, as pesquisas desenvolvidas trazem interessantes cruzamentos entre arte, política, processo de urbanização bem como acesso diferenciado à cidade.

² Campos dos Goytacazes, cidade média, localizada na região Norte Fluminense possui 463.731 habitantes, 418.725 (90,3%) desses habitantes moram em zona urbana e 15.777 moram em favelas. A municipalidade de Campos lançou, em 2009, o programa habitacional Morar Feliz, tendo como meta construir 10 mil casas populares para famílias que vivem em áreas de risco ambiental e/ou vulnerabilidade social. Este programa, inspirado do programa do Governo Federal Minha Casa, Minha Vida, foi financiado com recursos provenientes dos royalties do petróleo e contemplou, em 2012, 5.426 famílias, que foram distribuídas em 14 conjuntos construídos em 10 bairros periféricos da cidade.

Esta experiência do cotidiano, durante a pesquisa visitante foi relatada a partir de cadernos de imagens que falam da rua, da ferrovia, dos muros. Trabalho de descrição permitindo uma narrativa. O trabalho etnográfico foi construído através de um conjunto de fotografias que alimenta a narrativa. Fazer variar o método foi a metodologia escolhida: percursos comentados, entrevistas compreensivas, grupos focais foram também utilizados como ferramentas de recolhimento de dados.

A pesquisa de extensão AntropoArte se alimenta:

- De um conjunto de referências da antropologia urbana e visual e de autores que discutem algumas questões urbanas e/ou performance teatral (COLLIER Jr, 2007, BARBOSA, 2016 COHEN –CRUZ, 2010), mas sobretudo, conta com a experiência de grupo de jovens da favela da Margem da Linha, o grupo de teatro Oriundo, um trabalho de investigação, ainda em andamento.
- Do campo da pesquisa etnográfica anterior, ou seja, a favela da Margem da Linha, favela em processo de remoção.
- Da dimensão devolutiva-³ da pesquisa visitante que permitiu, entre outras experiências, montar uma performance com o grupo Oriundo e que vivenciaram, a maioria deles, o processo de mudança/remoção.

ENCONTROS ENTORNO DO CENTRO JUVENIL SÃO PEDRO⁴

Produção de imagens e construção coletiva da performance

A inserção da equipe de pesquisa de extensão⁵, na favela da Margem da Linha, deu-se através do Centro Juvenil São Pedro, tendo em vista que, na pesquisa visitante já havia realizado trabalhos com a comunidade a partir deste Centro, de modo que se estabeleceu uma parceria.

As imagens que fazem falar da Margem da Linha são recortes de tempo e espaço. Em primeiro lugar, os três marcadores espaciais e sociais, cujos vários moradores falavam durante a pesquisa visitante, ou sejam: a linha do trem; as casas/edificações e a vegetação, foram reapropriados pelos jovens do grupo Oriundo.

³ Ver a introdução do Dossiê sobre as margens da cidade que coordenei, na revista Terceiro Milênio, julho/dezembro de 2015, pp. 13-19.

⁴ Instituição não governamental de assistência social, sem fins lucrativos, vinculada à Rede Salesiana de Ação Social (Resas), mantida pela Inspeção São João Bosco (ISJB) e implementada na favela da Margem da linha.

⁵ Duas bolsistas graduandas de Ciências Sociais (Gabriela Viana de Lima, Paolla Corrêa Azeredo) e três bolsistas de universidade aberta – sendo uma delas moradora da própria comunidade e membro do grupo Oriundo (Giovana Gomes Monteiro), uma professora do Centro Juvenil São Pedro (Jovana Patrícia de Hora Barcelos) e um graduando em Arquitetura e Urbanismo (Douglas Moreira Barros).



Figuras 4 e 5 – Fotos que falam da Margem da Linha, imagens do grupo Oriundo, 04/2017

A performance, tradução com os corpos e as vozes do cotidiano, verdadeira “batida perfeita” do lugar. A performance será entendida como contribuição da compreensão do contexto histórico-social em que se insere, oferece às protagonistas possibilidades de ação (COHEN –CRUZ, op.cit.). A performance, “Olhares de jovens sobre um lugar chamado Margem da Linha”, deixa uma parte importante a improvisação e/a inserção de novos textos para deixar surgir as palavras ou, às vezes, o silêncio.

Cada “ato” foi pensado coletivamente e articulado com as imagens selecionadas. A professora de teatro incentivou o grupo a ensaiar regularmente todo o mês de maio e início de junho. Outro desafio foi trabalhar a performance para ser apresentada em palco de teatro, no Centro de Convenções, da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), no final de outubro de 2017, durante a Mostra de Extensão.

O primeiro ato traz o espírito do passado. Os corpos são o trem que passava e não passa mais...só que a ferrovia existe, no presente. A Jovana, professora de teatro, começou a resgatar parte da memória da ferrovia, a partir de uma imagem do presente: duas crianças sentadas nos trilhos brincando e chamou a atenção sobre o fato de que os corpos vão se lembrando.

O segundo ato potencializa a questão da praça como espaço de usos e contra usos (LEITE, 2007) e também de conflitos internos aos grupos em presença⁶.

Por fim, a performance acaba dizendo: “Gente bacana mora dentro...e onde eu moro/se chamam favela, /Eu chamo terra. /Terra sobre o chão e Linha, a minha Margem da Linha”. Em forma de apropriação do lugar onde eles moram e gostam de morar. Entre esta parte final e o segundo ato foi introduzido uma fala sobre as plantas que têm na Margem da Linha e que os moradores plantam e colhem, indicando que a performance vai (se) construído, no longo do tempo e não acaba.

Por sua performance, os jovens artistas do grupo de teatro Oriundo enfatizam o caráter de uma exposição viva: o que é usado para a contemplação (como é feito com uma

⁶ A praça: perto da entrada da favela, um espaço entre duas casas, um vazio, interstício a ser apropriado. Vários projetos com grupos diversos. Durante a pesquisa de extensão, tentamos uma articulação com um grupo interno, composto de mulheres, pertencendo a maioria, à uma igreja evangélica. Conseguimos ocupar a praça, com elas e crianças, o tempo do evento do dia 24 de junho, devolutiva com exposição de fotos e performance do grupo Oriundo.

obra de arte), para a educação científica (à maneira de um museu) e para entretenimento simples (como é o circo, por exemplo). Eles investem essas várias dimensões de suas vidas cotidianas e estão por sua vez na interseção entre arte, etnografia e espetáculo. Eles evidenciam o personagem construído, até mesmo imaginado nessas exposições. A paisagem em que esses jovens se encontram é a do seu *habitat* e do seu território vivido (a favela) e o fato de voluntariamente introduzirem elementos da cultura do samba, possibilita desempenhar a performance em qualquer cena e em um “*décor*” mais ou menos nua. Somente corpos e vozes que falam, cantam ou se calam, são expostos na encenação.

Mas a arte da performance e a arte em geral devem ser pensadas como um tecido dissensual (RANCIERE, 2008: 82-84), ou seja, as situações reveladas na performance convocam a incerteza da realidade.



Figuras 6 – Ensaio do grupo Oriundo nos trilhos, créditos CReginensi, 21/06/2017

MAPA FALADO: UMA CARTOGRAFIA SENSÍVEL, TRAJETÓRIAS DE UMA REFLEXÃO A CERCA DO PERTENCIMENTO NA ESTÉTICA DO CONHECIMENTO

A comunidade

Após um trabalho já consolidado com o grupo Oriundo e uma percepção já mais transparente da nossa presença trafegando pelo espaço da comunidade, viu-se a necessidade de buscar saber os significados do prazer ou desprazer de morar neste lugar de uma forma mais ampla. Para tal, foram pensadas interlocuções com moradores da Margem que habitam pontos distintos da área em questão, visando uma percepção mais ampla do que seria a margem, os olhares da margem, se gostam da margem, e o mesmo para a cidade, dentre outras.

Foram concebidas, então, estas perguntas para que fossem levantadas de modo desprezioso durante uma entrevista, que mais se assemelhava a uma conversa. Necessidade

esta percebida para que houvesse uma maior permeabilidade e empatia conosco. Deste modo, seriam mais abertos a expressarem as percepções que tinham do local.

As vinte e seis entrevistas que se sucederam com os moradores da comunidade ao longo de três meses (agosto a outubro) e as nove coletadas com membros do grupo Oriundo ao longo de oficinas foram fundamentais para alimentar uma “caixa de palavras”, a qual foi elemento fundamental para a consolidação e alimentação do mapa falado.

Encontros com moradores comunidade

As entrevistas foram iniciadas durante uma tarde em dezessete de julho, próximo à Praça da Esperança, com quatro moradores e em meio a uma delas, ouvimos uma das frases que marcaria todo o percurso que se sucederia. “A Margem é um morar feliz!” advinda de um real defensor da permanência da comunidade, uma liderança, dita por trás do portão de sua casa que é face permanente para a observação da rua. “[...]devem existir olhos para a rua, os olhos daqueles que podemos chamar de proprietários naturais da rua.” (JACOBS, 2011, p.35).

Rua esta que por muitas vezes, se transforma por meio da apropriação em uma real praça linear e por outras num quintal da casa a frente, sendo assim, repleta de significados que tomam conta do espaço, ao mesmo tempo que promovem uso e, conseqüentemente, segurança.

O mesmo morador usa a rua, enche a mesma com a beleza de suas flores plantadas em frente ao seu domicílio, contudo, ao lado da linha, enchendo-a também de valor. Valor este que foi percebido em inúmeras outras conversas com os moradores que já distantes (realocados pelas remoções) ou perto ainda continuam depositando na Margem da Linha seus corações.



Figura 7 – Conversa com morador próximo ao ponto nodal com a BR-101⁷, créditos CReginensi, 17/07/2017

⁷ BR-101. Oficialmente é denominada Rodovia Governador Mário Covas e conecta Touros, Rio Grande do Sul a São José do Norte, Rio Grande do Norte de modo a atravessar doze estados brasileiros. No trecho onde atravessa Campos dos Goytacazes recebe o nome de Rio-Vitória.

No dia três de agosto, iniciamos as entrevistas num ponto um pouco mais adiante em relação à entrada da Margem da Linha pela BR-101, onde pudemos conversar primeiramente com um jovem que cortava o cabelo de outro próximo da linha e posteriormente com um grupo de mulheres que, sentadas, estavam na linha enquanto proseavam.

Foi neste momento que se percebeu uma das fronteiras na comunidade. Dentre as entrevistadas, havia habitantes tanto do lado de lá (Pq. São Caetano) quanto do lado de cá (Tapera) e eram claras as distintas visões de pertencimento com as questões até onde vai a comunidade, a comunidade como duas composições distintas, a quem se deve cada lado.

Fatos estes que veríamos acontecer novamente em momentos futuros e costumeiramente citados pelos moradores do lado do São Caetano como forma de inferiorizar de modo subliminar os que eram do lado oposto. Tal fato reserva o pensamento de como uma via expressa pode criar novos padrões e reorganizar concepções predecessoras. Sendo este similar ao acontecido no caso do Catumbi que antes voltava-se para Santa Tereza e posteriormente se viu aproximado ao então renegado Morro do Catumbi (VOGEL; MELLO, 1981, p. 59-64).



Figuras 8 – Conversa com três moradoras sentadas na linha enquanto proseávamos durante a tarde, créditos CReginensi, 03/08/2017

Quando retornamos havia decorrido um mês desde a última visita objetivando a realização de entrevistas. Contudo, a busca por entrevistados inicia-se após o Centro Juvenil São Pedro, buscando assim, ampliar as facetas da percepção do sensível de uma comunidade longilínea que por vezes acaba por se setorizar e criar pontos focais, (CULLEN, 1983, p.43) mesmo que não haja o cruzamento de pontos.

Pudemos então encontrar duas jovens. Ao longo de mais de uma hora de conversa ocorreu uma ponderação até então nova da percepção da ambiência “A margem não está em um bairro, aqui é favela!”, a menina então atende o telefone em

meio a chuva que já começava se mostrar substancialmente sensível à pele. Conversava com o marido que estava “no privado” segundo a mesma. Gíria esta que somente no decorrer do papo, já no momento ao qual iria me despedir das entrevistadas, por questões de curiosidade, ocorreu quase que uma certa obrigatoriedade em perguntar o significado que foi expresso como “enquadrado, na cadeia, no privado”.

Posteriormente as irmãs nos levaram a outros familiares para serem entrevistados, o que nos permitiu a constatação de uma visão perante uma conjuntura familiar de diversas gerações, sendo então um total de oito entrevistados durante o estender da tarde.



Figuras 9 e 10 – Conversa com as moradoras V e J durante uma tarde com garoa; interlocução com tia e avó das meninas anteriores, créditos BarrosD, 03/10/2017

Para o encontro que ocorreu duas semanas, desde o último, foi decidido que iríamos para o outro lado da linha onde fica localizado o bairro Parque São Caetano. Este foi poucas vezes abordado nas inúmeras pesquisas que decorrem na comunidade. Fato este que também demonstra a divisão de lados inclusive na percepção do pesquisador que encontra dificuldade em enxergar o todo da comunidade em meio a barreiras físicas e sociais. Consegui então realizar mais cinco entrevistas.

O Condomínio Recanto das Palmeiras bem como o Centro de Compras desse condomínio foi citado inúmeras vezes como ambiente de estar e de ocupação consolidada por parte dos moradores. Situação esta que era avessa às demais entrevistas quando feitas do outro lado. Provavelmente devido ao caráter segregador que os altos muros limítrofes com a comunidade geravam. Porém, para os habitantes do lado oposto da BR-101, a percepção de uma frente aberta com plena visibilidade para o mesmo edificava uma percepção “nova” e acolhedora do espaço.



Figuras 11. Moradora da comunidade a um ano e meio e estudante da UFF (Universidade Federal Fluminense) e voluntária da bolsa respondendo, desenhando sua cartografia da cidade sentada sob árvore, créditos CReginensi, 17/10/2017

No dia dezoito de outubro o último encontro foi realizado objetivando principalmente a coleta de palavras no lado da comunidade, situada no parque São Caetano e para esta data o foco foi dado nas crianças e adolescentes que ali habitam.

Novamente a percepção do Recanto das Palmeiras como espaço de estar foi citado e não somente isso também foi colocado como local de brincadeiras, estas que podem acontecer em todo lugar. Sendo no condomínio, na rua, na linha ou embaixo da árvore do bar. Aqui se fez uma outra constatação: as crianças por vezes preferiam usar a quadra do Pq. Santo Amaro ao campinho que existia do lado de lá. Nesta tarde foram realizadas seis entrevistas.

Em todas as entrevistas foi tentado coletar as cartografias produzidas pelos entrevistados. O objetivo dessa etapa do trabalho era ter uma única e individual representação expressiva do espaço que fosse mais próximo de como esses moradores percebiam a cidade, a Linha na cidade bem como os deslocamentos do cotidiano.

Contudo, foi um trabalho que na maioria das vezes terminou por gerar um certo desconforto nos entrevistados que se negavam a produzir os mesmos por vergonha de como ficariam. Mesmo quando era informado de que não era preciso saber desenhar.

Ficando a cargo de um dos entrevistadores prover rabiscos e traços de modo a demonstrar que o desenho não era o questionamento em si mas sim o que ele representava, o por que dele ali ou simplesmente o por que de um determinado local que para a maioria se mostrava importante representar para aquela pessoa não lhe trazia significância ou afeto para tal representatividade como expresso por Duarte (2005, p. 5) quando diz: “Todo espaço conta sua história e, de uma certa forma, as pessoas encontram nos lugares os fragmentos de que necessitam para construir as suas próprias histórias individuais e coletivas.”

Mesmo assim terminamos frustrados quanto à coleta de dados cartográficos dos moradores, que se deu de forma esparsa e com poucas contribuições. Muitos desses entrevistados estavam em idade mais avançada.

Porém, com as crianças e adolescentes a situação já teve um novo panorama, com contribuições amplas e mais livres da importância da aceitação do olhar do outro, do que a pessoa ao lado irá pensar de mim. A situação por vezes era apenas uma brincadeira, afinal era conduzida para se parecer como tal, sempre visando demonstrar descontração e proximidade com as bandeiras impostas.



Figuras 12 e 13 – Garotos após saírem do colégio cartografando o bairro e a cidade, créditos BarrosD 18/10/2017

OFICINAS COM MEMBROS DO GRUPO ORIUNDO

Depois do trabalho realizado com os moradores foi hora de voltarmos para o grupo Oriundo no Centro Juvenil São Pedro. Com ele foi realizado a mesma conversa desejando respostas de modo individual, contudo, dotado da coletividade já que estavam todos ao mesmo tempo na sala da biblioteca, divididos em duas mesas grandes.

O que acarretou na troca de ideias para responder às perguntas que foram feitas, de modo que nomes de locais e adjetivos propostos por um viravam motivo para outros questionamentos como: o por que daquela pessoa ter escolhido aquele local, ou o por que de achar isso ou aquilo da cidade.

Fato este que notou alguns com vergonha, preferindo impedir a visualização das respostas pelos colegas com bloqueios realizados com os braços, curvatura do corpo ou simplesmente mudando de mesa.

A metodologia aplicada foi a de coleta de papéis autocolantes individuais a cada jovem tal qual aplicada também no início com os adultos, que se envergonhavam em determinadas situações devido à dificuldade em escrever ou ao fato de simplesmente não saberem mesmo.

Após ânimos bem aflorados, foi concluída a oficina individual, sendo requerido que os entrevistados em conjunto escolhessem respostas para as mesmas perguntas, mas agora como um grupo, tais como: quais os locais importantes na cidade para o grupo Oriundo, como um todo? O que o grupo pensa da cidade? Dentre outras. Neste dia a dinâmica contou com oito participantes.



Figura 14 – Edilana contribuindo para uma cartografia coletiva da cidade produzida em oficina, créditos CReginensi, 08/11/2017

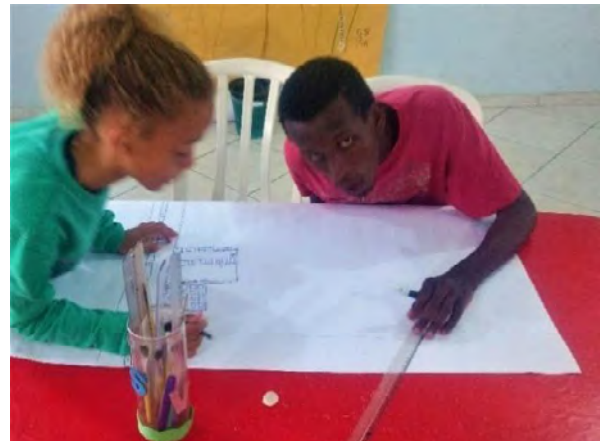
Para o encontro seguinte foi reservada a oficina de cartografia coletiva com os jovens, de modo que duas mesas foram posicionadas com papéis brancos de tamanho A1 e foi permitido que a criatividade fluísse de forma que em uma das mesas iria ficar a representação da comunidade e seu entorno e na outra o da cidade de Campos dos Goytacazes e os deslocamentos que os adolescentes realizavam costumeiramente por ela.

Contudo, o desenho em coletivo levou aos mesmos o receio de fazerem algo que posteriormente pudesse impactar de forma negativa no trabalho. Como foi observado no mapa da cidade onde não se sabia onde a comunidade iria ser alocada para dar início ao projeto. Já que após uma menina iniciar o desenho pelo canto da folha foi advertida por outra que falou para usar o meio para isso.

Houve a necessidade de mais um encontro já que no primeiro os jovens ficaram tímidos para efetivar os trabalhos na presença dos amigos e para chegar a uma concordância do que iriam de fato desenhar.

Impasses ocorreram como o de um jovem que no momento em que as mesas foram unidas se manifestou dizendo que só iria realizar a atividade caso o desenho “dele” não fosse ter modificações e inserções por parte das meninas. O que levou outros garotos a sentarem no fundo da sala em sinal de indignação em apoio ao primeiro adolescente, que retornou somente após a separação das mesas. Fato este que eleva a concepção do privado

não apenas para o desenho, mas também para a comunidade que ali era demonstrada. Afeto e pertencimento unidos com o orgulho pela comunidade, a qual boa parte dos jovens já não moravam mas continuavam a habitar. Criavam assim distorções mentais dos mapas que ali eram representados, fruto da significância que um ponto possuía em detrimento de alguma outra região que poderia ser representado em escala desproporcional ou mesmo nem ser representado (DUARTE, 2005, p 5).



Figuras 15 e 16 – Jovens no entorno do mapa discutindo aspectos do desenho e da cidade, créditos BarrosD, 08-11-2017; Jovens representando o espaço, créditos BarrosD, 08/11/2017

MAPA FALADO

A coleta de palavras decorrente das entrevistas produziu um acervo que foi discriminado na forma de catalogação por entrevistado e, posteriormente, assimiladas visando descobrir a frequência de utilização de determinado termo e, com isso, sua significância para os moradores locais.

4				
Idade	Nome	Locais	Palavras	Palavras
18	Jxxxx	Baile da Linha do Rio	Margem	Campos
Mora à 18 anos	Neta de Lxxxxxx	Shopping Boulevard	Muit Bom	Amigável
Nº Residência		Recanto	Tranquilo	Nada de Bom
xxx		Pagode do Tapera		
		Pelinca		Bairro
Nº Familiares		Praça São Salvador		Tapera
	3	Teatro Municipal Trianon		
		Fundação Rural-Pecuária		
		CEPOP		
		Praias do Farol e Santa Clara		

Figura 17 – Modelo base de catalogação proveniente de uma entrevista, créditos BarrosD, acesso em: 29/06/2018

De modo a criar uma visão melhor, tanto da cultura individual, como da mesma inserida no conjunto de culturas que formam um todo coerente e funcional em meio a um

relativismo cultural (CUCHE, 1999, p. 42-46), formadoras da identidade da comunidade, bem como da visão ampla que constitui a localidade. Seus atributos e percepções frente a ambiência hora agradável, hora desagradável e de modo que o desprendimento para a forma que cumprirá a ação se demonstra mais importante que a ação de fato (AMPHOUX; THIBAUD; CHELKOFF, 2004, p.54), no local englobando a margem, a cidade e os limites e bairros imateriais, contudo sociais da cidade (LYNCH, 2005, p. 66-75).

Já o mapa falado foi a associação dos lugares que mais vezes foram citados pelos moradores da comunidade, pelos membros do grupo Oriundo de forma individual, bem como também uma representação da influência daquilo para a existência do grupo Oriundo como um todo, Os elementos da cidade que unem os membros, que levaram a existência e a permanência do mesmo.

Visando criar um parâmetro consolidado dos locais na urbanidade que despertam diariamente nos entrevistados o prazer e o dever de se deslocar pelos mesmos sendo trabalho, escola, comércio, entretenimento, dentre tantos outros, foi criada uma caixa de palavras. A ligação que os mesmos têm com aquele espaço sendo as mesmas ambiências de passagem diária apenas, mas também o ponto que os levam a se tornarem lugares a partir da contínua experiência do espaço (RODMAN, 2003, p. 204-223).

Legenda dos Mapas		Marco
Casas dos entrevistados	Ponto de partida para os encontros	Arquitetônico
Linha Férrea	BR-101	Espacial
Roteiro ônibus C.J.S.P.	Caminhos do cotidiano	Falas
Marcos		moradores da comunidade
		membros do grupo Oriundo
		grupo Oriundo como o todo

Figura 18 – Legenda do Mapa Falado a Margem da Linha, créditos BarrosD, arquivo pessoal.



Figura 19 – Recortes provenientes da caixa de palavras do projeto gráfico do Mapa Falado a Margem da Linha, créditos BarrosD, arquivo pessoal

Qual seria o raio de vivência dentro do município por parte dos moradores? Aonde são as margens individuais podendo ser jovens, crianças, adultos ou idosos em uma cidade com quase quinhentos mil habitantes, onde cada um possui uma história por trás do por que de realizar determinados afazeres diários? Por onde estas pessoas trafegam para chegarem aos seus destinos? Qual a relação dos adjetivos discriminados com cada resposta com o trajeto e o espaço? A visão seria individual (CULLEN, 2008, p. 19), leva a construção de uma percepção única na captura de momentos a partir de cada olhar. Afinal somos máquinas de informações :

Aliados à percepção e à cognição do espaço através da visão dos ambientes urbanos, alguns estudos de design ambiental enfatizam que o sentido visual teria o “poder de invocar as nossas reminiscências e experiências, com todo seu colorário de emoções”. (CULLEN, 1983, p.10)

No mapa é possível perceber terminadas correlações ente palavras, o sensível e o espaço. Como o sensível se une numa percepção coletiva que é partilhada e coletada em uma via de mão dupla, mas que ao mesmo tempo abre margem para sentimentos individuais (RANCIÈRE, 2009, p. 15-16). Vivências únicas dentro de um território complexo:

Pelo termo de constituição estética deve-se entender aqui a partilha do sensível que dá forma à comunidade. Partilha significa duas coisas : a participação em um conjunto comum e, inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas. » (RANCIÈRE, 1995, p.7)

Vimos assim como os moradores percebem a cidade através do mapa onde é visível a construção dos usos a partir de cada um dos grupos que contribuíram para a pesquisa e como o mesmo se correlaciona na ocupação urbana.



Figuras 20 e 21 – Perímetro urbano de Campos dos Goytacazes em cinza claro e circunscrição do perímetro de maior circulação dos entrevistados citado nas conversas na cidade em cinza escuro; mapa de Campos dos Goytacazes no projeto gráfico do Mapa Falado a Margem da Linha segundo dados coletados, créditos BarrosD, arquivo pessoal.

A DEVOLUTIVA

Foi organizada de modo a integrar campos de estudo em um mesmo evento. Apresentação de performance, exposição de fotos, inauguração de uma instalação denominada “Estação Baobá” e a entrega do “Mapa Falado a Margem da Linha”.

A tarde iniciava no mês de maio de 2018 com a distribuição e conversa com os moradores da comunidade que contribuíram ou não para o desenvolvimento do projeto, bem como a distribuição dos mapas. Neste momento era notável a assimilação da própria imagem com a exposta no projeto gráfico, bem como as palavras que ali estavam. A visão dessas com o todo das citadas pela comunidade levou à comparações e novas percepções sobre sua própria contribuição bem como novos olhares para a comunidade.

A performance a qual os moradores foram convidados ocorreu já no final da tarde onde as crianças então puderam ver a instalação quase que enquadrada junto ao muro do fundo servindo de cenário para a performance que ali ocorria.



Figuras 22, 23, 24 e 25 – Bolsistas e membros do Oriundo em bicicletas distribuindo o mapa; moradores apreciando o mapa; parte da performance ocorrida na instalação; Reginensi fotografando os presentes, créditos BarrosDM, Azeredo Paolla, fotografado em: 18/05/2018

CONSIDERAÇÕES

As “imagens que fazem falar” revelam o potencial que as metodologias visuais detêm tanto no momento de recolher as informações como no desenvolvimento de um trabalho interdisciplinar e da construção de um processo de intervenções urbanas (MENEZES, 2011, p.3). Assim, ao longo da pesquisa de extensão se construiu um diálogo muito enriquecedor entre antropologia/arquitetura/urbanismo/arte, provocando às vezes alguns curto-circuitos entre os membros da equipe.

Mediante as questões expostas e à análise que é fruto de um coalizão de ciências foi possível fazer um estudo multifacetado da etnografia e cartografia da Margem da Linha, unidas a expressividade artística da performance. Ambos dando sentido de pertencimento

e identidade fruto de uma percepção do próprio eu pelo espaço e no espaço como fruto da memória apoiada por um suporte espacial em meio a igualdades e diferenças. Parâmetros para o indivíduo situar o seu EU (DUARTE, 2005, p.5).

A performance contempla várias disciplinas e chama tanto antropologia, sociologia, urbanismo como a história da arte ou filosofia estética. É, portanto, que assume uma concepção de copresença e convivência.

As situações reveladas na performance convocam a incerteza da realidade e, conforme Rancière (2008): “o real é sempre objeto de uma ficção, isto é, de uma construção do espaço onde se juntam o visível, o dizível e o realizável”.

REFERÊNCIAS

AGIER, M. *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*. Paris: Editions des Archives contemporaines, 1999.

AMPHOUX, P.; THIBAUD, J.-P.; CHELKOFF, G. *Ambiances en Débats*. Bernin: Editions A la Croisée, 2004. p.54.

BARBOSA, A. Fotografia, narrativa e experiência. In Barbosa A., Cunha E.T. da,

CUCHE, D. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.

BAUTES, N., REGINENSI, C. *Percursos e travessias no morro da Providência*. Desafios das interações sociais e espaciais no jogo formal/informal.”, *Libertas: R. Fac. Serv. Soc., Juiz de Fora*, v.13, n.2, p. 115-135, jul./dez. 2013.

COHEN-Cruz, Jan (org.), *Radical Street Performance: An International Anthology*. London/New York: Routledge, 2003.

COLLIER John Jr., Collier Malcom. *Visual Anthropology: Photography and research Method*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

CULLEN, G. *Paisagem Urbana*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____, G. *Paisagem urbana*. Lisboa: Edições 70, 2008.

DUARTE, C. R. et al. “O Projeto e Metáfora: Explorando Ferramentas De Análise Do Espaço Construído” In: DUARTE, C.R.; RHEINGANTZ, P.A.; BRONSTEIN, L.; AZEVEDO. *O Lugar Do Projeto No Ensino E Na Pesquisa Em Arquitetura E Urbanismo*. Contra Capa / PROARQ. Rio de Janeiro, 2007- p.211-220

JACOBS, J. *Morte e vida de grandes cidades*. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. p.35.

LEITE, R. P. *Contra usos da cidade: Lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas/São Cristóvão: Editora Unicamp/Ed.UFS [2ª Ed.]. 2007.

LYNCH, K. *A imagem da cidade*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2005. p.66-75.

RANCIÈRE, J. *A Partilha do Sensível: Estética e Política*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. p.15-16.

_____, J. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008.

_____, J. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 1995. p.7.

RODMAN, Margaret C. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. In: LOW, Setha M.; LAWRENCE-ZUÑIGA, Denise. *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Blackwell, Bodmin, Cornwall, U.K., 2003, p. 204-223

SATIKO, R.; NOVAES, S.C. *Experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Mundo, 2016, pp. 191-204.

TURNER V. “Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”. In

_____, Victor, e BRUNER, Edward M. (orgs). *Anthropology of Experience. Urbana*. Chicago: University of Illinois Press, 1986

[VOLTA AO SUMÁRIO]

RAÇA, CULTURA E PERTENCIMENTO: A EMERGÊNCIA DA NOÇÃO DE DIÁSPORA AFRICANA

Cauê Gomes Flor

PGCS -FFC/UNESP

Bolsista FAPESP

Resumo

Nos últimos vinte anos, observamos transformações substanciais tanto no lugar que é atribuído aos povos, às culturas e tradições de origem africana na formação da sociedade brasileira, quanto na maneira como a identidade nacional é abordada nos debates e discussões que se dedicam à investigação das relações raciais na contemporaneidade. Essas transformações trilham um caminho que reflete um novo olhar sobre a presença desses povos e culturas, muitas vezes, informado e influenciado por um conceito que tem ganhado destaque nas discussões tanto no mundo acadêmico quanto no da militância: a diáspora africana. Porém, raramente é explicitado o modelo ou a perspectiva de diáspora africana que está sendo articulada nessas investigações e discursos. Fora do Brasil, a noção de diáspora, e mais especificamente de diáspora africana, não é recente. Desde o fim do século XIX esteve presente nos Estados Unidos, tendo importante papel como locus de pertencimento, contribuindo para a construção de solidariedades e de agendas políticas dos movimentos sociais negros norte-americanos. Além disso, a noção de diáspora africana foi essencial para a construção, institucionalização e postulação dos paradigmas teórico-metodológicos para o que hoje (recentemente) é denominado disciplinarmente African-American Studies. Nesse sentido, esse trabalho tem como objetivo elaborar uma breve genealogia da noção de diáspora africana. Através do mapeamento do modo como os intelectuais afro-americanos trabalharam com categorias como “raça”, cultura, filiação e pertencimento no final do século XIX, apresentamos as condições de emergência do conceito.

Palavras chave: diáspora africana, raça, cultura, identidade

Abstract

In the last twenty years, we have seen substantial transformations both in the place that is attributed to the peoples, cultures and traditions of African origin in the formation of Brazilian society, and in the way national identity is approached in the debates and discussions that are dedicated to the investigation of relations in the contemporary world. These transformations take a path that reflects a new look at the presence of these peoples and cultures, often informed and influenced by a concept that has gained prominence in the discussions in both the academic world and militancy: the African diaspora. However, the model or perspective of the African diaspora that is being articulated in these investigations and discourses is rarely explicit. Outside Brazil, the notion of the diaspora, and more specifically of the African diaspora, is not recent. Since the end of the 19th century it was present in the United States, having an important role as

a locus of belonging, contributing to the building of solidarities and political agendas of the black American social movements. In addition, the notion of the African diaspora was essential for the construction, institutionalization and postulation of theoretical-methodological paradigms for what is now (recently) termed African-American Studies. In this sense, this work aims to elaborate a brief genealogy of the notion of African diaspora. Through mapping the way African-American intellectuals worked with categories such as “race,” culture, affiliation, and belonging in the late nineteenth century, we presented the emergence conditions of the concept.

Keywords: African diaspora, race, culture, identities

INTRODUÇÃO

O discurso/texto *The English Language in Liberia*, do afro-americano de nascimento, radicado liberiano e padre episcopal Alexander Crummell, proferido no dia 26 de Julho de 1860 para os cidadãos de condado de Maryland, Cape Palmas (Libéria), e o texto *Ethiopia Stretching Out Her Hands unto God: or, Africa's Service to the World* (1888), do afro-americano (e também liberiano por adoção) Edward W. Blyden demarcam não só o surgimento do “nacionalismo negro” e do “pan-africanismo”, como, também, estabelecem as bases semânticas para a emergência da noção de “diáspora africana” (HARRIS, 1994; DAVIES, 2008; SHEPPERSON, 1994). Estudar a emergência da diáspora africana em suas bases semânticas é, sem dúvida, buscar compreender as linhas gerais do pan-africanismo. Mas é, sobretudo, também confrontar-se com temas fundamentais que atravessam experiência coletiva dos africanos e de seus descendentes nos lugares em que se estabeleceram, a saber: pertencimento, identidade e cultura (HARRIS, 1994; GILROY, 2002; ZELEZA, 2008)

Isso significa dizer que, de modo semelhante ao que se sucedeu com os judeus no final século XIX com surgimento o sionismo (DUFOIX, 2017; COHEN, 1997), a emergência de uma solidariedade política e moral voltada para a reabilitação do ser negro encontrou no nacionalismo e, sobremaneira, na noção secular de “raça”, seu centro de gravidade. De acordo com Appiah (1997), nos Estados Unidos, na África e na Europa, os dois predominantes e mais conhecidos usos do conceito de raça como fundamento de uma solidariedade moral são variações do pan-africanismo e do sionismo. “Em ambos os casos, pressupõe-se que um ‘povo’, os negros ou os judeus, tenham como base para uma vida política comum o fato de pertencer a uma única raça” (APPIAH, 1997, p. 30), bem como na suposição de uma base cultural (tradições) comum como fundamento desse pertencimento.

Esse modelo de identidade e, portanto, também de cultura emerge, não eventualmente, em um contexto profundamente marcado pela centralidade do conceito de raça, “como uma nova referência conceitual possível para pensar as diferenças humanas” (HOFBAUER, 2006, p. 99). W. E. B. Du Bois (2005 [1915], 2010 [1897]), Edward W. Blyden (2013 [1888]) e Alexander Crummell (1861) escreveram e elaboraram

suas reflexões num tempo e espaço em que “raça” não só se sedimentava como categoria científica (secular), biologizando as diferenças humanas, como, também, foi elemento constitutivo do Iluminismo e organizou todo o projeto moderno (HOFBAUER, 2006; GILROY, 2004).

Enquanto expressão de um conjunto de disputas intelectuais e ideológica pela interpretação mais adequada da realidade, o significado semântico de “raça”, segundo Hofbauer (2006, p. 99-100), acompanhava as grandes transformações econômicas, políticas e sociais do mundo ocidental. A categoria genérica “raça”, utilizada pelos intelectuais pan-africanistas, não foi, portanto, uma mera importação europeia, pois respondeu a condições impostas por circunstâncias históricas reais (HERNANDEZ, 2005, p. 138).

Responsáveis por não apenas fundarem o pan-africanismo, como, também, por estabelecerem os pilares da moderna filosofia africana (GORDON, 2008), Du Bois, Alexander Crummell e Edward E. Blyden tiveram, intencionalmente ou não, o seu pensamento decisivamente marcado por essas ideias. Se, por um lado, a sua apropriação (embora não indiscriminada) de categorias como “nação”, “progresso”, “civilização”, “história” e, sobretudo, “raça” refletia a influência de ideias calcadas no mundo e no pensamento iluminista europeu da época, por outro, “raça” também conferia voz aos negros, oferecendo recursos para a elaboração de uma narrativa e de uma identidade coletiva contra as injustiças e as violências protagonizadas pela escravidão e pelo colonialismo (HERNANDEZ, 2005, p. 140). É esse modelo de “identidade” e de “cultura” (efeito desse senso de pertencimento racial) tanto o cerne de um *ethos* comum incorporador de todos os africanos e seus descendentes (que constitui as bases político-ideológicas do pan-africanismo) quanto aquilo que vai oferecer os primeiros recursos semânticos para a noção de “diáspora africana” (WILLIAMS, 1999; MANNING, 2003; DAVIES, 2008).

Portanto, cabe explorarmos, utilizando como roteiro a linhas essências das elaborações de Du Bois, Alexander Crummell e Edward E. Blyden (tarefa que exige precaução e que será, certamente, provisória e insatisfatória), o modo como esses intelectuais articulavam “raça” como um núcleo gravitacional capaz de unir os africanos e os seus descendentes em torno de uma solidariedade política e ética, baseada em uma origem comum. Com esse itinerário, parece-nos ser possível tornar inteligíveis os fundamentos sobre os quais (após a Segunda Guerra Mundial, durante as décadas de 1950 e 1960), diversos historiadores da África e da escravidão racial atuantes no Novo Mundo resolveram se voltar para termo “diáspora africana”.

OS FILHOS DE HAM E A NAÇÃO: RETORNEMOS A ÁFRICA?

O já evocado texto/discurso *The English Language in Liberia* é recorrentemente retomado como ponto de partida e marco histórico das ideias pan-africanista (DECREANE, 1962;

HERNANDEZ, 2005; ALMEIDA, 2007). Mas, mais do que uma justificava cronológica, a razão de nossa análise ter como ponto de partida as elaborações de Crummell (1860) é, pois, que o pensamento de Crummell ao elabora-se entre a noção secular de pertencimento e a concepção religiosa genealógica de filiação. Nesse sentido, enseja uma importante dimensão para a emergência da noção de diáspora africana, a saber, a semiótica religiosa e o paralelo com a história do povo Hebreu (especialmente, no Antigo Testamento)

É sob a maldição e redenção de Ham (Cam), episódio da Escritura Sagrada utilizado para a justificação religiosa da escravidão, que a noção genealógica de “filiação”, articulada por Crummell é estabelecida (DUFOIX, 2017, p. 186; HOFBAUER, 2006, p. 68-69). Dentro da tradição cristã, foi Santo Agostinho (354-430), aquele a fadar os filhos de Ham a um destino amaldiçoado (HOFBAUER, 2006, p. 68 – 69). Adepto de uma interpretação literal da Bíblia, Agostinho defendia a ideia de que todos os seres humanos eram filhos de Adão — tese que ficaria conhecida como a origem única dos seres humanos (monogênese). A escravidão, segundo o clérigo, teria surgido como consequência direta do pecado. “Santo Agostinho (1990, II, livro XIX, cap. XV, p. 406) explica que inicialmente Deus “quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem irracional” (HOFBAUER, 2006, p. 68).

Agostinho lembraria que a palavra escravo (*servus*), aparece na bíblia pela primeira vez no contexto da maldição de Ham, e refletindo sobre a etimologia da palavra *servus*, chega à conclusão que servir, significaria também merecimento do pecado. “Santo Agostinho faria mais duas afirmações cruciais a respeito da figura bíblica que teria causado a escravidão. Primeiro o beato igualou a atitude de Ham à culpa de Caim; em seguida, transformou Ham no pai fundador dos hereges” (HOFBAUER, 2006, p. 69).

Santo Agostinho, no entanto, em nenhum momento estabelece uma relação entre Ham e a cor de pele negra (HOFBAUER, 2006, p. 69). Embora, os teólogos cristãos abordassem a cor de pele por meio de convicções religiosas desde a Idade Média, muitas vezes inspirados pela origem etimológica semítica da palavra “Ham”: quente, queimado pelo sol, escuro/negro (HOFBAUER, 2006, p. 45; GOLDENBERG, 2003, p. 141). A consolidação da relação de significação entre a maldição designada a Ham e a inferioridade e escravidão atribuída à pele negra dos africanos ocorreria concomitantemente à intensificação do processo colonial na África e nas Américas.

No entanto, contraditoriamente, a maldição endereçada aos filhos de Ham e à filiação genealógica que estabelece, tornou-se uma narrativa capaz de oferecer os elementos a partir dos quais autores negros, no final do século XIX, argumentariam em favor do fim da escravidão e por uma melhor apreciação da história desses povos. Supõe-se que o princípio dessa argumentação está presente na fala de Ottobah Cugoano (1757-1791), que, em 1787, escreveu: “*all the present inhabitants of the world sprang from family of Noah,*

and were then all of one complexion, there is no doubt, but the difference we now find, took its rise very rapidly after they became dispersed and settled on the different parts of the globe” (CUGOANO apud DUFOIX, 2017, p. 186).

Cugoano desloca e reinterpreta a pretensa verdade do texto bíblico, insistindo na leitura de que a maldição endereçada aos filhos de Ham concerne, especificamente, a Canaã e aos seus descendentes, e não a Cush (Cuxe), seu primeiro filho. Os negros são, nessa leitura, descendentes de Ham, e filhos do bem-aventurado Cush. Esses dois fatos — o deslocamento da origem genealógica da raça negra e a enganosa maldição atribuída a cor da sua pele — foram, por exemplo, um dos os principais argumentos utilizados por abolicionistas negros, nos séculos XVIII e XIX, em defesa do fim da escravidão (DUFOIX, 2017, p. 186-187). Dentro desse quadro, a África em geral, e particularmente o Egito e a Etiópia ganham lugares e significados proeminentes nas narrativas de pertencimento daqueles dispersados pela tráfico de escravos. O Antigo Testamento, assim, se torna um fértil terreno para analogias sobre a liberdade, o exílio, o êxodo e a redenção entre a história dos negros escravizados no novo mundo e a do povo hebreu.

Contudo, segundo Dufoix (2017, p. 188), certa distinção precisa ser levada em consideração entre as diferentes apropriações das referências bíblicas no interior dessas comunidades. A consciência religiosa e étnica dos escravizados está associada, argumenta o autor, ao tipo de doutrina cristã de seus mestres e à sua localização geográfica nas Américas. Nas terras católicas da América Latina (colonização portuguesa e espanhola), as origens religiosas, étnicas e linguísticas dos escravizados tendiam a ser consideradas, contribuindo para manter grupos de origens compartilhadas juntos. De o acordo com o autor, a *“conversion did not imply a complete abandonment of the “African” religions practiced by the slave: they were incorporated into the general framework of Catholicism”*. Na América do Norte (colonização anglo-saxã), no território protestante, nenhum traço (seja étnico, religioso ou linguístico) era tolerado pelos senhores de escravos.

Essa distinção é importante porque, de um lado, de algum modo explica as causas da emergência de movimento de (re)apropriação da África no Caribe e nos Estados Unidos por meio de analogias sobre a história bíblica do povo hebreu. De outro, tal distinção lança luz sobre as origens do importante papel que o protestantismo negro desempenhou na construção do horizonte semântico responsável por atribuir significado à noção de “diáspora africana”. Essa semiologia religiosa acompanha não apenas o pensamento de Crummell, mas atravessa, de maneira geral, o emergente pensamento pan-africanista daquele momento. Edward W. Blyden, Booker T. Washington, Marcus Garvey e J. E. K. Aggrey, eram todos, inclusive Crummell, pastores metodistas de formação (RALSTON, 2010 [1985]).

O Antigo Testamento representou a possibilidade da construção de uma história de auto identificação, esperança e, sobretudo, redenção. A história do exílio do povo hebreu

na Babilônia; o Êxodo, o fim da escravidão e a fuga do Egito sob a figura salvadora de Moisés; e, por fim, o destino manifesto da terra prometida. Foram os acontecimentos narrados pelo Antigo Testamento que mais ressoaram no imaginário daqueles que se reivindicam filhos de Ham e descendentes de Cush. “*Egypt became the name of the land were they found themselves: their slavery was identical to that suffered by the Hebrews but a Moses would be born who lead them out of Egypt and to the Promises Land of Canaan. The geography of liberty thus took on Hebrew resonances*” (DUFOIX, 2017, p. 189). Segundo Philipson (2000, p. XI), ao fazer uma análise comparativa da identidade entre negros e judeus na América e na Europa (sua trajetória, suas diferenças e suas semelhanças), salienta que a apropriação da narrativa do Êxodo pelos negros, possibilitou-lhes a elaboração de um sentido histórico de identidade, como um povo. Ao se identificar com a narrativa do Êxodo, os negros do Novo Mundo criam uma identidade baseada na experiência coletiva da escravidão, e a fuga do Egito transformou-se no arquétipo da liberdade (PHILIPSON, 2000, p. XI).

Contudo, apesar da forte influência da história do povo hebreu na formação do imaginário negro-americano na luta pela libertação da escravidão e a redenção, a interpretação protestante, isto é, cristã, foi aquela a exercer a sua autoridade ao relacionar a África (Etiópia e Egito em particular) a Zion (Monte Sião), a terra prometida. Zion, nesse sentido, funcionava como um termo que traduzia a ideia de um futuro teleológico, o destino à liberdade e ao paraíso. “*New world was Egypt, the Atlantic was Jordan, while Africa took on the attributes of the Jerusalem, of Paradise, or Zion. According to a popular belief among the slaves, the migration of the soul had Africa as its destination*” (DUFOIX, 2017, p. 190).

A conotação atribuída à África como Zion (paraíso e ponto de destino) vai desempenhar duas funções fundamentais naquele contexto. A primeira concerne à sua decisiva influência na fundação das primeiras igrejas negras de inclinações metodista, coma a *Free African Society* (1816), a *African Methodist Episcopal Church (AME)* e a *Methodist Episcopal Zion Church (AMEZ)*. A segunda foi a de transformar a África (especificamente, a Etiópia) na terra de Israel, isto é, no lugar designado por Deus para o povo negro escolhido (RASTON, 2010 [1985]). No entanto, cabe chamar a atenção para o fato de que, num primeiro momento, o retorno para Zion (África em geral, Etiópia em particular) não necessariamente significava um retorno real. A noção de retorno à África estava geralmente associada a princípio com o despertar espiritual, a África era vista como possibilidade de redenção da alma (FREDRICKSON, 1995, p. 66-80). Será, posteriormente, no final do século XIX, que o retorno de fato à África, torna-se o desejo dos missionários negros-norte americanos. (RALSTON, 2010 [1985]).

Dentre os grandes representantes missionários negros americanos do período, o bispo Henry McNeal Turner não hesitava em propor que “Deus levou o negro para a América e o cristianizou para que ele regressasse ao seu continente e o resgatasse”

(TURNER *apud* RALSTON, 2010, p. 887). Ainda em 1884 a African Methodist Episcopal Church (AME) realizou um importante congresso com objetivo de delimitar a política dos americanos de cor em relação a África, inaugurando um solido projeto missionário em relação ao continente. Diziam, por exemplo, que “se os negros americanos se dignassem tomar consciência de suas responsabilidades, estar à altura da tarefa, que lhes cabe cumprir e empreender, de evangelizar a África em nome do Senhor, milhões de filhos da África que ainda estão por nascer verão um continente transformado”

Segundo Ralston (2010, p. 887) junto com outras instituições/igrejas negras protestantes como a AME Zion e a National Baptist Convention (NBS), a AME já havia enviado missionários negros americanos para a África ocidental, especialmente, para a Libéria, Costa do Ouro, Sudão e Estado do Congo, pelo menos, desde 1880. Em 1893, africanos, integrantes da AME e europeus assistiram a um congresso mundial sobre África, organizado pela American Association Missionary, onde missionários negros americanos em ação na África reivindicaram os direitos civis dos africanos na América. E, em 1895, em um conferência intitulada *A África e o negro da américa*, o Bispo Turner não somente reitera seu apelo em favor da emigração de negros (especialmente caribenhos e norte-americanos) para a Libéria, como também conclama os negros americanos à contribuir para com a cristianização total da África, salientando que “deveria e deve haver uma linha ininterrupta de missionários cristãos desde o Cabo da Boa Esperança até o Egito [...] e dede aí a Serra Leoa e à Libéria e [...] até o Sudão e o Estado do Congo [...] (RALSTON, 2010, p. 887).

Portanto, parte fundamental desse projeto consistia no fim do exílio e êxodo dos negros americanos no Novo Mundo, exortando seu retorno para o continente africano. Esse retorno a África, era narrado e adquiria significado semântico sobre o solo religioso da Sagrada Escritura. De acordo com Nascimento (2008, p. 162-164), junto de Martin R. Delany, o bispo Turner funda, em 1878, a Empresa Liberiana do Êxodo, contribuindo para o retorno de centenas de negros americanos para a Libéria no final do século XIX. Após uma visita a Libéria, em 1893, o bispo Turner entusiasmado escreve que, é no continente africano onde o homem negro encontra a sua dignidade e a sua liberdade plenas (RALSTON, 2010, p. 877). E, em 1896 afirma:

Penso que dois ou três milhões dos nossos deveriam retomar a terra dos antepassados, nela estabelecer nossas próprias nações, civilizações, leis, costumes, modos de produção (...) e parar de resmungar, de estar sempre recriminando e de ameaçar o país que o homem branco reivindica e que, necessariamente, dominara (TURNER *apud* RALSTON, 2010, p. 877).

Assim como o Bispo Turner, o Reverendo Crummell também detinha a convicção de que os negros do Novo Mundo tinham uma responsabilidade para com a África.

Segundo Crummell (1861, p.16), os negros exilados foram “*providentially, the deposit of a noble trust; and we should be proud to show our appreciation of it. Have come to the heritage of this language [língua inglesa] we must cherish its spirit, as well as retain its latter*”. No contínuo de seu discurso na Libéria, a língua inglesa (tomada como divina providência) é tanto aquela que possibilitaria a construção de uma unidade aos africanos (a ideia de uma África), quanto o lócus, junto com o cristianismo, do cultivo do valores atribuídos aos seus ancestrais anglo-saxões, dos quais os africanos deveriam se apropriar: “*the spirit of Independence, both personal and national; the spirit of free-speech and free press, and personal liberty; the spirit of reform and development; the spirit of enterprise; the spirit of law, of moral character, and spiritual beneficence*” (CRUMMELL, 1861, p.16).

Crummell (1860) posiciona a língua inglesa como a expressão mais bem-acabada do conjunto cultural que caracteriza seus ancestrais, o homem branco anglo-saxão, traço constitutivo de sua raça. No discurso aos cidadãos do condado de Maryland, além da semiótica religiosa e a filiação/pertencimento genealógica que ela professa, Crummell (1861) coloca o conceito de raça, embora não de forma tão articulada teoricamente, como veremos em Du Bois (2010[1987], no centro de seu interesse e de sua perspectiva sobre a África. Esta continua sendo, na visão de Crummell, o destino manifesto (teleológico) dos negros; no entanto, agora como pátria da raça/povo negro. Isto é, a África se torna a pátria dos negros, não porque eles partilham necessariamente da mesma experiência histórica, ou, mesmo, porque enfrentassem a mesma ameaça colonial/imperial, mas em razão de pertencerem à mesma e única raça (APPIAH, 2016, p. 22). Crummell foi, segundo Appiah, possivelmente, um dos primeiros pensadores a falar em nome da África como negro, organizando sua visão a respeito do continente em termos de uma origem racial comum. A África, era pensada nos termos do nacionalismo do século XIX, “como sendo (a pátria) um único povo (...) em certo sentido como uma unidade política natural” (APPIAH, 2016, p. 22), visão que inaugura a solidariedade política e moral (identidade) fundamental ao pan-africanismo.

Essa visão de Crummell (1861) acerca da raça e a força que ela desempenharia no estabelecimento de vínculos morais e éticos herdados por uma população pensada como relativamente compacta e homogênea, inclusive do ponto de vista cultural, são características que refletem o uso e os significados atribuídos à noção de raça no interior do mundo moderno e ocidental. A segunda metade do século XIX, contexto no qual Crummell escreve, é o ponto de chegada do processo no qual raça passa a ser uma nova referência conceitual possível para pensar as diferenças humanas, comportando-se como aspecto constitutivo do pensamento iluminista, culminando na biologização das diferenças.

Se, antes do século XIX, a noção de “raça” estava inscrita no campo semântico religioso, utilizada especialmente para designar linhagens sanguíneas, “raça” passaria,

no XIX, a referir-se a seres humanos que já não reivindicam estar ligados por vínculos genealógicos (HOFBAUER, 2006, p. 102). Paulatinamente, fortaleceu-se um pensamento que colocaria em segundo plano a justificação religiosa e as explicações provindas da Bíblia, que viam a cor de pele negra como uma maldição herdada pelos filhos de Ham, Soma-se a essa mudança, quase que como um catalizador, o processo de consolidação da burguesia mercantil, a partir do século XVII, na Europa, que começou a produzir outros modos e mecanismo de inclusão e exclusão que não mais se baseavam na ética e na moral religiosas. Essa tendência, que estava intimamente associada à emergência do Estado Moderno e, mais tarde, do Estado-Nação, enfatiza, agora, não mais qualquer suposição metafísica, mas a vontade coletiva (seja expressa na figura do soberano, seja na vontade ou no contrato social). Por outro lado, o processo de desencantamento do mundo (secularização) reposicionou o homem como parte da natureza, dando início à busca de critérios físicos-naturais para caracterizar um indivíduo, um povo e/ou uma nação.

No transcorrer do século XIX, pode-se observar, portanto, que, a despeito das divergências e controvérsias a respeito dos sistemas de taxonomia e dos materiais que deveriam ser classificados (antropometria), a existência das raças humanas não era mais uma dúvida. “Raça” havia se tornado parte do vocabulário europeu, transformando-se no paradigma responsável por qualificar as diferenças humanas. Já na segunda metade do século XIX, as classificações raciais dissociaram-se de qualquer tipo de determinação climática, baseando-se, agora, impreterivelmente em critérios biológicos ou, mesmo, estágios de evolução para determinar a natureza de cada grupo humano.

A ideia de que a raça biologicamente determinava a constituição física e as aptidões mentais vai encontrar nas formulações de Arthur de Gobineu (1816-1882), talvez a mais reconhecida teoria racalista da época, seu solo mais fértil (HOFBAUER, 2006; SCHWARCZ, 1993). Na sua tese *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas (1853-1855)*, Gobineau atribuiu ao comportamento fatores hereditários e de sangue. Entre os diversos argumentos que organizavam a sua teoria racalista, possivelmente aquele mais central, Gobineau sustentava, não diferentemente de Kant e de Hegel, que a história humana era uma história das raças. E que, a despeito de alguns grupos esforçarem-se para caminhar em direção à civilização, esta era inalcançável devido à sua condição inferior inata e irrevogável (GOBINEAU *apud* HOFBAER, 2006, p. 125-127).

O seu pensamento tomaria notoriedade pelas suas ideias a respeito da degeneração das raças. Opondo-se, também, a Buffon, Gobineau, entendia que a degeneração das raças não estava mais associada a alguma influência climática externa, que ocasionaria acidentalmente variações em relação ao modelo originário e de maior recorrência (branco)¹. A degeneração, segundo seus argumentos, é, agora, de natureza biológica, gerada devido à mistura de raças qualitativamente diferentes. No interior de seu sistema de pensamento/

¹ Ibidem, p. 125 – 127.

classificação, o negro/africano ocuparia o degrau mais baixo na hierarquia entre as raças, aquela que estaria muito mais perto do mundo da natureza entre as raças inferiores do que qualquer outra². Na raça branca, por outro lado, encontrar-se-ia a civilização de fato. Apenas o branco, por ser a raça superior, poderia produzi-la (a civilização).

As ideias raciais e os esquemas evolucionistas do século XIX, assim como sugere Hofbauer (2006, p. 139), a despeito das suas diversas diferenças e não linearidade, têm algo em comum: trata-se de tradições intelectuais (linhas de pensamento) que se desenvolveram num contexto de consolidação dos Estados-Nação modernos. Um processo que, por um lado, formalizava as relações entre cidadãos e, por outro, tornava cada vez mais rígida as fronteiras para aqueles que deveriam ser excluídos (especialmente os alhures racialmente inferiores). Sob essas pretensões, Crummell posiciona a África como a pátria do povo negro; no continente africano, o povo negro encontraria as condições para a realização de seu destino e história. Nota-se que não há, em Crummell (1861), uma apropriação mecânica das ideias raciais e da categoria genérica de “raça”. Se, esse fosse o caso, o destino amaldiçoado imposto à raça negra por autores como Kant, Hegel e Gobineau seria tomado como inexorável. É inegável que essas formulações tiveram, entretanto, um forte impacto, não apenas em Crummell, mas nos intelectuais negros da época. Porém, “conforme (Crummell) a sua visão as raças tinham a mesma capacidade moral ou cognitiva, sendo diferente apenas nas tarefas espirituais que lhes eram atribuídas” (HERNANDEZ, 2005, p. 141).

O passo seguinte em direção a uma mudança de percepção sobre a natureza do vínculo de pertencimento entre os africanos e seus descendentes, isto é, de uma concepção de filiação genealógica (religiosa) para uma concepção secular de pertencimento (racial), ocorreu, pode-se dizer, com o pensamento de Edward W. Blyden (2013[1888]; 1898). Não diferentemente de Crummell, Blyden detinha a convicção de que a África era o lugar onde a história e a civilização do povo negro realizar-se-iam. Isto significa dizer que “suas principais teses são desenvolvidas com base na historicidade da raça negra e nos atributos que lhe seriam inerentes, ambos elementos constitutivos de uma *personalidade africana*” (HERNANDEZ, 2005, p. 141; grifo do autor). Fato importante que subsidia essa formulação de Blyden, acerca da ideia de uma personalidade africana, foi a marcha de 1 de março de 1896, em Adwa, quando as tropas do Rei Menelik II resistiram e expulsaram os invasores italianos da Etiópia. Essa vitória atribuiu à Etiópia um eminente lugar no imaginário dos povos negros como o reino contemporâneo africano que reposicionou a promessa bíblica (Zion), demonstrando o poder do povo negro, desse modo, tornando-se o lugar de retorno, seja físico, seja imaginário (MILKIAS & METAFERIA, 2005).

² Ibidem, p. 125 – 127.

Coincidentemente ou não, dois importantes acontecimentos sucedem-se após a vitória em Adwa, os quais tiveram uma forte influência sobre a proeminência da Etiópia como signo de redenção e força da raça negra. O primeiro é que, em 1896, Theodor Herzl publica o livro *The Jewish State*, no qual estabelece as bases para o Estado judeu. O segundo, concerne ao fato de que, em 1897, organizou-se, na cidade de Basel (Suíça), de 29 a -31 de agosto, o 1º Congresso Sionista (Zionismo); e, duas semanas depois, em 14 de setembro, Henry Silverter Williams funda, em Londres, a *African Association* — instituição por meio da qual Du Bois, no já citado congresso de 1900, populariza o termo “pan-africanismo” (DUFOIX, 2017, p. 200; DECREASE, 1962, 14).

Desse momento em diante (final do século XIX), o sionismo se torna uma importante fonte de referência para Edward W. Blyden (2013 [1888]; 1898), mas também necessariamente para Marcus Garvey, Booker T. Washington e Du Bois. Influência esta que representou um deslocamento ainda maior em relação ao fundamento genealógica religiosos de pertencimento. Não que a filiação descrita no Velho Testamento perca totalmente a sua importância; no entanto, as referências utilizadas para a sua abordagem/ interpretação começam a mudar e, cada vez mais, o sentido dado ao êxodo (solo narrativo sobre o qual as analogias entre as histórias do povo hebreu e dos negros do novo mundo são realizadas) passa a ser atribuído de acordo com a semiótica secularizada que acompanha o sionismo. Em outras palavras, “raça”, no moderno sentido que lhe foi dado (como elemento que determina biologicamente aptidões físicas, morais e intelectuais constitutivas de um povo ou nação), passa a ser a noção por meio da qual se pensa não só o pertencimento entre os africanos e os seus descendentes, mas, também, o papel a ser desempenhado pela África.

Num texto publicado dois anos após *The Jewish State*, de Herzl intitulado *The Jewish Questions* (1898), Blyden escreve:

I have taken, and do take, the deepest possible interest in the current history of the Jews – especially in the marvelous movement called Zionism. The question, in some of its aspects, is similar to that at this moment thousands of descendants of Africa in America, anxious to return to the land of their fathers. It has been for many years my privilege and may duty to study the question from Africa stand point. And as the history of the African race – their enslavement, persecution, proscription, and suffering – closely resembles that of the Jews, I have been led also by a natural process of thought and a fellow feeling to study the great question now uppermost in the minds of thousands, if not millions, of Jews (BLYDEN, 1898, p. 210-211).

O entusiasmo de Blyden em relação ao movimento sionista é mais que evidente. As analogias entre a história dos povos negros do novo mundo e o povo hebreu continuam comportando-se segundo a narrativa do Êxodo e o retorno à terra prometida. Mas o retorno a Zion, agora não mais é interpretado, como vimos em Crummell, como um despertar espiritual ou como uma purificação do espírito. Trata-se, agora, do

retorno real, de fato, à terra de Israel, à África, lar da raça negra e pátria de seu povo. A ideia de um nacionalismo negro elaborada por Blyden toma forma por meio da correlação entre a raça e a África, responsável por exaltar o orgulho das origens e da ancestralidade, elementos simbólicos característicos da formação dos Estados Nacionais no final do século XIX.

Contudo, se, por um lado, o sionismo proporcionou, para Blyden, uma analogia adequada entre negros e judeus, oferecendo aos negros a possibilidade de uma narrativa secularizada para a elaboração do seu senso de pertencimento e o desejo de retorno a África, por outro lado, segundo outros autores, também influenciados pelas ideias sionistas, a ideia do retorno passava a ser tratada como uma impossibilidade, ferindo o cerne da analogia que acompanha o paralelo estabelecido entre judeus e negros, pelo menos desde o século XVIII (DUFOIX, 2017, p. 202). Em diálogo com a influência exercida pelo sionismo, no final do século XIX e início do século XX, entre os intelectuais dedicados a compreender a experiência dos negros nos Estados Unidos (especialmente no Sul) e na África, o pesquisador Charles Victor Roman, no seu texto *American Civilization and the negro* (1916), levanta a seguinte questão:

The Negro is not going to leave here for two reasons: In first place this is his home, and in second there is nowhere to go. He is not going back to Africa any more than the white man is going back to Europe or the Jew is going back to Palestine. Palestine may be rehabilitated and Europe Americanized, but the Jew will not lose his world-wide citizenship, nor America fail of her geographical destination as the garden-spot of the world. The Negro will do his part to carry the light of civilization to dark corners of world especially to Africa; dark, mysterious, inscrutable Africa; the puzzle of the past and the riddle of future; the imperturbable mother of civilization and peoples. The slave-trade was the diaspora of the African, and the children of this alienation have become a permanent part of the citizenry of the American republic. (ROMAN apud DUFOIX, 2017, p. 203)

“O tráfico de escravos foi a diáspora dos africanos”; esta afirmação de Roman, além de enfatizar o caráter necessariamente nacional da população negra que vive nos Estados Unidos, estabelece uma tensão em relação ao cerne da histórica analogia negro/judeu, capaz de questionar o aparentemente indiscutível desejo de retorno. Segundo Dufoix (2017, p. 203), trata-se de uma das primeiras vezes, se não a primeira vez, que o termo “diáspora” é utilizado literalmente para qualificar a experiência dos negros no novo mundo e, ademais, sendo operada como signo da ruptura causada pelo tráfico e da permanência (simbolizada pela ideia de “cidadania”) perene na República dos Estados Unidos.

A ideia do não retorno, sobre a qual Roman se posiciona, é parte de um movimento que se tornava cada vez mais amplo entre os negros nos Estados Unidos no final do século XIX e início do século XX. A implicação fundamental desse posicionamento é a de que os negros deveriam permanecer e se apropriar da parte que lhes cabia na

formação da América. Ainda segundo Dufoix (2017), a introdução do questionamento do (aparentemente indiscutível) desejo de retorno repercutiu como uma disputa que estruturou as perspectivas políticas e ideológica dos negros nos Estados Unidos naquele contexto. “*At the time, emigration was no longer of the flavor of the day: the Black movement was largely structured around two opposing positions, ‘integrationism’ and ‘separatism’*” (DUFOIX, 2017, 204).

DU BOIS E A DUPLA CONSCIÊNCIA: ENTRE A AMÉRICA E ÁFRICA

Alexander Crummell e Edward W. Blyden foram os encarregados por darem início às bases da ideologia pan-africanista e, nesse sentido, também aqueles que investiram na ideia e no desejo do retorno dos negros do Novo Mundo à África (a princípio simbólico, mas, de fato, objetivo). Foi, entretanto, William Edward Burghardt Du Bois o responsável não apenas por lançar as bases intelectuais e práticas do pan-africanismo (APPIAH, 1997, p. 53), como, também, aquele a defender a não migração dos negros americanos para a África (DUFOIX, 2017, p. 225). Sobretudo Du Bois (2010 [1987], 1990 [1903]) foi o responsável por introduzir uma tensão incontornável no interior da identidade negra que, segundo autores como Gilroy (2002) e Gomez (2004), foi a grande responsável por abrir a via que proporcionou qualificar a experiência dos negros do novo mundo como “diaspórica”.

Du Bois foi um estudante brilhante. Formado pela Fisk University (uma universidade negra em Nashville) e, posteriormente, aceito pela Harvard University para estudar história, em 1897 passou a lecionar história e economia na Atlanta University e, junto com Crummell, no mesmo ano, funda a *American Negro Academy*. Ainda em 1897 Du Bois (2010) publica o texto/discurso *The conservation of race* (A preservação das raças) no qual inicia, a despeito da vasta carreira e da sua imensa produção, a sua coerente formulação a respeito das raças em geral, e da negra, em particular.

Segundo Du Bois (2010 [1897], p. 5), ainda no início de sua reflexão, a ideia de “raças” e o destino atribuído a elas sempre foi um uma questão de fundamental relevância e interesse pessoal para os negros americanos, e que, embora, “*he has (o negro), consequently, been to deprecate and minimize race distinctions, to believe intensely that out of one blood God created all nations*, as distinções raciais têm exercido uma grande influência sobre as suas “*natural abilities, as to his political, intellectual and moral status*” e que “*in our calmer moments we must acknowledge that human being are divided into races*” (Du Bois, 2010 [1897], p. 5). Du Bois, portanto, é aquele que conclui a transição da filiação genealógica para a secular (racial), inspirada nas formulações que, hoje, denominamos de “teorias raciais clássicas do século XIX”.

Influenciado e, talvez, remontando a aspectos centrais da relação entre as tradições de ideias raciais e o pensamento iluminista (HOFBAUER, 2006, p. 106), Du Bois não concentra a sua análise, necessariamente, nos traços fenotípicos julgados como mais explicativos das diferenças raciais (tamanho do crânio, nariz etc.), mas nas diferenças que ele considera discretas e, no entanto, decisivas na taxonomia dos diferentes grupos humanos:

While these subtle forces have generally followed the natural cleavage of the common blood, descent and physical peculiarities, they have at other times swept across and ignored these. At all time, however, they have divided human beings into race, which, while they perhaps transcend scientific definition, nevertheless, are clearly defined to the eye the Historian and Sociologist. If this be true, then history of the world is the history, not of individuals, but of group, not of nations, but of races, and he who ignores or seeks to override the race idea in human history ignores and overrides the central thought of all of history. What, then, is a race? It is a vast family of human beings, generally of common blood and language, always of history common, traditions and impulses, who are bot voluntary but involuntary striving together for the accomplishment of certain more or less vividly conceived ideal of life (DU BOIS, 2010 [1897], p. 7).

Du Bois (2010), nesses termos, não se afasta absolutamente da concepção científica de “raça” — isto é, como elemento que determina biologicamente aptidões físicas, morais e intelectuais —, pelo contrário, o seu movimento analítico, na realidade, se aproxima das formulações de autores como Kant e Hegel a respeito da relação entre “raça” e a filosofia da história. “Raça”, aqui, aparece como uma categoria sob um pano de fundo biologizado; entretanto, é tratada como uma noção sócio-histórica. Mais do que um grupo enlaçado por características físicas comuns, as “raças” eram, para o autor, comunidades espirituais e psíquicas que se expressam historicamente. Tal percepção contribuiu para o autor elaborar o senso de pertencimento e o projeto político que os negros deveriam seguir (DU BOIS, 2010 [1897], p. 9). Se, cada raça, à sua maneira, luta por “*to develop for civilization its particular message, its particular ideal, which shall to guide to world nearer and nearer that perfection of human life for we all long, that once far off Divine evet*” (DU BOIS, 2010, p. 9), qual a mensagem que os Negros deveriam oferecer ao mundo?

Du Bois (2010), nesse sentido, dialoga criticamente com a *Filosofia da História*, de Hegel (1995), ao trabalhar com a ideia de que cada raça expressa de modo particular a sua contribuição para o desenvolvimento da civilização, sem, no entanto, supor uma hierarquia entre elas. Du Bois (2010), entretanto, leva mais adiante a reflexão ao tecer considerações acerca da condição dual da identidade dos negros nos Estados Unidos. Segundo o autor, os negros na sociedade americana experienciam o seu espírito de modo dividido, têm a alma cindida por uma condição dual entre a África e a América. De um lado, do ponto de vista das práticas religiosas, da língua e da nacionalidade os Negros pertenciam à América, do outro, enquanto Negros, estavam intimamente ligados à sua raça e, portanto, à África.

Here, then, is the dilemma, and it is a puzzling one, I admit. No Negro who had given earnest thought to the situation of his people in America has failed, at some in life, to find himself at these crossroads; has failed to ask himself at some time: what, after all, am I? Am I American or am I a Negro? Can I be both? Or is it my duty to cease to be Negro as soon as possible and be an American? If I strive as a Negro, am I not perpetuating the very cleft that threatens and separates black and white America? (DU BOIS, 2010 [1897], p. 11)

No seu clássico texto de 1903 (1999), *As almas da gente negra*, Du Bois sintetizada esse dilema sob o famoso conceito de “dupla consciência”, apresentando-o já no primeiro capítulo (“Sobre nossos embates espirituais”).

Após os egípcios e os indianos, os gregos e os romanos, os teutônicos e os mongóis, o negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu, dotado de uma clarividência, neste mundo americano — mundo que não lhe permite construir uma verdadeira autoconsciência, que apenas lhe assegura que descubra através da revelação do outro. É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentido de sempre olhar a si próprio através dos olhos dos outros, de medir um sentimento através da métrica de um mundo que o contempla com divertido desprezo e pena. É sentir sempre a duplicidade — ser americano, ser negro, dois ideais conflitantes, num corpo negro, impedido, apenas por obstinado esforço, de bipartir-se (DU BOIS, 1999, p. 39).

Mais do que uma impactante reflexão sobre os embates espirituais (subjetivos) que interpelam aqueles cuja experiência é marcada pelo olhar do outro sobre si próprio, a noção de dupla consciência de Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) representou um sensível deslocamento na oposição entre separatismo e integracionismo. A ideia de dupla consciência introduziu um termo suplementar nessa oposição ao estabelecer que, na sua experiência vivida na sociedade americana, o negro encontrar-se-ia sob uma condição dual entre a África e a América.

Cabe chamar a atenção que, embora Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) posicionasse ante as propostas de emigração para a África promovidas, por exemplo, por Marcus Garvey, fundador da *Associação Universal para o Avanço Negro (UNIA)*, em 1914, e maior entusiasta do retorno de negros (especialmente, caribenhos e americanos) para a África. O sociólogo, ainda assim, nutria uma grande admiração pelo sionismo. Em dois textos, o primeiro chamado *The Negro's Fatherland (1917)*, em que argumenta a favor da criação de um Estado Negro livre no Congo (África central), e, noutro texto, intitulado *Not separatism (1919)*, em que estabelece uma analogia entre o movimento pan-africanista e o sionismo, Du Bois mostra-se profundamente influenciado pelo sionismo e reconhece a força do uso da raça como fundamento da sua solidariedade moral e ética.

Se, as analogias com a história do povo judeu em geral foram narrativas que nutriram e cativaram o imaginário dos intelectuais negros ao longo do século XIX, não é menos verdade que, também entre os intelectuais judeus, houve aqueles que trataram

e se comprometeram, de modo sistemático, com a questão negra. Franz Boas (1858-1942), judeu alemão, radicado nos Estados Unidos e reconhecido como pai fundador da Antropologia Cultural Norte-Americana, envolveu-se diretamente com Du Bois em pelo menos duas ocasiões. A primeira, em um seminário organizado por Du Bois na Universidade de Atlanta e, posteriormente, no First Universal Races Congress (DUFOIX, 2017, p. 211).

Franz Boas, enquanto professor da Columbia University, também encorajou os seus orientandos a estudarem a questão negra e racial. Gilberto Freyre (1900-1987), Margaret Mead (1901-1978), Ruth Benedict (1887-1948) e, embora esquecido, mas não menos brilhante, Rüdiger Bilden (1893 – 1980) são alguns de seus orientandos que merecem destaque por terem trabalhado (alguns mais, outros menos) com as questões do negro e racial.

Todavia, o antropólogo judeu-americano Melville Herskovits possivelmente tenha sido o orientando de Boas que mais se envolveu com o trato da questão negra não só nos Estados Unidos, mas também Brasil, Haiti, Benin, Goa, Nigéria e Trinidad. Baseado nos trabalhos de campo realizados no Harlem, no início da década de 1920, e na Guiana Holandesa (atual Suriname), entre 1927 e 1928, Herskovits publicou, em 1941, seu livro de maior repercussão: *The myth of the Negro Past* (O mito do passado negro). No referido livro, Herskovits elabora, pode-se dizer, uma narrativa não sobre um passado mítico e originário dos negros, mas, por meio dessas investigações de ordem empírica, constata aquilo que chamou de “*Africanism*” (Africanismos) entre essas comunidades. Isto é, o antropólogo, para ficar em alguns temas, concentrou-se em estudar as permanências culturais africanas nas comunidades negras no Novo Mundo, seus padrões de organização e hierarquias, suas estruturas familiares, culturais, seus sistemas de crenças e seus rituais religiosos. Esse modo de teorização direcionou a sua atenção para as consequências das sobrevivências africanas na comunidade negra do Novo Mundo, ou seja, aquilo que o autor chamou de “africanismos” (HERSKOVITS, 1941).

Trata-se, grosso modo, de uma importante contribuição para a hifenização (“negros-norte-americanos” ou “afro-americanos”) desse modelo de identidade e cultura que, pode-se dizer, teve início no pensamento de Du Bois e na sua noção de “dupla consciência”. Porém, ao reposicionar essas comunidades no interior do Estado-nação, tal formulação converge para as linhas gerais do projeto de integração/assimilação da Escola Sociológica de Chicago, no qual as elaborações de Herskovits estavam inscritas. As permanências e as heranças culturais africanas eram posicionadas no interior de um projeto mais amplo que se propunha a pensar a relação entre a cidade (entendida como sinônimo de relações sociais modernas e modernizantes) e os chamados grupos “raciais”, especialmente (no caso norte-americano) os negros, os irlandeses e os italianos. Autores como os Melville Herskovits, Robert Park (1864-1944) e Donald Pierson (1900-1995)

passariam a se interessar em compreender como determinados grupos sociais (raciais) experienciam esta nova ordem e o quanto eles são *assimiláveis* ou não à sociedade que estava sendo construída (DAMACENO, 2013, p. 65).

O caso é que as reflexões de Herskovits (1941) a respeito dos *africanismos* ainda presentes nas comunidades negras no Novo Mundo, desempenharam um papel fundamental no dilema introduzido por Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) e, portanto, na polarização da agenda política entre o separatismo e o integracionismo. A percepção de que as tradições culturais herdadas da África ainda continuavam a desempenhar importantes funções na (re)produção social das comunidades negras ofereceu um profícuo recurso semântico para a elaboração de uma identidade voltada a uma origem tida como comum, uma vez que não mais dissociavam essas comunidades (aqui, especialmente, a comunidade negra nos Estados Unidos) do seu pertencimento nacional.

O não resolvido dilema estabelecido por Du Bois (2010 [1897], 1999 [1903]) a respeito da alma cindida por uma condição dual entre a África e a América, encontra nas elaborações de Herskovits (1941) o lastro para justificar e deslocar a metáfora da terra de origem e o retorno à África. Du Bois, não nega nenhum dos três vínculos de pertencimento que organizam a solidariedade política e ética dos negros no novo mundo: a raça, a origem africana (África) e, agora, o Estado-nação. Entretanto, agora não é somente possível reivindicar o acesso à cidadania através da luta pelos direitos civis no interior do Estado norte-americano, como também permanecer focado na ideia de um orgulho racial, sem perder de vista a noção de um vínculo de pertencimento com o continente africano. O resultado dessa condição cindida e dual (dupla consciência) foi o reposicionamento da África (terra de origem) não mais necessariamente o destino manifesto do desejo de retorno.

CONCLUSÃO

Du Bois, nesse sentido, não teria usado em nenhum momento o termo “diáspora africana” para se referir à experiência coletiva dos negros nos Estados Unidos. Ainda assim, não raramente seu trabalho é avocado como o responsável por estabelecer as bases para o que hoje chamamos de “diáspora africana” (DAVIES, 2008; MANNING, 2010; DUFOIX, 2017; GOMEZ, 2004; GILROY, 2002). Nesse mesmo sentido, Dufoix afirma que Du Bois descreveu, ao longo de suas formulações, duas características fundamentais do conceito de diáspora africana: “*an analysis of reality of Black/African world dispersed and the estabeleciment [?] of an fundamental dualism, associating citizenship of a country and belonging to an African/Black world, that Du Bois call double consciousness* (DUFOIX, 2017, p. 225). O decisivo impacto que, segundo o autor (DUFOIX, 2017), deve também ser creditado

a Du Bois diz respeito ao fato de que as suas formulações em relação à condição dual dos negros e à mudança da metáfora de terra natal (África) que elas ocasionaram representou a introdução de um ponto de tensão em relação ao modelo judeu de diáspora. O necessário vínculo com a terra de origem permanece como dimensão fundante de pertencimento; porém, o desejo de retorno é, desde então, muito mais associado a uma representação da África como lugar de origem do que, necessariamente, um real retorno.

Gomez (2002, p. 177) sublinha que Du Bois, devido ao seu “*prodigious body work, which includes novels, poetry, plays, essays, and studies of history, sociology, and economics, clearly identifies Du Bois as a leading architect of the construct we now call the African Diaspora*”. Gilroy (2002, p. 33), no seu já clássico estudo sobre a diáspora africana *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*, trabalha com a formulações de Du Bois não somente para nomear seu texto e retomar, desde as linhas iniciais, o esforço que é ser, ao mesmo tempo, europeu e negro, mas, também, para qualificar a ideia de “teoria crítica negra”, a qual exige formas específicas de dupla consciência. Manning (2010, p. 31), outro proeminente estudioso da diáspora africana, sugere (a título de uma primeira introdução) como textos centrais para a compreensão da extensão da diáspora africana dois textos de Du Bois, a saber: *The Negro* (2005 [1915]) e *The World and Africa* (2007 [1947]).

Contudo, apesar da proeminência do pensamento de Du Bois, o termo “diáspora africana” é, de fato, utilizado pela primeira vez (DAVIES, 2008; DUFOIX, 2017) no contexto norte-americano para descrever, no trabalho dos pesquisadores John Gibbs Saint Clair Drake e Horace Cayton, *The Black Metropolis: a study of negro life in a northern City* (1945). No citado capítulo intitulado *The Great Migration: Black Diaspora*, os autores narram a grande migração de, pelo menos, 100 mil negros sulistas para o norte, na região metropolitana de Chicago. O termo diáspora, portanto, tem o seu uso a princípio associado a um conjunto de estudos, nos anos 40 e no início dos anos 50 do século XX, ligados a migrações internas que ocorreram nos Estados Unidos, marcadamente de negros sulista para o norte do país.

É, também, desse momento em diante que a noção de “diáspora africana” ganha o *status* de conceito, ao mesmo tempo em que passa a ser imbuída de novas linhas semânticas. Tal mudança está associada a causas de ordem política e teórica que, segundo a avaliação de vários estudiosos da diáspora africana (HAMILTON, 2007; HARRIS, 1994, 2007; APPIAH, 1997), requalificaram a cultura política e a política negra em uma escola transnacional a partir da segunda metade do século XX. Essas mudanças, que trataremos em breve, deslocaram ainda mais a diáspora africana do modelo judeu de diáspora. Entretanto, ambas as diásporas (judaica e africana) são recorrentemente classificadas como “diásporas clássicas” e, nessa ordem de ideias, modelos (chaves normativas) para outros grupos que se reivindicam diaspóricos atualmente (SAFRAN, 2015 [1991]; COHEN 2008 [1997]).

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, E, R. O Pan-africanismo e a formação da OUA; In: *Revista geo-paisagem*, 2007.
- APPIAH, K, A. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BLYDEN, E, W. Ethiopia Stretching Out Her Hands unto God: or, Africa's Service to the World; In: *Christianity, Islam and the Negro race*, Black Classic Press, 1994[1888].
- CRUMMELL, A. *The English Language in Liberia*; New York Bunce & Co, 1861. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=emu.010000427901;view=1up;seq=5;size=125> (acesso, 20 de agosto de 2017)
- COHEN, R. *Global diasporas: An Introduction*. UCL Press, 1997.
- _____. *Global diasporas: An Introduction*. 2ª Edição, Seattle: University of Washington Press, 2008
- DAMACENO, J. *Os Segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. São Paulo. Tese (doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). 2013.
- DAVIES, C, B. Introduction; In: *Encyclopedia of the African Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*. ABC-CLIO, 2008.
- DECRAENE, P. *O Pan-Africanismo*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1962.
- DU BOIS, W, E, B. *The conservation of race*. The Project Gutenberg EBook, New York: Holt, 2010[1897]
- _____. *As almas da gente negra*, Rio de Janeiro, Lacerda 1999 [1903].
- _____. *The Negro*. The Project Gutenberg EBook, New York: Holt, 2015[1915].
- _____. *The Negro's Fatherland*, University of Massachusetts, 1917. <http://credo.library.umass.edu/cgi-bin/pdf.cgi?id=scua:mums312-b215-i237> (acesso, 30 de Agosto de 2017)
- _____. *The World and Africa*, Oxford University Press, 2007 [1947].
- DUFOIX, S. *Diasporas*. University of California Press, 2008.
- _____. The Word of the Septuagint; In: *The disperson: a history of the word diaspora*, Brill Liden/Edition, 2017.
- _____. Next year in Ethiopia: Black at the Jewish mirror; In: *The disperson: a history of the word diaspora*, Brill Liden/Edition, 2017.
- _____. A name of one's Own: the emergence of the Black/African diaspora; In: *The disperson: a history of the word diaspora*, Brill Liden/Edition, 2017.
- _____. The reversal; In: *The disperson: a history of the word diaspora*, Brill Liden/Edition, 2017.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro*. EDITORA 34 Ltda. 2002.
- GOMEZ, M. Of Du Bois and Diaspora: the challenge of African American Studies; In: *Journal of black studies*, Vol. 35, 2004, p. 175 – 194.
- GOLDENBERG, D, M. Was Ham Black?; In: *The curse of Ham: race and slavery in early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton University Press, 2003.

- GORDON, L, R. Introduction: african philosophy in context; In: *An introduction to Africana philosophy*, Cambridge University Press, 2008.
- HARRIS, J, E. Introduction; In: *Global dimensions of the African Diaspora*. Harvard University Press, 1994.
- GHERNANDEZ, L, L. O Pan-africanismo; In: *A África na sala de aula: visita a história da África contemporânea*, Selo Negro, 2005.
- HERSKOVITS, M. *The myth of the negro past*. Harper & Brothers Publishers, 1941.
- HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. Editora UNESP, 2006.
- MANNING, P. Africa and the African diaspora: new directions of study; In: *Journal of African History*, v.44, 2003.
- MILKIAS, P; METAFEIRA, G. Reflections on the battle of Adwa and its significance for today; In: *The battle of Adwa: reflections on Ethiopia's historic victory against European colonialism*, Algora Publishing, 2005
- NASCIMENTO, E, L. Lutas africanas no mundo e nas Américas; In: *NASCIMENTO, E, L. (Ed) A matriz africana do mundo*, Selo Negro Edições, 2008.
- PARK, R. Prefácio; In: *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1945.
- PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo, Cia Ed. Nacional, 1945.
- PHILIPSON, R. Introduction: Flight from Egypt; In: *The identity game: Black and Jews in Europe and American*, University Press of Mississippi, 2008
- RALSTON, R, D. A África e o novo mundo; In: *História Geral da África: África sob a dominação colonial, 1880 -1835*, Brasília: UNESCO, 2010.
- SAFRAN, W. *Diasporas in modern societies: myths of homeland and return*, *Diaspora*, 1(1), 2015, p. 83–99.
- SHEPPERSON, G. The African Abroad or the African Diaspora; In: *Emerging themes of African history: proceedings*, Northwestern University Press, 1968.
- ST. CLAIR DRAKE, J, G; CAYTON, The Great Migration: Black Diaspora; In: *The Black Metropolis*, Harcourt, Brace and Company, 1945.
- WILLIAMS, D, E. Rethinking the African Diaspora: A comparative look at race and identity in a transatlantic community; In: *Crossing boundaries*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- ZELEZA, P. The Challenges of Studying the African Diaspora; In: *African Sociological Review*, 2008, p. 4-21.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DISLOCATED SPEECHES, CHANCE AND DENIAL OF REPRESENTATION AT STAGE: PROJETO BRASIL BY COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO

Cauê Krüger

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Abstract

Companhia brasileira de teatro is one of the most consecrated groups in activity in Brazil, renewed for a vanguardistic approach centered at contemporary staging and dramaturgy, and for the translation of original theatrical texts, understood as polyphonic, plural, “incomplete” and “directed to others”. From 2013 to 2016, the group runned a project, sponsored by Petrobrás, that implied circulation of plays, bibliographic, academic and field researches, directed to de creation of PROJETO bRASIL, a turning point of the group’s history. My doctorate thesis (Krüger, 2017) elected *companhia brasileira de teatro* and the mentioned project as ethnographic objects (and interlocutors) presented an appraisal of the artist’s trajectory; their aesthetic and intellectual practices and conceptions, highlighting their cosmopolitanism, the broad networks maintained by the group and the unique professional artistic production background. Although the main interests of the artists were related to contemporary dramaturgy, the relations of speech and scene, and the production of encounters by means of theatre, the creative process and the play outcome denote deep affinities with the ethnographic turn movement in art (as registered by Marcus, 2004 and 2006; Foster, 1995; Coles, 2000; Bishop, 2004; Schneider and Wright, 2006 and 2010; Sansi, 2015; Rutten; Dienderen; Soetaert, 2013). This article presents an overview of my ethnographic research underlying the play’s denial of representation, the critical evocations of Brazilian stereotypes and artistic strategies as the uses of chance, ambiguity and the erased author.

Keywords: contemporary dramaturgy; ethnographic turn; companhia brasileira de teatro

FIELDWORK’S DRAMAS

More than thirty years after *Writing Culture*’s appearance (Clifford and Marcus, 1986), the arguments of the book are no longer seen as astonishing, although they are not absent of contemporary concerns. This enlargement of awareness was related to the ethnographic authority, authorship, writing (considering text form, rhetoric and structure) as well as to the challenges involved in representing others, concerns that remain important in

anthropology nowadays. Tereza Caldeira (1988), in a powerful article, synthesizes the arguments sustained by James Clifford and George Marcus. Among its main outcomes the post-modern “movement” in anthropology pointed to the narrative and literary aspects of ethnographic writing and therefore shook the authority of fieldworkers and *scholars*; alerted for the reification of natives and generalization of cultures by the traditional erasure of the dialogical and interactive process of fieldwork (characterized by fragmented nature and multiplicity of relations) into an integrated monological narrative; claimed for giving voice to others and questioned the maintenance of Eurocentric and colonial processes of knowledge.

Caldeira also emphasizes the ambiguity related to the ethnographic authorship, oscillating between an excessive presence in the field, during the ethnographic “experience”, and an absence at the moment of analysis, that imply lack of self-criticism in honor of a questionable idea of objectivity. She registers not only the known Malinowskian rhetoric strategy of employing active voice (and first person) at the field, to increase the effects of truth and presence, and passive voice (and third person) at general descriptions in order to give a supposedly distant and impersonal atmosphere to the narrative, but also some of the polyphonic solutions adopted by post-modern ethnographies.

As it is widely known the proposal of “giving voice to others” was influential in a diverse range of disciplines and strongly affected post-modern ethnographies. The intent of including different (and multiple) voices in anthropological texts is seen as a movement in direction to a more democratic process of representation of cultures and individualities, an openness to diversity. Fieldwork, more than an experience, is also seen as a “constructive negotiation involving at least two conscious and politically engaged significant subjects” (Clifford, 2002, p. 43). Some evidence of this interaction, according to post-modern anthropologists, should be perceptible in the final register.

Concerning the authorship issue Caldeira reflects upon four interconnected but different dimensions concerning post-modern ethnographies: aesthetic or formal; epistemological; ethical and political. Some critical and interesting questions emerges then: which innovations would be able to introduce a more imaginative dimension into anthropological narratives? A text with more (and plural) voices would mean a truer anthropology? What happens when anthropologists introduce a dialogic element into the text? By this procedure are we erasing all political relations concerning fieldwork? And finally, “will the field of either world or local power relations be effectively changed if we write different texts?” (Rabinow *apud* Caldera, 1988, p. 143). The loss of privileged *cognoscenti* status can make post-modern ethnographers avoid any process of reconstruction of totalities, and, at limit, any analysis. Thus, the unreducible diversity of experience can be seen as the only truth available to the anthropologist, and the means for a less damaging process of representation appears as the principal challenge presented to the author.

According to Caldeira (1988) these remarks lead classical anthropology to its complete inversion: the author would no longer be hidden in the text, according to ethnographic authority, but exposed, showing itself in order to disperse its authority. The resulting text, also, would no longer be an analysis, but only suggestions and evocations. Questioning those post-modern assertions, she argues that the criticism of this anthropological movement would only be valid if the traditional presence of the author could be transformed but without disappearing. This would happen (and is coherent to register that the basis of her analyses are the very known books *First Time* by Richard Price, *Waiting*, by Vincent Crapanzano, and *Shamanism, Colonialism and the wild man* by Michael Taussig) only when the author relativize its own existence but also take the necessary stands and provide, at last, a critical and political interpretation of the field experience.

Interestingly enough, those theoretical movements in anthropology closely parallel important shifts in dramaturgical canons from bourgeois drama to new formats, that started at the end of 19th century and became more explicit from the end of the 20th century up to date. According to Peter Szondi's (2001) diagnostics, the conception of drama as inter-subjective relations on stage perceived through dialogues that result in successive actions leading to climax, have been progressively dismantled in different ways by renowned dramaturges such as Tchekov, Pirandello, Ibsen, Brecht or Beckett. They conceived plays that destabilized traditional dramatic criteria, generating an endless crisis of dramatic form. This crisis, in Sarrazac's (2012) perspective, comprises other four: (i) the crisis of the fable, once it implies both deficit and pulverization of the action and allows the outbreak of the actual dramaturgies of fragment, of material, and of speech; (ii) crisis of the character, that present itself erased or restraint and therefore redeem the actor, the reciter, the voice; (iii) crisis of the dialogue, in the name of which new forms, language and speeches incorporate the conflicts themselves; (iv) crisis of the stage-audience relation, through the questioning of the text and mimetic responsibilities.

Once the plot has lost its keystone position, awkward structures (that may seem dissolved or even abandoned) marked by ambiguity, fragmentation, contradiction or multiple points of view take all over the scene. "Conversation theatre" is the formula created by Jean-Pierre Rynngaert to describe this new dramaturgical structure that become visible at the end of the 20th century. It aims to stress the little (or none) dramatic action, the presence of weakened characters, the tireless intent of escaping from History and from mimesis, and taste for intimate territories.

In such theatre, the interest move from what's being told to what makes someone speak. This way, overlapping, monstrous or unbalanced recites, often lacking sense and with no precise addressee, are common. To be properly appreciated, the speeches demands reconstruction of "the extralinguistic apparatus that accompany the speech"

(Ryngaert, 2013, p. 145) since it is this “structure” that carry the intended sense, and not the content of texts.

In opposition to previous dramaturgic pattern, seen as closed, monological and authoritarian narrative, the actual form, characterized by fragmentation, incompleteness and plurality, ambition to give the reader or spectator a capital place at the theatre’s decoding and reception process (Ryngaert, 2013, p.103). This “active” attitude is seen by these creators as capable not only of exposing the relation between author and spectator, but also generating a true, dense and meaningful encounter between artists and public.

From the exposed is perceptible similar concerns and proposals by post-modern anthropological texts and contemporary dramaturgies. It is possible to assert that both textual genres questions political, representational and esthetic issues in canonical ways of writing and point to aesthetic changes and polyphonic strategies as possible solutions, or, at least, as forms of diminishing those dilemmas. By going further on such discussion, we will analyze a specific play staged by one important Brazilian theatrical group and its outcomes.

BRAZILIAN AMBIGUITIES

Companhia brasileira de teatro (typed in lowercase) is one of the most active and representative theatrical groups that contributed to establish this new scenario of contemporary dramaturgy in Brazil. Formed in 2000, in Curitiba, capital city of the state of Paraná, the company is composed by an artistic core of actors that present also other significant qualifications. Marcio Abreu, the director, is also the main intellectual leader, and as such is involved in a big amount of activities beyond the stage, including talking to the press, writing texts of different natures, giving workshops, participating on conferences and acting as curator. Giovana Soar does not only act, but is also a researcher, translator and theatrical producer. Nadja Naira is an actress and an important theatrical illuminator. Cassia Damasceno is an actress and also has a consolidated career as theatrical producer. The group regularly invites different artists, creators and actors to work in specific projects and also allow its members to interact with other groups and companies generating a huge artistic network that goes beyond national borders.

The location of the office and significant part of the group in Curitiba, and therefore outside the main Brazilian artistic and cultural axis of Rio de Janeiro and São Paulo, does not restrict the projection of the company and its plays to brother areas. Since 2010 *companhia brasileira de teatro* successfully present its repertoire in different national metropolis and participate regularly in the main theatrical festivals. New creations are incorporated to the

regular and renowned productions schedule in such a way that past and present, novelty and memoir maintenance are simultaneously constructed. Inevitably, these artists are in constant displacement, according to a heavy agenda of presentations. Rehearsals occur in different places other than the rehearsal room in Curitiba (even in hotel rooms) and sometimes the staff can be composed by artists that inhabit other cities such as Rio de Janeiro (where the director Marcio Abreu lives), São Paulo or Belo Horizonte. To sustain this complex process of creating, rehearsing, and staging, the work of cultural producers employed by the company, the use of all technologies of communication available and a detailed planning and organizational process are vital.

This cosmopolitanism also has some international expression. *companhia brasileira de teatro* has historical and personal connections to the French group Jakart, directed by François Quillardet, that comprises common researches, residences projects and presentations in Brazil and France. The bilingual play “Nus, ferores et anthropofages”, a partnership involving these theatre companies focusing cultural differences, stereotypes, identities in frontiers and *depayments*, staged in 2016 is the best example of this French and Brazilian relations. In the last three years, however, the group has diversified its links establishing connections with German institutions and theatrical groups, in two residences experiences. This intercultural signature, diverse mediations activities such as workshops and events, the distinctive linguistic and cultural capital and cosmopolitanism, seen as “the ability to make one’s way into other cultures, and the appreciative openness toward divergent cultural experiences” (Hannerz, 2006, p. 13) are distinctive features of this consolidated theatrical company.

Therefore, in opposition of the national adjective in the proper name of the group, *companhia brasileira de teatro* have been known by its French influence, and by the process of translation, publishing and staging of contemporary dramaturges, famous in Europe and almost unknown in Brazil. The group has staged plays written by the French authors Philippe Minyana, Jean-Luc Lagarce, Noëlle Renaude, Joel Pommerat, the Russian Ivan Viripaev and the Israeli Hanoeh Levin. All the staged plays accumulated, until 2017, thirty-two awards (twelve regional and fourteen of national scope) and earned important funding edicts such as Petrobrás cultural.

Better recognized by this sort of curatorial process of selecting, translating and staging contemporary dramaturgies, these integrated professionals (Becker, 2010), also produce original texts, normally inspired in non-theatrical literature, adapted and signed by Marcio Abreu. It is important to remark that that “Vida”, the play that first projected the group out of the state of Paraná, had this authorship characteristic, inspired in a regional intellectual and writer, although nationally famous: Paulo Leminski. The creative process involved formal academic research, interviews and workshops and resulted in

original text that presented, as all previous foreign plays enacted by the group, formal characteristics of contemporary dramaturgy such as the crisis of the fable, of the character, of dialogue and of stage-audience relation (as previously mentioned). “Vida” constituted a turning point in the company’s history and served as model for the proposition of a new play that, for the first time, would address explicitly Brazilian issues.

This proposal, approved by Petrobrás Cultural edict in 2013 among more than two hundred and fifty others projects, was presented by the group this way:

“(…) brasil aims to be the result of a humble “expedition” trough the country’s five regions and of the study of diversified bibliography (including textbooks, reviews, reports, books by foundational intellectuals such as Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Darcy Ribeiro, and others, chroniclers, poets, fictionists and anthropologists) that reflect upon the country trough different perspectives. Where is the register of the History? What one writes is true? What historical dimension exist in people’s imaginary? What is our sense of localization and belonging? How one can, through the attempt of thinking about a country, enter into the territory of creation? Creation is the keystone. We don’t intent to depict or produce a document about the country, but aim to create new possibilities of world through creative, libertarian and singular contact with Brazilian plural reality, language and people. Create new possibilities of world at theatre, that might be one of the most significant places to encounter the other trough art (...)” (CBT, 2015a)

The synthesis above explicit the intellectual and academic features of the play that included not only the mentioned bibliography, but research seminars, and lectures ministered by invited teachers that addressed Brazillian history, anthropology, performance, music, literature and popular culture. The importance of anthropology to the process was evident since the conception of the project, as the group proposed a sort of field research in the regional capital cities of Manaus, Salvador, Brasília, Rio de Janeiro and Porto Alegre, that would give birth to creative process. As they reported in the play programe:

“PROJETO BRASIL (...) is the outcome of a first deep diving into Brazilian waters, sometime obscure and stormy. It reflects the lived experience during the tour around Brazil, when we presented our repertoire and had the chance of remain a bit longer in each city, talking to local people and perceiving cultural resemblances and differences. It reflects the research and readings we did, of essential Brazilian and foreigner authors, about the uprising of a social thought on Brazil. It reflects, yet, the lived expression of the turbulent transformations in the world we witness, and of which we still have no clarity or adequate tools to forge our consciousness (...)” (CBT, 2015).

The starting point was considering the notion of discourse as the main theme of the play. For a long time the group pursued one intimate inter-subjective context, similar to those elected in “Vida” or to the previous contemporary dramaturgies enacted. The inspiration came from an epiphanic encounter of the director with a popular old man, in

one sightseeing government building in Brasília, whose singular way of talking revealed at once lucidity and madness, chaos and purpose, suffering and rage. This core influence, however, could not be integrated satisfactorily in any substantive infra-dramatic (Sarrazac, 2017) context, and, therefore figured only as one of the sixteen verbal and non-verbal discourses (of very different natures) that formed the final dramaturgical composition (Abreu, 2016).

The most substantial textual part of the play came from two real political speeches, from Jose Mujica (former Uruguay president) and Christiane Taubira (French minister of the justice at the time) dislocated from the original contexts (one United Nations conference and an audience of the French parliament in 2013), and redirected anonymously to theater audiences. Mujica's speech, delivered in Spanish by one of the actors with projected subtitles, criticized contemporary capitalism, weaponry and neoliberal politics revealing environmental and ecological basis. Taubira's speech, predominantly recorded as if it were a dialogue between two actors, advocated for the possibility of same-sex couples to adopt children, and criticized the conservative and hypocritical attitudes of common sense on genre, heteronormative family and sexuality. Sewing this long speeches together there were other fourteen scenes of performative nature that we shall now address in an overview.

The first one is a greeting process in which the actors Nadja Naira, Giovana Soar, Rodrigo Bolzan and Felipe Storino interact with the audience in auditorium space, under a live samba and bossa nova soundtrack, and offer to the public the most iconic Brazilian drink: cachaça. Marking a change in the atmosphere, an ambiguous welcome speech follows, in which the speaker reflects about what would happen "after the end (of the world?)" and puts itself in distrust. The third speech enacts one actress in front of a microphone that successively falls down evidencing the impossibility of speech. After the long Taubira's recite, there is a polemic interaction between actors and public within which the first ones proposes to kiss the audience, in correspondence to the gender and sexuality content of the speech. The fifth scene present an inversion of this affectionate situation, when a rape and all sorts of aggression are depicted.

The sixth and twelfth sketches are musical performances composed by Felipe Storino based on a Dadaistic compositional procedure. During the creative process, the staff wrote down words that were representative of the quasi-ethnographical fieldwork underdone in the visited cities and a collage process was held. The result was a non-rational text, lacking cohesion but full of evocative and regional words that became the lyrics of musical compositions. The old man speech mentioned above was reformulated by Abreu as an initial unarticulated way of speaking that progressively fit in coherent but fragmentary logic and carries complaints and critics on Brazilian government and History by the point of view of the lower social class.

The eight scene depicts a bath as a way of de-erotizing the nudity of a couple of actors that adopt, at the ninth discourse, corporal expressions and a sequence of positions that allude to animality, childhood and adulthood. This was the way chosen by the group to refer to nature and culture debates and Eduardo Viveiros de Castro's perspectivism paradigm. After Mujica's speech, there's a sketch composed by series of movements done by one actress and directly referred to the audience. When the sequence is repeated and a soundtrack reproduced, it is possible to understand that the actress is translating the content of "Um índio", a famous national music composed by Caetano Veloso that refers to indigenous people in Brazil, to sign language, evoking both ethnic and disability alterities.

The thirteenth discourse presents a corporal performance under the iconic soundtrack of *Aquarela Brasileira* (composed by Ary Barroso) that merge, in the following scene, to the final moments of a party celebration ended up by a slaughter. The two last scenes are an existential based recite about distance made by one actress and directed explicitly to the audience, and a final discourse composed by recorded quotations of Eduardo Viveiros de Castro's and Deborah Danowsky's book (2014) related to the end of the world (Viveiros de Castro, 2012).

In general terms PROJETO bRASIL accomplishes what the lowercase and capital letters of the title refer: a denial (or avoidance) of depicting the nation. It enacts the difficulty or impossibility of representation of the enormous national diversity, tries to deconstruct (or at least tension) some Brazilian stereotypes (cachaça, music, happiness, indigenous people, party, poverty, violence) by evoking them in nonconventional configuration. The result is a kaleidoscopic articulation of relevant themes.

The dramaturgy, understood in its broader sense (way beyond the work over a textual matrix) articulating practice and theory (Danan, 2010) as "a way of structuring sense relations at the spectacle" (Pais, 2016, p.25) reveal grief, anger, anguish and an intent of harsh criticism on contemporary Brazil. The black play set and costumes, the ambiguous and awkward text, as well as the oscillation between affectionate and aggressive or uncomfortable scenes impacts the audience both reflexively and sensitively. Although the group define one strategy of creation as "talking about Brazil without talking about it", and therefore assume the risk of escaping from the specificity of the national situation and addressing a multiplicity of general issues, they are successful in creating situations with high level of rational and emotive impact, although sometimes the discourse becomes excessively hermetical.

ON SPEECHES, WRITING AND CHANCE

From the end of the twentieth century on there has been an effervescent (and ambivalent) relation between art and anthropology. Different contemporary creators

demonstrated a growing interest in ethnography and theoretical anthropological discussion. Kris Rutten, An van Dienderen and Ronald Soetaert (2013) in an introductory article to their edited issue of *Critical Arts* posits the question as a way of merging an ethnographic interest on contemporary art and a sensory turn in anthropological research. They argue that recently there are anthropologists collaborating with artists, artists whose projects generate anthropological insights, and “art projects that are produced as outcomes of ethnographic research. From this perspective, art projects are presented as (a kind of) ethnographic research and ethnographic research is presented as (a kind of) art” (Rutten, van Dienderen, Soetaert, 2013, p. 460).

“The artist as anthropologist” was the title of a 1975 article by Joseph Kosut that inaugurated a theoretical discussion concerning these relations. Kosuth conceived the artist as an engaged anthropologist once it not only interpreted and translated social settings and situations into artwork but also presented a social mediated action, a *praxis*, interfering directly into the world. Inspired in Kosuth contribution, Hal Foster in his very influential article “The artist as ethnographer” presents a critical appraisal of conceptual, site-specific and ethnographical artistic expressions. Adding some Walter Benjamin’s insights in his analysis Foster provocatively asserts that a similar political idealization left-wing art projected on the proletariat would be happening in ethnographic art. As he phrased “there is an assumption that the artistic transformation is the site of political transformation, and, more, than this site is always located elsewhere, in the field of the other” (Foster, 1995, p. 302). Foster questioned that the oppressed postcolonial, subaltern or subcultural other would be always “outside” and that this alterity would be “the primary point of subversion of dominant culture” (idem). Finally he pointed to the assumption “that if the invoked artist is not perceived as socially and/or culturally other he or she has but limited access to this transformative alterity, and more, if he or she is perceived as other, he or she has automatic access to it” (ibid).

Besides this strong assumptions, Foster also registered one interesting point in this blurring of borders between anthropological and artistic disciplines: a mutual envy. According to him, anthropologists would conceive the artist “as a paragon of formal reflexivity, sensitive to difference and open to chance, a self-aware reader of culture understood as text” (Foster, 1995, p. 304). In the other direction, anthropology would be “prized as a science of alterity (...) a discipline that takes culture as its object” and would master interdisciplinary, contextual and ethnographical knowledge, and present self-critical and reflexive characteristics. This envy, both in positive or negative senses, can be seen in the actual proximity and border crossing between art and anthropology, as registered by diverse authors (Marcus and Meyers, 1995; Marcus 2004 and 2006; Schneider and Wright, 2006 and 2010; Sansi, 2015; Canclini 2012).

In “*Fieldworks: Dialogues between art and anthropology*”, George Marcus (would this text be a new chapter of this mutual envy?) replies Foster’s critics, claiming that the ethnographic experimentalism was undertaken mainly by artists. Anthropologists, restricted by academic traditions and orthodoxies, should learn from artists (specially those aware of ethnographic knowledge) “something important from their methods that they could not see as clearly from themselves” (MARCUS; CALZADILLA, 2006, p.95). The basis for this argument is autobiographical, referred to the collaboration between Marcus and the artists Abdel Hernandez and Jose Cazaldilla. They were involved in collaborative projects that resulted in a theater play (*A Casa de Bernarda Alba*, written by Federico Garcia Lorca) and one installation (*The Market From Here*). Those artworks were related to the notion of evocation (Tyler, 1986) and illustrated the ethics of collaboration, especially fruitful, according to Marcus, in theatre, scenography performance, and installations:

Ethnography is much richer in possibility if it collaborates with the practices of other intellectual crafts that have a kinship and resemblance to it – as in the case of scenography in the theater. The debates and discussions of collaboration in these cases promise outcomes more complex and interesting than just ‘the monograph’ or ‘the essay’ into which all experiments in anthropology seemingly must end, or merely the ‘mise-en-scène’ of theatre or the installation of performance art, which otherwise lack the intensity and theoretical depth of ethnography. And of course such ‘expert’ collaborations in different genres are about a ‘third’ – people in certain settings in their everyday lives who become the subjects of interest to anthropologists and dramatists. What is fascinating about this expert collaborations is that they incorporate the ‘others’ of their mutual interest in a greater variety of ways and with different sorts of outcomes and products then would be possible if, say, anthropology refused to risk its authority by not entering into such partnerships with the scenographer, for instance. (MARCUS; CAZALDILLA, 2006, p. 97-98).

This ethics of collaboration aims to be a sort of solution of Foster’s mutual envy by maintaining high reflexive and conceptual levels and explore more properly the senses, perception and the expressive channels of knowledge. More recently Marcus (2009, p.17) advocated once more for the reinvention of anthropological fieldwork asserting its fundamental esthetical aspect: “the most interesting and urgent theoretical questions in anthropology are precisely about this differentiated technology or aesthetics of giving form to knowledge”. This fieldwork re-articulation he sustain is at once an ethnographic research based on the collaboration of different actors and also a form of social intervention.

Another important contribution to the analysis of this scenario is Roger Sansi’s book *Art, Anthropology and the Gift*, where the author considers the ethnographical turn in art as a late development of Dadaism (and Surrealism) of the twenties that received also influences of Situacionism of the sixties. The categories of the “encounter” and chance are seen as fundamental in those movements. To Sansi, the Dadaists:

“(…) were not interested in ‘art’ as manufactured objects of beauty, but they looked at objects as documents, traces, reminders of events. They were interested in ethnography: documenting the events of the everyday and the extraordinary, the familiar and the distant. These documents were to be used as weapons to shake the deepest foundations of Western culture. They were interested in other cultures also as a means of questioning their own culture, its institutions, its beliefs, its values” (SANSI, 2015, p. 22).

Following Clifford’s (2002) argument that surrealistic process involved articulations of the familiar and the exotic through juxtaposition and collage Sansi adds that this process of de-contextualizing and re-situating was not intended to generate only in comparison or critique, but also to shock and impact the public. In this key, “Dadaists were not simply interested in the ‘primitives’ but were trying to be ‘primitives’ themselves, unlearning civilization and academic art, and opening themselves to quotidian things” (Sansi, 2015, p.23).

The better examples of this process are the surrealist *object trouvée* and Duchamp’s ready-mades, that abolished the distinction between appropriation and production. According to Sansi they were not created under conscious appropriation acts neither expressed the affirmation of the power of the artist deciding what would be considered art. These art expressions should be seen as “an encounter between an object and an author” (Dube *apud* Sansi, 2015, p.24-25) characterized by two conditions. The first was the choosing of the object “based on indifference and total lack of responsibility (…). So that choice is actually chance (…). The second condition of this encounter was that it has to be inscribed, registered, documented” (idem). That is why art would be found “in the encounter rather than in the object, which is more a trace than a work of art itself” (ibid). This is seen by Sansi (2015) as a disavow of the authorship of the artist through chance encounters with objects and techniques.

In the fifties and sixties some movements also chose the encounter itself as their main outcomes as the propositions of “installation”, “assemblage” or “intervention” illustrates. To Sansi (2015) situationism replaced the surrealist encounters with objects by the encounter with the city itself. They abandoned art world and engaged with the “outside world” avoiding to produce artworks as commodities. This way “they did not even seek to encounter particular things, but their objective was the encounter itself, promoting events, situations, that would challenge the established order of society” (Sansi, 2015, p.30). Situationists were artists, activists and researchers, and adopted the language, rituals and practices of the social sciences “they developed theories, terms, methodologies; they made research and organized conferences” (Sansi, 2015:33).

The movement pushed Surrealist and Dadaist intentions further and also tried to erode the separation of art and life, this way by abandoning art worlds and focusing on changing everyday life. One interesting procedure was the *détournement*, a practice of

“subverting street signs, logos, and slogans from mass culture in public space” (Sansi, 2015, p.31) through “juxtaposition, combination, rearrangement, re-appropriation, and plagiarism of words, sentences, images” (idem) that generates new texts, images, messages opposed from the original inspiration. Another practice, in Sansi’s perspective similar to ethnography, was the psycho-geography:

“(…) Psycho-geography was defined by [Guy] Debord as ‘the study of the precise laws and specific effects of the geographical environment, consciously organized or not, on the emotions and behavior of individuals’ – in other words, an application of objective chance, well beyond the encounter with objects, to encompass the whole of social life in the city. In practical terms, it consisted of exploring the city by drifting through it – let oneself be taken or affected by the city – so it would often be called simply ‘drift’ (*dérive*). In this sense perhaps we could say that it was complementary to *détournement*, and its opposite at the same time: instead of appropriating the city, psycho-geographers would allow themselves to be taken by the city, in ways that were not predicted by rational urbanism. The objective was to question the rational organization of the modern city, divided in separate spheres of life (...) forcing its inhabitants to commute between these imposed ‘rational’ spaces” (SANSI, 2015, p.31-32).

In his book, Sansi also present an analysis of some artists representative of the ethnographic turn movement: Félix Gonzales Torres, Rirkrit Tiravanija, Sophie Calle, Francis Alÿs and the collective Free Form. The focus on fieldwork practices, in participant observations, field notes, interviews, life histories and anthropological concepts such as gift, personhood, identity, alterity are constant in this late 2000 art movement. He asserts that

“In many of these cases, ethnographic research leads to the production of documents and archives, but often without a particular narrative or conclusion, unlike traditional anthropological ethnographies; they are open works in process. And yet this ‘process’ has an author, and the documentation many times ends up being displayed as ‘artworks’ for the art world, returning to the circuit of the commodification of art that the situationists had rejected. On the other hand the situationist project of abandoning the professional autonomy of art has endured in the practice of many collectives, who have left museums and galleries to work in non-artistic spaces, with communities far away from the world of art. Again the need to use ethnography to articulate this encounter is key to their practice. And yet, community arts and collaborative projects have also generated several contradictions, as these collectives, while disappearing from the art world, many times end up becoming professionals in ‘delivering community participation’ perhaps reproducing the inequalities that they themselves wanted to challenge. According to Kester, the changes in artistic practice through the last century enact a ‘relentless disavowal of agency’ from allowing chance to guide the process of production of artworks, to working with social situations and in collaboration with people. But as we have seen, this disavowal of agency seems to have its limits, even in explicitly collaborative projects; ultimately, it is difficult to overcome the distance between ‘authors’, or mediators, or facilitators, of these projects and those who participate in it. Going further in this direction, we could also question to what extent one can really make a strong distinction between projects ‘inside’ the space of art and

‘outside’ in the ‘real world’. In both cases, beyond how they ‘represent’ the communities they work with, we could address these participative art projects as tentative, experimental social processes, with all their contradictions and shadows” (SANSI, 2015:44).

This discussion address the main difficulties faced in PROJETO BRASIL and important specificities of the play concerning the group’s trajectory. The cosmopolitan and academic support on the artistic creation became a distinctive feature of the group in it’s maturity, but the recent plays concerning intercultural experiences, and the proposal of focusing the recent creations explicitly on contemporary Brazil brought this artists closer to anthropological discussions. The consciousness of the challenge of representation, the anguish during quasi-ethnographical experiences during the creative process and the impossibility of finding an infradramatic inter-subjective context soon made the impossibility of depicting Brazil the proper theme of the play, that received a performative signature.

National stereotypes (nature, animals, cachaça, music, feasts, indigenous people, misery, miscegenation) appeared always as allusions and evocations, in ambiguous configurations evidencing a polyphonic strategy that relieved authorship. Most part of these references occurred in Dadaist-like texts, some of which became soundtracks, that are, as previously exposed, a process of disavow of the authorship through the use of chance. The quasi-ethnographical creative process can also be seen as a sort of situationist *détournement* that provided regional terms, particularities, memories, feelings and general informations for the artistic reconstruction. But the majority of these evocations were hermetic and not perceived or understood by audience.

It is important to assert that the two scenes depicting major alterities, the one of the indigenous subject that does not speak (or at least talk in sign language) and the other of an old man from Brasília, carries an atmosphere of legitimate discourse on Brazil, and also reveal a romantic idealization of class and ethnic alterity. They reveal a cultural relativistic effort of distancing or de-legitimation the bourgeois and urban middle-class perspective over Brazil, background of the majority of the group’s components.

But it would be unfair to point only to this different ways of authorship erasure as if the entire play would be based on chance or evocation. Contemporary dramaturgy and performative conception appears as the main creative argumentation. The group was able to create scenes that addressed violence, gender and sexuality, sustainability, criticized politics and contemporary capitalism, denounced anthropocentrism, ethnocentrism, individualism and colonial enterprises, recurring to diverse processes of establishing direct relations, and constructing atmospheres and shared senses and feelings with the audience. At last, following Sansi and Marcus advices, we find it important, to shift the dead-

end of the challenge of representation of alterities to reflect on the use of anthropology and ethnography made by artists. We hope to have shown that both ethnographic art and contemporary dramaturgies conceive art practice as “a tool for constituting social relations” (Sansi, 2015, p. 43), and that the ways of saying can be close to ways of sensing and feeling. That’s why, as Clifford Geertz (1976, p. 1473) argued in a famous text “art is notoriously hard to talk about” after all it appears “to exist in a world of its own, beyond the reach of discourse”.

REFERENCES

BECKER, Howard. *Art Worlds*. Berkley, Los Angeles and London, University of California Press, 2010.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, n.21, Julho de 1988.

CANCLINI, Nestor. *Sociedade sem relato: Antropologia e Estética da Iminência*. São Paulo: EDUSP, 2012.

CARLSON, Marvin. *Performance: a critical introduction*. New York, Ed: Routledge, 1996.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana* [online]. 2012, vol.18, n.1,

CBT - COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO. “Cia Brasileira de Teatro”. Encarte de espetáculo, 2013.

CBT - COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO. “Projeto Brasil - Pesquisa” Disponível em <http://www.companhiabrasileira.art.br/> Acesso em Abril de 2015.

CBT - COMPANHIA BRASILEIRA DE TEATRO. “Projeto Brasil” Texto não publicado, 2015
CBT, 2013, s/p.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e literatura no séc. XX*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2002

CLIFFORD, James; MARCUS, George. *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkley: University of California Press, 1986.

DANAN, Joseph. *Qu’est-ce que la dramaturgie?* Arles, Actes-Sud Papiers, 2010.

DANOWSKI, Deborah, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundos por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, 2014

FOSTER, Hal. “The artist as ethnographer” In: MARCUS, G.; MEYERS, F. R. *The traffic in culture – refiguring art and anthropology*. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1995.

GEERTZ, Clifford. “Art as cultural system” *Modern Language Notes*, 91(6), 1976.

GOLDBERG, RoseLee. *A arte da performance: do futurismo ao presente*. São Paulo, Ed: Martins Fontes, 2006.

HANNERZ, Ulf. “Cosmopolitas e locais na cultura global” In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura Global*, Petrópolis, Ed: Vozes, 1999.

JAKARTA. “Nus, feroços et anthropophages”. Dossier disponível em: <http://www.le-petit-bureau.com/artistes/mugiscue-jakart/nus-feroces-anthropophages/dossier-artistique-nus-feroces-anthropophages.pdf>. Acesso em Agosto de 2014.

Kosuth, Joseph. *Art After Philosophy and After: Collected Writing, 1966-1990*. Edited by Gabriele Guerico. Cambridge, Mass: Mit Press, 1993.

KRÜGER, Cauê. *A arte do encontro: uma etnografia da companhia brasileira de teatro e do PROJETO BRASIL*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Outubro de 2017.

LEHMANN, Hans-Thies. *Teatro pós-dramático*. São Paulo: Cosac&Naify, 2008.

Marcus 2004 and 2006;

MARCUS, G.; MEYERS, F. R. *The traffic in culture – refiguring art and anthropology*. Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1995.

MARCUS, George. “A estética contemporânea do trabalho de campo na arte e na antropologia: experiências em colaboração e intervenção” In: BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar; HIKIJI, Rose Satiko (orgs). *Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas: Papirus, 2009.

MARCUS, George. “Ethnography in/of the World System: The emergence of the multi-Sited Ethnography”. In: *The Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995a.

MARCUS, George. “O intercâmbio entre arte e antropologia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2004, V. 47 Nº 1.

MARCUS, George. CALZADILLA, Fernando. “Artists in the Field: Between Art and Anthropology” In: SCHNEIDER, Arnd; WRIGHT, Cristopher (orgs). *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford, New York, Ed: Berg, 2006.

Pais, 2016, p.25

PETROBRÁS. “Companhia Brasileira de Teatro” Release do projeto contemplado em 2006, na rubrica Artes Cênicas - Produção. Disponível em: <http://www.hotsitespetrobras.com.br/cultura/projetos/14/31>. Acesso em Junho de 2015(a).

PETROBRÁS. “Seleção pública Petrobrás Cultural 2012: divulgação das cartas abertas e dos participantes das comissões de análise técnica” Disponível em http://ppc.petrobras.com.br/wp-content/themes/w3haus/public/pdf/resultados/Carta_aberta_e_Comissoes_Edicao_2012.pdf Acesso em Junho de 2015(b).

ROMAGNOLLI, Luciana Eastwood. *Convívio e presença como dramaturgia: A dimensão da materialidade e do encontro nas criações da Companhia Brasileira de Teatro*. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Arte da Escola de Belas Artes Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

RUTTEN, Kris.; VAN DIENDEREN, An; SOETAERT, Ronald. “Revisiting the ethnographic turn in contemporary art.” *Critical Arts*, 27(5), 2013.

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

SANSI, Roger. Art, Anthropology and the Gift. London and New York, Bloomsbury Publishing, 2015.

SARRAZAC, Jean-Pierre (org.). Léxico do drama moderno e contemporâneo. São Paulo, ed: Cosac & Naify, 2012.

SARRAZAC, Jean-Pierre. Poética do drama moderno. São Paulo, ed: Perspectiva, 2017.

SCHNEIDER, Arnd; WRIGHT, Cristopher (orgs). Between Art and Anthropology: Contemporary Ethnographic Practice. New York: Berg, 2010.

SCHNEIDER, Arnd; WRIGHT, Cristopher (orgs). Contemporary Art and Anthropology. Oxford, New York, Ed: Berg, 2006.

SZONDI, Peter. Teoria do Drama Moderno. São Paulo, Ed: Cosac & Naify, 2001.

TYLER, Stephen. "Post-modern ethnography: from Document of the Occult to Occult Document" In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. Writing Culture: the poetics and politics of ethnography. Berkley: University of California Press, 1986.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA POPULAÇÃO LGBT NO RECIFE: O HIATO ENTRE A DEMANDA E A EFETIVIDADE DAS POLÍTICAS

Cecília Barreto de Santana

International Union of Anthropological and Ethnological Sciences

Josiglês Araújo de Oliveira Júnior

International Union of Anthropological and Ethnological Sciences

Resumo

Este trabalho buscou entender a efetividade das políticas públicas para a população LGBT na cidade do Recife/ Pernambuco, propondo questionamentos que versam sobre sexualidade e gênero. Diante disso, foi pensada a problemática as quais os mecanismos de mobilização da rede de proteção social estão sendo constituídos para assegurar a efetividade das políticas públicas para a população LGBT, a fim de entender os processos do desenvolvimento dessas políticas, foi desenvolvido um estudo com abordagens quali-quantitativas, desenvolvidas através da técnica de análise documental. Sendo assim, frente aos avanços e retrocessos que as políticas públicas para a população LGBT sofrem, podemos verificar os caminhos via dependência político-administrativa e cidadania de consolação, que acabam por refletir nos próprios mecanismos que estão sendo construídos para a garantia de sua efetividade. Portanto, desvelando os principais entraves para seu desenvolvimento, são apontadas alternativas julgadas necessárias visando à superação das problemáticas que permeiam o pleno funcionamento das políticas públicas para a população LGBT. No mais, reflexões sobre as dinâmicas entre o movimento LGBT – Estado – sociedade civil, devem ser instrumentos de entendimento das atuais políticas públicas e das estruturas contraditórias que as envolvem. Esse acúmulo teórico de reflexões é um caminho importante e possibilitador de novas estratégias no que concerne à efetivação cotidiana dessas políticas públicas.

Palavras-chave: políticas públicas; gênero e sexualidade; LGBT; avaliação e efetividade das políticas.

PUBLIC POLICIES FOR THE LGBT POPULATION IN RECIFE: THE GAP BETWEEN DEMAND AND THE EFFECTIVENESS OF POLICIES.

Abstract

This paper sought to understand the effectiveness of public policies for the LGBT population in the city of Recife proposing questions that deal with sexuality and gender. Therefore, it was thought the problematic that the mobilization mechanisms of the social protection network constituted to ensure the effectiveness of the public policies for the LGBT population, to understand

the processes of the development of these policies, a study was developed with approaches quantitative, developed through the technique of documentary analysis. Thus, in the face of the advances and setbacks that the public policies for the LGBT population suffer, we can verify the paths through political-administrative dependence and citizenship of consolation, which end up reflecting in the very mechanisms that are being constructed to guarantee its effectiveness. Therefore, unveiling the main obstacles to its development, it is pointed out alternatives deemed necessary in order to overcome the problems that permeate the full functioning of public policies for the LGBT population. Moreover, reflections on the dynamics between the LGBT movement - State - civil society, should be instruments of understanding current public policies and the contradictory structures that involve them. This theoretical accumulation of reflections is an important and enabling path of new strategies regarding the daily effectiveness of these public policies.

Keywords: public policies; gender and sexuality; LGBT; evaluation and effectiveness of policies.

INTRODUÇÃO

No estado de Pernambuco, em 2013, trinta e quatro (34) casos de homicídios, motivados por orientação sexual e/ou identidade de gênero, foram contabilizados segundo relatório do Grupo Gay Bahia (GGB). Só na cidade de Recife foram registrados 12 homicídios efetuados por motivação LGBTfóbica.¹

Apesar de considerarmos que esses números não refletem a dimensão da realidade das situações de violência vividas por um\|a LGBT, principalmente por não existirem obrigatoriedade de notificação que apontem a LGBTfobia como motivadoras dos crimes, foi diante desse panorama de constantes violações que o Centro Municipal de Referência em Cidadania LGBT de Recife (CMRC-LGBT), enquanto equipamento público municipal, é criado para fazer enfrentamento.²

Segundo aponta o documento da Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos do Recife e da Gerência de Livre Orientação Sexual do Recife (GLOS):

O CMRC-LGBT surge como um espaço de promoção da cidadania, habilitado a fornecer orientações gerais sobre direitos humanos a todas as vítimas de violações, informando sobre as garantias legais e encaminhando para os serviços especializados de atendimento em cada caso específico. (SDSDH/GLOS, 2014, p.08)

Diante disso, percebemos que a partir de 2014 ocorre uma intensa articulação entre setores de algumas políticas públicas na cidade de Recife para fomento de uma incipiente rede de proteção social para a população LGBT. Dessa forma, a partir do “pontapé inicial”

¹ A LGBTfobia pode ser definida como a hostilidade geral, psicológica e social contra aqueles(as) que, supostamente, sentem desejo ou têm práticas sexuais com indivíduos do mesmo sexo (práticas homoeróticas). E atuando como forma específica do sexismo, a LGBTfobia rejeita, igualmente, todos(as) aqueles(as) que não se conformam com o papel de gênero predeterminado para o seu sexo biológico. (LEMOS e BRANCO, 2015, on-line.)

² O CMRC-LGBT foi inaugurado em 29 de agosto de 2014 e fica localizado na Rua dos Médicos, 86, Boa Vista – Recife.

dado pelo CMRC/LGBT, este trabalho objetiva ensaiar uma avaliação sobre a efetividade das políticas públicas para a população LGBT, que estão em contexto de desenvolvimento na cidade de Recife.

A percepção do tema foi proporcionado inicialmente, pela aproximação direta de Oliveira Júnior, uma das pessoas que elaboraram esse trabalho, com questões LGBT. Essa aproximação foi estabelecida através de seu estágio curricular obrigatório em Serviço Social, pela Universidade Federal de Pernambuco, no CMRC/LGBT.³

Uma das problemáticas principais apontadas nesse estudo foi a descoberta de que no CMRC-LGBT apenas três prontuários, num universo de 26 atendimentos realizados pelo Serviço Social, desde a inauguração do CMRC-LGBT até dezembro de 2015, continham informações sobre a resolutividade dos casos. Ou seja, os outros 23 prontuários não existiam informações suficientes no que diz respeito aos seus fins, o que compromete os processos avaliativos do trabalho profissional.

Considerando a importância do Serviço Social nos processos estruturantes das políticas públicas, essa situação singular revelou-nos uma série de questionamentos quanto ao cumprimento do que o CMRC-LGBT foi proposto para fazer e dos cenários atuais da incipiente rede de políticas públicas para a população LGBT em Recife.

Esses questionamentos se desenvolveram em articulação ao contexto de que o CMRC-LGBT se constitui como um dos principais promotores das políticas públicas para a população LGBT em Recife, somando-se a visão macroestrutural dessas políticas públicas como fenômenos constituídos historicamente e que diante disso, existem para suprir finalidades previstas em sua formulação.

Dessa forma, despertamos para a seguinte problemática: Quais os mecanismos de mobilização da rede de proteção social para assegurar efetividade das políticas públicas para a população LGBT no Recife?

Vale salientar que, a conquista de políticas públicas para a população LGBT ainda é um movimento recente e incompleto, repleto de tensões que revelam à histórica estigmatização de sujeitos que expressam, livremente, sua orientação sexual ou sua identidade de gênero.

METODOLOGIA

Para desenvolver esse estudo, inicialmente partimos de conclusões proporcionadas pelo plano de trabalho do estágio de Oliveira Júnior (2016) e, diante delas, buscamos levantar suas causas num movimento de aprofundamento teórico.

³ Estágio desenvolvido por Josiglês Araújo de Oliveira Júnior de setembro de 2015 à junho de 2016.

A partir disso, a pesquisa documental, partindo de nossos registros de estágio e diário de campo, amplificou o entendimento sobre a compreensão histórica e sociocultural do CMRC-LGBT e das políticas públicas para a população LGBT e permitiram construir nossas suposições para estudarmos o contexto dessa instituição e dessas políticas.

Um dos registros se refere ao reaproveitamento do levantamento de dados feitos para o relatório final de estágio de Oliveira Júnior. As informações analisadas junto aos prontuários de atendimento do Serviço Social desde a data de inauguração do CMRC-LGBT até dezembro de 2015, inicialmente tiveram o intuito de analisar as características socioeconômicas da população LGBT usuária. Para esse trabalho voltamos nossas análises para as informações que nos tragam respostas sobre os mecanismos para garantir a efetividade da rede de proteção social para a população LGBT em Recife.

O segundo se refere às fichas de atendimento geral da população usuária do Centro Municipal de Referência em Cidadania LGBT do Recife, essa análise contemplou fichas do ano de 2015, por naquela ocasião, inicialmente a proposta desse trabalho se constituir em realizar as análises a partir daquele ano. Nesse caso o levantamento de dados foi realizado por meio de uma amostragem aleatória não-probabilística.⁴ Sendo definida também, a quantidade de 16 fichas contempladas nas análises.

Por fim, para se chegar às principais conclusões desse estudo, os dados que serão considerados na análise documental do cadastro do centro são: qual a demanda inicial dos casos investigados (DI), os métodos de intervenção (MI), encaminhamentos (ENC), e as respostas ou retornos dados pela rede de proteção (RET).⁵

DESENVOLVIMENTO

1 Análise das políticas públicas para população LGBT: Intersetorialidade necessária

Ao discutirmos sobre o possível desenvolvimento de uma rede intersetorial de serviços públicos para a população LGBT, torna-se indispensável levantarmos os motivos pelo qual tal rede vem sendo desenvolvida e se faz necessária.

O contexto de violência em que a população LGBT está inserida, desdobra-se em degradantes condições de vida que geram novas violências. Conforme aponta o documento da Gerência de Livre Orientação Sexual – GLOS, esses ciclos de violências se expressam na:

⁴ Amostragem não probabilística é aquela em que a seleção dos elementos da população para compor a amostra depende ao menos em parte do julgamento do pesquisador ou do entrevistador no campo. (MATTAR, 1996. p. 132).

⁵ Codificação autoral

[...] negação de oportunidades de emprego e educação, discriminações relacionadas ao gozo de ampla gama de direitos humanos até estupros, tortura e homicídios; e tendem a ser agravadas por outras formas de violência, ódio e exclusão, baseados em aspectos como idade, religião, raça/cor, deficiência e situação socioeconômica e agravada pelo contexto de invisibilidade em que se encontra a população de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis - LGBT. (GLOS, 2014, p.13)

A partir disso, percebe-se o nível de complexidade das situações, considerando que muitas demandas aparecem justapostas e que elas estão presentes nas questões psicossociais. Diante disso, uma abordagem intersetorial se torna indispensável para a abordagem a essas questões.

Essa atuação intersetorial, com base na promoção da cidadania e direitos humanos da população LGBT, deve se estruturar de forma coordenada nas instituições governamentais nas três instâncias do poder público (Federal, Estadual e Municipal) com foco na descentralização das ações, considerando a disparidade das problemáticas que atingem a população LGBT de um território para outro.

Ao analisarmos o documento da GLOS (2014), verificamos que ele prevê uma equipe multiprofissional composta por psicóloga/o, advogada/o, assistente social e agentes de direitos humanos, visando a promoção fundamentalmente de ações interdisciplinares, dentre elas, o mapeamento, articulação e acionamento da rede de garantia de direitos da população LGBT.

Salientamos que, apesar de constituírem conceitos diferentes, as áreas do multiprofissionalismo e da interdisciplinaridade não se opõem necessariamente. Nesse sentido, aparentemente, a composição multiprofissional e interdisciplinar da equipe ocorre na forma que atua, no âmbito da construção do conhecimento, mas com interação reduzida entre as diferentes áreas. Porém, como método de trabalho, a abordagem da equipe se institui de uma forma que valoriza a troca, o diálogo e a horizontalidade das ações.

Porém, o desafio de concretizar o que está proposto no documento é cotidiano. Primeiramente porque, no âmbito das políticas sociais – principalmente as que contemplam o cenário do trabalho, previdência e assistência social – acolher e atender demandas da população LGBT de forma integral se constitui como um acúmulo de experiências recentes. Diante disso, a própria participação e controle da população LGBT na formulação e avaliação dessas políticas é tímida.

Os anais da 2ª Conferência Nacional LGBT, realizada em 2011, somam dez propostas nas áreas de trabalho, geração de renda e previdência social, além de desenvolvimento social e combate à miséria, fomentando um salto qualitativo nesse debate. Porém, ao analisarmos os anais da 3ª Conferência Municipal LGBT de Recife não percebemos

uma continuidade. Pois esta conferência trouxe escassas propostas na área de emprego e renda, previdência social e desenvolvimento social espalhadas em quatro eixos temáticos.⁶

No âmbito judiciário, as discussões sobre a integração das ações de combate à LGBTfobia são tensionadas na medida em que a violência aumenta. Mas nesse sentido, apesar das ações ainda serem muito autônomas, característica que se opõe à descentralização, no que concerne ao debate, há um avanço significativo.

Um exemplo disso é o pacto pela redução de homicídios proposto em 2015 e debatido anteriormente nas Conferências Nacionais LGBTs, onde a principal cobrança se finca no avanço das notificações e investigações dos crimes cometidos por homofobia, lesbofobia, transfobia. Além do investimento em formação continuada nos sistemas de segurança, como por exemplo, as propostas das 2^o e 3^o Conferência Estadual de Pernambuco e Municipal de Recife, respectivamente, que propuseram a abertura de grupos de trabalho que discutam a temática LGBT nesses sistemas.

A área das políticas de educação para população LGBT também avançaram no debate, no entanto, assim como no âmbito da justiça, de caráter mais autônomo. Nesta área, destacam-se algumas políticas afirmativas de incentivo à formação básica e à profissional de travestis e transexuais.

Mas a centralidade de reivindicações do movimento LGBT e de militantes da educação, é que o debate sobre a sexualidade e gênero seja adotado pelos planos de educação nacionais, estaduais e municipais, como estratégias de prevenção e promoção da educação pelos direitos humanos e cidadania LGBT. O que proporciona muitos embates com os setores reacionários da sociedade, que fazem um movimento para proibição, como no caso de Recife, já explicitado no primeiro capítulo.

O âmbito da saúde, que historicamente se constituiu um dos primeiros campos de reivindicações da população LGBT por políticas públicas, é o que mais avança em ações concretas, tendo por ápice a constituição da Política Nacional de Saúde Integral LGBT instituída em 2011⁷.

A Política Nacional de Saúde Integral LGBT inova ao reconhecer que a orientação sexual e a identidade de gênero incidem na determinação social da saúde. Essa política também reforça âmbitos da promoção da formação profissional sobre a saúde da população

⁶ Os anais da III Conferência Municipal LGBT na cidade do Recife traz como quatro eixos temáticos: “Eixo I – Políticas Intersetoriais, Pacto Federativo, Participação Social e Sistema Nacional de Promoção da Cidadania e Enfrentamento da Violência Contra a População LGBT”; “3.2 Eixo II – Educação, Saúde, Cultura e Comunicação para a População LGBT”; “Eixo III – Segurança Pública e Sistemas de Justiça na Promoção e Defesa dos Direitos Humanos da População LGBT”; “Eixo IV – Marcos Jurídicos e Normativos para o Enfrentamento a Violência contra a População LGBT” (Anais da III conferência Municipal LGBT de Recife, 2016, Disponível em: http://www2.recife.pe.gov.br/sites/default/files/anais_a4_iii_conferencia_lgbt_1.pdf, acesso em: 13 de janeiro de 2017.).

⁷ Cf. Ministério da Saúde http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_lesbicas_gays.pdf

LGBT⁸, por exemplo, e o combate ao preconceito institucional, além de consolidar as políticas existentes sobre o processo transsexualizador.

Diante disso, notamos os rebatimentos desse avanço quando detectamos que as instituições parceiras do CMRC-LGBT da área da saúde são as mais interventoras junto ao Centro, somando-se por meio do encaminhamento das demandas e articulando-se às propostas de resolução das mesmas. Foi averiguado, junto aos prontuários de atendimento do Serviço Social do CMRC-LGBT, que esse vínculo com a área da saúde representou 11,5% dos casos atendidos até 2015.

Apesar de algumas notáveis limitações, a exemplo de a política ser regulada por meio de portaria proposta pelo executivo, pouco investimento em recursos e por consequência, uma adesão maior nas chamadas cidades GPMS (Gestão Plena em Saúde Municipal)⁹, consideramos que as políticas de saúde parecem ser as que mais se aproximam do que consideramos ser modelo ideal de política pública para população LGBT integral, intersetorial, participativa e que mostra um avanço quanto às possibilidades de efetividade.

Nesse sentido, consideramos que todas essas políticas públicas para a população LGBT, além de não avançarem uniformemente nas esferas Municipal, Estadual e Federal, encontram-se em fases distintas quanto aos seus ciclos, que de acordo com Reader (2014) são: percepção e definição dos problemas, formação da agenda decisória, formulação de programas e projetos, implementação das políticas e monitoramento e avaliação¹⁰, considerando também a necessidade de uma visão integradora a respeito dessas fases e dos variados setores socioassistenciais em desenvolvimento.

2 Investigar o que não foi feito: ensaiando uma metodologia de análise para as políticas públicas LGBTs

No que envolve as políticas públicas LGBT e que trazem subjogadas a si a perspectiva de direitos, Mello, Avelar e Maroja (2012) apontam que tal perspectiva vem sendo utilizada de forma equivocada, visto que os planos e programas propostos pelo poder executivo apenas preveem o desenvolvimento de ações futuras.

⁸ A exemplo, há a Universidade Aberta do SUS (UNA-SUS), que promove cursos acerca da Política Nacional. Cf. <http://unasus.gov.br/politica-de-saude-lgbt>

⁹ Conceito desenvolvido a partir da Norma Operacional Básica de Saúde de 1996 onde os Municípios saíram da condição de meros executores das políticas de saúde para gestores. Nesse sentido, a Gestão Plena em Saúde Municipal é o nível de gestão que incorpora Municípios com plenas ações na atenção básica e média e alta complexidade em saúde.

¹⁰ Segundo Reader (2014, p. 130 e seg). A percepção e a definição dos problemas possuem um caráter intersubjetivo marcado pela percepção dos atores mais relevantes e envolvem estabelecer quais os elementos constituintes da questão a ser solucionada. (...) A segunda etapa do ciclo é a de formação da agenda decisória. Essa agenda pode ser entendida como um conjunto de problemas encarados como relevantes pelos atores envolvidos com a política. (...) Definidos os problemas que serão contemplados com soluções por meio de ações públicas, procede-se à formulação dos programas e dos projetos que orientarão a execução das atividades. (...) As avaliações encerram o ciclo da política pública, fornecendo subsídios para o início de um novo ciclo, voltado para a resolução do problema não equacionado ou indicando a resolução completa das questões que a política objetivava resolver.

Diante disso, concordamos que para ter o status de “direito”, as políticas públicas precisam avançar no que concerne a sua concretude. Porém, considerando que as ações se dão de forma diferenciada entre as esferas do governo, no âmbito de Recife, salientamos a necessidade de sermos criteriosos. Essas ações, mesmo que não se concretizem diante da totalidade do que foi proposto, no contexto atual estão sendo desenvolvidas, possuem diretrizes e dispositivos reguladores, como o Centro Municipal de Referência em Cidadania LGBT.

Nessa perspectiva, ao levantar questionamentos sobre os elementos constituintes das políticas públicas, Reader (2014) afirma que:

Alguns autores defendem que apenas as diretrizes estruturantes (de nível estratégico) poderiam ser consideradas nas análises de políticas públicas. Nessa perspectiva seriam desconsiderados programas, planos ou projetos, uma vez que esses se referem às diretrizes intermediárias ou operacionais (READER, 2014, p. 126).

Sendo assim, o que defendemos vai de encontro a essa visão reducionista das políticas públicas e corrobora com o que o autor aponta, onde “cada nível de diretriz, cabe uma análise específica que auxilie na compreensão das políticas” (READER, 2014, p. 126).

No entanto, discordamos da premissa que Reader (2014) aponta e que se constitui na importância do status de diretriz das políticas públicas, no qual são incorporadas pelas instâncias governamentais e que é condição para as políticas públicas se constituírem como tal, “não sendo passível de análise o que o governo não decide fazer” (p.126).

Neste trabalho reconhecemos que nossas análises são apenas iniciais e aproximativas, mas é relevante explicitar que consideramos que até aquilo não é feito, interfere no que está sendo executado, pois conforme o que Sampaio e Araújo Jr. (2006) apontam:

Na perspectiva da “análise” são considerados os discursos oficiais e não oficiais, ou seja, os discursos explícitos e implícitos, considerando, inclusive, o estudo da ausência de uma política, já que o silêncio acerca de uma determinada questão pode ser uma estratégia de ação frente à mesma (SAMPAIO; ARAÚJO JR., 2006, p 337).

Somado a isso, ao propormos a análise dos mecanismos construídos para garantia da efetividade no contexto das políticas públicas para a população LGBT devemos levar em consideração o que Sampaio e Araújo Jr. destacam:

(...) Na formulação e implementação de uma determinada política pública entram em jogo questões tanto de ordem objetiva, relacionadas com equipamentos públicos, serviços, disputas políticas, locação de recursos, entre outros, quanto questões de ordem teórica, como concepções de sujeitos sociais, cidadania e inclusão social. (2006, p. 336).

Por conseguinte, acreditamos que uma análise ampla sobre o desenvolvimento dos mecanismos para garantia da efetividade das políticas públicas para a população LGBT requer o aporte de instrumentos teóricos e técnicos articulados. Num primeiro momento, mas não em ordem cronológica, a reflexão sobre os processos contraditórios em que se constituem essas políticas. E por dentro desses processos, entender em qual contexto histórico-social estes se firmam que permitiram a constituição de uma instituição como o CMRC-LGBT nos aponta os aportes teóricos, para assim entendermos esse cenário.

Sob a análise teórica, a sistematização das informações é que nos fornece aportes técnicos para analisar os mecanismos para a efetividade. Esses aportes técnicos requerem a formulação de parâmetros de análise considerando que, conforme indicam Sampaio e Araújo Jr. (2006, p 341) “a política em si caracteriza-se como o diálogo entre sua formulação e sua implementação, ou seja, a interação entre o que se propõe executar e o que realmente se executa”.

3 Mecanismos para a garantia da efetividade no contexto das políticas públicas para a população LGBT em Recife

O levantamento feito por nós, com os prontuários de atendimento geral do CMRC-LGBT do ano de 2015, teve por finalidade averiguar até que ponto, diante das demandas iniciais dos/as usuárias/os atendidos/as no Centro, as respostas destes estavam sendo efetivas, em articulação com a rede de proteção social para a população LGBT do município de Recife.

Para isso, precisaríamos que existissem respostas concretas sobre nosso objeto de estudo nos prontuários. E então, encontramos o nosso primeiro entrave que limitou nossa análise dos aportes técnicos.

Para que fosse possível analisar os mecanismos construídos para garantia da efetividade do CMRC/LGBT, e consequentemente entender o contexto de efetividade das políticas públicas para essa população, precisaríamos detectar principalmente qual a demanda inicial dos casos investigados (DI), os métodos de intervenção (MI), encaminhamentos (ENC), e as respostas ou retornos dados pela rede de proteção (RET)¹¹.

Sobre as duas primeiras categorias de análise, consideramos como satisfatória as informações contidas com apenas um caso sem informação sobre a questão dos MI. No entanto, quando fomos analisar os ENC e as informações sobre RET nos deparamos com uma grande lacuna e falta de relatos. Sobre os ENC, foram 43% dos casos com informações contidas, já sobre o RET não encontramos nenhum caso com dado registrado.

¹¹ “A rede de proteção socioassistencial é um conjunto integrado de iniciativas públicas e da sociedade, que ofertam e operam benefícios, serviços, programas e projetos, o que supõe a articulação entre todas estas unidades de provisão de proteção social, sob a hierarquia de básica e especial e ainda por níveis de complexidade.” (Norma Operacional Básica do Sistema Único de Assistência Social – MDS/2005)

Adentrando nas nossas análises com as fichas de atendimento Serviço Social de 2014 – observadas a partir de agosto - a dezembro de 2015,¹² também encontramos o mesmo cenário, principalmente com nenhuma informação a respeito do RET sobre os casos.

Não temos informações sobre o retorno dos casos, mas estamos cientes que não podemos considerar que a efetividade em todos esses casos foi de zero. Com isso, o proposto é analisarmos o que se torna possível, ou seja, o porquê de não termos informações suficientes sobre a efetividade dos casos atendidos no CMRC-LGBT. Isso, quando a carência de informações sobre as condições de vida (para uma população tão violentada cotidianamente, como a LGBT) é tão vital e possibilita tensionamentos para o desenvolvimento de políticas públicas junto ao Estado.

Acreditamos que fincar nossas análises nos aportes teóricos, irá nos servir de base para articularmos com os aportes técnicos e assim, diante das informações que temos – ou que não temos – buscar entender, mesmo que minimamente, os processos que levam as políticas públicas para a população LGBT na cidade de Recife serem efetivas ou não.

Salientamos que nada nesse sentido é monocromático e/ou deve ser entendido por via única. Sobre isso, precisamos destacar alguns pontos importantes situadores do debate. Em primeiro lugar, a falta de informações sobre a efetividade de alguma política pública não é problema isolado das políticas que contemplam a população LGBT.

Segundo Mello, Avelar e Maroja (2012):

Os maiores entraves à compreensão dos impactos das políticas públicas sobre a vida das pessoas está na dificuldade de elaboração e/ou acesso a indicadores de sua efetividade, ou seja, em que medida os objetivos e metas que orientaram sua formulação têm sido alcançados. (MELLO, AVELAR E MAROJA, 2012, p. 291)

Entrelaçado a isso, em segundo lugar, a aparência desse cenário poderia nos levar a conclusões de que a “culpa” dessa situação é do CMRC-LGBT ou das instituições parceiras, mas o cenário é bem mais complexo do que essas respostas rápidas e esse discurso de senso comum.

Em terceiro lugar, também não podemos entender que a questão da falta de informações tem como condicionante a incipiência na formulação de muitas dessas políticas. Pois consideramos políticas públicas como um todo, dotada por processos estruturais de planejamentos, meios e finalidades e estruturas determinantes como os processos avaliativos que percorrem todas as etapas de sua implementação. Sendo assim, estas deveriam ser formuladas, desde seu “nascimento”, com o intuito de serem efetivas ao que propõem intervir.

¹² Análises proporcionadas a partir do plano de intervenção de Josiglês Araújo de Oliveira Júnior. Cf. A metodologia desse trabalho.

E então, encontra-se o cerne da questão, ou das questões: até que ponto as políticas públicas para a população LGBT são pensadas para serem realizadas como um todo, ou seja, para se tornarem efetivas?

Não que as/os militantes LGBTs, nem que todos/as os profissionais - que participam até hoje da disputa por espaço, do debate, da formulação e da implementação das políticas para a população LGBT - não requeiram, nem trabalhem para sua efetividade. Afinal, não devemos reduzir à esfera das ações individuais uma política que, embora se constitua também por estas ações, possui um caráter estrutural que ultrapassa esta esfera.

Todo o contexto extrapola esse domínio e remete ao próprio tipo de direitos e políticas públicas que são concedidas a população LGBT, onde essas instâncias, para hoje em dia se constituírem como tal, envolveram processos históricos de negociação Estado-Movimento LGBT, bem como passaram e passam por ajustes, por parte de sujeitos deste último e de suas demandas, no qual passaram a adentrar na esfera da “cidadania de consolação”.¹³

CONCLUSÕES

Coube a este trabalho o desafio de ensaiar uma avaliação sobre a efetividade das políticas públicas para a população LGBT de Recife. A proposta se constituiu num desafio porque, no que concerne ao campo das políticas públicas que versam sobre sexualidade e gênero, neste contexto específico, adentramos ao debate praticamente do zero.

Ao longo das nossas análises, nos deparamos com a realidade das condições objetivas de se investigar as políticas públicas setoriais,¹⁴ que no caso da população LGBT se apresentam mais pré-maturas do que supunham nossas hipóteses.

Somando-se a isso, Recife se revela como protagonista pelo cenário político que vem acompanhando o Nacional – com reversão para as demandas da população LGBT, pela dificuldade em garantir financiamento digno para o CMRC-LGBT – o que impacta nas ações realizadas no âmbito das políticas públicas. E, finalmente, pela dicotomia entre exibir o que ainda está se levantando como proposta para promoção dos direitos LGBTs e o construir essas propostas na realidade.

Diante disso, acreditamos que nesse momento inicial de construção de uma rede de políticas públicas para a população LGBT na cidade de Recife, as possibilidades para efetividade das políticas públicas para essa população se fincam nesta dicotomia.

¹³ O conceito “cidadania de consolação” foi desenvolvido por Oliveira (2014) ao analisar o contexto da aprovação do casamento entre pessoas do mesmo sexo em Portugal no ano de 2010. Porém, concomitante a esta conquista, foi adicionado um artigo à lei que proibiu a adoção de crianças e adolescentes para essas mesmas pessoas.

¹⁴ Segundo Mello, Avelar e Maroja (2012) São políticas que focam sobre determinadas questões específicas como sexualidades e gênero, raça e etnia, políticas geracionais, e etc..

No mais, reflexões sobre as dinâmicas entre o movimento LGBT – Estado – sociedade civil devem ser instrumentos de entendimento do estágio atual das políticas públicas para população LGBT e das estruturas contraditórias que as envolvem. Esse acúmulo teórico de reflexões é um caminho importante e possibilitador de novas estratégias no que concerne à efetivação cotidiana dessas políticas públicas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.803 de 19 de novembro de 2013

_____, Portaria nº 766, Sistema Nacional de Promoção de Direitos e Enfrentamento à Violência Contra Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais - LGBT, 2013.

CARMO, H. & FERREIRA, M. Metodologia da investigação. Universidade Alberta. Lisboa, 1998.

GRUPO GAY DA BAHIA. Disponível em: <<http://www.ggb.org.br/assassinatos%20de%20homossexuais%20no%20brasil%202011%20GGB.html>> Acesso em: 07 de maio de 2016.

LESSA, S. E. do C. O Estado, a cidadania e o fetiche da condição de cidadão: problematizando categorias. Revista Ágora: políticas públicas e serviço social. n. 4, jul. 2006.

MELLO, L.; AVELAR, B. R.; MAROJA, D. Por onde andam as políticas públicas para a população LGBT no Brasil. Soc. estado. [online]. 2012, vol.27, n.2, pp.289-312. ISSN 0102-6992. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922012000200005>.

OLIVEIRA, J. M.. Cidadania sexual sob suspeita: uma meditação sobre as fundações homonormativas e neoliberais de uma cidadania de “consolação”. Psicologia & Sociedade, 2013, 25(1), 68-78.

OLIVEIRA JR. J. A. de. Relatório Final de Estágio, Recife, 2016.

_____. Estudo socioeconômico dos/as usuários/as atendidos pelo Serviço Social no Centro Municipal de Referência em Cidadania LGBT de Recife no período de setembro de 2014 a dezembro de 2015, Recife, 2016.

Reader, S. CICLO DE POLÍTICAS: uma abordagem integradora dos modelos para análise de políticas públicas. Tradução . 1. ed. Belo Horizonte: [s.n.].

RECIFE. Anais da III Conferência Municipal LGBT do Recife, 2016. Disponível em: <http://www2.recife.pe.gov.br/sites/default/files/anais_a4_iii_conferencia_lgbt_1.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2016.

_____. Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos. Documento da Gerência de Livre Orientação Sexual e Centro Municipal de Referência em Cidadania LGBT. Recife, 2014.

SAMPAIO, J.; ARAÚJO JR, J. L. “Análise das políticas públicas: uma proposta metodológica para o estudo no campo da prevenção em Aids”. Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil, Recife, volume 6, nº 3, 2006, p. 335-346.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE SPIRITUAL SEARCH OF TRAVELLERS TO INDIA: THE PHILOSOPHY AND PRACTICE OF A WAY OF LIFE

Cecilia Bastos

Museu Nacional/PPGAS/UFRJ

Abstract

Upon researching pilgrims who choose India as their destination, I came to the conclusion, through participant observation, that their main motivation implicates a search for the self, whose experiences shape the construction of their path. Having heard continuous accounts about informants being called to India, I therefore seek to analyze the belief that one could be “called” somewhere in search of a deeper understanding of the self. The informants relate religiosity to institutions and spirituality to the deepest of life’s motivations. Many study the Vedanta philosophy, an incorporated knowledge which influences the way they construct their worldviews and gives them the basis for what is understood as being spiritual as opposed to being “conventionally” religious. They also practice yoga and meditation, both of which able to provide them with a higher objectivity control of the mind and self-awareness. I’ve analyzed their experiences according to the notion of *project*, a conscious attempt to give meaning to *their* experiences and which is elaborated based on memory as a retrospective and organized vision of their path and biography.

Keywords: Spirituality; India; Project

During a fieldwork in India I had the opportunity to observe a curious fact which turned out to become my object of study: I came across a specific type of “tourist,” among others, who travel to India to practice yoga, meditate, study the philosophies of Buddhism, tantra or Vedanta, participate in spiritual retreats in *ashrams*¹, carry out ayurvedic² treatment and other similar things. Their most striking characteristic seems to be their keenness to “consume” the religions that India “sells” or seems to provide, something which eventually drives them to make a type of bricolage of the

¹ According to Sharpley e Sundaram (2005, p. 5), the term ashram is derived from Sanskrit and means religious exercise, although it is used nowadays generically to describe a spiritual retreat or university, generally maintained by a Hindu sage or guru.

² From the word in Sanskrit ayurveda, ayurvedic medicine has the goal of prevention of illness, proclaiming an alignment of body and mind.

religions/sects/traditions practiced over there, where by assimilation of all or at least some of their different aspects, their own way of practicing is forged.³

While travelling through other countries, including some in Asia, I wasn't able to find in any of them the profile of the "seeker" – someone who travels according to a project of spiritual search, who prioritizes the spiritual world over the material one, who travels with the aim of meeting sages and gurus⁴ who could teach a way of attaining enlightenment, nirvana or moksha (freedom from ignorance). Basically, they are travellers who tend to spend months or even years in India with the intention of developing their spirituality, that is, they seek the country with a motivation that goes beyond simple exoticism or cultural difference and appears to be related to the fact that India is generally understood as "mystical" or "spiritual," a place that presents a wide range of religiosities and a diverse offer in terms of possibilities to "develop" one's spirituality.

Among the many travellers I came across on my fieldtrip, I chose to research those who would mention something which referred to the religious dimension as a motivation to their journey, in a way that this purpose normally received emphasis on their discourses. It is important to highlight that they don't use the word "religion" in their speeches, but suggest that there is an implicit religious dimension, particularly when they for the most part seek the country for its mystical and spiritual attractions which means they don't relate the concept of religion to that of spirituality, since they understand them as distinct.

My "natives," while having some rejection to the term religion, also don't feel like belonging to the New Age Movement,⁵ with which, through their main characteristics, they could indeed be related to since themes which could be associated with what has been designated as New Age (Amaral, 1999), New Religious Movement (Guerriero, 2009) or New Religious Consciousness (Soares, 1990) recurrently appear in their speeches. Another rejected term is tourist – which none can relate to: they see themselves as travellers, pilgrims, backpackers or any other similar designation. Tourist is, in their view, a term which presents a negative connotation and thus not used as a reference. To understand this point of view, one has to look into how the definition of tourism is constructed. In general, it is related to the field or realm of consumption and the image of the tourist as superficial or inauthentic.

They report going through a process of self-transformation during their journeys and making deep reflections in that regard, thus it is important to figure out what they think about it. One interpretative trail which helps understand the meanings attached

³ Going even further, I'd say they make a bricolage of not only religions but also other practices such as yoga, different types of massage, alternative medicine among many others. That's why I propose they ultimately end up making a bricolage of the Indian culture itself.

⁴ Etymologically, guru means that who remove the darkness (of ignorance).

⁵ The New age Movement is called by Heelas (1996, p. 2) as "Self-spirituality," that is, "a monistic assumption that the Self itself is sacred."

to this so-called transformation is the notion of modern pilgrimage due not only to its nature of rupture from daily life but mainly to its critical manner of positioning oneself, in which stripping oneself from material life is a condition to experience liminality (Turner, 1969). It is interesting to understand pilgrimage based upon what Victor Turner defends as a moment of suspension of rules, hierarchy and structure, relating its experience to a critic of daily life sociability and modern life, its main feature being the opportunity to have an extraordinary experience, truly liminal, in which pilgrims would put their way of perceiving the world and people on hold.

This experience, regarded as transformative, would lead the pilgrim to make an inner journey. Many informants say their motivations are related to the possibility of an encounter with their own selves thus bringing transformation and self-improvement in the process. This change can also be understood as a reflective process in which they seek with rupture a re-signification of their identity. It is in this sense of interruption from everyday life in search of another time and space that they seek to transcend: while believing to seek something outside of themselves, they realize their journey has an inner sense. It is interesting to note that this idea of self-knowledge is the basic principle of many religions and practices which come from the Indian Vedic Tradition, and that are normally perceived by the informants as a kind of lifestyle philosophy, as they experience the other's religiosity as a way of individualization of belief, and this is why I understand the concept of spirituality as related to individualism for its personal characteristics, whereas the concept of religion as related to institutions and collectivity.

What lies behind the motivation to travel to India, for many, seems to be related to the idea of reconnecting with the self. According to researchers from this field, the word religion is tied in its origin to the word "religare," in the sense of connecting with something higher than the individual and with a spiritual connotation. As Carneiro (2003) explains about the pilgrims from Santiago de Compostela, regardless of the religion, sect or philosophy adopted by pilgrims, the most important thing is the reconnection with the sacred or divine essence, as much inwardly as outwardly. For Graburn (1989), daily life and routine are synonyms of the "normal," "ordinary" and "profane," while the moment of travelling meaning the "different," "extraordinary" and "sacred."⁶ Their main motivation to travel encompasses the search for the self, which becomes clear in the acquaintance with the other, that is, not only it leads travellers to acquire knowledge about a certain people but also a deeper knowledge about their own selves for in the process of setting themselves against the other, they are able to raise their awareness of their own uniqueness and authenticity, like seeing themselves in the mirror under a whole different light for the first time.

⁶ Graburn (2001) suggests that to trip refers to an actual travel but it can also refer to an altered state of consciousness induced by drugs or alcohol and to a religious or magic experience since travelling means "to be away from the ordinary."

When analysing the representations of my natives about Indian religion and culture, I observed that many times they are placed on the market and sold as a type of “do it yourself” religion. And also that, in most cases, people use them in a very flexible way, feeling comfortable with applying the part they may be more interested in to their lives.

In many studies about modern religion, it is interesting to note that researchers prefer to focus only on one type of religiosity, for example, they study the adherents of Siddha Yoga, Osho, Hare Krishna or Buddhism. But what I perceived was that in India there are many travellers which aren't entangled with only one type of religiosity, instead choosing to embrace a little from each religious practice available, and in the way which best suits them, thus constructing a new *modus vivendi*, not only in relation to those practices and philosophies but also to what they understand as spiritual elevation or liberation.

During their process of searching, some emphasize not only being interested in oriental practices such as yoga or meditation but also in everything which pushes them to their goals, and a recurring theme is seeing India as a sacred place, conducive to the development of spirituality. Therefore, I understand they ascribe a religious sense to their own experience in the country, in a way that it rearranges their lives ethically and spiritually.

Authors such as Graburn (2001), Steil (2003) and Cohen (1979) affirm that travel can be understood as a type of ritual, in which travellers come out of their routine and have an “extraordinary” and “liminal” experience and that, after this period, they return to their daily lives transformed somehow. According to a Belgian traveller, his first trip to India had a striking influence in his life.

Then I came back from India, the influence, because I lived four, five years like a *sadhu* in Belgium, like a hermit, there were months I didn't have human contact, nothing. My longest time was two months, without any human contact, without talking, experimenting with fasting, with meditating, starving from cold, from hunger. Nobody, huh? So in the village then you would hear “the hermit, the Indian Baba.” I was without any material things; it was like a restored stable. My mother came once a year, she could not accept it, my father, he was “oh my son, what are you doing?” They could not understand why you go suffering so much, why you do this. I knew why, breaking the ego... Yes, India changed me a lot. With coming to India, I discovered who I really am, referring to the Maharishi, the first question: who are you? What is your entity? Where do you come from? What do you do? Where do you go? I discovered this not only in India but in the years after, it takes some time. (James)

To live like a hermit had a spiritual meaning for him, and his life acquired a new purpose while being guided by the teachings of Ramana Maharishi.⁷ Ramana said that

⁷ Ramana, after having experienced what he described as *moksha* (liberation), left home for Arunachala, a mountain considered sacred in Hinduism, where he lived for the rest of his life. His teachings were transmitted to his followers, most of the time, in complete silence.

only when we discover who we really are can we find our true entity, removed from the ego (Goldman, 1992). Those questions referred to by the traveller (who am I? Where do I come from? Where do I go?) which could be seen as trivial even by researchers, should be seen as fundamental, according to the philosopher Charles Taylor (1997).

I suggest that this way of analysing a type of journey to India leads to a reinterpretation of meanings due to it being understood as a spiritual path in which they live their experiences in a unique way, experimenting their own truth and searching access to a higher state of being, which would lead them to a complete self-fulfilment. When a traveller says that, "I feel like there's a definitive spiritual purpose for me being here" it seems to point to a particular worldview in which all her trajectory is shaped according to a religious dimension which provides a meaning to her experiences. In accordance with this premise, I understand religion or spirituality as an attempt to preserve the provision of general meanings in terms of which each person interprets his/her experience and organizes his/her behaviour (Geertz, 1973).

This perspective is exemplified by an informant who assigns a spiritual meaning for her journey to India:

I honestly have never in my life had an affinity for India. I've never wanted to come to India. If you ask me even now do I want to go to India, my answer would honestly have to be "no." But I meditated, and it came to me about two months ago – I was just told that I'm going to India. And I thought, "yes, right, then somebody else is going to pay the fare, because I don't want to go to India and I'm not going to pay for it, right?" And it just started happening. I found myself one day driving the car and well, where was I going? I was going to get my passport picture done, because I've never had a passport. And everything just happened, and then I've got a very solid feeling, "absolutely no fear," which is unusual for me. Absolutely no fear, I'm going to India. I don't know who I'm going with, I don't know when I'm going and I don't know how I'm going to pay for it. All I know is I'm going. So Navjid [a friend] came back from where she had been and we spent the day together and I said I'm going to India and I'm going with you... I was just told I was coming, and the first day, like I said, "Oh, yes, right" you know, and I never thought anything more about it. But then within a week, just ideas of India, I couldn't get them out of my head. I was doing meditations to get India out of my head so I could do other things. That just wouldn't go, until finally I thought "I guess I'm going." And here I am. I don't know what for... (Martha)

It's interesting to note that she didn't consider the travel to India as a project (Schütz, 1972), and didn't even have any identification or affinity with the place, as others do. Even though she had never thought about going to India, while meditating she got under the impression that something which transcended her was pointing in that direction. From then on she started to coordinate her conduct according to this indication, that is, she started to consider it as a project.

Gilberto Velho (2013), inspired by Alfred Schutz's (1973) theory of phenomenology, explains that in societies where the development of individualistic ideologies is more significant, people, while having multiple roles, invent projects, which are always conscious attempts to give a meaning or a coherence to their fragmented experience. These complex projects are elaborated in what Schutz (1973) called open possibilities.

None of the open possibilities has any weight whatsoever, they are all equally possible. There is no alternative preconstituted, but within a frame of generality all possible specifications are equally open. Nothing speaks for one which would speak against the other. An undermined general intention, which itself shows the modality of certainty – although of an empirical or presumptive certainty – “until further notice” – carries along an implicit modalization of the certainty peculiar to its implicit specifications. On the other hand the field of problematic possibilities is unified. (Schutz 1973, p. 156)

The formulation and conducting of projects is facilitated by the appreciation of a unique individuality based in a memory which gives consistency to biography; if memory allows a somewhat organized retrospective vision of a life path and biography, Velho (2013) states that the project is the anticipation in the future of these paths and biography, inasmuch as it seeks, through the setting of aims and ends, the organization of the means through which these could be attained. Project and memory merge and coordinate, asserts the author, while giving meaning to life and to individual actions with particular emphasis in individualistic societies and segments, where personal memory and project are fundamental bonds: they are retrospective and forward-looking visions which locate individuals, their motivations and the meaning of their actions in life situations and in the sequence of stages of their life paths.

I have observed, in the case of my informants, that project and memory give meaning to their lives and actions while situating them retrospectively in relation to their life paths. As biography becomes subjected to continuous revisions and interpretations, projects, in this regard, are elaborated and constructed according to sociocultural experiences, of a code of interpreted interactions. It is associated, states Velho (2013), not only to a worldview in which biography is fundamental, but also to a lifestyle, an organization of emotions in which people's experience, consecrated as individual, is the basic focus and reference; they problematize the relation between their own projects and the social circles in which they are included or participate.

I propose that the notion of project elaborated by Schutz and developed by Velho can be relevant to a new understanding of the meaning of spirituality. I understand spirituality as intimately linked to the project of self-knowledge and as an important cultural tool which produces new forms of symbolic action and expression (Carneiro 2003). I have observed that my “natives” perceive their lives as conceived through a notion

of spirituality understood as a search of an inner path (and because of this, authentic), far from the influence of religious institutions, and as having personal experiences as basic reference to the elaboration of projects.

Many travellers affirm they were *called*, they say India “calls” them. In hearing continuous accounts about being called to India, I seek to analyze why there is the belief that one can be “called” and to interpret this belief based on the notion of the project they elaborate while in search of self-knowledge.

Let us look at the report of this traveller:

And when being home I started sitting down, to kind of meditate, to read and then it was 1997, like I said before, so, 50 years of Independence of India, and suddenly everything that came my way when I started sitting, everything had to do with India. First I avoided it, I put on the communal television, to watch documentary, yes, it's all about India, and I thought “it's time to go to India!” And everything more and more pointed in the direction of India. Then I started dreaming about India and it became so heavy that it was like I had to come, I was ordered to come, I had to go, no choice... So we quit the house together, I quit the job I was in; I quit everything, I even left my girlfriend back there... So once in my life I was going to visit that country but I never thought I would have been in such a way, like it was not me going, I was ordered. (James)

The idea of dislocating oneself to a place as in answering to a “calling” was also observed by some pilgrims who make the Santiago de Compostela trail which, according to Carneiro (2003), detach them temporarily from everyday life and bring them to a sacred locus. It's due to this notion of a place being understood as sacred that I see a correlation with the sense both pilgrims (to India and Santiago) give to their travels.

The following account reveals the elaboration of a project based in a unique notion of spirituality:

I don't imagine myself not planning the next trip to India. [...] in my twenty-two years visiting India I haven't seen people who, if they think too much about India, it will call you, it's not you that are going, India is bringing you, you can be sure about that. Everything suddenly happens, it's a conjuncture of facts and you go, things start to happen and fit in and, when you see, you are boarding the plane. But, when India doesn't want you there, it doesn't matter if you prepare everything, you don't go, it's incredible. (Veronica)

“India will call you” is a typical statement of someone who believes it has a magnetic power attached to it, which can be considered as the power of a place of pilgrimage to attract devotees. This should not be understood as an intrinsic sacred quality with mysterious origin that radiates objectively from the place of pilgrimage but, suggests Preston (1985), as resulting from human concepts and values, through historical, geographic and social forces among others which unite in a sacred centre; the power of magnetism develops in particular in a pilgrimage centre due to an interaction of verified forces which seem

mysterious to participants, but have measurable references in the empirical reality. The author indicates that this attribution doesn't reduce or in any way ignores traces of mystery, miracle or sacredness ascribed to the phenomenon by devotees.

My natives also refer to the magnetic power when describing their experiences in India. Traces of mystery or sacredness ascribed to the country emphasize the sensation of devotion to India as a whole, that is, the whole country could be considered an extraordinary place. This notion is clarified by a Canadian traveller who suggests that the contact with India's positive or negative "energies" creates a reality which is being shaped, thus acquiring meaning for her: "So, the experience's both highs and lows are from just the energy that India has that allows me to go through things that I probably would never go through, because I'm able to look at myself in a different way here than I can anywhere else." (Olive) The notion of an energy which is streaming through and at the place is recurrent on some accounts, associated with the notion that it could be a kind of source, in terms of locus, where someone could have experiences which could never be lived in another place. Besides, they also believe that, through these experiences, one is capable of perceiving oneself in a different way while over there, more than anywhere else.

When I ask travellers if they follow any religion or sect, the answers are curious because they don't relate spirituality with religion. This phrase, for example, was a typical one among interviewees: "religion? No. I meditate every day, I also do yoga, I'm a yoga teacher, a counsellor and a healer. But religion, no; meditation, yes. And yoga, it's a regular practice for me, but not a religion." (Olive)

A similar situation was found by Wade Roof (1994), when investigating the baby-boomers (Americans born in the post-World War II era), where all the groups he studied gave great emphasis on feelings, consciousness and spirituality as distinct from religion (p. 193). Many of my interviewees affirm feeling spiritualized but at the same time believe not having any religious affiliation. An interviewee offers an answer which sheds light on how travellers feel religious without thinking of belonging to a religious institution:

I am a religious person but I don't follow any religion. To me, religious people are those who respect the other, have love in their heart and try to be better each day. This for me is the meaning of being religious: making their prayers on what they believe or being in silence, meditating about what they have done and what happened during the day. And trying to improve a little each day. This is what religion means to me. I don't follow any creed, I observe and admire some, I even make some practices but I'm not blinded by any religion. (Ariadne)

Roof (1994) recalls that the spiritual and the religious, to make sense, should relate to people's everyday experiences and should also give expression to their more profound worries and feelings – a person needs to find his/her true self so that s/he can be genuinely

spiritual. That's why the author indicates that being religious has an institutional connotation while being spiritual, in contrast, is more personal: it's empowering and relates to deeper life motivations (pp. 76-7).

In facing the diversity of offerings for the development of spirituality, a trip to India seems to provide some people with an opportunity of finding what they call the inner self. The illusion of having to be based upon someone or some institution ends when travellers realize their way would not be to find a guru who would then represent everything they would put their faith on.[▪] Two travellers tell us how they felt when they realized their trip was an inner one.

I think it's all about facing the illusion, of having come here and knowing this is an inner journey. A thing I used to hear that's not true when people used to say: "my spiritual master in India," "my master this," "my master that" and I was puzzled about this matter of master. And when I got here I was thinking whether I would find a master and stuff like that. But then I realized that my master is inside of me, this is my search. And this was the most amazing experience, that I didn't need to seek anywhere else, it is in me. Actually, I had to come here to know that because I was always dreaming... so this was the most incredible trip I had because I had this vision of it but I thought it had this illusion, and in the end it was very good. (Ariadne)

And I think the first time I came here I thought that my India journey was going to be more external, like I was looking for a teacher, looking for this and I thought about the sense why I was brought here, and then I realized that the lessons were being learned, but I didn't need that further external teacher, so this time it's just more letting things happen and not constantly looking and thinking I need to find something, it's just kind of easier... The first time I came here, there was something in the back of my mind, like I read "Autobiography of a yogi" like so many other people and I thought: "oh, there must be yogis like that there and I want to see them, I want to meet them, and I want to have the experience" and I realized the experience was coming from inside, and... it's just a different feeling now. I didn't know that I was looking for that, but it was definitely in the back of my mind when I was here the last time, thinking like, "ok, this is India and they must be all over the place." And it is all over the place, but just in a different way than I thought originally. (Martha)

It is according to what they say about the journey being "inside," about the fact that they consider the travel as something more internal than external, that I consider them pilgrims. The pilgrim emerges as a typical figure of the religious in motion who, according to Hervieu-Léger (1999), produces himself the meanings of his own existence through the diversity of situations he experiences; he interprets this succession of experiences as a journey that has a meaning. As a mobile practice, the sociologist suggests

[▪]The idea of finding a spiritual guru is frequent on their accounts, as we can see on the following report: "countless stories are told of how an unsuspecting traveler meets an aged crone or wandering mendicant and is suddenly transformed by the encounter, inspired to follow this sage in simple clothes and to learn what needed to be learned." (BAKER, 2009, p. 92).

that the pilgrimage alludes to another form of the religious space which is the itinerary it traces, the trajectories it marks and about which the pilgrims move about. Hervieu-Léger proposes that the pilgrimage is located in a moment which is not part of people's ordinary life because it breaks with the sequence of time and the practical observance of routine.

This rupture with order, time and social commitments is related to the idea of authenticity that travellers say they find over Indian religious practices, which promote a liberation of individual potentials in order to enable them to "grow spiritually." Their search entails "experience life first hand," "having an encounter with God or the divine," or "with nature" without the influence of concepts and beliefs they do not identify with. To many, institutional religion remains empty of meanings, whereas their experiences are, in a certain way, authentic and empowering, as Roof (1994) indicates. According to him, individuals are inclined to look at their own experiences as superior to other's accounts, and to distinguish truth found through personal findings as having major relevance to them than those found by way of dogma and tradition.

Roof (1994) proposes that "active seekers," for which metaphysical and spiritual questions are a propelling force, are people who are more than just interested in spirituality or could occasionally read a book on the subject; they are, in fact, deeply engaged with their personal searches – for them life is a journey, an adventure which leads to new discoveries and insights that come from the experience and autobiography alone. A direct and intense experience is what many search among India's range of provision of creeds and practices. The authenticity that travellers seek is not only among their practices but can be found, according to them, through their own experiences.

I want to clarify that a part of the informants of this research are Vedanta students that have been interviewed about their pilgrimage to India. I have been a part of this group as a student of the Bhagavad Gita,⁹ among other courses, since January 2011.¹⁰ Although the Vedanta teacher considers it a "tradition of teaching" about the "knowledge of the nature of the self which is free of limitations," it was based on the learning about karma yoga, as taught in the Bhagavad Gita (or only *Gita*), that I have opted to call the teachings of Vedanta a "lifestyle philosophy", by considering this knowledge "embodied" into the ethos of the student. To fully grasp the context of this tradition, the Advaita Vedanta (non-dual philosophy), it was fundamental that I, through participant observation, attended their classes to immerse myself in the context of their searches.

⁹ Religious Hindu text, from the epic Mahabharata, Bhagavad Gita is seen as one of India's most sacred scriptures. This literary work pictures the dialogue between Krishna (one of Vishnu's incarnations) with Arjuna (his warrior disciple) on a battle field, where it is taught important Indian philosophical points (mainly the knowledge of the nature of the Self and its eternal relation to all creation and that which transcends it).

¹⁰ I have continued to attend other courses after the end of the Bhagavad Gita, such as the Tattvabodha, Upadesasaram, Atmabodhah, Katha Upanishad, Brahmasutra and Taittiriya Upanishad.

Initially it is necessary to deconstruct some concepts about Hinduism. Contrary to popular thought, it is not comprised of only one religion but of a multifaceted collection of sects, traditions, creeds and practices which have developed from the Vedas (ancient texts written in Sanskrit) and took shape throughout many centuries. In addition to not having a “founding figure,” Hinduism doesn’t have a central or hierarchical authority for it is based on the Vedic Tradition and has the Vedas as its ultimate authority. Cecilia Bastos (2016) emphasizes the importance of understanding Hinduism as a way of life: a complex culture that represents a variety of symbols, creeds and practices which compose diverse sub-traditions, connected in many aspects; for more than one religion, the anthropologist understands it as a collection of religions contending elements of shared traditions and religiosities which have been influencing one another continually over time, and that together have added to shape Indian culture, meaning that Hinduism resembles more a way of life than a defined creed.

Essentially the Advaita Vedanta philosophy teaches that Brahman or consciousness is eternal, formless and infinite.¹¹ All that exists comes from it and will ultimately come back to it, because it symbolizes the essence of all existence. Brahman is *sat-cit-ananda*, that is, existence, consciousness and bliss. The Vedanta term refers to the final part of the Vedas,¹² which teaches about self-knowledge and, as a form of knowledge of the world, should be understood as a system of thought, which means it could be used by any religion or philosophy. It is seen by my “natives” as a philosophical system, a way of understanding the world, and it is in this sense that they don’t consider themselves religious. So a fundamental concern arises from there, which is the relation between Vedanta and this new type of people who consider themselves spiritualized but not necessarily religious. Addressing that could provide us with some leads to interpret the informants’ accounts.

The renouncer, for Dumont (1980), is someone who “internalizes” the sacred and it is according to this assumption that I seek to reflect upon the informants. Dumont’s analysis about the renouncer’s individualism is a key lead to think in what sense some Vedanta students understand Hinduism and see themselves as Hindus. According to him, in Hinduism, the divine isn’t understood in the sense of a multiplicity of gods as in “ordinary” religion, but as a unique and personal God, Ishvara, with whom the believer can participate and identify with; from this perspective, the term “participation is in fact the original meaning of the word *bhakti*,” which means the devotee’s total identification with that “whose plenitude opens to participation” (Dumont, 1980, p. 282). The author affirms that total devotion, or love, is sufficient for liberation.

¹¹ This consciousness should be seen, according to Eliade (2009, p. XXXIV), as “witness”, that is, “consciousness freed from its psychophysiological structures and their temporal conditioning, the consciousness of the ‘liberated’ man, of him, that is, who has succeeded in emancipating himself from temporality and thereafter knows the true, inexpressible freedom.”

¹² Veda-anta (anta – end, final parts) are the Upanishads.

The relation with deities through personal identification with its “attitudes” is what makes some devotees relate in an intimate way and project the “encounter” with them. An informant expresses knowledge about what he considers the “spiritual life” in India.

It is very strong. If you analyze the Hindu mythology, all Hindu gods had human manifestations, which means they had their human side as well as their divine side, and for having their human side they make mistakes as any human does, and this is what makes people relate to different deities: this one follows Krishna, that one Hanuman, this other one Rama, because they see the characteristics with which they feel more comfortable so they worship that particular deity. This is the beauty of the mythology, the Puranas. And then, in these pantheon of deities there are thousands of them, so there is a possibility of all the people relate to a deity, which in turn makes spiritual life more vivid, and this is typical. (Tadany)

According to Dumont (1980, p. 282), devotion, understood by him as the religion of love, was an invention of the renouncer, for it presumes two terms perfectly individualized and, to conceive of a personal god, “there must also be a believer who sees himself as an individual.” It is in this sense that Dumont says that the Bhagavad Gita reveals devotion and has become the devotee’s bible in offering “three paths to union or disciplines of salvation: through acts, through knowledge and through devotion. The first two correspond respectively to life in the world and to renunciation, but they are modified and even transmuted by the intervention of the third,” (Dumont, 1980, p. 282) that is, the discovery of devotion allowed the devotee to attain liberation and, through “love, renunciation is transcended by being internalized.” If there is a real possibility of leaving “the world from within” there is no more need to renounce the world isolating oneself in caves or on top of hills, as was typical among renouncers of Ancient India, so now, “in order to escape the determinism of actions, inactivity is no longer necessary, detachment and disinterestedness are sufficient.” (p. 282) In this sense devotion has become the path to liberation; “by transferring his conquests from the plane of knowledge to that of affectivity, the renouncer makes a gift of them to everybody: by loving submission, by identifying themselves unreservedly with the Lord, everybody can become free individuals.” (p. 283) This last statement emphasizes the goal of some Vedanta students in becoming devotees and, therefore, becoming free. I wish to highlight that the project of many researched students is to seek liberation, in the sense of becoming free from ignorance of the samsara, understood as a life of highs and lows, happiness and suffering and everything which leads to mental imbalance.

Mind control, a main yoga practice taught in the Gita, leads a person not to be given in by emotions, that is, when the mind is balanced, with a capacity to not react in extremes – in relation to cold or heat, pleasant and unpleasant things, when it is praised or criticized – it has a capacity of stability since it is understood that it is basically the reacting which

makes the mind lose it, occasions which frequently lead the mind “up” and “down.” From this angle, mind control doesn’t consist of a “paralyzed” mind that doesn’t feel or grasp things or is absent from situations but of a mind that, while experiencing situations is able to control itself by not over reacting, while having the capacity of rearranging itself upon adversities. The issue I wish to dig deeper is why it would be interesting not to over react. One of the answers offered by the informants is that, by not over reacting, the person would find inner peace.

One of the teachings acknowledges that happiness doesn’t depend upon objects but comes from within. There is a search for the mind to be *yukta* (integrated) in the sense that what people say and do is the same, something which would bring a consistency to their actions, speeches and emotions. It is from this perspective that the informants consider that the more consistent people are, the more peaceful their mind would be. I wish to emphasize that the main point for them is that to live a “yoga life” depends on the attainment of integration between intellect and emotion and, above all, an embodiment of these practices into their lifestyles (whatever they might be).

It is in this sense that I understand Eastern philosophy as a way of life as it comes hand in hand with practices such as asceticism, meditation or yoga. My informants also seek to experience the received learnings and this affects the way they begin to build their worldviews. This embodiment of the teachings is based on the belief that it doesn’t matter where or what they are doing but the *way* they think about their actions and this is what makes this spirituality as much rational as essentially cultural (cf. Lipner 1994).

Besides not considering themselves tourists but pilgrims or seekers, some of my informants also see themselves as devotees. Devotion entails having a desire for liberation, says one of the interviewees, meaning a desire for knowledge, for knowing the truth about the universe; she ensures that the base of devotion means having a steady attitude about studying and practicing the teachings.

Robert Bellah (1976) affirms that to be maximally effective, devotion must provide not only a symbolic reordering of experience but an element of consumption and achievement: the experience of devotion must produce an influx of life and power, a feeling of completeness; if this happens, it may occur a change in the definition of the frontier of the Self, an identification with everything that lives but, above all, a transformation of motivation, commitment and value which could engage not only individuals but the collectivity of devotees. It is from this perspective that Bellah believes that devotion requires a partial regression of the ego’s normal defensive performance until there is a greater opening to inner reality.

An informant believes that for a person to grasp the teaching “I am the truth of the universe” she must perceive the whole of the universe before perceiving any other factor:

When something happens with me, before I say “why me?” I have a perception of the existence of an order in the universe and that it is happening to me. It’s about an attitude that changes and this is the real devotion; the heart of devotion is the relation with the whole on a daily basis. But in the beginning this relation is not always possible because it’s a very opposing thing to what we are used to, so we use things like temples or some images with which we relate to, as if I could practice this vision in a certain moment of my life, in the morning when I wake up and pray for about five minutes, but the goal is that this moment could expend itself through the entire day, not as an image of a specific god but as a vision of the whole. Religiosity is very important from the Vedanta perspective for if not this “jump” isn’t possible, the mind is very used to having a form. (Joseph)

The feeling of devotion according to some informants is a consequence of a profound embodiment of the Vedanta teachings put into practice in their daily lives. An interesting issue concerning devotion is that its relation seems to emerge, according to some, from a love relationship.¹³

I wanted to hold the temple, I used to touch the walls and my head, wanting to blend myself with the temple. I felt as if, I don’t know, as I was at home and wanted to join in that, you know? I remember at the Kani Kumari temple down South, it had a smell of ghee [clarified butter], I remember thinking “I would live here, I love this place, I have to remember to come back here.” I really remember not wanting to leave. (Luana)

She speaks of the necessity of blending in with the temple and, as others also affirm, to feel at home. There are indications suggesting the Vedanta teachings have been transformed into a project which drives her to build a worldview related to a particular lifestyle. When I ask another informant what Vedanta is for him he says that “in truth, we don’t consider Vedanta a kind of philosophy because philosophy is based upon theories that can be contradicted or even denied; so we consider Vedanta a body of knowledge because it doesn’t open possibilities for speculations.” He proposes that it is impersonal and impartial and that people live the knowledge principles regardless of their lifestyles. In his words: “it’s like how you relate to your own self and with this completely distinct world, different from your desires, ambitions and fantasies; you live in a more objective and practical way, not imposing yourself unto people; you know what is fantasy and what is reality.”

Therefore we can say, from the native’s point of view, that Vedanta is not understood as a philosophy even though it raises the same questionings as “traditional” philosophy, such as “who am I?,” “what is the world?,” “What is god?,” since these are the main

¹³ Devotion is also defined as “a complex notion involving love of, and deep devotion to, divinity and the seeking of refuge through the abolition of egotism. Bhakti is not an alternative way of life but a particular orientation of the householder’s life, ‘away from the love of the world towards the love of God’. The Pandits consider bhakti as a value in itself” (MADAN, 1988, p. 38).

aspects discussed there. What seems to distinguish it from philosophy is the applicability of the teachings to daily life and, above all, the fact that the teachings ultimately become an essential truth to the followers. It doesn't consist of a philosophy in the way that, as they explain, "there isn't *a* thinker or *a* thought but what there is is a group of texts and discussions about self-knowledge and related topics."

I wish to make it clear that this is a quite controversial issue. I understand Vedanta not as a religion since it should be regarded more as a kind of philosophy¹⁴ – but with a difference. It should be understood in the sense of a "spiritual philosophy," a worldview that encompasses the process of "developing" spirituality regarded as a project¹⁵ – a notion which brings new meanings and values to their lives. Their practices and experiences associated to the study of self-knowledge produce a change in terms of how they understand their paths, a transformation gives meaning to their biographies.

While talking to Vedanta students one thing became clear: I realized that to learn this "philosophy" was what lay behind what I regard as a "project of spiritual search," so I needed to understand the paths and trajectories which brought them to India and to Vedanta (even if not conscious for some). This becomes self-evident in the following account:

In truth I've always loved philosophy so all these questions, what am I doing here?, what is the reason for me being here? What is my role in my life and in relation to society? And so, not only these questions, but... what is this society in which we live and doesn't have any direction? If we look objectively to the world, everybody is running, like mad people, working out and seeking something that, in truth nobody knows what it is. Of course there were the guys from yoga that I had a certain relationship with but this was not clear to me. So for you to be living without a purpose looks like a journey with eyes closed, walking with no direction. To me it didn't make any sense. And I've always questioned since I was eleven I used to question what the reason for living was. At college when I started I was eighteen and I found some answers with the philosophy course together with the yoga teachings and that was the solution for me. I've really found out that, in fact, the society we call samsara which is numb and hasn't realized yet that this happiness that they seek all the time in material things isn't going to reach the goal of absolute happiness, which is what they are seeking. And as this became clear to me I started to study more and eventually found Vedanta. (Sarah)

The project of searching for a meaning in her life made her question society which she started to understand as numb and also made her find the "truth" – philosophy combined with yoga – which ended up becoming her life's philosophy. As mentioned earlier, Vedanta entails living according to its teachings and its truth and it is in this sense that I consider it a lifestyle philosophy. In a Vedanta class, the teacher explains the necessity of integrating knowledge – and wisdom – to one's life.

¹⁴ The word philosophy should be seen in its etymological sense: the study of fundamental issues, so I could say that this is the word that is the closer in our language to what they understand by Vedanta.

¹⁵ See Schutz (1973) and Velho (1994).

Through this habit of making choices in the smallest things in your life, because great things never happen, they are always small only becoming big when you look back “it was a great moment in my life.” So, in each small moment you exercise the capacity of making choices with wisdom, without extremes and with balance, understanding and being present with a watchful and available mind [...] We must exercise the small moments of things which don't appear important in any way and it is me, alone, not rendering account to anybody. But it is in those moments I'm exercising it deep inside so that in the future I can systematize all my mind's prowess. (Gloria)

The main method diffused by the Gita is an acquisition of a command over the mind through yoga, which could be synthesized as having discernment over each undertaken action. Among what is considered yoga, the key factor is to acquire greater objectivity emotionally. Yoga addresses basically the emotional structure of people, their reactions and attachment to reaction, desires and to a way of being, so that they could attain an objective mind, autocritical skills and high levels of self-awareness.

Observing certain reactions and/or emotions, it is said that a person can detach from them instead of identifying with them and think “I am like that.” From this point of view, the goal then is to have a clearer and “less” reactive mind, which means it consists of a way of life that leads to mind discipline, to questioning, to self-knowledge and to a moderate attitude in relation to the extremes of various aspects of life. Therefore I propose that these teachings, on the one hand, provide them with practices like yoga or meditation which really engage their spiritual urge while, on the other hand, supplying them with a structure that forms the base of what they understand as being spiritualized without having to be conventionally religious.

The majority of the informants I have come across in India travels for spiritual motivations although not being necessarily practitioners of any religious faith while others come face to face with considerable spiritual and/or mystic situations that take them to meaningful life transformations, even if they were not searching for them in the first place. In this sense, some can say the course of their lives was changed although this was not their intention before the journey. The most significant change they go through is related to self-knowledge. From their point of view, pilgrimage provides them with required time and space to understand that real discoveries are made inwardly. Many suggest that after the journey they had a clearer view of themselves. In fact, some travel with a clear notion of experiment or search for alternatives; that way, the native's culture by virtue of its relative authenticity seems to supply them with self-explorations in wide-ranging levels.

I recognize that, for the most part, the informants can be thought of as travellers who seek India as a sacred place where one could have a spiritual or religious experience and this is why I see some of them as seekers. These should be understood as people who are sure of their search. In this respect, to have a clear goal like a desire for liberation (from the feeling of dissatisfaction and incompleteness) is considered by them as the ultimate goal and analyzed by me as the idea of project. By my own immersion in the universe of the informants, I've come to realize that this project ends up driving many to consider themselves devotees. A devotee understands that everything is part of an "order" and, as a consequence, has a function; in other words, all that happens do so within a "logic". Devotees believe there is something "higher" that gives meaning to everything even though they might not know what the meaning is. What matters to them is to believe that the future is an answer to the past (the concept of karma).

They regard transformation not as a physical one, but rather as a shift in the way they understand the world. According to Vedanta, the attainment of knowledge brings forth a view of situations (mainly the negative ones) as something vital to the individual's emotional growth and so the teachings offer a ground that helps the overcoming of suffering. As it is written in the Gita, yogis are sages who don't give in to a pattern of reactions, which means they have the capacity to retain impulses and desires, have a mind which has experienced questioning and/or achieved maturity and understands mistakes as opportunities to grow.

To make sense, the understanding of the spiritual must relate to everyday experiences and reveal concerns and deeper feelings; this is why being religious has an institutional connotation while being spiritual, by contrast, is more personal and relates to the deepest of life's motivations. I understand this meaning of spirituality is related to the notion of project as developed by Schutz and Velho, which consists of conscious attempts to give meaning and consistency to fragmented experiences, and which are elaborated on the basis of memory as a retrospective and organized vision of a path and biography. In this way projecting constitutes the anticipation in the future of these paths while seeking to organize the means through which it could be attained.

I realize my informants are people who construct the meanings of their experiences through the path they forge, whose route is perceived as something which gives meaning to their lives. In describing their spiritual paths, it's clear that everything in their lives points to a preparation for their journey to India, in which they would ultimately discover their inner self. Therefore, they are people who are deeply engaged with their personal searches, and their paths are part of a journey which leads them to new discoveries that come from experience and biography alone.

From their point of view, Vedanta seems to offer them a broad understanding of the meaning of Hinduism and, because of that, some consider themselves Hindu. They live the

teachings as a philosophical lifestyle, since devotion is perceived as the result of a complete understanding and embodiment of Vedanta in their lives. They seem to choose Hinduism as a way of life based upon an idea of spirituality that could be placed in the New Age context. To be Hindu, as I've observed, doesn't mean to be followers of this religion in its strict sense but to be able to think of themselves as people who have borrowed ethical and social values from another culture. It is in this sense that I understand the experiences of journeying to India and the practical study of Vedanta as powerful builders of values and meanings which attach great importance to self-knowledge based on a particular way of life and idea of spirituality.

REFERENCES

- BAKER, Deborah. *A blue hand: the tragicomic, mind-altering odyssey of Allen Ginsberg, a holy fool, a lost muse, a dharma bum, and his prickly bride in India*. New York: Penguin Press, 2009.
- BASTOS, Cecilia. *Em busca de espiritualidade na Índia: os significados de uma moderna peregrinação*. Curitiba: Prismas, 2016.
- CARNEIRO, Sandra. *Rumo a Santiago de Compostela: os sentidos de uma moderna peregrinação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2003.
- _____. *Estilos de vida no contexto do universo Nova Era*. In: ALMEIDA, Maria Isabel; NAVES, Santuza. *“Por que não?”: rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007, p. 85-105.
- COHEN, Erik. *A phenomenology of tourist experiences*. *Sociology*, vol. 13, n. 2, 1979.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. University of Chicago Press, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Yoga: immortality and freedom*. New Jersey: Princeton University Press, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, 1973.
- GUERRIERO, Silas. *Caminhos e descaminhos da contracultura no Brasil: o caso do Movimento Hare Krishna*. *Revista Nures (Online)*, v. 12, pp. 13-21, 2009.
- GODMAN, David. *Be as you are*. The teachings of Sri Ramana Maharshi. New Delhi: Penguin Books, 1992.
- GRABURN, Nelson. *Tourism: the sacred journey*. In: SMITH, V. *Hosts and guests: the anthropology of tourism*. 2nd ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989, p. 21-36.
- _____. *Secular ritual: a general theory of tourism*. In: SMITH, V.; BRENT, M. *Hosts and guests revisited: tourism issues of the 21st century*. New York: Cognizant Communication Corporation, 2001, p. 42-50.
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.

- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- LIPNER, Julius. *Hindus: their religious beliefs and practices*. London: Routledge, 1994.
- MADAN, Triloki. *Non-renunciation: themes and interpretations of Hindu culture*. Delhi: Oxford University Press, 1988.
- PRESTON, James. Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage. In: TURNER, Victor. *On the edge of the bush: anthropology as experience*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p. 31-46.
- ROOF, Wade. *A generation of seekers: the spiritual journeys of the baby boom generation*. Harper Collins Ed., 1994.
- SCHUTZ, Alfred. *On phenomenology and social relations: selected writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- SHARPLEY, Richard; SUNDARAM, Priya. Tourism: A sacred journey? The case of ashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research* 7.3, p. 161-171, 2005.
- SOARES, Luis Eduardo. O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- STEIL, Carlos. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos – Turismo*, n. 20. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- TURNER, Victor. *The ritual process: Structure and anti-structure*. New York: Routledge, 1997.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- _____. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Orgs: Vianna, H.; Kuschnir, K.; Castro, C. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ANTROPOÉTICA DO MOVIMENTO: DESCOLONIZAÇÕES E PERFORMATIVIDADES POR UMA EMANCIPAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DOS SABERES DO CORPO

Ceila Portilho Maciel

Performances Culturais / FCS / UFG. Bolsa CAPES

Orientação: Luciana Hartmann

Resumo

Este texto apresenta a noção de uma *Antropoética do Corpo em Movimento*, enquanto perspectiva em construção, a qual norteia a pesquisa acadêmica de mesmo nome. Nesta investigação, almejo tecer narrativas, por uma Epistemologia dos Saberes do Corpo, que caminhem junto ao movimento de desobediência epistemológica e descolonização dos saberes, e, em busca de uma legitimação em relação às qualidades e características específicas do campo das artes do corpo em movimento, e de suas demandas – especialmente no que concerne a pesquisa científica. Parto do princípio de que, frequentemente, pesquisas relacionadas aos saberes do corpo e do movimento expressivo, esbarram na inadequação dos instrumentos, referenciais, padrões e paradigmas hegemônicos da ciência moderna. Tendo a corporeidade e a prática cotidiana – na educação somática e na dança criativa moderna e contemporânea – como território para o desenvolvimento da investigação, assumo o desafio de uma perspectiva e de uma narrativa que incluam, entre outros, a percepção, a subjetividade, a cinestesia, o afeto, a intuição e a criatividade – enquanto elementos metodológicos e epistemológicos. Em busca de tecer uma narrativa original e descolonizante que expresse e ressoe, com acuidade apropriada, o universo dos saberes do corpo em movimento sensível, consciente e criativo.

Palavras-chave: Saberes do Corpo; Emancipação Epistemológica; Descolonização do Conhecimento; Antropoética do Corpo em Movimento.

ANTHROPOETIC OF THE EXPRESSIVE MOTION: DECOLONIZATIONS AND PERFORMATIVITIES FOR AN EPISTEMOLOGICAL EMANCIPATION OF THE BODY WISDOM

Abstract

This text outlines the notion of an Anthropoetic of the body in motion, as a perspective under construction, which guides the academic research of the same title. A movement in search of weaving narratives, for an epistemology of the body wisdom, understood as part of the movement of epistemological disobedience and the decolonization of the knowledge. In this study, I aim

to pursuit of a legitimization, concerning the specific qualities and characteristics in the field of the Arts of the body in motion, and its demands, especially in regard to the scientific research. I assume that, frequently, researches related to the body knowledge and the expressive motion clash into the inadequacy of the tools, the referentials, hegemonic standards and paradigms of modern Science. Exploring corporeality and practice – in the somatic Education and in the creative modern and contemporary Dance – as territory for the development of the investigation, I shoulder the challenge of a perspective and a narrative which include, among others, the perception, the subjectivity, the kinesthesia, the affection, the intuition and the creativity – while methodological and epistemological elements. In search of weaving an original and decolonizing contexture that expresses and resounds, with appropriate acuity, the universe of the body wisdom in sensitive, aware and creative motion.

Keywords: Body wisdom; epistemological emancipation; decolonization of knowledge; anthropoetic of the body in motion.

*Quando a gente acha que tem todas as respostas,
vem a vida e muda todas as perguntas.*

Luís Fernando Veríssimo

*Se eu pudesse dizer com palavras o que expressam minhas
danças, não teria motivos para dançar.*

Mary Wigman

UM OLHAR

O presente trabalho busca tecer reflexões sobre a construção do conhecimento na perspectiva dos saberes do corpo e da corporeidade e no universo das artes e práticas do movimento expressivo humano, a fim de enfatizar o valor desses saberes – negados e silenciados ao longo de séculos – e reivindicar o reconhecimento de sua importância fundamental para as sociedades. Especialmente em relação ao potencial de desenvolvimento das faculdades humanas e, mais especificamente, no que concerne o rumo e a prática das pesquisas acadêmico-científicas na atualidade. Vale destacar, de início, a importância potencial desses saberes, marginalizados, para o desenvolvimento das ciências e das sociedades em uma direção sustentável e ecológica.

No diálogo com teorias e práticas – de campos diversos – que relacionam ciência, arte e educação, no fluxo dos movimentos de descolonização e emancipação do conhecimento – especialmente na América do Sul – e entoando os anseios do Sul Global – enquanto perspectiva dos povos colonizados – esta investigação visa uma imersão no território existencial dos saberes do corpo em movimento, sensível, consciente e criativo – fundamentalmente através da experiência e da performatividade, na perspectiva da prática como pesquisa (*practice as research*) e da “pesquisa performativa” (HASEMAN, 2006).

Mergulho nessa investigação menos como uma proposição inter, multi ou transdisciplinar, mas fundamentalmente, como exercício de um radicalismo metodológico e epistemológico no sentido de uma tendência à “indisciplina radical” (Greiner, 2005), em busca de outras perspectivas, novos caminhos e outras lógicas, que não as hegemônicas. Vivencio, portanto, essa investigação como uma necessidade urgente e emergente, como uma prática política de resistência, como um protesto performativo e, especificamente, como um desafio – utópico – por uma transformação e uma desconstrução radical de paradigmas, no que concerne as pesquisas acadêmicas, especialmente nas artes do corpo em movimento e nas ciências da educação.

Partindo desse lugar utópico e pleno da minha corporeidade (já desde menina revolucionária), o território fundamental desta pesquisa é o universo prático dos saberes do corpo em movimento, assim como a construção do conhecimento a partir dessas práticas, desses saberes e do universo da corporeidade e do movimento expressivo. Para tanto, tornou-se claro, desde o início do processo, a necessidade de caminhar em busca de narrativas próprias, que emergem da vivência corporal e corporificada, tendo, portanto, a prática, a experiência e a performatividade, assim como os encontros, o contato, os afetos, a intuição e a criatividade como estratégias metodológicas, rumo a uma epistemologia tecida no movimento de construção de conhecimento e de saberes do corpo, em movimento sensível e integrado.

Falo aqui especificamente de abordagens corporais, e de movimento, que proporcionam o contato, a percepção e a consciência de si, do outro e do meio, através do movimento corporal. Assim como de práticas corporais que – partindo dessa relação de contato, percepção e consciência da corporeidade¹ – proporcionam o desenvolvimento das faculdades humanas de maneira integrada, potencializando também a evolução da imaginação, da espontaneidade, da originalidade e da criatividade. Utilizo a noção de corporeidade enquanto o espaço/tempo/fluxo de existência do sujeito, no que concerne não só aos elementos próprios ao corpo em seus entrelaçamentos, desdobramentos e extensões, mas às inumeráveis dimensões deste corpo e elementos constitutivos – em suas relações com o entorno e com o todo – na experiência de existir. Corporeidade é, em si, o movimento de ser/estar/existir no mundo.

Escrevo, então, o presente texto almejando cultivar reflexões inspiradas na noção de desobediência epistemológica – aqui entendida como prática política de resistência às normas e parâmetros hegemônicos no campo das pesquisas acadêmicas – na ordem do

¹ Apesar de que, no campo da performance, vemos comumente o uso da palavra corporalidade se referindo a dimensões próprias do corpo e do movimento expressivo, optamos pelo uso do termo corporeidade, utilizado no campo da dança e da educação somática, posto que essa noção traz um aprofundamento vivenciado e uma perspectiva própria em relação à compreensão do sentido, da abrangência, da complexidade, das nuances e elementos do universo sistêmico do corpo. Segundo Preston-Dunlop e Sanchez-Colberg: “a space, which is in itself social-personal, political, domestic, abstract, conscious, unconscious, etc.” (apud MIRANDA, 2011, p. 3) (“Um espaço, que é em si mesmo sócio-pessoal, político, doméstico, abstrato, consciente, inconsciente”. Tradução minha).

indisciplinar e no desafio da descolonização, antes de tudo, do próprio sujeito pesquisador. Descolonização essa que há de passar pela descolonização do corpo/mente/espírito – ou seja, da corporeidade – desse sujeito que escreve. Um desafio em contínuo movimento de desconstrução e derivas, um trabalho em processo. Atualmente um momento de rastejar e engatinhar dessa corporeidade que começa a escrever, e a se inscrever no campo acadêmico.

A GESTAÇÃO

Já na fase embrionária da pesquisa me deparei com uma infinidade de paradigmas, e tabus, relacionados a questão da cientificidade possível dos saberes do corpo e do movimento ou, melhor dizendo, relacionados à questão da legitimação desses saberes pela comunidade acadêmico-científica e, portanto, pela sociedade – no que concerne a produção e reconhecimento dos conhecimentos não hegemônicos, pela ciência moderna eurocêntrica. Talvez seja redundante dizer que as perspectivas metodológicas e epistemológicas próprias dos saberes do corpo em movimento, normalmente não se encaixam nos moldes hegemônicos reconhecidos e, portanto, não costumam ser consideradas perspectivas acadêmicas – e muito menos científicas – dentro do campo da ciência instituída. O fato de se tratar de um território pleno de saberes ditos *invisíveis* – saberes majoritariamente excluídos, oprimidos, ignorados, esquecidos ou silenciados ao longo do desenvolvimento da ciência moderna – fez com que os mesmos fossem tomados por saberes de menor importância, saberes secundários, assim como o corpo e a corporeidade em si, no que concernem os padrões socioculturais e científicos estabelecidos na modernidade.



Importante deixar claro que quando busco o exercício de uma prática indisciplinar, e o desafio de uma emancipação epistemológica rumo à descolonização do conhecimento, não significa de maneira alguma simploriamente negar os conhecimentos estabelecidos e os até aqui reinantes na ciência moderna, mas sim assumir o risco e exercitar a responsabilidade de tecer novas metodologias e epistemologias – autônomas e livres em relação à lógica eurocêntrica, racionalista, disciplinar e compartimentada, hegemônica na modernidade. Como já mencionei em outro artigo, Christine Greiner, enfatiza no livro *O corpo* (GREINER, 2005), que é necessário extrapolar tais critérios e compartimentações estabelecidos pelas disciplinas e enfrentar um deslocamento das discussões, quando se pretende um outro tipo de recorte epistemológico. Especificamente, no caso dessa pesquisa, almejo um recorte epistemológico que faça sentido para o campo de estudos das artes e práticas do corpo em movimento.

Essa questão se coloca, a meu ver, como urgente no universo dos saberes do corpo, posto que repleto de saberes, noções, dimensões e categorias em grande parte desconhecidas no meio científico e, com frequência, não reconhecidas – ou não aceitas – como perspectivas epistemológicas no campo acadêmico. Por outro lado, com a retomada do interesse da “comunidade científica” em relação ao que seja o corpo, e mais recentemente, ao que seja o “conhecimento corporificado”, as categorias corpo e “embodiment” por exemplo, têm sido comumente abordadas, ainda, desde uma perspectiva extremamente racional, cartesiana e positivista, muito distantes da realidade e do universo em si do corpo e da corporeidade. Sendo, portanto, como consequência, muitas vezes superficialmente categorizados, ou na pior das hipóteses, mantidos como tabus, dentro dos parâmetros das pesquisas acadêmico-científicas. Pretendo desenvolver tal questão em um capítulo específico da tese em construção, mas, agora inicialmente, outras questões se tornam mais relevantes para a apresentação da investigação.

O CORPO DA PESQUISA E O NÃO LUGAR DO CORPO

Voltando ao corpo da pesquisa, me importa ressaltar que ela vem se movendo e se transformando, enquanto desejo em mim, já desde muito antes do início do mestrado. Aqui tampouco cabe entrar em detalhes desse processo e dos questionamentos e objetivos que me moveram desde então. Portanto, trato de apresentar esse momento em que a pesquisa começou a tomar corpo, de uma maneira possível e realizável, já no processo de estudos do doutorado. Essa pesquisa acontece no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais, que faz parte da Faculdade de Ciências Sociais, na Universidade Federal de Goiás. Goiás é a terra em que nasci, porém cresci, me formei e vivi fora de Goiás a maior parte da vida. Voltar à Goiás e fazer o doutorado aqui

é também, em si, um momento liminar de retorno e renascimento. Momento simbólico que, acredito, deve ressoar também no escopo da pesquisa.

Me formei em dança contemporânea no Rio de Janeiro, na escola da mestra Angel Vianna, e trabalho, desde 1988, com arte educação e educação somática, e em produções de dança, teatro e musicais, pelo Brasil, América Latina, Europa e Ásia. Trabalhei em diversos países, como educadora, intérprete, coreógrafa, preparadora corporal e diretora cênica, já antes de fazer o bacharelado em Nova Dança, que concluí em 1996, na Escola Superior de Artes – AHK – em Amsterdam, Holanda. Quando decidi fazer o mestrado em Educação, já me movia o desejo de contribuir com o resgate e a valorização das dimensões e práticas corporais integradoras – práticas sensíveis, conscientes e criativas – no sistema educacional e no processo de formação dos sujeitos em sociedade. Uma utopia, um desejo, um desafio. Desafio que se mostrou muito maior do que eu imaginava, já nos primeiros passos que dei, de volta à academia. Era quase impossível se falar do corpo nos diversos programas em que me inscrevi à época. Ou não interessava ao programa, ou não haviam orientadores que se dedicassem ao tema, ou não fazia parte da temática dos referenciais teóricos dominantes, ou, ou...

Entendi, após algumas experiências, que eu teria que, inicialmente, driblar os esquemas acadêmicos para conseguir entrar em algum mestrado, de artes ou de educação – lugares curiosamente inóspitos e alheios ao corpo. Tema ou categoria sem lugar nesses programas... Confesso que fiquei pasma! Não há interesse ou espaço para se falar do corpo na arte? Na Educação? Para fazer curta uma longa e interessante história, acabei encontrando um espaço possível e dei um “jeitinho” de ser aceita no Programa de mestrado da Faculdade de Educação da UFG, já que, neste ponto, por questões de saúde na família, me encontrava em Goiânia. Foi um grande desafio e apenas com muita luta, conflitos e muito jogo de cintura consegui, após ser necessário mudar de orientador e de linha de pesquisa, um pequeno espaço para falar do corpo, na Filosofia da Educação. Concluí minha dissertação *A Educação Natural em Rousseau: contribuições para a formação do homem*, em meio à um enorme conflito e só não em pé de guerra com meu orientador, posto que resolvi vestir a máscara e assumir o desafio diplomático de apenas concluir o mestrado. O fiz, com a convicção de que “dissertação boa é dissertação defendida”, apenas pela promessa de que quando eu fizesse o doutorado poderia fazer a pesquisa que eu quisesse, com os autores que me interessassem, entre outros requisitos fundamentais para o bom desenvolvimento de qualquer pesquisa séria.

Decidi naquele momento que, só faria o doutorado em condições favoráveis, em um programa que me possibilitasse ter liberdade e com o apoio de um/uma orientador(a) em quem eu confiasse, que compreendesse minha perspectiva e desafios, que me oferecesse apoio e me proporcionasse questionamentos e considerações instigantes e importantes

para a minha temática e objetivos. Aqui preciso fazer um momento de agradecimento e reconhecimento à minha orientadora nessa pesquisa, Luciana Hartmann, que, surpreendentemente, é tudo o que eu desejei e muito mais: uma raridade acadêmica. Me dá suporte sem ser condescendente, me nutre e me inspira com questionamentos fundamentais, provocações e considerações que fazem sentido, de forma respeitosa e com uma postura de parceria. O que se deseja de um Mestre e o que entendo que deveria ser o papel dos orientadores, em uma pesquisa acadêmica. Porém o que reina na academia, ao menos hegemonicamente no Brasil, é bem diferente. Tópico que eventualmente será um capítulo na minha tese, posto que, essa realidade faz parte da caduquice reinante na maioria das instituições de ensino no Brasil e demonstra a falência das estruturas e práticas de pesquisa, como têm funcionado nas academias brasileiras e em tantas outras pelo planeta.

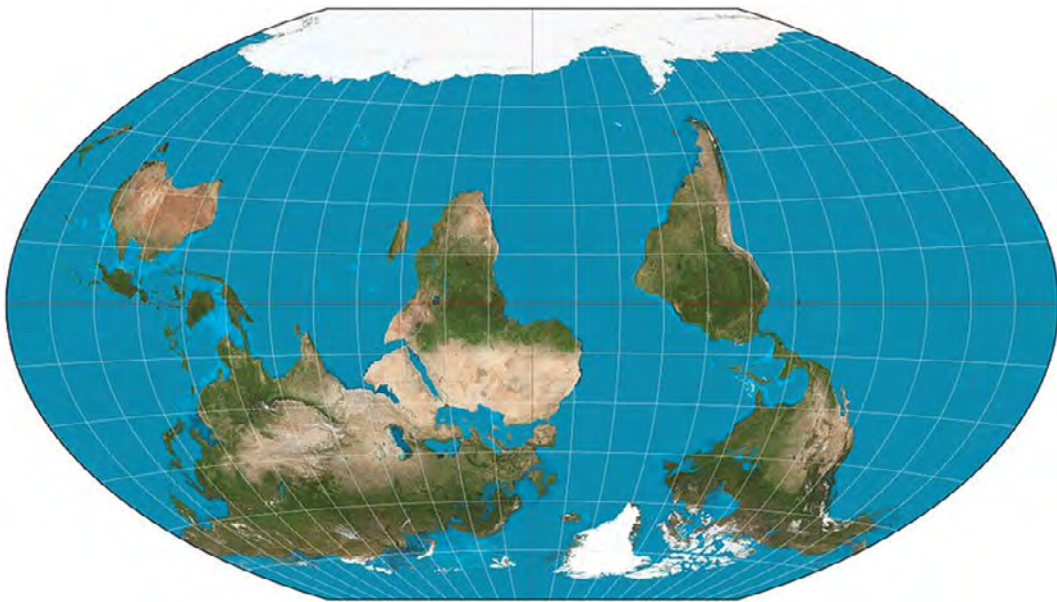
Dou agora um salto, por cima de outros tantos tropeços e quedas – sobre a opressiva tendência de naturalização do pré-conceito, da misoginia, do assédio moral e do abuso de poder nas relações interpessoais da academia – que vivi, presenciei ou ouvi narradas por colegas cujas corporeidades se entrelaçaram à minha, no dolorido processo até a conquista do direito de ser/estar/fazer nossa pesquisa de doutorado. Começo aqui a narrar sinteticamente os caminhos escolhidos por mim, inicialmente, na busca do retorno ao corpo e de re-encontro com o universo dos saberes do corpo.

Desafio nada simples levando em consideração a condição colonial própria da nossa constituição social ocidental, que subjuga – em massa – nossos corpos, pensamentos, existência e performatividade, (com)formando e (de)formando nosso ser/estar no mundo, dentro da perspectiva civilizatória moderna da racionalidade eurocêntrica – enquanto o lugar das certezas e do acerto. E tendo/vendo/vivendo o corpo como o lugar dos excessos, dos tropeços, da emotividade irracional e digno apenas de ser submetido, domado e consumido. Não apenas fomos e estamos, como somos, sujeitos fundamentalmente colonizados, sob a égide dessa modernidade, desde a nossa corporeidade e subjetividade, até nosso imaginário – determinando cada um e todos os aspectos da nossa existência.² Apesar, contudo, todavia, mas, porém, arrisco vislumbrar a superação desse impasse, dessa contradição existencial e dos paradigmas a ela relacionados – ao menos no percurso e nos caminhos dessa investigação.

² Deveria aqui já citar ao menos Mauss, Merleau-Ponty ou Foucault, mas, nesse ponto, ainda não quero citar ninguém – apesar dessas questões terem sido brilhantemente desenvolvidas por esses, entre grandes autores e verdadeiros mestres, na história da ciência moderna. Não por querer negá-los ou subestimar a importância de seus estudos e insights para o conhecimento científico e social, e no que se refere à compreensão da condição do corpo social e do corpo em sociedade, mas, por acreditar que a exigência de sempre ter que voltar aos grandes e reconhecidos teóricos, para nos autorizar alguma fala – ainda que tais perspectivas já tenham se tornado senso comum e façam parte do que já se tornou óbvio ou consenso – se tornou argamassa para o engessamento colonizante e opressor das práticas acadêmicas, que nos amarram ao passado, ao conhecimento instituído e aos cânones institucionalizados – frequentemente emudecendo e congelando o potencial de desenvolvimento dos pesquisadores, das pesquisas e dos conhecimentos latentes.

Desde o princípio do processo, compreendi ser necessário, como defendo em outro artigo, abraçar tais dimensões como paradigmas a serem ultrapassados enquanto tabu e assumidos como elementos metodológicos e epistemológicos nesta pesquisa. Nos ecos da minha experiência profissional de décadas, assumo utopicamente o desejo de contribuir, de algum modo, para uma transformação dessa condição, em mim, na academia, na realidade social. Trata-se essencialmente da manifestação de uma esperança espontânea, nascida da vivência de uma realidade peculiar – porém inúmeras vezes experienciada e testemunhada por mim, assim como por pares do campo das artes do corpo em movimento: a realidade das transformações radicais e revolucionárias nas nossas próprias vidas, perspectivas, posturas, relações e possibilidades existenciais, assim como nas vidas de nossos pares – alunos e colegas de prática na área. Fenômeno relativamente orgânico e natural, na medida em que nos permitimos conectar, nos sensibilizar e ser sensibilizados, tocar e ser tocados, mover e ser movidos em, e por, nossas corporeidades em interação sensível, consciente, integrada e criativa, no tempo/espaco/fluxo dos encontros corporais e na inter-relação com o todo – o movimento dos corpos no universo.

A vivência real e recorrente no meio das práticas corporais em questão, é a de que cada pequena ou grande transformação na estrutura corporal, e de movimento, reflete e ressoa transformações estruturais no todo da corporeidade, seja no imaginário, na psiquê, na consciência, na fisicalidade, nas relações e na realidade dos sujeitos que se movem, e se transformam, nesses processos do corpo consciente em movimento criativo.



Assim, desde essa perspectiva em movimento, me pergunto porque não desejar que a mesma (trans)formação radical que acontece nos indivíduos, em suas subjetividades, corporeidades e existências, possa acontecer também no corpo social, na medida

da recuperação, reconhecimento e fortalecimento possível dos saberes do corpo em movimento, até então, tidos como secundários e inferiores em relação à dita racionalidade dominante. Me permito não só desejar, como expressar essa perspectiva ainda utópica, ainda sem lugar na estrutura social, porém reivindicando o direito à utopia enquanto perspectiva de possibilidades. Na verdade, tampouco posso me furtar de reivindicá-lo, já que nos ecos da pesquisa, parto da premissa de que o universo das artes e ciências do corpo e do movimento:

contém uma potência revolucionária de formação e trans-formação dos sujeitos, de suas existências, relações e performatividades. O que traz reflexões sobre o lugar do corpo e das artes do movimento – consciente e criativo – em relação aos processos formativos, assim como e, especialmente, ao desenvolvimento dos saberes humanos e à construção do conhecimento em sociedade. (PORTILHO-MACIEL, 2017, p. 86).

MOVIMENTOS UTÓPICOS

Aqui adentro, inevitavelmente, lugares à margem, lugares indesejáveis, ou lugares de sonho, tempos de desejo ou de assombro; de qualquer maneira, espaços intersticiais, perspectivas de devir, nada fáceis e muito arriscadas... Ou, por outro lado, em dimensões próprias a um espaço/tempo “fora de moda”, que um dia, de um tempo não tão distante, foram deveras preciosos. Hoje, em muito esquecidos pelo senso comum, mas ainda demasiadamente urgentes de se resgatar: algo como as dimensões da esperança, da ética e da compaixão, por exemplo, mas também algo da ordem do necessário, algo do tempo da urgência e da necessidade próprias da indignação saudável; algo dos impulsos revolucionários, quase inevitáveis, quando sinto na pele, quando troco um olhar, ou quando penso, acurada e criticamente, sobre a estrutura e a lógica da sociedade.

Posso beber na fonte dos saberes de uma existência ética e coerente, essa que me vem ao coração, chamada Paulo Freire. E renasço, me delicio ao me nutrir nessa fonte, potente, vívida e revolucionária: Já disse o mestre poeta Paulo Freire, sobre a ideia de trans-formar uma sociedade (naquele caso o Brasil), que: “mudar implica saber que fazê-lo é possível”. (...)

O que não é porém possível é sequer pensar em trans-formar o mundo sem sonho, sem utopia ou sem projeto. As puras ilusões são os sonhos falsos de quem, não importa que pleno ou plena e boas intenções, faz a proposta de quimeras que, por isso mesmo, não podem realizar-se. **A transformação do mundo necessita tanto do sonho quanto a indispensável autenticidade deste depende da lealdade de quem sonha às condições históricas, materiais, aos níveis de desenvolvimento tecnológico, científico do contexto do sonhador. Os sonhos são projetos pelos quais se luta. Sua realização não se verifica facilmente, sem obstáculos.** Implica, pelo contrário, avanços, recuos, marchas às vezes demoradas. Implica luta. Na

verdade, a transformação do mundo a que o sonho aspira é um ato político e seria uma ingenuidade não re-conhecer que os sonhos têm seus contra-sonhos. É que o momento de que uma geração faz parte, porque histórico, revela marcas antigas que envolvem compreensões da realidade, interesses de grupos, de classes, preconceitos, gestação de ideologias que se vêm perpetuando em contradição com aspectos mais modernos. Não há hoje, por isso mesmo, que não tenha “presenças” que, de há muito, perduram no clima cultural que caracteriza a atualidade concreta. Daí a natureza contraditória e processual de toda realidade. (FREIRE, 2000, p. 26) Grifo meu.

E quais seriam essas condições históricas e materiais adequadas, ou qual seria o nível de desenvolvimento científico necessário para que esse potencial revolucionário das artes do corpo em movimento – tão utópico quanto potente – pudesse ecoar para além dos guetos em que os praticamos, ou para além de sua objetificação consumível pelo mercado? Justamente ainda nesse longo reinado da modernidade, em que nos subjugamos voluntariamente a sermos objetos da mídia que anestesia, do consumo que vicia, da promessa do sucesso e do progresso que aliena, na reprodução subserviente dos moldes e modismos da modernidade. Que condições seriam adequadas nesse momento atual? Diante dessas e outras tantas contradições dessa existência moderna, não me importam ainda tanto as respostas – que acredito não existirem enquanto tal – mas a reflexão consciente e crítica que ressoa e se expressa em toda a minha corporeidade, me lançando no abismo do prazeroso e doloroso desafio que me provocam as perguntas.

Vivenciar a prática e a performance, assim como a corporeidade e a criatividade, enquanto caminhos metodológicos fundamentais – meus enquanto pesquisadora, e na relação com os pares que encontro ao longo do processo de pesquisa – é o território fecundo desta pesquisa. Pesquisa que vem se construindo neste contato com o universo dos saberes do corpo, neste com-tato com o meu próprio corpo e processos, assim como dos corpos dos pares que conecto; pelos caminhos do movimento performático e criativo que as buscas e as experiências da pesquisa vão gerando. Esse SerCorpo em Movimento de Pesquisa, enquanto performance e prática metodológica tem sido um desafio, um aprendizado e uma construção necessários à corporificação da pesquisa, desde a perspectiva inicialmente proposta. Prática, performance, corporeidade e criatividade se colocam, então, como pilares metodológicos nos movimentos iniciais, ao arar esse território de pesquisa.

TERRITÓRIO DO CORPO EM MOVIMENTO

Assim, iniciei a investigação mergulhando de corpo/mente/alma na pesquisa de campo, participativa, no universo prático dos estudos e das artes do corpo em movimento

– território para a pesquisa prática e teórica nos saberes do corpo. A primeira fase da pesquisa foi realizada no Programa de Licenciatura em Dança da Faculdade de Educação Física e Dança da Universidade Federal de Goiás, durante dois semestres seguidos, nas disciplinas de Laban e Improvisação, ministradas pela professora Elisa Abrão, minha amiga e parceira de reflexões e trânsitos corporais. Aonde comecei a me reencontrar – corpo – no encontro com os corpos jovens, do primeiro ano de curso, que começavam a se reconhecer corpos conscientes e criativos. A segunda e terceira fases da pesquisa de campo aconteceram ao longo do período de pesquisa de doutorado, com co-orientação do Professor Christoph Wulf, no Programa de Antropologia e Educação da *Freie Universität Berlin*. Neste período tive como objetivo retornar às práticas e técnicas corporais e de movimento que foram determinantes na minha formação: técnicas europeias ou norte-americanas, tais como *Laban*, *Feldenkrais*, *Body-Mind Centering*, Dança Criativa Moderna, Dança Contemporânea e Contato Improvisação, assim como ao que considero o outro pilar básico da minha formação, a arte marcial indiana *Kalarippayatt*, originária da região de Kerala, no sul da Índia.

Não cabe aqui entrar nos detalhes de cada uma dessas etapas, ou das técnicas em si, porém quero ressaltar que o estudo da teoria e prática dos saberes, a perspectiva epistemológica e a transmissão de conhecimento – nesses sistemas corporais – se dá através do movimento, da prática, pela transmissão oral e mimética, na vivência real, na experiência, de fato, corporificada. Foi assim que dei início à investigação de campo no território da minha pesquisa, com o objetivo de, antes de tudo, vivenciar e identificar caminhos possíveis no sentido de uma compreensão possivelmente mais “científica” dessa epistemologia presente e vibrante no universo dos saberes do corpo. Epistemologia real que por décadas compartilhei e vivi sem questionar ou elaborar teoricamente.

OS MOVIMENTOS CONTRADITÓRIOS E A QUEDA NO REAL DO CORPO DESPEDAÇADO... SIM, EXISTE!

E, nesse fluxo pulsional da minha corporeidade, co-exercitando minha racionalidade, não sem dor, tenho e tive que reconhecer que a re-aproximação com o campo de estudos e a retomada da prática e do com-tato com o corpo, com os corpos e com os pares nesse universo foi um retorno inicialmente estranho e desconexo. Percebi a distância que incorporei do corpo e da corporeidade, no meu próprio ser, ou não ser, corpo. Me senti em um corpo estranho, me vi corpo torto, dolorido, doente, anestesiado, encurtado, e desconexo... Realmente despedaçado! Um corpo que já não se reconhecia, um corpo que já perdera novamente muito da consciência de si e de seus desequilíbrios e equilíbrio em potencial. Um corpo que doía, que incomodava de sentir, que mal respirava entre tensões

e espasmos do diafragma. Um corpo em alto nível de estresse, teoricamente, saindo de um quadro de depressão e quase pânico, posto que já medicado. Quadro resultante, senão completamente, finalmente, por causa dos processos de seleção e adaptação inicial, no campo acadêmico.

Me vi novamente fora do corpo que re-encontrei e re-conheci um dia. Aonde fora parar a sensibilidade, a consciência, a presença, prontidão e flexibilidade, a vitalidade e as habilidades daquele corpo que, ainda nem sabia, mas já tinha perdido? Sim, tinha perdido! Nunca imaginara que pudesse perde-lo novamente depois de encontra-lo de forma tão absoluta e vigorosa, tão transformadora, constituinte e revolucionária, ao longo dos anos de formação em dança e técnicas corporais na Escola Angel Vianna, e paralelamente no treino do *Kalarippayat*, na ladeira do Leme. Encontro que continuou e se descontinuou, mas se renovava pela estrada da prática profissional, nos caminhos e descaminhos pelas cidades e países que viajei trabalhando com dança, teatro e educação, até os anos de re-formação na *School for New Dance Development*, em Amsterdam. Ali, de novo um mergulho revolucionário e trans-formador da minha corporeidade e existência no universo dos saberes do corpo em movimento.

Como podia isso haver acontecido? Como que, sem perceber, me fui exilando do meu próprio corpo e corporeidade depois de tantas descobertas e vivências radicais e vigorosas de reencontro, libertação e co-criação de uma existência corporal, corporificada, e tão plena dos saberes do corpo em movimento? Como pudera isso se dar, me afastar do meu corpo sem que eu me desse conta, sem que meu corpo gritasse tão alto que me impedisse de continuar me despedaçando?

Se volto atrás, no caminho, se recupero as lembranças e os passos percorridos, entendo, hoje, que sim, meu corpo gritara desesperadamente, muitas e repetidas vezes, de formas e cores diversas, sem que eu parasse para dar atenção e ouvidos, sem que eu pudesse perceber que o deixava de lado, o sabotava, o exilava da minha própria percepção e consciência, em nome de seguir os caminhos e parâmetros de uma vida social normal e civilizada. Para cumprir destino que se espera dos indivíduos decentes e responsáveis na sociedade moderna. O caminho inevitável de um adulto burguês, de classe média, em país periférico. O caminho de automutilação, de submissão, com-formação e subalternidade eficiente na reprodução da lógica e do status quo da modernidade eurocêntrica: tornar-se corpo-objeto, consumidor e de consumo.

Quando Enrique Dussel denuncia e desnuda, entre outros textos, no artigo *Europa, modernidade e Eurocentrismo* o Mito da Modernidade eurocêntrica, expondo as qualidades irracionais, violentas e excludentes, dessa lógica moderna supostamente ilustrada, deixa claro o fato de que essa Modernidade eurocêntrica exclui não só os povos e culturas periféricas, mas também os saberes desses povos e culturas de forma radical e avassaladora.

Se a Modernidade tem um núcleo racional ad intra forte, como “saída” da humanidade de um estado de imaturidade regional, provinciana, não planetária, essa mesma Modernidade, por outro lado, ad extra, realiza um processo irracional que se oculta a seus próprios olhos. Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo mítico¹⁴, a “Modernidade” é justificativa de uma práxis irracional de violência. (...) Apenas quando se nega o mito civilizatório e da inocência da violência moderna se reconhece a injustiça da práxis sacrificial fora da Europa (e mesmo na própria Europa) e, então, pode-se igualmente superar a limitação essencial da “razão emancipadora”. **Supera-se a razão emancipadora como “razão libertadora” quando se descobre o “eurocentrismo” da razão ilustrada, quando se define a “falácia desenvolvimentista” do processo de modernização hegemônico. Isto é possível, mesmo para a razão da Ilustração, quando eticamente se descobre a dignidade do Outro (da outra cultura, do outro sexo e gênero, etc.);** quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade como pessoas que foram negadas pela Modernidade. Desta maneira, a razão moderna é transcendida (mas não como negação da razão enquanto tal, e sim da razão eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). (DUSSEL, 2005, p. 30, 31) Grifo meu.

Fica claro, desde essa perspectiva que o Mito da Modernidade, sob a égide da racionalidade, na verdade se oculta sob a falácia irracional desenvolvimentista, e exclui as culturas e os saberes dos povos periféricos que sofrem e sustentam a colonização. Na manutenção dessa lógica civilizatória hipócrita se dá a construção da dita ciência moderna, que – sem querer e já sendo moralista e ressentida – com seus tentáculos mercantilistas onipresentes e onipotentes, dentro dessa perspectiva, gananciosa, violenta, estreita e caolha, constrói sua hegemonia e passa a dominar o planeta. Fazem parte desse Mito da Modernidade paradigmas que se cristalizaram no sentido da manutenção dessa falácia. Falácia que necessita de corpos domados e subalternos, de indivíduos isolados de sua cultura, dependentes dos meios de produção alheios e alienados de sua própria consciência e potencial.

Constituímo-nos tanto mais modernamente civilizados quanto mais alienados e exilados da natureza e de nossa própria natureza. Aqui voltamos ao corpo colonizado, esse corpo fora da sua própria natureza, organicidade, liberdade e potência. Sim, o corpo civilizado, nessas alturas da história humana, é o corpo agonizante, o corpo sobrevivente à colonização, alienado de suas raízes, alienado de si, alheio à sua própria natureza. O sujeito-objeto. O corpo fora do corpo. O corpo-sujeito-despedaçado.

Então, me vi radicalmente perdida, vibrando esse paradigma existencial da modernidade: como reencontrar os caminhos do corpo estando fora do corpo? Como fora do corpo? Ninguém está fora do corpo. Fora do corpo é morto. Aqui poderia até desenvolver a noção de zumbi, não o dos palmares, mas dos mortos-vivos, corpos modernos, de corporeidades zumbis, alienados de si, anestesiados na própria existência, sobreviventes da lógica colonizadora. Mas, o que me interessava era ir adiante encontrando e construindo caminhos de reflexão, com todas as contradições da minha corporeidade

colonizada, na construção de uma tese sobre essa epistemologia dos saberes do corpo, parte excluída dos saberes humanos, na construção dos conhecimentos reconhecidos pela ciência moderna. E ainda assim queria fazer ciência? Essa foi uma pergunta recorrente no caminho. Em alguns momentos um impasse. Mas não poderia me negar ao desafio. Que desafio mesmo?

O desafio inicial de reivindicar a importância dos saberes do corpo em movimento para o desenvolvimento humano e para a construção do conhecimento e dos rumos da sociedade.... Ainda que, aparentemente hoje em dia, a civilização já não tenha deixado muitos espaços de existência fora dessa lógica, posto que a mesma invadiu e reina em todos os espaços/tempos/fluxos, até os confins do planeta. Mas, então, ao menos está resolvido o impasse, apenas por não ter outra saída possa satisfazer a esse corpo. O corpo despedaçado e colonizado que vos fala, que aqui escreve, assumiu novamente para si o desafio de, sim, questionar a lógica e as práticas hegemônicas da ciência moderna no seu processo de investigação, para falar dos saberes do corpo, corpo que não se sabe mais.

Como ressalta Oyèrónké Oyèwùmí, no artigo *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, o eurocentrismo e a expansão do *ethos* europeu e posteriormente euro-americano, nos ecos da modernidade pelo planeta, impõe a colonização e normatização de inúmeros aspectos, alheios às culturas periféricas, entre eles o privilégio do gênero masculino, e uma hierarquia e opressão – especialmente no que concerne a produção de conhecimento – que são ditadas pela hegemonia da perspectiva masculina, patriarcal (das elites brancas europeias), presumidamente superior, imbuída nesse *ethos*.

A ideia de modernidade evoca o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, bem como o estabelecimento de estados-nação e o crescimento das disparidades regionais no sistema-mundo. O período tem assistido a uma série de transformações sociais e culturais. Significativamente, gênero e categorias raciais surgiram durante essa época como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas.

Uma característica marcante da era moderna é a expansão da Europa e o estabelecimento de hegemonia cultural euro-americana em todo o mundo. Em nenhum lugar isso é mais profundo que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, história, sociedades e culturas. Como resultado, os interesses, preocupações, predileções, neuroses, preconceitos, instituições sociais e categorias sociais de euro-americanos têm dominado a escrita da história humana. **Um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização do conhecimento: a Europa é representada como fonte de conhecimento, e os europeus, como conhecedores.** (OY WÙMÍ, 2004, p. 1). Grifo meu.

Da mesma forma a compreensão ou conceituação, e especialmente a relação e a vivência de categorias como corpo e corporeidade – fundantes e fundamentais para as artes do movimento – se reproduzem a partir das referências e experiências eurocêntricas,

e posteriormente euro-americanas, dentro da perspectiva da modernidade. Perspectiva que, como já frisamos exclui, entre outros, a natureza, o corpo, a sensibilidade, a espiritualidade, a criatividade. Essa influência está larga e profundamente arraigada nos sistemas educacionais ao redor do planeta e, paradoxalmente, inclusive no ensino das artes em geral e das artes da cena, ainda que com todas as contradições inerentes a esse paradoxo. Paradoxo no sentido de que arte e criação artística remetem e existem no exercício da corporeidade, da sensibilidade, da intuição, da criatividade, assim como da liberdade e da originalidade, entre outras qualidades potencialmente indisciplinadas. Encontram-se, encontramos-nos, porém, excessivamente disciplinados, conformados, despedaçados.

Juan José Bautista Segalés, em seu artigo/diálogo *Hacia la reconstrucción de “El ser humano como sujeto”*, demonstra a contradição da “modernidade capitalista neoliberal cinco anos após haver se constituído no modelo ‘da humanidade’”:

Supuestamente en la modernidad estábamos en el estadio humano, cultural e histórico donde el ser humano después de tanta lucha, historia, odisea humana, progreso, evolución etc., se iba a constituir definitivamente en ser humano libre, racional, independiente y soberano. Y de pronto, desde mediados y fines del siglo XX empezamos a comprobar empíricamente ante todos nosotros, que estamos viviendo en una situación exatadamente contraria respecto de las grandes promesas o tareas de la modernidad. (...)

Lo primero que podríamos decir es que el discurso humanista y filosófico de la modernidad había sido en el fondo, mera falacia ideológica, encubridora de la producción sistemática de lo contrario, la negación del ser humano como sujeto. Esto es, el humanismo moderno que en el fondo es burgués, sería encubridor en el sentido de negador, de que no solo sirve para negar los derechos de los seres humanos, sino para degradarlo o degenerarlo a condición de objeto, para que ya no aparezca más como sujeto. (BAUTISTA, 2017, texto sem numeração).

ME RE-COMPENDO, OU, EM BUSCA DE UMA DES-CONSTRUÇÃO ACADÊMICA POSSÍVEL PARA O CORPO E SEUS SABERES.

E, assim como, com tudo o que significa sair da zona de conforto – questionar a reprodução do status quo e dessa racionalidade moderna irracional e falaciosa, pensar em ressignificar o estabelecido ou propor deslocamentos em relação à padrões e parâmetros hegemônicos – na busca por valorizar os saberes secularmente silenciados, representa um grande desafio e exige, além do que já foi dito, perseverança, persistência e acima de tudo pares. Vale enfatizar que muitos foram e são os movimentos nesse sentido, já desde os primórdios e antes da soberania da modernidade, que inspiram e fortalecem o caminhar de quem enfrenta, pleno de sua corporeidade colonizada e dolorida, essa empreita quixotesca de buscar a liberdade na humanidade. Assim tateio, ainda neste

momento, em busca da perspectiva descolonizante, com a qual começo a dialogar já, desde o início, plena da sensação de cumplicidade, identificação e pertencimento, mas sem querer seguir receitas prévias, e, ouvindo a intuição, a sensibilidade, minha corporeidade e minha experiência de 30 anos de trabalho nas artes do corpo em movimento.

Está claro, e explícito em todos os jornais da época, que o planeta, e em especial o continente europeu, vive atualmente um movimento migratório extremo e radical que traz a questão da mobilidade e da transculturalidade à tona e como tema central na pauta do desenvolvimento mundial. Essa sociedade contemporânea que vê o planeta e a vida se deteriorarem com o, ainda dito, progresso e com o conseqüente processo de autodestruição, urge e grita por novos caminhos. Diante da relação saber-poder, já foi dito que a dominação epistemológica a partir das colonizações imprimiu um império do saber racional, positivista, eurocêntrico, competitivo, masculino, etc., que tem se consolidado mundialmente e levado a uma decadência social, cultural, econômica e existencial. Então, por que não, como sugere Boaventura de Souza Santos, em suas provocações pelas Epistemologias do Sul, enfrentarmos o desafio de retirar os muitos outros saberes que foram relegados a um “espaço de subalternidade” e caminhar em busca de novas possibilidades epistêmicas que contemplem o resgate, o desvelamento e a valorização de outros aspectos e saberes até então oprimidos, ocultos, alijados e suprimidos dos processos de construção dos saberes no campo científico e, portanto em sociedade?

Ou seja, por esse “diálogo horizontal” entre conhecimentos e saberes a que Boaventura de Souza Santos (2009) nomeia ecologia de saberes, pretendemos dar nossos primeiros passos, de corpo/mente/alma inteiros e plenamente engajados na tessitura de uma escrita corporificada, sobre os saberes do corpo e da corporeidade nos estudos da existência e performances humanas. Para tanto, é necessário dar um salto no escuro, ainda que com todos os instrumentos, conceitos e artefatos que o desenvolvimento da ciência nos possibilitou até hoje, desde que eles não pesem demasiado a ponto de retirar o corpo, a sensibilidade e a criatividade dos processos de construção cognitiva e epistemológica.

(...) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e nos seus impactos em outras práticas sociais. É à luz delas que importa questionar o impacto do colonialismo e do capitalismo modernos na construção das epistemologias dominantes. (SANTOS, 2009, p.7).

Chego ao final deste texto sem uma intenção de concluir e penso mesmo que terminar em reticências é a melhor pontuação – como seria entrar em um movimento atemporal que saia do palco em direção à plateia, e passe por entre ela, deixando o palco vazio sem maiores sinais de “the end”. É um continuar mesmo suspenso e ainda em tempo de dizer que o prazer do engatinhar quando livre e desimpedido, sem que se coloque a criança de pé antes da hora, é a metáfora que cabe no tempo/espaço/fluxo da corporeidade que agora escreve/inscreve-se nesse construir reflexivo...

REFERÊNCIAS

BAUTISTA, Juan José S. *Hacia la reconstitución de “El ser humano como sujeto”* Heredia – Costa Rica. Meshico – Tenochtitlan. Tlalpan de Cuicuilco Febrero – Marzo del 2017. <https://drive.google.com/file/d/0B42PLxGL3JfKQ3JEZnRjYU1yX3gyUFpheXVWNHgxYS1hRm84/view>

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e Eurocentrismo*. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 25 a 34.

FREIRE, Paulo. *Do direito e do dever de mudar o mundo*. In: Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 26 a 30.

GREINER, Christine. *O corpo: pistas para estudos indisciplinados*. São Paulo: Annablume, 2005.

HANCIAU, Nubia. *Transculturalidade: transmigrações e transmutações*. Interfaces Brasil/Canadá e Vice Versa. In: BERND, Zilá (Org.). *Imaginários Coletivos e Mobilidades (Trans)Culturais*. Porto Alegre: ABECAN; PPG LETRAS-UFRGS; Nova Prova, 2008.

HASEMAN, Brad. *A Manifesto for Performative Research*. In: Practice-led Research. Australia: Media International Australia incorporating Culture and Policy. no. 118, pp.98-106, 2006.

MALUF, Sonia. W. *Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas*. Esboços - Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, Florianópolis, v. 9, p. 87-101, 2002.

MIRANDA, Regina. *Developing creative cities: a sociochoreology approach*. In: _____. *Cidade criativa: cultural transformations*. 2011. Disponível em: http://issuu.com/reginamiranda/docs/creativecities_choreologyapproach0611.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. Tradução: Juliana Araújo Lopes. In: *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Dakar: CODESRIA Gender Series. Volume 1, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Epistemologias do Sul*. Org.: Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Menezes. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

APRENDIZADOS: UMA REFLEXÃO SOBRE OS LUGARES DA ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DE CIENTISTAS SOCIAIS

*Ceres Karam Brum*¹

Universidade Federal de Santa Maria

Resumo

Neste trabalho desejo refletir sobre as potencialidades do ensino de Antropologia da Educação na formação de cientistas sociais na atualidade. Meu argumento de uma Antropologia como educação dialoga com o entendimento de Ingold sobre a Antropologia como um processo educativo que envolve múltiplos aprendizados (2008 e 2018). Neste sentido, proponho uma discussão sobre as características dos processos de ensino e aprendizagem e formação de pesquisadores que se dão nos cursos de Ciências Sociais. A análise ocorrerá a partir de minha experiência de elaboração e como docente da disciplina de Antropologia da Educação, para os cursos de Licenciatura e Bacharelado em Ciências Sociais e, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria – Rio Grande do Sul, Brasil entre 2006 e 2018, tendo como contraponto minha também experiência de elaboração e ensino de Antropologia da Educação para os cursos de Pedagogia e Educação Especial do Centro de Educação da UFSM. Igualmente ocorrerá a partir de minha atuação como pesquisadora e orientadora de pesquisas em nível de graduação e pós-graduação em Antropologia da Educação,

Palavras-chave: educação, aprendizado, ciências sociais, formação

PERCURSOS E MEMÓRIAS

Em um livro recentemente publicado *Anthropology and/as education* (2018) e já bastante discutido por antropólogos e educadores, Tim Ingold desenvolve um amplo debate sobre as dimensões educativas da Antropologia. Tive acesso a edição francesa do texto em março de 2018. Ela foi publicada três meses após a edição inglesa pela editora Presses Universitaires de Rennes, em uma coleção denominada “Paideia”. Grande parte do livro nos remete a um conjunto de conferências proferidas pelo autor na Université de la Bretagne, cujo tema Antropologia e educação é pensado em diálogo com o pensamento de John Dewey.

¹ Professora do Departamento de Ciências Sociais da UFSM. cereskb@terra.com.br

O debate proposto no livro remonta momentos anteriores e perpassa boa parte da produção do autor Tim Ingold para quem após exercer o *métier* de antropólogo por 50 anos e ensinar por pelo menos 40, a Antropologia não se reduz a um campo do conhecimento a estudar e ensinar, mas “a educação em sua constituição mesma” (Ingold; 2018, p.9). Ao abordar o cenário dos cursos de Antropologia em que ocorre a recepção do saber antropológico descrito nos manuais da disciplina Ingold percebe, para além de um lugar de transmissão, um local criativo em que se rememora o saber dos predecessores, para se ir mais além, logo: um trabalho educativo desenvolvido com cumplicidade entre o autor/professor e seus estudantes. Mais do que isto para Ingold a Antropologia, no atual cenário universitário pode inverter “as torres de ébano”. Ela tem um papel emancipador (p.93-94), uma vez que é capaz de mostrar as relações de poder subjacentes às hierarquias tradicionais de saber e questionar as razões universais e objetividade empírica sobre as quais repousam.

Em um texto anterior, Ingold (2008) menciona a Antropologia como educação no contexto da distinção entre Antropologia e Etnografia. Efetua a crítica ao primado da etnografia como método e de suas distorções em relação ao fazer antropológico. Para o autor: “O que realmente distingue a antropologia (...) não é um estudo do todo, mas um estudo com.” (sic.) “Antropólogos trabalham e estudam com as pessoas. Imerso no seu ambiente de atividade conjunta, eles aprendem a ver as coisas (ou ouvi-los ou tocá-los) e neste sentido eles são seus professores e companheiros. Uma educação em antropologia, portanto, faz mais do que fornecer-nos o conhecimento sobre o mundo - sobre as pessoas e suas sociedades. É algo que educa a nossa percepção do mundo e abre os nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser. (Ingold: 2008,p.82).

A segunda proposição de Ingold, alguns anos antes, me conduziu a um primeiro questionamento sobre o ensinar/fazer antropológico na atualidade, dos quais os principais resultados, em diálogo com Suzana Cavalheiro de Jesus foram divulgados em (Brum e Jesus: 2018)². Naquele momento não se tratava propriamente do trabalho de campo e de seus impasses (conforme a segunda proposição de Ingold), mas dos investimentos e reflexões que como educadores realizamos em termos dos significados de aprender Antropologia – exatamente o que o autor desenvolve no seu livro *L’anthropologie comme éducation* (2018).

É nesta perspectiva, levando em consideração um possível extrapolar dos já bastante intrincados processos de transmissão do saber antropológico na formação de cientistas sociais e de questionamentos sobre os possíveis lugares de uma reflexão sobre

² Trata-se do artigo “Antropologia como educação: um diálogo sobre experiências de ensino da antropologia em cursos de formação de professores e seus desafios” aceito para publicação na **Revista de Ciências Sociais Unisinos**. Previsão de publicação agosto de 2018.

uma educação para a Antropologia nos cursos de formação de professores no Brasil, que gostaria de refletir sobre o que denomino de aprendizados.

Tentarei desenvolver esta reflexão a partir de um percurso singular. O do meu próprio estranhamento e encontro com o espinhoso problema da formação de antropólogos/cientistas sociais que vem perpassando minha trajetória de formação e atuação profissional na UFSM, onde atuo há 13 anos como docente/pesquisadora.

A Universidade Federal de Santa Maria, concebida em 1960, inaugurou a interiorização do ensino superior no Brasil. Santa Maria está situada no centro do Rio Grande do Sul. De acordo com censo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 2017 Santa Maria possuía 278 445 habitantes. É considerada uma cidade média e de grande influência na região central do estado, especialmente em termos educacionais já que congrega, além da UFSM, vários outros centros universitários e faculdades.

Meu encontro com Santa Maria e a UFSM ocorreu na década de 1980, mais precisamente em 1987 quando ingressei no curso de Ciências Jurídicas e Sociais. Permaneci na UFSM até 1999, cursando também Licenciatura em História e os Mestrados em Educação e Integração Latino-Americana. Meu retorno a Santa Maria ocorreu em 2005 após a conclusão do doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do SUL para ingressar como docente no Departamento de Fundamentos da Educação, do Centro de Educação da UFSM.

Penso que algumas palavras sobre a minha formação em Antropologia são importantes. Contar uma história, no dizer de Ingold (2018: p.25) possui uma função educativa não pelo conteúdo narrado, transmitido por um código de informações que o narrar engendra, mas pela significação encontrada por quem a escuta que estabelece correspondência com suas experiências e história de vida

Se isto é verdadeiro, ao narrar como me “tornei antropóloga”, desejo reencontrar os traços do sentido desta escolha que se fez tardiamente e, que se refletem em minha prática docente e percepções do campo de conhecimento antropológico. Talvez este narrar possa ecoar também nos corações e mentes daqueles que, como eu, partiram de outros campos do conhecimento e que foram de alguma forma seduzidos pela antropologia, seu legados e possibilidades.

Meus primeiros contatos com a Antropologia se deram pelas bordas. Como mencionei anteriormente não possuo graduação em Ciências Sociais. Cursei uma disciplina de Antropologia Cultural na Licenciatura em História e foi seguindo suas pistas que desejei cursar um doutorado em Antropologia Social onde tudo era novo para mim. Em alguns anos de aprendizado formal tangenciei a teoria antropológica clássica e contemporânea, antropologias específicas, pesquisa de campo e, como de praxe conclui este ciclo com a apresentação de uma etnografia. Tive colegas muito generosos, excelentes professores

e um orientador que superou todas as minhas expectativas, com quem tive e continuo tendo muito a aprender e a trocar. Fizemos inclusive trabalho de campo juntos, como parte deste processo educativo.³

Apesar do entusiasmo mencionado, reconheço que foi um processo sofrido. Eu não me sentia segura. Tinha medo de exprimir minhas opiniões em sala de aula, vergonha de dizer besteira embora todos tentassem me estimular a falar. O campo foi sempre uma espécie de terapia para minhas incertezas e meu melhor aprendizado. Eu me sentia tão perto dos informantes, parecia entender o que diziam o que estavam querendo me ensinar. Estava com eles e penetrava em seus mundos, o que me estimulou a refletir e me propiciou segurança para me construir como antropóloga.

O final do doutorado, com a defesa da tese, deixou um vazio e a saudade de minha primeira experiência no exterior – o doutorado sanduíche, a vida na Maison du Brésil de Paris.⁴ Com sua conclusão através do rito de passagem de tornar-se antropóloga (no meu caso com a defesa da tese), a pressão de encontrar um trabalho, passar em um concurso, investir em ser professor/pesquisador. A oportunidade se concretizou exatos 6 meses depois em um concurso para professor no Departamento de Fundamentos da Educação, em que investi, já durante o processo seletivo, nas relações entre a Antropologia, a História e a Educação.

Iniciei meu trabalho na UFSM em dezembro de 2005, após uma longa greve que nos obrigou a permanecer em sala de aula até fevereiro de 2006. Deste primeiro semestre recorro a carência que percebi ao trabalhar com as disciplinas de História, Filosofia e Sociologia da Educação, ofertadas para os cursos de Pedagogia e Educação Especial e, mesmo nos Projetos Políticos Pedagógicos destes dois cursos (PPCs), de uma discussão mais antropológica sobre educação. Sentia falta de uma reflexão que extrapolasse e se contrapusesse a algumas propostas que considerava fragmentadas inspiradas nos Estudos Culturais, que discutiam, por exemplo, cultura dos surdos e inclusão escolar sem levar em consideração a perspectiva destes sujeitos e suas opiniões.

Como sugere Gusmão (2008) ao analisar as relações entre Antropologia, Estudos Culturais e Educação os debates sobre cultura são centrais nas análises contemporâneas sobre educação. Um de seus problemas, porém, se cinge ao entendimento e as

³ Destaco neste sentido a co-organização do livro “Expressões da cultura gaúcha” com Ruben George Oliven e Maria Eunice de Souza Maciel, lançado em 2010 pela editora da UFSM.

⁴ Muito marcante neste processo foi o estágio de doutorado no exterior, com a experiência de pensar a construção de identidades regionais no Brasil a partir do estágio em Paris. O diálogo com Anne-Marie Thiesse da École des Hautes Études em Sciences Sociales e École Normale Supérieure (que supervisionou a pesquisa) foi fundamental para o estreitamento de laços entre a antropologia, a história e a educação nas pesquisas sobre identidade regional e nacional. Destaco neste sentido sua participação no Dossiê “Antropologia da Educação” que organizei para a Revista Educação da UFSM em 2009, com o artigo “Ensinar a nação pela região: o exemplo da terceira república francesa. (Thiesse: 2009, p.13-27).

representações que se tem da Antropologia e da atuação dos antropólogos para além de seus muros. Aqueles que se definem como praticantes dos Estudos Culturais (se é que é possível pensarmos em sua configuração no Brasil, no dizer de Ortiz: 2004, p.123) criticam a Antropologia como uma ciência eternamente marcada por sua origem colonialista, sem levar em consideração a história da disciplina e suas possibilidades teórico-metodológicas, na esteira da proposta de Tosta e Rocha (2009).

Apesar das dificuldades encontradas, de ser uma voz solitária da Antropologia e de suas potencialidades, no Centro de Educação da UFSM, em que os professores/pesquisadores possuíam outras opções para pensar cultura escolar, o ano de 2006 foi animador em termos das relações entre Antropologia e educação. Havia um conjunto de debates que vinham se processando em nível nacional dentro e fora dos cursos de pedagogia e que, naquele momento, alcançaram o Centro de Educação da UFSM, através de uma proposta de reforma do PPC do curso de Pedagogia que, sem dúvida, decorreu da publicação da Resolução CNE/CP Nº 1, de 15 de maio de 2006, que instituiu as diretrizes curriculares nacionais para o curso de graduação em Pedagogia, licenciatura, ampliando a atuação do pedagogo, conforme estabelece o seu artigo 2º:

Art. 2º As Diretrizes Curriculares para o curso de Pedagogia aplicam-se à formação inicial para o exercício da docência na Educação Infantil e nos anos iniciais do Ensino Fundamental, nos cursos de Ensino Médio, na modalidade Normal, e em cursos de Educação Profissional na área de serviços e apoio escolar, bem como em outras áreas nas quais sejam previstos conhecimentos pedagógicos. (Resolução CNE/CP Nº1: 2006,p.1).

A Resolução CNE/CP Nº 1, de 15 de maio de 2006 ampliou a atuação do pedagogo para espaços não escolares voltados à docência, tais como em hospitais e nas escolas indígenas (art.5º§1º), por exemplo. Essa ampliação implicou igualmente na alteração do *corpus* teórico metodológico e prático do curso, passando a Antropologia a fazer parte dos já clássicos Fundamentos da Educação (História, Sociologia, Filosofia e Psicologia). Assim, a Resolução passou a estabelecer um conjunto de modificações na formação dos pedagogos, tais como o previsto nos incisos I e II do seu “§ 2º:

O curso de Pedagogia, por meio de estudos teórico-práticos, investigação e reflexão crítica, propiciará:

I - o planejamento, execução e avaliação de atividades educativas;

II - a aplicação ao campo da educação, de contribuições, entre outras, de conhecimentos como o filosófico, o histórico, o **antropológico**, o ambiental-ecológico, o psicológico, o lingüístico, o sociológico, o político, o econômico, o cultural.(Resolução CNE/CP Nº1: 2006,p.2).

Foi nesta perspectiva, que propus a criação da disciplina de Antropologia da Educação para se somar aos demais fundamentos da educação, conforme ementa que apresento a seguir:

Antropologia da Educação

EMENTA: Concepções e objetivos do ensino da Antropologia Social, suas inter-relações com as demais ciências sociais e sua especificidade teórico-metodológica. A Antropologia da Educação. Cultura, identidade e educação. Abordagem antropológica da cultura escolar, a partir de uma perspectiva multicultural abrangendo a discussão das questões de gênero, etnicidade, sexualidade, na construção da nação brasileira, em relação às suas peculiaridades regionais. Antropologia da criança. A educação como sistema simbólico, memórias, histórias, mitos e ritos referentes aos processos de ensino e aprendizagem. O relativismo e o etnocentrismo nas sociedades contemporâneas, no contexto educacional.

Apesar dos esforços do próprio Departamento de Fundamentos de Educação que votou pela aceitação da proposta, ela não foi aceita pela comissão que coordenava a reformulação do Projeto Político Pedagógico do Curso de Pedagogia, que alegou a impossibilidade da implementação da disciplina em virtude da quase inexistência de docentes habilitados. O fato de ser a única antropóloga do Centro de Educação da UFSM pesou negativamente com relação à proposta e, nem mesmo a perspectiva iminente do financiamento do REUNI, foi suficiente para modificar a situação.

Em razão desta negativa, as disciplinas de Antropologia da Educação e de Antropologia Aplicada à Educação Especial (para o curso de Educação Especial) foram concebidas como Disciplinas Complementares de Graduação (DCGs). Ao longo dos anos de 2006 e 2009 elas foram oferecidas a ambos os cursos. Igualmente concebi uma disciplina para o curso de Especialização em Gestão Educacional denominada Antropologia da Educação e Gestão Educacional que ministrei durante os anos de 2008 e 2009⁵.

Meu objetivo com a concepção da Antropologia da Educação e conseqüentemente da criação de uma área ainda não existente na UFSM foi alavancar uma discussão sobre as possibilidades teóricas, metodológicas e temáticas da relação educação/antropologia no contexto da formação de professores. Neste sentido, a disciplina foi configurada de forma bem panorâmica cujo objetivo central era trabalhar com alguns conceitos antropológicos elementares, mas capazes de informar sobre a antropologia como campo de conhecimento e suas potencialidades de reflexão sobre a diversidade cultural e os processos educacionais, para além dos cenários de escolarização.

Rememorando o percurso deste processo de criação é preciso reconhecer que a proposta era ambiciosa no sentido de configurar um novo campo disciplinar em um cenário bem demarcado historicamente. Apesar de uma legislação que conferia o aporte legal da proposta, ao exigir a ampliação da área de fundamentos da educação,

⁵ Esta busca de um espaço de desenvolvimento da Antropologia da Educação no Centro de Educação resultou em um conjunto de interlocuções com pesquisadores de outras instituições de ensino superior, a participação em eventos nos GTs de Antropologia da Educação, bem como a organização do Dossiê Antropologia da Educação e sua publicação pela Revista do Centro de Educação UFSM.

reconhecendo a importância das discussões da Antropologia na formação de pedagogos, o campo acadêmico, em suas configurações e articulações, foi refratário à proposta.

Neusa Gusmão, (2016: p.63) ao retomar a análise das relações entre antropologia e educação e a necessária centralidade das discussões sobre cultura nos cursos de formação de professores no Brasil, exemplifica acerca de alguns impasses. Ressalta que a obrigatoriedade da legislação que inclui as discussões sobre diversidade étnica no Brasil (Lei 11645/2008) nos currículos escolares não é suficiente para garantir o avanço em termos da superação do racismo, apontando a necessidade de preparação do professor para implementá-la. Ao concordar com a autora, olhando a experiência vivida do reconhecimento da Antropologia como um dos fundamentos da educação (CNE/CP Nº 1/2006) e de sua negativa de aceitação pelo CE/UFSM saliento que temáticas curriculares e a inclusão de novas disciplinas em um PPPC devem “fazer sentido” não apenas para quem ensina, mas para os professores que queremos formar.

Neste sentido, desejo começar a destacar alguns aprendizados resultantes da concepção e trabalho com as disciplinas de Antropologia da Educação, no CE/UFSM. Um duplo aprendizado que me acompanhou neste processo do “fracasso da tentativa de implantação da Antropologia da Educação no Centro de Educação da UFSM: por um lado a percepção de que o ensino de Antropologia tem de estar conectado com suas possibilidades de pesquisa, o tempo do estranhamento, da realização de trabalho de campo e do reconhecimento de sua legitimidade na construção de conhecimento sobre educação e sobre a escola, entre outras questões – impossível em um ambiente dominado pelos estudos culturais. Por outro lado, percebi que a Antropologia da Educação auxilia na superação das dificuldades dos estudantes de se colocarem ativamente, de estabelecerem conexões em relação às temáticas discutidas sobre cultura em outras disciplinas formadoras da Pedagogia e da Educação Especial. Para Gusmão (2016) vale afirmar a necessidade de discutir a escola a partir de um enfoque antropológico como fundamental na formação de professores:

Na Antropologia, vista como Antropologia da Educação na formação de professores que querem ser também educadores, defende-se a necessidade de considerar a bagagem cultural do aluno e do professor, suas mentalidades em confronto e em interação com conteúdo formal e informal de aprendizagem, postas em contexto, vale dizer, no espaço social e datado em que se inserem, no qual vivem. Por esse meio, contribui-se diretamente com o processo educativo, pois não há um afastamento do campo educacional, mas compreende-se tal campo de modo total e integrado, como parte de um contexto social e político determinado, do qual também se é – professores e alunos – parte integrante. Supera-se, assim, o risco da redução da educação e do processo educativo à escola e à ação educativa de natureza instrumental e ideológica. Caminha-se para além da escola e pode-se, então, recuperar a dimensão da cultura presente em diferentes mentalidades para entendê-la como processo e movimento no pano de fundo da história. (Gusmão:2016, p.64/5)

O delinear do lugar da Antropologia da Educação no percurso da formação de professores, apresentado por Gusmão (2016) se conecta com uma percepção apresentada por Ingold (2018, p.37), para quem a educação encontra no habitar o mundo, chave para sua compreensão. Nesta percepção se valorizam processos não formais em que a agência do sujeito que aprende se transforma ao longo da ação ela mesma. Este aprendizado é situacional, conforme nos ensina Jean Lave (2015) e se baseia em um processo individuado de educação da atenção (Ingold: 2010). Aprender é significado como situação vivida e introjetada como experiência.

No relato mencionado acima, relativo ao meu percurso na UFSM, em que desejei ensinar Antropologia da Educação, com o objetivo de estimular as reflexões dos professores em formação sobre educação como produção cultural e busca de alteridade, aprendi com a sala de aula e burocracia universitária experienciando cotidianamente os limites formais de um campo em construção, em suas potencialidades latentes. Uma educação forjada com a experiência de docência e de pesquisa.

E foi no fio da navalha entre o reconhecimento da necessidade formativa da Antropologia da Educação e sua recusa no CE/ UFSM que prossegui, já que neste mesmo momento se descortinava, em razão do projeto REUNI na UFSM e demais políticas públicas correlacionadas, outra possibilidade de diálogo: a criação do curso de Licenciatura em Sociologia e a estruturação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais no Departamento de Ciências Sociais. Nosso diálogo remonta a minha chegada na UFSM, quando ministrei a disciplina de História da Educação para uma turma criada para habilitar licenciados em Ciências Sociais, seguindo a exigência legal instituída pela Lei 11.684 de 2 de junho de 2008 que altera o art. 36 da LDB/1996, incluindo a Sociologia e a Filosofia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio.

A criação do curso de Licenciatura em Sociologia foi um processo demorado e negociado na instituição, especialmente entre a Pró-Reitoria de Graduação, o Centro de Educação e o Centro de Ciências Sociais e Humanas, ao qual se vincula o Departamento de Ciências Sociais. O motivo principal se cingiu a distribuição de vagas docentes e ao monopólio dos cursos de formação de professores exercido pelo Centro de Educação. O Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura em Sociologia foi o resultado final desta barganha por vagas docentes, com acomodação das disputas entre os departamentos, frente às particularidades necessárias à formação de professores de ciências sociais. Conforme demonstramos em (BUM, Perurena e Oliveira: 2014).

O PPC respeitou as configurações de campo já mencionadas de uma pretensa divisão de poderes e saberes acadêmicos em que o Centro de Educação, através de seus departamentos, concorria com as disciplinas didático-pedagógicas necessárias à formação de professores e o Departamento de Ciências Sociais com as disciplinas teórico-

metodológicas atinentes às Ciências Sociais. A exceção a esta divisão se processou com duas disciplinas que ficaram lotadas no DCS: a Antropologia da Educação e a Sociologia da Educação.

A vinculação de ambas as disciplinas ao DCS se configurou em um importante diferencial do curso de Licenciatura em Sociologia em que, como consequência, parte da discussão sobre formação de professores de Sociologia passou a ser capitaneada por Cientistas Sociais de formação. Insisto sobre a importância desta abertura na formação de licenciados para atuação no ensino médio, pois: situar a educação como tema caro às Ciências Sociais, em suas particularidades, resultou do reconhecimento que cientistas sociais tinham algo a dizer sobre ser professor, para além e em diálogo com o quadro das disciplinas ofertadas pelos demais departamentos, que compunham o curso.

Nesta esteira, as reflexões sobre ensino de ciências sociais e formação de professores, desde a concepção do curso, estiveram atreladas ao Departamento de Ciências Sociais, embora boa parte do quadro docente não possuísse qualquer formação ou afinidade com as reflexões da licenciatura. A disciplina de Antropologia da Educação e minha própria inserção como docente, a partir de abril de 2009 ficaram vinculadas ao Departamento de Ciências Sociais. O terceiro aprendizado que destaco se inscreve nesta perspectiva: a discussão sobre formação de professores em Ciências Sociais deve obrigatoriamente incluir cientistas sociais. Este, no meu entendimento é um dos problemas corporificado pelo modelo 3 + 1, que se caracteriza pela separação entre a formação de bacharéis em ciências sociais e as adaptações didático-pedagógicas que conferem posteriormente o título de licenciado em Ciências Sociais, que deve ser ultrapassado.

Como corolário, a Antropologia da Educação na UFSM, que nasceu no Centro de Educação, com o objetivo de fundamentar a formação de educadores especiais e pedagogos passou a se configurar e a se projetar como campo disciplinar vinculado às Ciências Sociais e a seus cursos de bacharelado, licenciatura e ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. A disciplina de Antropologia da Educação vem sendo oferecida anualmente como disciplina obrigatória para o curso de Licenciatura em Sociologia (que a partir de 2013 passou a ser denominado Licenciatura em Ciências Sociais) e como DCG para o curso de Bacharelado em Ciências Sociais.

Neste sentido, a disciplina foi amplamente reconfigurada. Sua nova proposição, ao fomentar o diálogo entre a Antropologia e a Educação extrapolou a apresentação dos conceitos antropológicos e a justificação de sua aplicabilidade na formação de pedagogos/ educadores especiais e problemas de pesquisa. Sua ambição tanto na graduação como na pós-graduação em Ciências Sociais passou a se cingir a constituição de um campo na Antropologia para pensar a educação como um problema de pesquisa e de ação caro aos cientistas sociais e, especialmente, aos antropólogos/ antropólogos da educação estreitamente relacionada ao estudo da cultura.

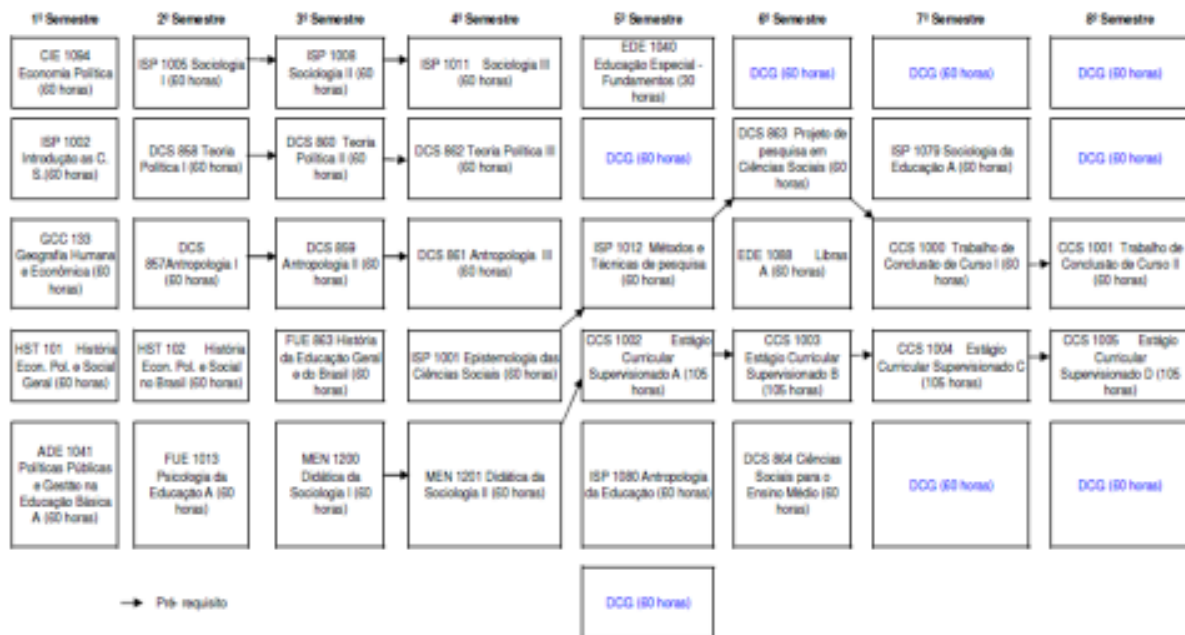
A ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO NO CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSM

Revisitar 10 anos de trabalho de concepção e desenvolvimento de Antropologia da Educação no Departamento de Ciências Sociais da UFSM não é tarefa fácil, sobretudo pelo conjunto de aprendizados propiciados ao longo deste processo que vem dialogando com os objetivos da formação de professores de Ciências Sociais entre 2008 e 2018. Exemplo disto foi a radical modificação na legislação que ensejou a criação do curso de Licenciatura em Sociologia (PPPC: 2009) (lei 11.648/2008 que tornou obrigatória a Sociologia e a Filosofia no ensino médio), em relação a reforma do ensino médio (lei 13.415/2017) e a Base Nacional Comum Curricular. Destaco ainda a reforma curricular pela qual passou o curso em 2013, ocorrida após a 1ª avaliação do Ministério da Educação (nota 4), que acarretou a modificação do nome do curso, mais adaptado a formação de professores em ciências sociais, bem como as reformas a que vem sendo submetidos os cursos de licenciatura (2015-...). A Licenciatura em Ciências Sociais /UFSM voltou a ser avaliada pelo MEC em 2018, obtendo nota 5. Abaixo apresento as grades curriculares:





FLUXOGRAMA DA GRADE CURRICULAR - CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS



Carga Horária Total do curso: 2810 horas. Atividades Complementares de Graduação: 200 horas. Carga horária de Estágios: 420 horas. Número de DCG's: 08 disciplinas complementares de graduação (480 horas). Disciplinas obrigatórias: 1710 horas. É obrigatório incluir 10% de Prática como componente curricular em cada disciplina (incluir no Plano de Ensino), excetuados os estágios e as DCG's. Há possibilidade de cada disciplina possuir 20% de suas atividades Extra-classe.

A Antropologia da Educação já presente no PPPC de Licenciatura em Sociologia, continua a fazer parte do PPPC de Licenciatura em Ciências Sociais no 5º semestre de curso, juntamente com a Sociologia da Educação com o objetivo, conforme já salientado de estimular as reflexões atinentes à educação como campo de estudo caro às Ciências Sociais e a formação de professores. Além disso, tal configuração curricular tem como objetivo efetuar a diferenciação da educação como problema sociológico, antropológico e suas interfaces.

A educação como corolário da cultura, em suas configurações, ocupa lugar central nas discussões de Antropologia da Educação. A disciplina se constitui como uma antropologia especial para discutir educação como cultura (Brandão: 2002), aprendizagem, cultura escolar, métodos e configurações do campo, conforme objetivos e programa a seguir:
ISP1080 ANTROPOLOGIA DA EDUCAÇÃO (4-0)

OBJETIVOS: ao término da disciplina o aluno deverá ser capaz de: Refletir sobre algumas matrizes do conhecimento antropológico — como as noções de cultura, identidade, aprendizagem, gênero, etnicidade, diferença e diversidade cultural, etnocentrismo, relativismo e multiculturalismo — relativamente ao contexto educacional e escolar brasileiro, em que atuará como cientista social e educador. Abordar os temas diversos relacionados à inclusão escolar, educação

indígena, ciências sociais no ensino médio em suas particularidades no Brasil, incluindo a análise das políticas públicas e da legislação.

PROGRAMA: TÍTULO E DISCRIMINAÇÃO DAS UNIDADES

UNIDADE 1 – ANTROPOLOGIA

1.1 - Por que estudar Antropologia da Educação em um curso de Licenciatura em Ciências Sociais.

1.2 - A Antropologia Social e a Educação interfaces e desafios.

1.3 - A Antropologia na Educação e a Educação na Antropologia.

1.4 - A antropologia da Educação como campo de conhecimento: caracterização mundial e brasileira.

1.5 - A especificidade da prática antropológica, o trabalho de campo e a etnografia.

1.6 - Etnografia da Educação.

UNIDADE 2 – CULTURA E EDUCAÇÃO

2.1 - Cultura, conhecimento, educação e aprendizagem

2.2 - Os conceitos de cultura e civilização para a Antropologia da Educação

2.3 - A Cultura escolar

2.4 - Cultura e Identidade. conceitos e interfaces nos processos educacionais formais e informais

2.5 - Relativismo, etnocentrismo e educação. Os PCN's e o respeito à diferença cultural.

UNIDADE 3 - CULTURA ESCOLAR

3.1 - Criança, juventude e ritos escolares.

3.2 - Estigma, Inclusão, exclusão e aprendizagem.

3.3 - As Ciências Sociais no Ensino Médio. Escola, ensino e docência.

3.4 - Etnicidade e educação.

3.5 - Ações afirmativas no Brasil e o seu impacto na educação superior.

3.6 - Gênero, sexualidade, família, violência e educação.

A atual configuração do programa da disciplina já atende as exigências da reforma das Licenciaturas⁶, que vem sendo debatida na UFSM, desde 2015. O ensino da Antropologia da Educação na Licenciatura em Ciências Sociais que objetiva potencializar a discussão da educação como um dos campos de estudo da Antropologia, ao dialogar com as demais antropologias presentes no PPPC, enfoca a história da Antropologia Social e Cultural como campos de conhecimento no que concerne à educação em seus desenvolvimentos específicos. As relações entre Antropologia e Educação são trabalhadas em escala mundial (Levitt- Anderson: 2006) e brasileira (Gomes & Gomes com o intuito de caracterizar não apenas sua especificidade da área em diferentes contextos históricos e geográficos, mas o movimento contínuo e dinâmico destes processos. A Antropologia da Educação é trabalhada como um campo em construção e pleno de disputas, especialmente às relativas aos embates teóricos, metodológicos e epistêmicos que caracterizam as relações entre a

⁶ Conforme preconizado na resolução CNE/CP 2/2015. Diário Oficial da União, Brasília, 2 de julho de 2015 – Seção 1 – pp. 8-12

Antropologia e os Estudos culturais, ao focar a educação, como uma ciência de serviço (Gusmão: 2008).

No Brasil, tal fato adquire dimensões epistemológicas importantes, pois permite aos estudantes perceberem que os processos de construção de identidades nacional e regionais no Brasil, são problemas educacionais de amplas dimensões. O tratamento historicamente dado ao racismo, que vem sendo invisibilizado ao longo do processo histórico brasileiro, através da ideologia da mestiçagem Cabengele Munanga (2003) e as transformações relativas à educação indígena, as quotas sociais e raciais nas universidades brasileiras que ocupam um espaço considerável nos estudos da nossa Antropologia da Educação, são bons exemplos das potencialidades deste trabalho na formação de professores de Ciências Sociais, entre outros.

As discussões metodológicas ocupam um lugar importante ao longo da disciplina e tem por intuito desenvolver reflexões sobre as potencialidades da etnografia como método de investigação na escola conforme propõem Amurabi Oliveira (2013 a e b) e Rockwell (2009), bem como o compromisso de uma vigilância metodológica proposta por Fonseca (1999). Fundamentalmente a antropologia da educação deseja se apresentar como um espaço possível de estudo e pesquisa de processos de transmissão cultural sejam eles formais ou não. Da necessidade de se relativizar, conforme Manuela Carneiro da Cunha (2009) o conhecimento científico como uma das formas de conhecer o mundo, mas não a única.

É neste sentido que o investimento em reflexões sobre cultura, aprendizagem e educação são centrais na disciplina. De um lado permitem aproximar à educação da cultura como um processo humano que acompanha nossa passagem pelo planeta, como ressalta Brandão (2002). Processos de habitar o mundo como preconiza Michel Serres se relacionam à aprendizagem como viagem e marcha dinâmica:

Voici donc le précepte en réponse, encore n'emmenez rien de ce qui difere du corps nu. Par conséquent ne garde que son entraînement, sa force propre, sa souplesse, ses capacités, son éveil adaptatif, sa langue, sa culture, sa science: rien de cela ni pèse ni ne ce voit; pars avec le plus léger, c'est à dire ce que tu peux ou ce que tu sais: cela suffit; apprends donc pour quitter. Quitter pour apprendre. (Serres: 2001, p.6)

Et apprendre toujours, consiste à partir. Le plus léger bagage ne compte pas, ne se voit pas, ne pèse pas, puisque le corps l'assimila (...) Habiter a pour racine et origine le verb avoir; celui qui voyage n'a plus rien; le voici alors bien force d'être. Le mot pédagogie signifie ce voyage et l'apprendissage élève l'être en l'enseignant qu'on peut se moquer d'avoir. (Serres: 2001, p.7).

Esta aventura descrita como habitar o mundo é a própria definição de educação mencionada por Ingold (2008) já destacada. Na Antropologia da Educação, a aprendizagem é deslocada de sua dimensão biológica (de mais ou melhor aparelhados para aprender)

como decorrente de um processo inato de acumulação de representações, conforme preconizam os cognitivistas, para um investimento em suas dimensões situacionais que valorizam o sujeito em sua relação ecológica com o contexto deste aprendizado. Assim, aprendemos com a desconstrução dos estereótipos, de uma aprendizagem baseada na superação de estigmas como no concernente às percepções sobre a educação dos portadores de altas e baixas habilidades. Buscamos alternativas mais humanas valorizadoras de suas vivências, conforme propõe Ricardo Ross (1999).

Os processos de avaliação são processuais e contínuos, incentivando os estudantes a interpretar e criar a partir das leituras dos textos propostos por mim e de temáticas escolhidas por eles, em aproximação com suas experiências de pesquisa o que provoca muitas vezes desconforto e inquietação, porque o campo é ainda visto como algo mitificado e ritualizado. Esta ênfase na pesquisa e na escrita como aprendizados me levou a concepção de uma Disciplina Complementar de Graduação denominada Etnografia e Educação e o diálogo com a disciplina Ciências Sociais para o Ensino Médio (que extrapolam os limites deste texto).

Como aprendizados desta experiência em curso e que se renova a cada semestre letivo, neste cenário de fricção e diálogo com estudantes e colegas de instituição, destaco a sensibilidade para a leitura de novos contextos formativos caracterizados por uma constante mudança de legislação e por processos de desumanização dos professores e da cultura escolar, corporificados em projetos como a Escola sem Partido. “Uma andorinha não faz verão”, como diz o ditado popular. A formação de professores é um projeto coletivo descrito nos PPPC e vivido através de múltiplas atividades de ensino, pesquisa e extensão dentro e fora da universidade. Se posso falar em êxito no processo formativo na Antropologia da Educação, este aprendizado se deu em função de um cenário de diálogo favorável com outras disciplinas e entre graduação e pós-graduação.

NOTAS SOBRE A FORMAÇÃO DE ANTROPÓLOGOS NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFSM

O Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFSM foi criado em 2008 no Departamento de Ciências Sociais, com a participação de professores dos campos de Sociologia, Ciência Política e Antropologia. Nosso desafio desde o começo do funcionamento do mestrado foi promover uma articulação interdisciplinar entre as 3 áreas, preservando ao mesmo tempo sua autonomia. Neste sentido, a proposta de pesquisa e ensino em Antropologia da Educação foi bem recebida e articulada na linha de pesquisa Identidades Sociais e Etnicidade que passou a se denominar, Identidades Sociais, Etnicidade e Educação desde 2015, valorizando o interesse de pesquisas na área de cultura/aprendizagem/educação

nas Ciências Sociais ao longo dos 10 anos de funcionamento do PPGCS/UFMS. Até o presente momento foram desenvolvidas 14 pesquisas de mestrado que, em sua totalidade, apresentam interfaces com a Antropologia da Educação, além de uma orientação em andamento de Jossana Moraes de Moraes (2018-...) intitulada Licenciatura em Ciências Sociais: relações entre conhecimentos científicos e conhecimentos escolares. Abaixo a relação de trabalhos relacionados à Antropologia da Educação:

1.Fernanda Støher Barbosa. Ocupo logo existo: ocupações secundaristas e o tecer de outra educação possível. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

2.Renata Colbeich da Silva. ?SOU GUERREIRA, SOU VALENTE, DO PRIMEIRO REGIMENTO, ENFERMEIRA E COMBATENTE?: NARRATIVAS SOBRE A CABO TOCO EM CACHOEIRA DO SUL. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

3.Jerfferson Paim Luguini. Um estudo antropológico das práticas pedagógicas desenvolvidas no seminário integrado da instituição de ensino Edna May Cardoso. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

4.Carolina Padoin. Autonomia indígena: a perspectiva Mbyá-guarani em Santa Maria. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

5.Rúbia Machado de Oliveira. Sociologia serve para quê? as práticas escolares do ensino de sociologia no ensino médio na instituição de ensino Olavo Bilac de Santa Maria-RS. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

6.Diego Fernandes Dias Severo. Educar, viver ,trabalhar: os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da Ema Por Fi Ga. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

7.Gabriela Martins Machado. Patrimônio público ou de ninguém? Um estudo antropológico sobre as intervenções ao patrimônio escolar. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

8.Alessandra Alfaro Bastos. Escola e vida no cárcere: uma etnografia no presídio regional de Santa Maria. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, . Orientador: Ceres Karam Brum.

9.Juciára Teixeira Machado. Em busca de um mesmo “CÉU”: estudo antropológico sobre (ex) moradores da Casa de Estudante da Universidade Federal de Santa Maria. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, REUNI. Orientador: Ceres Karam Brum.

10.Suzana Cavalheiro de Jesus. No campo da educação escolar indígena: uma etnografia sobre territorialidade, educação e infância na perspectiva mbyá-

guarani. 2011. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

11. Larissa Molinos da Silva. Entre mitos e ritos: a Romaris de Nossa Senhora da Medianeira de Todas as Graças em Santa Maria - RS. 2011. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

12. Renato de Carvalho Santos Silva. De homens e galos: um estudo antropológico sobre o jogo absorvente na região central do Rio Grande do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, . Orientador: Ceres Karam Brum.

13. Débora Hahn Schu. “Vem tecemos a nossa liberdade”: uma etnografia das solidariedades e dos conflitos vividos por sem terra no norte do Rio Grande do Sul. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Orientador: Ceres Karam Brum.

14. Guilherme Howes Neto. De bota e bombacha: Um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo. 2009. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, . Orientador: Ceres Karam Brum.

No Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais a disciplina de Antropologia & Educação⁷ vem sendo anualmente ofertada como disciplina optativa, tendo como principal objetivo colocar em diálogo os temas de pesquisas das dissertações, em processo de produção, com os autores e temáticas da Antropologia da Educação.

Neste sentido, há uma intencionalidade na desconstrução do sinônimo educação/ escolarização (Brandão: 2002 e 2016) e sua aproximação do conceito de cultura (Brandão: 2002 e 2016) enquanto processo partilhado e perpassado por múltiplos aprendizados (Gomes et ali: 2010). Aí reside uma das dimensões da Antropologia como prática educativa, na perspectiva de Ingold (2018, p.77), da qual a disciplina se apropria de forma consciente.

De uma forma mais aprofundada e problematizada que na graduação, os estudantes, ao longo da disciplina, que se inicia com um panorama sobre a configuração atual da Antropologia da Educação no Brasil e no mundo (Gomes et Gomes: 2012 e Levitt-Anderson: 2006), são interrogados constantemente sobre as dimensões dos aprendizados presentes em suas temáticas de pesquisa, bem como sobre as potencialidades da etnografia como possibilidade epistemológica de construção de uma antropologia “com”.

⁷ A nomenclatura das disciplinas que trabalham as relações entre Antropologia e Educação no DCS/PPGCS acompanha a tendência latino-americana dominante na atualidade (GUSMÃO: 2018) ao entender a educação como objeto de estudo da Antropologia, tais como outras Antropologias específicas (Antropologia da Saúde e Antropologia do Desenvolvimento, por exemplo). O nome Antropologia & Educação se deve a já existência de uma Antropologia da Educação nos cursos de licenciatura e bacharelado em Ciências Sociais, daí a escolha da nova nomenclatura para fins de identificação no quadro institucional, buscando evitar confusões no quadro da burocracia universitária.

Desenvolvemos também discussões sobre uma pluralidade de processos educacionais, bem como um revisitar e atualizar os conceitos de cultura, identidade, etnocentrismo e relativismo cultural em relação, por exemplo, às temáticas da criança, escola, gênero, sexualidade, juventude, nação, região, violência, etnicidade, etc com o intuito de produzir um constante estranhamento de mundo, algumas hipóteses de interpretação e, ainda, alguma pista de ação nestes cenários educacionais em mundos HABITADOS, conforme refere Ingold (2018). O entendimento de disciplina se aproxima do de território determinado por fronteiras do conhecimento que possuem uma arquitetura interior, mas que deve constantemente ser tencionado e dialogar com a arquitetura exterior da universidade (Ingold: 2018, p.92).

Por fim, a questão das reflexões sobre docência, da formação de professores de ciências sociais em diferentes níveis, se apresenta como contraponto necessário no cenário de cultura escolar em que a disciplina e o campo se inscrevem. A incorporação desta discussão, por um lado, se deu em virtude de um dar-se conta das possibilidades de trabalho dos cientistas sociais, mesmo bacharéis especialmente nas universidades. Por outro lado, a percepção de uma carência efetiva nos cursos de pós-graduação no Brasil de uma discussão sobre a problemática da docência, de sua invisibilidade curricular nos PPGs, frente à obrigatoriedade dos estágios docentes dos mestrandos e doutorandos imposta pela CAPES e CNPq a seus bolsistas.

Abaixo apresento as perspectivas de quatro pesquisadoras de mestrado da turma de 2013, na atividade de auto avaliação da disciplina de Antropologia & Educação para situar sua recepção e significados em sua formação:

Uma disciplina que não era de minha linha de pesquisa, mas que desde o início me interessou bastante. Estava sentindo falta do debate sobre educação, sobre escola, sobre crianças. Acredito que aqui encontrei o que faltava. Pensando em todas as aulas que tivemos, concluo que foi uma disciplina prazerosa. As aulas fluíam, os assuntos debatidos eram interessantes e provocavam muitas discussões. O único problema foi o tempo, ou melhor, a configuração, a limitação de tempo que nos era imposta. Não pela professora, mas por todo o sistema. Aquele era o tempo da aula, mas as reflexões certamente não se moldavam apenas ali, persistiam em outros espaços. Todos os debates realizados sempre me provocaram a pensar em algo relacionado ao meu projeto ou a pesquisas futuras que me interessam bastante. Portanto, considero que esta foi uma das disciplinas mais úteis que tive por enquanto, sem menosprezar as outras que, com certeza sem elas não poderia ter aproveitado esta como aproveitei. Pensar a educação sob uma outra perspectiva foi algo que realmente me ‘renovou as energias’. Como venho da Educação Física, lá já costumava pensar sobre a escola, sobre a educação física escolar e toda essa cultura escolar, as formas de aprendizagem, o que é ou não valorizado, a correria que a cada dia atropela nossa capacidade de conhecer, de experienciar, de perceber o mundo a nossa volta. Essas reflexões que antes pareciam não ter um espaço apropriado, a não ser as discussões com alguns colegas fora da sala de aula, encontraram esse espaço nessa disciplina. Assim, agradeço a professora que se dedicou a planejar cada uma das aulas e, sem

imposições, nos fez participar desse planejamento de acordo com os interesses que ali se encontravam, afinal, o tempo se faz curto em meio a tantos outros compromissos, e assim, tivemos a oportunidade de conhecer, de discutir aquilo que nos interessava no momento, aquilo que poderíamos utilizar em nossas pesquisas. No entanto, acredito que muitos assuntos interessantes ficaram de fora e, espero em outros momentos, ter a oportunidade de conhecê-los. Com essa breve reflexão sobre as aulas, concluo minha avaliação da disciplina. Muitos detalhes ainda poderiam ser considerados, mas penso que já estão resumidos em tudo o que foi colocado acima. Então, simplesmente, obrigada! (Fernanda: 2013)

...

Dessa forma, aprender a etnografia na umbanda envolveu o treinamento da percepção para construir de forma mais precisa o meu objeto de estudo como a articulação entre corpo e mente nas técnicas umbandistas de incorporação. Esse objeto tem como pano de fundo a educação nas dimensões do que venho discutindo nesse trabalho, mas antes, prescinde de uma definição e descrição detalhada. (Helaysa:2013).

....

Bom primeiro momento fiz a escolha da antropologia e educação, pois na graduação cursei essa disciplina como DCG, desde então já estava encantada com os conhecimentos aprendidos com a disciplina. A opção pela escolha dessa disciplina no mestrado, inicialmente com a temática ferroviários e religião, não me pareciam estar muito relacionadas, mas visando o meu interesse pela disciplina escolhi cursá-la no mestrado. No decorrer da disciplina já percebi maneiras de inter-relacionar os textos com a temática de pesquisa, quando fiz a mudança de tema, o uso dos textos ficaram cada vez mais nítidos, já que a nova pesquisa visa responder: *“De que forma idosos asilados percebem sua condição e aprendem a desempenhá-la nos processos interativos institucionais e pessoais?”*. Sendo assim, a disciplina está facilitando a direção do olhar dentro do campo e os textos serão reanalisados a medida em que os dados estiverem sendo coletados. Portanto, a disciplina foi essencial e extrema relevância durante a troca e para reflexão sobre a nova escolha do tema. Obrigada, prof. Ceres por compartilhar e transmitir o seu conhecimento de maneira agradável e atrativa, fazendo com que a aula de quarta fosse a nossa busca pelo conhecimento de maneira leve, mas com muito mais interesse do corpo discente. Diferenciando-se das outras disciplinas as quais eram cansativas, nos fugia a concentração e o interesse em cada aula. (Trícia: 2013).

...

A disciplina Antropologia e Educação foi muito interessante para minha experiência pessoal e para meu trabalho acadêmico, através dela tive a oportunidade de conhecer antropólogos e pensadores que ainda não conhecia como: Tim Ingold, Ana Gomes, ElsieRockwell entre outros. Também pude compreender melhor essa relação dos estudos antropológicos com a área da educação que até então não tinha tido contato. Sobre meu trabalho final resolvi escolher os autores que acredito que serão mais úteis para minha dissertação de mestrado, assim como também especificar mais o trabalho sobre identidade que está muito presente na tese e que foi tratado em algumas aulas da disciplina. Agradeço muito prof. Ceres pelas dicas preciosas que me deu durante toda disciplina, como certeza acrescentarão muito no meu trabalho. (Kézia: 2013).

A pluralidade temática das dissertações e demais pesquisas relacionadas à Antropologia da Educação que tenho orientado e desenvolvido na UFSM é o resultado não apenas de uma abertura pessoal para o desafio de um caminho plural de pesquisa

e ação, abraçado com meus orientados, que nos fez transitar da questão da educação indígena à discussão de identidades nacionais e regionais, passando pelo Movimento dos Sem Terra, depredação do patrimônio escolar, educação prisional, casa de estudante (Brum: 2014), jogos, religião, ensino de sociologia/filosofia, aprendizagem, epistemologia e violência nos “processos formais de escolarização”.

Sobretudo esta pluralidade se relaciona com uma aposta no ensino e configuração da Antropologia da Educação (graduação) e Antropologia & Educação (pós-graduação) e de uma antropologia da ação (Brum e Jesus 2018), em que a desconstrução dos limites da educação como campo é uma constante, conforme as falas acima demonstram. Por seu turno, meu percurso na UFSM com o ensino e a orientação de pesquisas em Antropologia da Educação, a concepção das disciplinas para graduação e pós-graduação e mesmo minha atuação como gestora e tutora do Pet indígena da UFSM, entre 2011 e 2015, bem como na qualidade de gestora (fui coordenadora do curso de Licenciatura em Sociologia/Ciências Sociais entre 2011-2016) igualmente incitou minha curiosidade sobre a situação da Antropologia da Educação em outros espaços formativos de graduação e pós-graduação. Na busca de um diálogo com os demais cursos de Pós-Graduação em Ciências Sociais e de Antropologia, no Brasil, efetuei uma incursão no Portal da CAPES, com o seguinte questionamento: nos PPGCS no Brasil como se configura o ensino de Antropologia/ Antropologia da Educação?

Dos 23 programas consultados na área de Ciências Sociais a grande maioria não apresenta disciplinas e/ou informações neste sentido. Não encontrei nenhuma disciplina designada Antropologia da Educação/ & Educação nos seus quadros. No entanto me deparei com algumas disciplinas relacionadas. Na Universidade Federal de Uberlândia: “Educação nas Ciências Sociais”; “Educação, cultura e cidadania” e “Ensino de Sociologia”. Na Universidade Estadual de Londrina: “Sociologia do conhecimento escolar; Pressupostos para análise das disciplinas e os currículos” e “Os jovens e o saber: fundamentos sócio-antropológicos da noção da relação com o saber”. Na PUCRIO a disciplina de “Cultura, Jovens e Novas Sensibilidades”. Na Universidade Federal do Rio Grande do Norte a existência de um Programa de Pós-Graduação denominado Sociedade e Educação. (doutorado/mestrado). A consulta nos Programas de Antropologia efetuada no Portal da CAPES mostrou um panorama similar e desanimador.

No entanto, como já referi anteriormente, todos os programas de pós-graduação têm como exigência de seus bolsistas a realização de estágio docente na graduação sem haver uma preparação ou discussão neste sentido. É preciso refletir sobre as contradições desta “pretensa espontaneidade”, através de um olhar que denuncie a transformação que as universidades sofreram ao longo dos três séculos de sua história para reinventá-las como espaço educativo em que a Antropologia tem papel fundamental. Para Ingold:

À l'instar d'autres institutions publiques, des universités offrent des cibles faciles pour le mercantilisme. Mais rien ne prouve que les régimes de gestion qui se sont arrogé l'activité de contrôle de ce qu'ils appellent "le secteur" (le non qu'ils donnent à ce qu'il est devenu un marché mondial lucratif) mesurent bien les enjeux. Leur vision à court terme de l'éducation supérieure se limite à des indices bruts de rang et de productivité. L'enseignement est indexé sur la satisfaction et capacité d'insertion professionnelle des étudiants, la recherche sur l'innovation et le potentiel commercial. Ces critères n'ont rien à voir avec l'éducation démocratique et sont sur le point de reproduire l'économie du savoir, avec l'affaiblissement de droits civiques et des inégalités inhérentes. La mission éducative, dont les universités ont hérité des Lumières survit aujourd'hui en théorie uniquement (INGOLD: 2018, p.93)

As digressões de Ingold fornecem um quadro que nos possibilita dialogar com a estrutura de ensino e pesquisa da pós-graduação no Brasil, em seus rígidos limites e perspectivas. A imposição do estágio neste cenário exemplifica uma realidade no mínimo questionável e desejável de ser transformada, em que não apenas a universidade deve redefinir seus objetivos, mas também a educação deve ser restituída a universidade.

A configuração da cultura escolar para Perez Gomez (2002) se inscreve em um conjunto de interfaces, conflitos e contradições a que concorrem e interagem saberes, estrutura do campo científico e do conhecimento, de poderes políticos, econômico e jurídicos, as "culturas" dos grupos envolvidos neste diálogo e disputas, suas dimensões epistêmicas, apenas para citar alguns elementos desta dinâmica em constante transformação que ocorre também na cultura universitária.

Os programas de pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil se caracterizam por uma formação/especialização "em conjunto e em diálogo" com a Sociologia e a Ciência Política. Cabe salientar que a formação se dá em termos da organização de disciplinas voltadas à especialização, que se comunicam com a dissertação de mestrado/ tese de doutorado.

Neste sentido, é preciso reconhecer que produzimos no Brasil uma cultura universitária que nos encerra em malhas disciplinares pouco maleáveis e que, de alguma forma, invisibiliza questões fundamentais nestes processos, cujo melhor exemplo é a questão do ensino, especialmente em espaços de pós-graduação. Formamos cientistas sociais/antropólogos sem que tenhamos um espaço no contexto de nossos programas de pós-graduação para pensar sobre sua formação, sobre a dupla dimensão pesquisador/professor e suas implicações.

Nossas instituições de fomento impõem aos programas de pós-graduação a obrigatoriedade de nossos estudantes realizarem a Docência Orientada sem oferecer qualquer formação/reflexão neste sentido. Essa ausência de reflexão e/ou sua invisibilização nos coloca como corolário alguns questionamentos para pensar os processos de ensino/aprendizagem que me parecem extremamente importantes e que mexem com as fronteiras

disciplinares da Antropologia e com as representações que possuímos da disciplina, desde seu interior como professores formadores, bem como de suas representações exteriores, conforme sugerem DaMatta (1987) e Fonseca (1999).

A falta de preparo, a ausência de um diálogo sobre como ensinar soa como mais um dos desafios de uma cultura classificatória e meritocrática da universidade que é altamente formalizada e ritualizada e que silencia “não por acaso” sobre questões fundamentais. Esta situação demonstra que a representação que temos da docência é algo menor, que os obstáculos colocados nos processos de aprendizagem formal são espontaneamente superados pelos fortes porque possuem domínio de conteúdo e isto seria o suficiente no mundo acadêmico.

Rosana Pinheiro-Machado (2016) ao discutir sobre vaidade como uma característica da vida acadêmica menciona a classificação entre “fracos” e “fodas” para trabalhar as representações distorcidas que produzimos sobre fracasso e sucesso na vida acadêmica e seus consequentes adoecimentos:

Os seminários e as exposições orais são marcados pela performance: coloca-se a mão no queixo, descabela-se um pouco, olha-se para cima, faz-se um silêncio charmoso acompanhado por um impactante “ãaaahhh”, que geralmente termina com um “enfim” (que não era, de fato, um “enfim”). Muitos alunos se sentem oprimidos nesse contexto de pouca objetividade da sala de aula. Eles acreditam na genialidade daqueles alunos que dominaram a técnica da exposição de conceitos. (Pinheiro-Machado: 2016, <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/precisamos-falar-sobre-a- vaidade-na-vida-academica>)

A discussão da autora é sintomática do adoecimento que vivemos na universidade brasileira e para mim diz muito sobre processos de aprendizado e o que acreditamos por formação, sobretudo nos cursos de formação de professores de Ciências Sociais, cuja escolha como área de atuação pressupõe o reconhecimento de sua tripla dimensão de ocupação, vocação e profissão, de quadros institucionais e disciplinares organizados neste sentido, de investimentos e disposições individuais e coletivas para este aprendizado, que se inscrevem em um cenário por vezes pouco oxigenado da cultura universitária. O ensino de Antropologia e as problematizações que decorrem do ensino de Antropologia da Educação são importantes neste processo formativo tri-partido.

Por seu turno, a aquisição do conhecimento antropológico nos cursos de Ciências Sociais, em termos da formação de antropólogos, se dá de uma forma igualmente espontânea, já que grande parte do aprendizado da Antropologia OCORRE no contexto dos trabalhos de campo como parte e interrelacionados com esses processos de pesquisa, conforme ensinam Eckert e Rocha (2011). Ingold (2008) destaca também este caráter espontâneo do aprendizado do campo e critica o pouco tempo que dispensamos para ensinar esta dimensão da Antropologia, como processo educativo, já que passamos a maior parte do tempo em sala de aula a repetir teorias e a contar a história da antropologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto tentei apresentar alguns contornos acerca da formação e de como as disciplinas de Antropologia da Educação e Antropologia & Educação tentam dialogar com este processo na UFSM. De como foi possível concebê-las e desenvolvê-las em um campo de disputas de poderes e saberes. Neste processo, a questão dos desafios, significados e características da formação em Antropologia na esteira de Fonseca (1998) foram parceiros, especialmente porque meu percurso foi desenvolvido de “fora para dentro” das Ciências Sociais, impondo constantemente o repensar sobre a utilização da etnografia em pesquisas educacionais por não cientistas sociais.

Esse descolamento e deturpação da etnografia, mencionado por Fonseca é igualmente criticado por Ingold (2013) que, por sua vez, propõe uma Antropologia em que prática e teoria se comunicam incessantemente de forma situacional. Em que a Antropologia passa a se constituir em um processo educacional de amplo espectro que descentra e transforma visões de mundo e suas percepções éticas.

Sua perspectiva de uma Antropologia como educação perpassada por múltiplos aprendizados, que nomeia este texto, vem fortalecendo meu desejo de reflexão e atuação sobre a formação de professores nos cursos de Ciências Sociais e tem me levado a interrogar igualmente sobre os processos de ensino/aprendizagem, em seus contornos individuais e coletivos,

Lave (1996,p.57) aborda a aprendizagem para além dos seus limites de um processo cognitivo e individual. Para ela a aprendizagem é um fenômeno fundamental do qual o ensino pode ou não ser parte e que adquire principalmente a dimensão de produção de identidade, nos projetos de vida dos participantes em comunidades.

A dimensão disciplinar na Antropologia certamente nos impõe muitos desafios e fronteiras para o aprendizado. Um deles é o de IMPRIMIR espontaneidade e liberdade com reflexividade, na sua formação. Um processo do desenvolvimento de *skills* (habilidades) que se processa a partir do trabalho de campo, corporificado em uma educação da atenção (Ingold: 2010), para a diferença e sua interpretação. Outro importante desafio que certamente acompanha nossa tarefa de formadores é a do encantamento: de uma sedução para a descoberta de cenários culturais sem descuidar dos aprendizados sobre a responsabilidade ética e política da tarefa de interpretação e atuação a ser realizada pelos antropólogos da educação que estamos formando.

Para além dos desafios da profissionalização e da precarização do mercado de trabalho é necessário não perder a dimensão da educação como corolário da produção cultural humana, para recuperar seu sentido antropológico. A Antropologia da Educação parece-me uma boa perspectiva de abordagem, um espaço privilegiado para esta recuperação

da dimensão educativa da universidade. Finalizo a escrita de um texto com o desejo de continuar trilhando este caminho no trabalho como docente/ pesquisadora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, C. Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Ática, Coleção Primeiros Passos, 1989.

_____. *A educação como cultura*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

BRUM, Ceres karam. (org.) Dossiê de Antropologia da Educação. *Educação* vol.34,n1 jan/abr 2009.

BRUM, Ceres karam. (org.) Dossiê Educação Indígena: abordagem antropológica *Revista Século XXI* nov 2013. <http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/seculoxxi/issue/view/623>

_____. Programa de Antropologia da Educação. *PPC Curso de Licenciatura em Ciências Sociais* UFSM, 2014.

_____. Programa da disciplina de Antropologia & Educação. Disciplina Optativa para Mestrado em Ciências Sociais, 2013/2.

_____. *Maison du Brésil: um território brasileiro em Paris*. Porto Alegre: Evangraf, 2014.

BRUM, Ceres. K. ; PERURENA, Fátima C. V. ; OLIVEIRA, Rubia. M. *A construção e a implantação dos cursos de Licenciatura em Sociologia na UFSM in*. Saberes em Perspectiva, v. 4, p. 51, 2014.

BRUM, C. k. e JESUS, Suzana C. Mito, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade guarani no rio grande do sul e algumas estratégias nativas de superação *in* Revista Horizontes Antropológicos n 44. Dossiê Cultura e Aprendizagem. Porto Alegre: 2015, p.201-227.

_____. Antropologia como educação: um diálogo sobre experiências de ensino da antropologia em cursos de formação de professores e seus desafios. Aceito para publicação na *Revista de Ciências Sociais Unisinos*. Previsão de publicação agosto de 2018.

CARVALHO DA ROCHA, A. L. & ECKHERT, C. *Etnografia: saberes e práticas*. Porto Alegre: *Iluinuras*, 2011.

CUNHA, Manuela C. Relações e dimensões entre saberes tradicionais e saberes científicos *in* *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p.301-310. CUNHA, Manuela C. “Cultura” e culturas: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais *in* *Cultura com aspás*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p.311-373.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

Dissertações PPGCS/UFSM. *Antropologia*. arquivo digitalizado (inédito)

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação Trabalho apresentado na *XXI Reunião Anual da ANPED*, Caxambu, set. 1998 [disponível em http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE10/RBDE10_06_CLAUDIA_FONSECA.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE10/RBDE10_06_CLAUDIA_FONSECA.pdf)

GOMES, Ana. LUCE, Patrícia C. DEBORTOLI, J. Experiência, Performance e Práticas de Aprendizagem. *Licere*, Belo Horizonte, v.13, n.2, jun/2010. 26P

GOMES, Ana e GOMES, Nilma Lino. Anthropology and education in Brazil: possible pathways in *Anthropologies of education a global guide of ethnographic studies of learning and schooling* Berghahn Books, 2012, P.111-130.

GUSMÃO, Neusa M. M. Antropologia, estudos culturais e educação: desafios da modernidade. *Proposições* vol.19 n.3 (57) Campinas Set/Dec. 2008. p.47-82.

GUSMÃO, Neusa M. M. Antropologia, Cultura e Educação na Formação de Professores in revista ANTHROPOLOGICAS Ano 20, 27(1):45-71, 2016, disponível <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/688/425>

INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. *British Academy*: 2008. <http://proc.britac.ac.uk/tfiles/154p069.pdf>

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

_____. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção in *Revista Horizontes Antropológicos* n 44. Dossiê Cultura e Aprendizagem. Porto Alegre: 2015, P.21-36

_____. *L'anthropologie comme éducation*. Rennes: presses universitaires de Rennes, 2018

JULIA, D. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista de história da educação*: Campinas, 2001.

LAVE, Jean. Aprendizagem como/na prática. in *Revista Horizontes Antropológicos* n 44. Dossiê Cultura e Aprendizagem. Porto Alegre: 2015 p37-47.

Lei 11.684 de 2 de junho de 2008 in http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11684.htm consulta em 15 de junho de 2014.

LEVITT-ANDERSON, Kathryn. Les divers courants en anthropologie de l'éducation in *Dossier Anthropologie de l'éducation pour un tour du monde*. Éducation et société n°7/2006, p.7-27

MUNANGA, Cabengele. Algumas considerações sobre a diversidade e a identidade negra no Brasil. In *Diversidade e Educação: reflexões e experiências*. MEC, 2003, P. 35-50.

OLIVEIRA, Amurabi. Por que Etnografia no sentido Estrito e não Estudos do Tipo Etnográfico em Educação?. *Revista FAEEBA*, v. 22, p. 69-82, 2013. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/viewFile/751/524>

OLIVEN, Ruben, MACIEL, M. E. e BRUM, C. K (org.). *Expressões da cultura gaúcha*. Santa Maria: editora da UFSM, 2010.

ORTIZ, Renato. Estudos Culturais. *Tempo Social*, USP, julho de 2004. P.119-127

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702004000100007

PEREZ GOMEZ. A. I. *A cultura escolar na sociedade neoliberal*. Porto Alegre: ARTMED, 2001. p. 11-19.

Portal CAPES. Consulta em 30 de maio de 2014.

Resolução CNE/CP Nº 1, de 15 de maio de 2006 in http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf DOU consulta em 7 de junho de 2014.

ROCKWELL, Elsie *La experiencia etnografica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ROSS, Paulo Ricardo. A crise da educação especial: uma reflexão política antropológica *Educ. rev.* no.15 Curitiba Jan./Dec. 1999 <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.201>

SERRES, Michel. *Habiter*. Paris: Le Pomier, 2011.

THIESSE, Anne-Marie. Ensinar a nação pela região: o exemplo da Terceira República francesa. in Dossiê de Antropologia da Educação. *Educação* vol.34,n1 jan/abr 2009, p.13-28.

TOSTA, Sandra P. e ROCHA, Gilmar. *Antropologia & educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE SOCIAL EXPERIENCES OF HUSBANDS TO WIVES THAT HAVE NOT UNDERGONE FGM RITES: AFRICAN POTENTIALS INSIGHTS FROM POKOT

Chris C. Opesen

Assistant Lecturer & PhD (Social Anthropology) Fellow,
Department of Sociology & Anthropology, School of Social Sciences,
Makerere University-Uganda

Abstract

The paper explores the unique social experiences isolated cases of men that anormatively choose to marry women not initiated to womanhood through female genital modifications (FGM) rites in the East African Pokot family-set up live with. Evidence presented is based on life stories of husbands to non-FGM women (two), life stories of non FGM women that have been lucky to marry (two) and hermeneutics ethnographically built from February 2015 to March 2016 at the Amudat district Pokot Kenya-Uganda border. Data analysis and interpretation were inductively and thematically conducted. A prepuce in Pokot is believed to be unclean. A man who marries a woman who has not undergone FGM therefore, also becomes unclean. Contact with him in the same way, it follows, spells catastrophe to his entire family and society. For risk aversion thus, the Pokot observe a set of taboos. For instance, such a man cannot: (1) come in contact cattle (2) enter a family granary (3) have members of his age grade come to his home (4) sit at the fire place at the centre of the home (apirit) that also serves as the family's security high command (5) appear in the graduation ceremony for rites of passage to manhood (sapana) and (6) speak in a gathering of initiated men. As a result of these taboos, the lived experience of men anormatively married to non-FGM women in Pokot is characterised by (a) marginalisation to the periphery (b) admonition (c) status reversal (d) helplessness and (e) domestic violence.

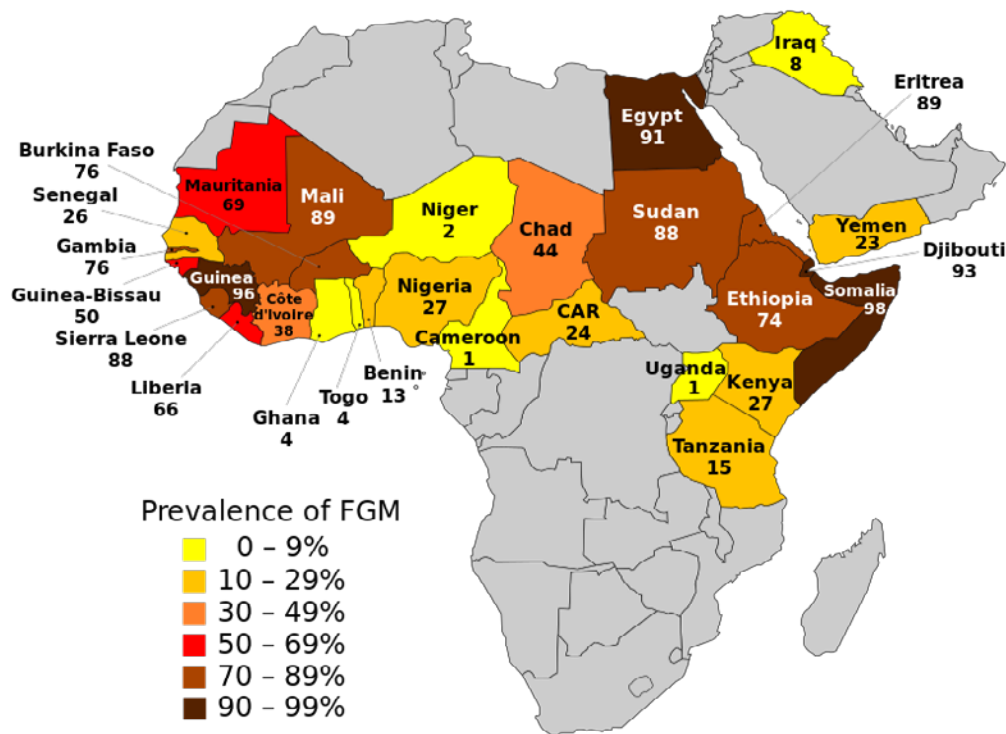
The paper concludes that, community worldviews on marriage worth, readiness and purity shape not only definitions of what acceptable marriages are but also taboos and sanctions that follow deviance for risk aversion.

Keywords: Marginalisation, admonition, status reversal, helplessness, domestic violence

INTRODUCTION AND BACKGROUND

Benchmarking it as “the partial or total removal of the female external genitalia or other injury to the female genital organ for non-medical reasons”, WHO (2008, p.4) and

UNICEF (2013, p. 7) categorise female genital mutilation/cutting/circumcision (FGM/C) into four (4) typologies. When FGM involves the removal of the clitoris (prepuce) partially or totally, it is classified as type I. This typology of FGM is also known as clitoridectomy (incision). And if it involves the partial or total removal of the clitoris and the labia minora, with or without excision of the labia majora, it is typology II (excision). On the other hand, if it involves the narrowing of the vaginal orifice with the creation of a covering seal by cutting and apositioning of the labia minora and/or the labia majora, with or without excision of the clitoris, it is classified as FGM type III. FGM type III is also known as infibulation. This is the typology of FGM the Pokot at the Kenya-Uganda border practice as a symbol of purity and a rite of passage at age 9-14 years and is the focus of this paper. Lastly, where any other alterations to the genitalia including pricking, piercing, incising, scraping, stretching & cauterization for non-medical reasons are performed, that is FGM type IV. It is also known as unclassified FGM (Ibid.). Unlike categories I-III which involve “cutting/circumcision/mutilation” this typology (IV) is practiced in multiple forms, with some especially, genital elongation being expansive in nature (Grassivora & Busatta, 2009, p. 132, Pérez & Namulondo 2011, p. 46). The proportion of the global population that has practiced this typology of FGM is complex to quantify and is unknown. And given that this category does not necessarily involve “mutilation”, “cutting” or “circumcision” this paper considers it simplistic, reductive, wrong and value laden for WHO (2008, p. 4) and UNICEF (2013, p.7) to generalise all genital alterations as female genital “mutilation/cutting/circumcision”. It is also critical of the WHO (2008, P. 4) and UNICEF (2013, p.7) definition for putting emphasis on largely the reductive FGM typologies (i.e. I-III). These errors and simplicity are partly what explain why the global FGM map UNICEF (2013, p.26) is incorrectly limited to only twenty eight (28) and two (2) countries in Africa and Asia respectively as shown in Map 1.



Map 1 – UNICEF (2013) FGM Map

To offer a deeper all-inclusive contribution therefore, the paper operationally deconstructs FGM as any human induced alteration to the female genitalia for any reason other than the medical. This definition is inclusive of labia-plasty that this paper “diversively” considers reductive medicalised FGM and not just a genital cosmetic surgical procedure that current analysis incorporate less in their FGM discourses especially, in high-tech countries. This is because most of the women that undergo labia-plasty have their decisions motivated by reasons that are appearance related and not-medical (Sharp, Tiggemann, & Matiske, 2016, p.470). With an underestimated global burden of over 200 million cases, three million new cases of reductive FGM typologies are reported annually (UNICEF 2016, p. 2). Africa alone with twenty eight (28) countries performing different forms of reductive FGM accounts for more than half (102 million) of the reductive FGM global heatmap (UNICEF 2013, p. 2). As one of the countries in the African FGM heatmap, over half of the Ugandan women population could have undergone FGM of some typology with all the four WHO recognised categorisations existing in the country. The Bantu and Hamite groups like the Baganda, Banyakole, Bakiga, Bahororo, Banyoro, Batoro, Banyarwanda and many others, practice FGM type IV and in particular, prepuce elongation (Grassivora & Busatta 2009, p.132, Pérez & Namulondo 2011, p.46) and account for almost all expansive FGM cases in the country. Unfortunately as is the case in most countries, this form of FGM has no official statistics in the country for it is not captured anywhere in the Demographic and Health Surveys

given the disagreements surrounding classification of genital elongation also known as genital pulling or “visiting the bush” as FGM in the country (Grassivora & Busatta 2009, p.134, Pérez & Namulondo 2011, p.46) as FGM. While least prevalent, reductive forms of FGM (typologies I-III) that from an etic perspective are harmful are therefore, the only classifications on the spotlight and with official statistics. The Demographic Health Survey Report currently puts the proportion of the female population that has undergone these reductive classifications of FGM at 1.4% (UBOS & ICF, 2011, p.120). With regions like Karamoja that share international borders with higher FGM prevalence countries such as Kenya having the highest rate in the country of nearly 4.8% however, the proportions of the population that have undergone these reductive forms of FGM vary by regions with the interior having the lowest rates (UBOS & ICF, 2011, p.120). This explains why other than the Somali, Sudanese, Eritrean, Djibutian and Ethiopian refugee communities with what the paper considers “net imported” or refugee flight FGM, the Pokot, Kadamas and Tepeth that live astride the Kenya-Uganda border in the Karamoja region are the only local communities with over 95% of their female population infibulated¹. Across all these groups, FGM is practiced both as a rite of passage to womanhood and a rite of purity at ages nine to fourteen (9-14) years. Without undergoing it, one remains an unclean child regardless of biological age who cannot enjoy the entitlements of adults. For example, it is a taboo for her to marry. Having her marry would provoke calamities including the death of livestock, crop failure (famine) and the drying of watersheds as a manifestation of the wrath of “Tororut”, the Pokot deity. It is the fear of catastrophes befalling the community therefore, that explains why FGM taboos are strictly enforced, the persistence of FGM and the painful social lived experiences of men anormatively married to brides that have not undergone FGM. This overview is validated by the tripple assumptions in the Social theory of FGM that individuals engage in FGM and in this case avoid marriages to non FGM brides because community beliefs shape aggregate perceptions and attitudes. Secondly, that FGM and marriage decisions are actualised by the normative consideration of social pressures and sanctions that follow those that undergo or evade FGM. And lastly, that norms that inform these considerations are transmitted through socialization and social interaction (Rezaee 2013, p. 21).

Aware of not only the general psycho-physiological effects FGM has in women that undergo it but also the social sanctions that befall women that evade it or even the men that breach its taboos, attempts have been made to ban FGM right from the colonial time but unsuccessfully (Schafroth, 2009, p. 532). The most recent of these attempts include the 2010 and 2011 FGM Acts passed and enforced in Uganda and Kenya respectively

¹ They are followed by the Sabiny- their cousins in the Bukwo, Kapchorwa and Kween Kenya-Uganda border districts, with a prevalence of 50% in girls and women (UBOS & ICF, 2011,p.120).

(Parliament of the Republic of Uganda 2010, p. 1-8, Kenya National Council for Law Reporting 2011, p. 5).

THE POKOT IN PERSPECTIVE: WHO ARE THEY?

Living astride the Kenya Uganda border, the Pokot are members of the Kalenjini cluster². They practice male genital modifications as a cultural rite of passage to manhood known as “sapana”. For what is good for the gander is good for the goose (Shweder 2013, p. 347) they also as a cultural rite of passage to womanhood known as “mutat”, practice female genital modifications. While they borrowed their Sapana tradition from their Karimojong neighbors (Robbins 2010, p.114) however, “mutat” is a Kalenjini wide rite of passage they borrowed from their cousins, the Marakwet in the late 1800’s following the Ptoyo declaration by a council of elders. Three thirds of the Pokot (60-75%) are “pipatich” (cattle keepers). The rest are “pipa pagh”, the grain farmers (Mutsotso, Kimaiyo, & Gaciuki, 2014, p. 493).

THE RATIONALE OF THE PAPER

Experiences of women that have undergone FGM have dominated debates in the global development and academic arena. The social experiences of women that evade FGM in universal FGM settings where FGM is a symbol of purity, marriage worth and readiness however, remain less represented and understood. Most mute even are the experiences of those isolated cases of men that choose to marry these non initiated women in these strict universal FGM settings. To contribute to the current corpus of knowledge in this area therefore, this paper explores the social life experiences³ of such men at the Pokot Kenya-Uganda border where it is a taboo to marry a woman that has not undergone FGM not only as a symbol of marriage worth and readiness but also purity.

METHODOLOGY

The paper is synthesised from site validated findings from a thirteen month ethnographic study at the Pokot Kenya-Uganda border from between 2015 to 2016. It is

² Other members of the Kalenjini include the Marakwet, Keiyo, Kipsigis, Nandi, Teri, Tugen in Kenya and the Sabiny/Sabaot/Sabin in Kenya and Uganda.

³ Life experiences in the context of this paper operationally refer to the practical realities-emotional, physiological, spiritual, mental, objective or subjective that for entire life interface with a man who marries or cohabits with a woman that did not undergo FGM as a rite of passage in Pokot

based on four life stories. The primary life story is from Thomas, a Pokot man forced to settle in the urbanizing Chepkararat gold mining site in the Ugandan side of the border away from his ancestral land in Kenya after deviantly marrying a woman that has not undergone FGM⁴. This account is corroborated with a similar life story from Joseph, another elder of Kenyan origin at the Ugandan border side with also a deviant experience of co-habiting with a non FGM wife.⁵ The other two come from Christine⁶ and Lucia⁷, both deviantly not initiated through FGM but have been lucky to marry in Namodo. Accounts from these life stories are then triangulated with hermeneutics. Interpretation of experiences in these life stories in the paper was guided by phenomenology, a theoretical approach whose key premise is that reality consists of objects and events (phenomena) as they are perceived, experienced or understood in the human consciousness and as relived with an emic perspective.

FINDINGS: SOCIAL EXPERIENCES OF MEN MARRIED TO WIVES THAT HAVE NOT UNDERGONE FGM

A woman that does not undergo FGM in Pokot is believed not only to be unclean but also a catastrophe. For risk aversion thus, it is a taboo to marry such women. Because man is naturally atavistic however, he is also deviant by nature. Though unusual therefore, it is not always impossible to find isolated cases of deviant men that have breached this taboo and anormatively married impure, non-marriage worthy and catastrophe risk brides that have not undergone FGM. But for breaching this long held taboo and risking the wrath of Tororut striking the whole community with calamity, many taboos will follow and haunt him. It is these taboos that shape the social lived experiences of such men in adversely complex, harsh and painful ways. The common manifestations of these painful complexities that ethnographic evidence attests include:

Marginalisation to the periphery

The Pokot hold a contagion theory of impurity. In this theory the belief is that contact with an unclean person makes one unclean too. And since a prepuce makes a woman that has not undergone FGM unclean, a man who marries or sleeps with her also becomes unclean. Without ritual cleansing (*kitse*), contact with such a man is recipe for catastrophe befalling the entire community just as contact with a leper among the Jews is

⁴ LS: Chep: 1

⁵ LS: Kar: PokEld: 2

⁶ LS: Chris_Nam: 1

⁷ LS: Luc_Nam: 2

(Douglas 1966, p. 52). For risk aversion thus, a man with such a wife in Pokot is subject to a set of taboos that keep him away from the non-polluted men. For example, like his wife that has not undergone FGM, it is a taboo for him to enter a kraal, granary and or the livestock watershed. Unfortunately, there are no private watersheds and kraals that he can recline to. Located near the crop fields, even granary yards are communally clustered (see **Photo 1**) and owned, making his social life extremely complex.

The purpose of these taboos is to avert the risk of the uncleanness he contracted through polluting contact with his wife weakening plant and animal resilience to disease and drought. In the event of this risk for example, livestock, the Pokot believe, will die. Crops will fail. Hunger will manifest. And ultimately, the people will die as punishment from “tororut”, the Pokot deity of all creations.



Photo 1 – A Yard of Community Granaries Located in Bush in Kalapata Parish

SOURCE: ETHNOGRAPHIC FIELD PHOTO

Furthermore, it is a taboo for members of his age grade to come to his home for it is a taboo for them to eat the food of his an unclean bride or drink her water. They do not also come to his home for without FGM, his wife is not culturally socialised in the initiation hut (Köpöchemerin) to do basic household chores including caring for guests. When they visit him the motive largely is to ridicule him and to ask him to ensure the wife undergoes Mutat. To illustrate this, Thomas, a polygynous man with the second wife not initiated through FGM observed:

In Chepareria, she could not be allowed to get near the granary or to enter the kraal to pick cow dung for she is considered unclean. You know the Pokot that are very conservative say these will make the crops and livestock to lose resilience, hence causing disaster. Only people who have gone to Church eat her food. The rest do not. Even when they come here they tell me, 'if you want us to eat your food first bring your woman to Kenya and we clean her with Mutat'.

In addition, like his wife, he is banned from Apirit, the fire place at the centre of the homestead closer to the kraal gate for contact with him as an unclean man will cause dementia. Similarly, he cannot participate in a raid. If he has to, he must carry a rib bone in his hand and in his mouth when firing the riffle or else, the entire raiding band will be wiped away by enemies. Joseph, another elder that anormatively co-habited with a bride that had not undergone FGM corroborated this with a lived experience of a man he saw in his tender age that:

There was a man in Kopulyo there. He went to raid the Sabaot in their hills there in Kenya. In the raid he brought along three young girls with cows. After six months they became his wives. He then linked with the Kadamas and they went to Pian for another raid. They killed a bull and when Werkoyon read its intestines he singled him out as unclean because he was married to these uncut women. This because in our tradition, if you marry uncut girls you are unclean. If must go for a raid therefore you must carry in your hand a rib bone of a cow or a goat or else bad omen will affect you and the whole band will be killed. Werkoyon made him to carry a rib bone in this raid. When firing the rifle he was also instructed to hold it with its teeth to avoid calamity. This was the only condition for him to participate in the raid.[▪]

It is visible here therefore, that, marginalisation for risk aversion, compromises not only the social life of the deviant household but also its livelihood. The power of these taboos is immense. To this end, those who violate them are involuntarily forced to migrate to escape the painful encumbrances that follow them. This partly explains why men who marry non Mutat women abandon their families or even cross the border to find meaningful life elsewhere especially, in urban areas. Joseph, an elder from Ptoyo in Kenya for example, had to cross the border to Karita trading Center in Uganda after he deviantly co-habited with a bride that had not undergone FGM. So did Thomas, who had to relocate to the Chepkararat gold mining trading center in the Ugandan side of the border permanently because his family and community in West Pokot in Kenya had rejected him for marrying a wife that had not undergone FGM and therefore, putting their lives at risk.

Despite my love for my non-infibulated wife however, it has not been easy. I went to my mother in Chepareria with her because she was due for labor but she chased us. She told me, 'take your wife back to town where you live because we are not ready to deliver a woman who is not infibulated.' I was distressed when she told me this but we left since we had nothing to do. We were tired of the situation.

[▪] This quotation will also be applied later under the experience of helplessness.

Cases where men that have anormatively married women without FGM have been excommunicated and de-tribalsed have been observed also in other communities. Abdalla (1982 cited in Berhe 2014, p. 15) for example, observed a case in the Gikuyu FGM community where a community disowned and de-tribalised its sons for marrying non-initiated coastal women and rejecting the family directive to divorce them for risk aversion. Given the affinity communities that ritually perform FGM have to their beliefs, even cases where religious institutions have attempted to fight this tradition have failed. In Egypt and Ethiopia for example, describing how the history of the church and FGM has been full of mistakes in Africa for instance, Mackie (1996, p. 1005) reconstructs cases in which men that had converted to Coptic Christianity abandoned the church when the Vatican decreed against marrying FGM women. Defeated by the FGM loyalism, the Vatican reversed this decree on a political recommendation by the papal commission of inquiry that Egyptian and Ethiopian have genital hypertrophy and should therefore be allowed to continue with FGM. This was the turning point and converts returned to church (Mackie 1996, p. 1005). To avert similar mistakes elsewhere in the continent, the Catholic Church has used this lesson from Egypt and Ethiopia to give freedom to its converts to practice FGM with the exception of children. This partly explains why the Catholic faith has the largest number of women that have undergone FGM (Murray, 1983, p. 339). The implication is that not even law or religion have the power to stop marginalisation of men that break the FGM taboo by marrying women that have not undergone FGM.

Admonition

A man with a wife without FGM is not only marginalised but also admonition should he cross the borders of taboo. For appearing in the “Sapana” graduation ceremony for example, he is ridiculed as an irrational man who has sex with an impure non-initiated woman. Re-living his experience for example, Thomas observed:

“I also tried to participate in a Sapana traditional ceremony that coincided with my time there. Traditionally, before going for this ceremony you smear yourself with mud. As an initiated man I went for the occasion but unlike the previous ones I never enjoyed it. Everybody knew my second wife is not cut and I was treated also a child. I was ridiculed. An old man asked me why I am living with a kid. You know that your wife is not socialized and does not even know what her responsibility as a woman is yet you are also mixing with men here? You should go back to Uganda where Pokot live like the Karimojong”

To avert catastrophe believed to follow the breaching of the borders of taboo too, he is sanctioned with a fine to pay. Usually, this is for “kitse”, a contagion cleansing ritual that “Werkoyon”, the diviner may pronounce. The gist is that just as primary contact with his wife makes him unclean, his secondary contact with “Sapana” initiates is also contagious,

making it essential for both him and the “*Sapana*” candidates to be cleansed should they get in contact. As “head of the family” too, should his wife without FGM breach the contagion taboo, he has to pay a fine as ransom for her to be released back to him. If she attends “Kipunat” for example, he will be expected to produce a black he-goat for the “kitse” cleansing ritual to be performed. Describing the ritual process, Thomas added:

But this is not all. She is not also allowed to attend Kipunat, the mirar (brides) graduation day ceremony. Coming from Uganda where culture is a bit dilute, she attended Kipunat in Kenya when she was pregnant for our first child and I had to pay a fine, a black he-goat before she was set free. Chime from this goat was then sprinkled everywhere in the home and door. It had to be smeared on her face and heart too and then she had to pass through the door for kitse, a cleansing ritual. All Chemerin also had to go through this cleansing process for they had come in contact with an unclean child.

I rationalise the isolation of men that marry women without FGM for admonition using the Douglas (1996, p.50) dichotomisation (classification) theory. In this theory, Douglas (1996, p.50) observes that humans always classify themselves to attain social organization with the help of symbols and labels that aggregate society into those that are versus those that are not. Those that are pure versus those that are impure. Those that have been ritually cleansed and re-integrated versus those that have not been. Those that can marry versus those that cannot. And those that are permitted versus those that are not. In so doing, a structured social system is created and the world is reduced into an understandable order. That since these dichotomisation provides criteria for exclusion, risk assessment, risk aversion and sanctioning, those in an acceptable classification enjoy privileges that those in a non-acceptable classification cannot (Douglas 1996, p.50). This rationality is demonstrated in the nature of admonition both Thomas and Joseph relay in their life stories as men in a non-acceptable classification.

Status reversal

The Pokot have an age grade system with six (6) successive age sets. The most senior ageset currently is Chumw’o (80+ years old) followed by Maina (70+ years old) and the youngest is “Nyongi” with 6+ year old members. Other age-sets include Korongoro, Kipkoimet, Kablalaach, Mukutwa, Nyongi, Maina and Chumwa. Because what is good for the gander is good for the goose as Shweder (2013, p. 347) reiterates it, while girls undergo FGM as a rite of passage to womanhood at age 9-14 years, boys undergo “Sapana” as a rite of passage to manhood. To validate this Mutsotso, Kimaiyo, & Gaciuki (2014, p. 496) argue that this is what determines not only ones social adulthood status regardless of the physiological age but also his age set, age grade, Pokot cultural identity and leadership prospects. Without initiation therefore, regardless of one’s physiological age, she or he

respectively, remains a child (*moning*). He cannot be a Pokot man, a Pokot leader or an elder. He cannot for example, join a council of elders culturally known as “kokwa” which currently is constituted by the members of “Chumw’o” that are 80 years old and above. An initiated man who marries a non-initiated woman also loses not only his achieved status as an adult and becomes *moning* but also his age set and age grade membership for he becomes unclean and a risk for catastrophe. To safeguard the community henceforth, it is a taboo for him not only to mix with other men but also as is tradition in many African settings in his status as a child he cannot talk before initiated men or in any ceremony or assembly. Thomas reflected this taboo in his reminiscence that:

“I was not allowed to speak in several meetings for a man who marries uncut woman is considered not a man. You still have a child at home, referring to my wife, yet you call yourself a man? I was questioned. No woman wanted her company and no man wanted mine”

If he was a member of the council of elders therefore, he too will become unfit to lead as an elder and will be relinquished off his powers and duty. This makes FGM in Pokot a tradition with carrot and stick sanctions that are less dynamic. On this basis some men are forced to marry FGM women not because of choice but to avoid the negative volitions. This assessment is validated by the Rezaee (2013, p.21) argument that human behaviour is constrained by the social environment and that traditions that are enforced with sanctions usually, outlive those that are free of sanctions.

Helplessness

For not undergoing “Mutat” a woman in Pokot experiences eight taboos that render her unable to perform her gender roles as a Pokot man’s wife. For example, she cannot collect cow dung to smear her own house from the kraal like initiated women or else the wrath of the Pokot deity will strike all the cattle in the land of Pokot dead. And while the husband may have many lactating cows, she cannot also milk them. Someone, perhaps her co-wife or a neighbour has to do it for her for nobody would drink or buy it if she did for she is considered unclean. Ritual cleansing of the kraal with a black he goat would also have to be performed to rid it off bad omen that would reduce the resilience of cattle in it if ever she entered in it. This also applies to granaries whose yard she cannot enter to collect grains for the crops would lose resilience to drought and diseases causing hunger. This situation is aggravated in extended and or polygynous homes for they generate more social pressure. It is these conditions that render a man married to a woman that has not undergone FGM suffer nearly like one married to an invalid who can neither help herself, perform her chores nor help him. Illustrating this, Thomas observed:

In Chepareria, she could not be allowed to get near the granary or to enter the kraal to pick cow dung for she is considered unclean. You know the Pokot that are very conservative say these will make the crops and livestock to lose resilience, hence causing disaster.

In contrast, in addition to being free from these taboos, every time a daughter or a son of her age set member graduates in Kipuno or Sapana, an initiated woman brings home a goat. The master of ceremony will recognise her, sit her well as a guest and reward her with her with gifts-a cow or goat, Muratina, the local brew. When she returns home, the husband of such a woman is proud for she is a gainful wife who brings home valuable gifts. On the other hand, without an age set a non-initiated wife does not bring anything home for she is banned from such ceremonies. In addition, when her daughter is graduating or marrying, her would be respectable position in the ceremony is forfeited to her co-wife that has undergone FGM for she is not only considered clean but also a risk to even appear in the ceremony. She is in addition excluded directly or indirectly through ridicule from the membership of development and other welfare associations that are predominantly for Pokot-whether government initiated, NGO initiated or community driven. The implication is that not only is such a household likely to stay in a chronic poverty as Chambers observes in his poverty trap theory (Chambers 1997, p. 10). Moreover, considered unclean too because of contact with her, her husband cannot be of any help to her in the performance of her gender roles. While he would have to be the sole source of all wealth too, he is equally encumbered and rendered helpless by the several taboos. For example, like her, he cannot take part in raiding, a practice that has been a predominant source of wealth for all groups in the Karamoja cluster where Pokot belongs. This is because his uncleanliness, it is believed, will jeopardise the survival chance of the entire raiding band unless he carries a rib bone for risk aversion as Joseph earlier on illustrated using the experience of an old man in Kopulyo.⁹

Domestic Violence

It is difficult for a day to pass at the Pokot Kenya-Uganda border without domestic violence especially, in polygynous Pokot homes where one of the wives has not undergone FGM. This violence is multifaceted. In facet one, it usually, occurs between the husband and the initiated wife that he batters for ridiculing either her non-initiated co-wife or he himself. It is not unusual for instance for the initiated wife to thrust from any disagreement to call either her husband or his second non-initiated wife a child. Reconstructing from personal experience for example, Thomas observed:

⁹ See again quotation foot noted 11

At home meanwhile, the Mutat wife did not go easy on me. Should we have even a small disagreement she would say, 'you see? He is just from a kid's house, referring to my non Mutat wife's house, and he is now here quarrelling with me. If that kid does not leave, wait she will know me.' I also asked her, "as long as I have paid her bride wealth, what will you do?"

In many instances, she will also threaten to subject her co-wife that she refers to as a child to genital modifications herself so that she can also “grow-up” or to batter her if she does not leave her husband. Reflecting this too, Christine, a woman that has not undergone FGM in Namodo in an ethnographic discussion observed:

*I am the third wife of my husband. Since I am not excised, my co-wives despise me. I can't even advise them even when they are drunk. They will ask me, what can you also say you non-excised girl with a prepuce?.....When I sit with children, they address all of us as children (singular “moneghi,” Plural “Moning”).*¹⁰

Lucia, another woman in the same ethnographic group discussion that has not undergone FGM, added: “My co-wife ridicules me. She says I am still a child. When I try to correct her she retorts, you child, who are you also instructing? I am going to excise you myself even if I am not a surgeon”¹¹

In the waves of these exchanges, the husband is sucked in. And tension is intensified by the fact that his entire clan will always back the initiated wife on one hand against her non-initiated rival on the other hand for the latter is believed not only to be unclean but also recipe for catastrophe waiting to happen. Similarly, relatives usually, mount pressure on the husband to have his non-initiated wife initiated. Surmounted by such pressure, he may ask the non-initiated wife to undergo initiation. On my second day in the field, I came across a case of this kind in Amudat hospital. This is the case of Dorcas, a 16 year old from Alale in Kenya that succumbed to the call from her husband and in-laws to undergo FGM during labour. Unfortunately, Dorcas passed away during labour for she failed to push. But many times these calls from the husband lead to another facet of fights. This is the facet of fights between the husband and his non-initiated wife. Thomas' reflections again provide a good illustration here:

When pressure was mounted too much I tried asking her to go for cutting but she refused. She told me, 'I don't want. If you really want me to go for cutting I will leave you. I cannot follow all things in this world. What have you not seen from me? Am I not producing the same kind of children your first wife who is Mutat is producing? Now what will I tell my clan members? I also asked her. "It is not me. They are the ones who want you to go for Mutat.' To avoid being cut by force, she prefers delivering at the health centre. That is why our first baby was delivered in Karita HC III and the second was delivered in Lokales HC II.

¹⁰ LS: Chris_Nam: 1

¹¹ LS: Luc_Nam: 2

In addition, Köpö Chemerin is revered by the Pokot as the heartbeat of socialisation. The syllabus in Köpö Chemerin is diverse and includes what a woman has to do should a fight with the husband occur. In this curriculum, initiation candidates are socialised to run to the father in law not her biological father for that would only incite more misunderstanding. She can only run to her parents when the husband's misconduct is gross, the father in law has failed to help and she has sufficient evidence of his gross misconduct. However, ridiculed and prejudiced by the matrimonial extended family, a non-initiated wife is likely to bypass this protocol and run to her biological family for help. It is this tendency that explains incidents of violence from the in-laws against a man married to their non-initiated daughter. Illuminating this for example, Joseph attested that:

“An initiated woman is trained to manage matters of the house. She will rightfully complain to your parents or friends rather than go to incite her parents. Reporting to her family after a fight with the husband implies she is seeking reinforcement to overpower the husband.”

Citing personal experience with such a woman he further illustrated

“I lived with my wife next to her parents. She was not initiated. I gave her an order but she shouted at me. She also reported me to my in-laws and they chased me. I called the elders and she was counselled. She was told to report to her father and mother in law to defend her if we have a fight for she now belongs to our clan. You are a family member and since you are giving them grandchildren they will defend you. Should you repeat we will organise a council of elders (*Kokwa*) to chase you for quarrelling and indiscipline. This was in Ptoyo in Kenya in 1999.”

To survive these painful labels and enjoy privileges therefore, every man aspires to marry a woman that has undergone FGM. If she was captured in a raid, he will also make sure she undergoes FGM before taking her on as his wife in-depth interviews revealed. Some women including non Pokot are also coerced by this environment to undergo FGM in marriage even when it is against the will of their biological parents. This practice has also been observed among the Sabiny in the same Kalenjin cluster with the Pokot where even after making commitments to the girls' parents that they will not force them to undergo FGM, parents' in-law intimidate their daughters' in-law until they give in to FGM (Bukokhe 2008, p. 79). On this basis, it is therefore, not farfetched to argue that the social experiences of men married to women that have not undergone FGM are synonymous with domestic violence.

CONCLUSION

The social life experiences of men married to women without FGM in Pokot are painfully complex. Together with the sanctions that are strictly enforced, these experiences

have a basis and are shaped by the Pokot notion of FGM as a symbol not only of marriage worthiness and readiness but also purity. Men with women that have not undergone FGM have a complex social life in Pokot therefore because of fear for catastrophe befalling the entire community as well as the negative sanctions that follow their anormative marriages. This argument is validated by the three key basic assumptions on the decision individuals take to undergo FGM Rezaee (2013, p.21) front in her Social theory of FGM analysis. As hinted on earlier, these assumptions are that men marry women that have undergone FGM because the community beliefs about its benefits and consequences that shape aggregate perceptions and attitudes towards it are supportive. Secondly, that these decisions are actualised by the normative consideration of social pressures and sanctions that follow those that marry women that have undergone FGM. And lastly, that the norms that inform these considerations are transmitted through socialization and social interaction Rezaee (2013, p.21). In agreement with Rezaee (2013, p. 21) therefore, this study concludes with a view that community worldviews on marriage worth, readiness and purity shape not only definitions of what acceptable marriages are but also taboos, sanctions and the social life that follow anormative marriages for risk aversion.

REFERENCES

- Abdalla, R. H. D. (1982). *Sisters in Affliction: Circumcision and Infibulation of Women in Africa*. London: Zed Press, Kinsey. Cited in: Berhe, A. N. (2014). *Factors Influencing Growth of Female Genital Mutilation Among Orma and Wardei Communities in Tana River County , Kenya. A Research Project Report Submitted in Partial Degree in Master of Arts in Project Planning and Management*. University of Nairobi.
- Bukokhe, J. W. (2008). *Gender Relations and Fulfilment of Child Rights in Manafwa District-Uganda. A Thesis Submitted in Fulfillment of the Requirements for Award of A Doctor of Philosophy in Gender and Women Studies*. St. Clements University-British West Indies.
- Chambers, R. (1997). *Whose reality counts: Putting the first last*. Intermediate Technology Publications. Retrieved from <http://staff.washington.edu/jhannah/geog335aut07/readings/Chambers - WhoseReality Ch1&2.pdf>
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge.
- Douglas, M. (1996). *Natural Symbols Explorations: Explorations in Cosmology with a new introduction (Four)*. London and New York: Routeledge.
- Grassivora, G. P., & Busatta, S. (2009). Double FGMo in Uganda: a Case Study. *International Journal of Anthropology*, 24(April-June No.2).
- Kenya National Council for Law Reporting. Prohibition of Female Genital Mutilation Act, Pub. L. No. 32 of 2011 (2011). Kenya. Retrieved from http://kenyalaw.org/kl/fileadmin/pdfdownloads/Acts/ProhibitionofFemaleGenitalMutilationAct_No32of2011.pdf
- Macgregor, L. (2014). *Female genital mutilation 'cutters' targeted by UK Border Control*. London. Retrieved from <http://rt.com/uk/186928-fgm-cutters-uk-boder/>

- Mackie, G. (1996). Ending footbinding and infibulation: A convention account. *American Sociological Review*, 61, 999–1017.
- Martínez Pérez, G., & Namulondo, H. (2011). Elongation of labia minora in Uganda: including Baganda men in a risk reduction education programme. *Culture, Health & Sexuality*, 13(1), 45–57. <http://doi.org/10.1080/13691058.2010.518772>
- Murray, J. (1983). *The Kikuyu Female Circumcision Controversy*. Ph.D. dissertation (printed from Microfilm): University of Los Angeles; Ann Arbor: University Microfilms International. Niemeyer.
- Mutsotso, B. M., Kimaiyo, D., & Gaciuki, P. (2014). The centrality of cattle in the social organization of the East Pokot pastoralists of North Western Kenya. *European Scientific Journal*, 10(8), 491–507.
- Parliament of the Republic of Uganda. (2010). *The Prohibition of Female Genital Mutilation Act, 2010*. Kampala, Uganda: Parliament of the Republic of Uganda.
- Rezaee, A. F. (2013). *Female Genital Mutilation Experiences of Somali women living in Sweden. A dissertation Submitted in Partial fulfilment of the Requirements for Award of an International Master of Science in Social Work*. Goteborgs Universitet.
- Robbins, P. (2010). *Red — Spotted Ox, a Pokot Life*. (M. W. Jensen, Ed.). Copenhagen: IWGIA.
- Schafroth, V. (2009). Female Genital Mutilation in Africa An Analysis of the Church's Response and Proposals for Change. *Missiology: An International Review*, XXXVII(4, October).
- Sharp, G., Tiggemann, M., & Mattiske, J. (2016). Factors That Influence the Decision to Undergo Labiaplasty : Media , Relationships , and Psychological Well-Being, 36(4), 469–478. <http://doi.org/10.1093/asj/sjv270>
- Shweder, R. A. (2013). The goose and the gander: the genital wars. *Global Discourse*, (June), 37–41. <http://doi.org/10.1080/23269995.2013.811923>
- UBOS, & ICF. (2011). *Uganda Demographic and Health Survey, 2011, Uganda. ICF International Inc* (Vol. 5). Retrieved from <http://www.ubos.org/onlinefiles/uploads/ubos/UDHS/UDHS2011.pdf>
- UNICEF. (2013). *Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change* (Vol. 347). New York: United Nations Children's Fund (UNICEF). Retrieved from http://www.unicef.org/media/files/FGCM_Lo_res.pdf <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24801568>
- UNICEF. (2016). United Nations Children's Fund, Female Genital Mutilation/Cutting: A global concern, UNICEF, New York, 2016. *United Nations Children's Fund*.
- WHO. (2008a). *Eliminating Female Genital Mutilation. An interagency statement by OCHR, UNAIDS, UNDP, UNECA, UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM and WHO referring to the DHS and MICs Statistics*. Geneva, Switzerland. Retrieved from http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/csw52/statements_missions/interagency_statement_on_Eliminating_FGM.pdf
- WHO. (2008b). *Eliminating Female genital mutilation An interagency statement*. Geneva WHO. Retrieved from <http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Eliminating+Female+genital+mutilation+An+interagency+statement#0>

[VOLTA AO SUMÁRIO]

RECOLLECTING THE HISTORY OF ANTHROPOLOGY: NIMUENDAJU'S RAMKOKAMEKRA ETHNOLOGICAL COLLECTION

Christiano Key Tambascia

Departamento de Antropologia - IFCH / UNICAMP

Abstract

Curt Nimuendaju (1883-1945) is considered a central figure in the history of the first half of the last century's Brazilian anthropology, conducting ethnographic research almost uninterrupted for almost forty years. His knowledge of Amerindian societies has granted a recognition that, even if not leading to institutional positions in the academic field, bestowed an almost heroic status among americanists. It is notorious that the ethnographic data he produced, resulting in various publications both when alive and posthumously, were utilized by anthropologists such as Claude Lévi-Strauss (1908-2009) and Robert Lowie (1883-1957). It is usually assumed that Nimuendaju "collected" a vast quantity of ethnographic information, which would be analysed by anthropologists with solid theoretical formation: data on kinship, language, ritual and cosmology. But a crucial aspect of his work was also the assembling of ethnographical collections. This communication aims to reflect upon the political and institutional constraints that contextualizes the making of one of his most important collection - the Ramkokamekra (Eastern Canela) of the Corda river region at Maranhão, which he assembled in the 1930's. In special, an ethnography of archives will be used in order to consider the impact of the heritage politics uphold during Vargas' period, which marked the work of foreign researchers in Brazil - and that can shed some light on the analysis of the circulation of these objects between ethnological museums.

Keywords: Curt Nimuendaju (1883-1945); History of Anthropology; Ethnological Collections

This paper aims to briefly present some considerations on the history of anthropology through a very specific discussion: one that dwells on the life and work of a leading figure in the narratives of the discipline, Curt Nimuendaju (1883-1945). More specifically, I will bring up some information on his collecting activity, for it was important in various ways to his career, both financially (to fund his fieldwork), and intellectually (since the production of ethnological collections of Amerindian artefacts both conformed and reflected his interpretations of the cultural and the social life of some of the several indigenous groups he worked with during his years in Brazil. In doing so I would like to use this paper to present some anthropological problems

concerning Museums, ethnographic collections, and archives, to think about the history of anthropology and its current criticism¹.

I will try to briefly present my current research, which is also an ongoing one. Since we seldom have time to talk about this kind of research, made with scraps of time during our other activities, I hope this paper will help bring to light some ideas that need further development, for the research, although product of some interests that go back a while. It is a presentation that aims to talk about some ideas, rather than provide deep and paused considerations on anthropological theory.

Curt Nimuendaju's work and life are fascinating in their own right, and an analysis of the ways these are told (paying attention to the stories yet to be told as well) lead to a interesting rethinking on the history of anthropology: both the anthropology of the first half of the last century when Nimuendaju worked, but also the anthropology that keeps on remembering its interpreters. For a couple of years now I have managed to do some research on Nimuendaju's intellectual trajectory - more specifically on his considerable work in producing ethnographic collections in Brazil, for what it seems through most of his fieldwork. Up until his death he managed to assemble impressive ethnographic collections of indigenous artefacts of various Amerindian groups. These collections were taken abroad (to the United States, to Germany, and to Sweden, mostly), and also to some museums and academic institutions in Brazil: the Museu Paraense Emilio Goeldi in Belem, the Museu Nacional in Rio de Janeiro, the Museu Paulista in São Paulo (this collection went to the Museu de Arqueologia e Etnologia, at the USP, Universidade de São Paulo), the Museu do Estado de Pernambuco in Recife, to mention the main ones.

These collections have an interesting history that, I think, the more I got to know them the more I thought it was worth paying attention to. Initially, for the sake of the stories of these objects and their meanings themselves (something that would lead to different analysis, and that cannot be addressed here), but also of their collector (I struggle with the right term, for collector conveys some values and ideas that can attach some unwanted weight to the analysis). But lately I have been thinking on what these stories can say about anthropology - then, and now, with the kind of looking back that seems to imprint a critical way of doing ethnography - and also the circulation of knowledge this kind of reflection entails.

I will present very briefly a small part of the research, and I will end my paper with a few considerations on the possibilities of an anthropological analysis of ethnographic collections

¹ This paper was presented at the Open Panel 136, "New encounters with museum anthropology: objects, history, politics", coordinated by Mariana Françaço and myself, during the 18th IUAES World Congress in Florianópolis, SC, Brazil, July 20th, 2018. The research was made possible by a CAPES post-doctoral grant, and also a FAPESP regular research grant. I am grateful to both institutions for their help, and also to Mariana Françaço for the years of collaboration and friendship.

and the archives that usually accompany them, and are produced simultaneously. This will hopefully lead to ways of thinking about stories that can be told about the history of anthropology, but also on the politics of memory and its production, by the very institutions where we deposit and guard the documents we consider worth keeping.

The research began with some very few ideas, about the importance of collecting ethnographic objects by Nimuendaju, who, roughly, conducted fieldwork research for almost 40 years, on various locations in Brazil, with several indigenous groups, from the 1910's to 1945, the year that he died - in the field, in Alto Solimões, visiting the Ticuna for the fourth time. The hypothesis guiding this reflections was that we could, or should, further analyse the production of ethnographic collections by Nimuendaju². Not only they were not just some means to an end (the funding of "more important" endeavours, like the linguistic research, or the registration of myths and the social organization), but they revealed the importance of material culture in Nimuendaju's theoretical work, and at the same time showed the importance of some institutional ties and networks, crucial for someone whose professional stability (even, and perhaps more important, financial stability) was feeble to say the least, throughout his life.

I had already done some research on his papers, held at the Goeldi, which proved instrumental to understand his relationships with some of the leading anthropologists in Brazil and abroad, the importance of museums - both local and international - within the anthropological field at the first half of the last century, but also to pinpoint the impact of a political analysis to further explore Nimuendaju's opportunities (or, rather, the lack of these) in establishing himself as a leading, albeit a theoretically limited one, ethnologist in Brazil, whose work was used by some central figures in Americanist anthropology then, and, it developed further in the historiography of the discipline, to Brazilian ethnology today. This political aspect included both a very specific set of disputes with some key names and institutions, and a rather larger scale of constraints: that involved, mostly during Vargas' time, up to the Second World War until his death, a shift on his strategy of funding and collaboration. He no longer was able to send complete collections to museums in Europe and to the United States, unless he sent it first to the Museu Nacional, but also to the Museu Paraense Emílio Goeldi (which generated and was product of Brazilian internal academic disputes)³. His birth nationality only made things more complex, specially at a time that sovereignty was a growing concern in the world between the two great wars.

I have managed to look with more caution at the collections themselves in some of the aforementioned institutions. Due to the magnitude of the task, considering the

² I explored further Nimuendaju's work on producing ethnographic collections, and also the context in which constraints of political and academic arenas contributed to the struggles he faced at the time in Tambascia, 2012, and Tambascia., 2013).

³ For further information on these specific moments in Nimuendaju's work and life, see, among a vast bibliography: Oliveira, 1999; Grupioni, 1998; Faulhaber, 2013, Nimuendaju, 2000; Schröder, 2011.

amount of ethnographic collections he sent to numerous museums, I started at the main Brazilian museums that hold this material. At the Museu do Estado de Pernambuco I further narrowed the investigation, and chose to analyse with more attention the Eastern Canella (Ramkokamekra) of the Rio Corda, Maranhão, due to the fact that theirs were one of the most complete collections Nimuendaju has left behind. And that it was a rather well documented set of collections of a specific society.

And the problem soon emerged. Taking some pictures of the Canella (I will call the collection Canella, since it is how it is named at the museums' catalogues and inventory) artefacts I soon noticed that they were not complete, in sequence, when checked with the original lists. It means that according to the catalogue Nimuendaju had made himself, and the classificatory system he produced, several items were missing. Peter Schröder provided me with some insights to some explanations, beyond the expected destruction of some objects, due to the work of time or preservation problems. That is: museums used to exchange collections, or, what made it difficult to locate this kind of material trajectory, parts of collections among themselves. Some European museum, in need of some Amerindian artefacts to complete some collection deemed in need of a specific set of objects, exchanged these for some other collection which had some "surplus" of objects. Surely we would need to discuss the meaning of surplus here, considering the very status of artefact, of handmade things. But since the very set of objects already were produced considering that they could be replicated, even if the objects were to some degree completely different (but produced to similar use), it is not surprising. Or, like was put by the norms of the "Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas do Brasil", the institution that regulated the scientific endeavours in Brazil during Vargas government, and was specially aware of foreign researches conducted at the country: of "equally scientific value".

If we consider that the very collection at the Museum at Recife was named after the former director of Goeldi Museum, Carlos Estevão de Oliveira, whose personal collection of ethnological, archaeological and botanical specimens (several of which, collected by Nimuendaju), went back to his home state of Pernambuco after his death, and were donated by his family to the Museum, and, thus, was not directly sent by Nimuendaju himself, we have an outline of a museum practice not altogether known, one under a different logic that we have today, it is not surprising either.

What I have been doing now is trying to trace these connection. There are some interesting leads, for the museums - at least the museums I visited - tend to use Nimuendaju's lists and inventories. I managed to trace further hints at the Goeldi Museum, and started to sort the Canella collection and its documentation. I also went to the Museu Nacional, and gathered information on the collection there, and also at the Museu de Astronomia e Ciências Afins, the MAST, and also the Museu de Arqueologia e Etnologia at USP.

The very documentation complements the information available for the collections. The archive itself, tells stories of the difficulties Nimuendaju had to obtain permission to conduct fieldwork, very early on, but even worst in his later years, specially when Germany declared war and sunk some Brazilian ships in 1941.

For example, at the beginning of 1935 Nimuendaju asks permission to conduct fieldwork among the Canella for 3 or 4 months. Nimuendaju, “brasileiro naturalizado”, as he highlights, asks to complement his sociological studies he started in the region in 1929. He asks permission to produce a collection, as already arranged, to the Museu Nacional, of 700 pieces of Canella material culture, at the cost of 10 to 12 contos de réis. And if possible, an identical one to the Berlin Ethnographic Museum, for 100 pounds; and another of 350 pieces to an already existent collection at the Goeldi. And another small one to the Gottemburg Museum. The documents tell the back and forth negotiations with the Council, attached to the Ministry of Agriculture, and the institutions that were part of the network, and of course its directors, like Carlos Estevão and Heloisa Alberto Torres. Some friendly, others not so much, ranging from mild criticism to open attacks towards Nimuendaju, raising suspicions about his intellectual background and education, his honesty, and even the possibility that he would work against national sovereignty - even as a German spy gathering strategic information of important territories and its peoples. But there were also some disputes for institutional prestige, in the form of disputes over the collections.

Nimuendaju did the same with Kayapó at the Xingu, and other groups. This documentation recounts the passage of other notable foreign researchers in Brazil, like Charles Wagley, Ruth Landes, who also had to deal with the Council and the problems with permission to do scientific research, in a political tone. Negotiations that were increasingly difficult leading to the 1940s, tension at its peak. But this documentation, and the biography of the artefacts also tell some other stories, of the anthropology then - that considered worth saving traditional knowledge thought to be doomed. Nimuendaju’s criticism of the civilized, as he called the white people at Amerindian territory, turned out to be some characteristic of his image as a combatant anthropologist. An image that turned out to be the one that made him the founding figure of an ethic ethnology in Brazil. These struggles, we got to know from these archives, also involved the press, the government, but also Nimuendaju’s ethnographic imagination, through his photographs, drawings, collections. That enables us to access an ethnological experience that can provide us with some interesting analysis of an important part of the history of anthropology, but also some thinking of how to do it.

It involves some reflections on ethnography of archives. Debates that historians, anthropologists, and archivists are doing for some time now. The criticism of the

proceedings of a grammar of knowing through preserving. That now remind us that the past is also made present, politically. Either because we research these narratives to produce some memories, or because we help to preserve and create forms of access of this history.

Anthropologists now think of how to do research at archives, doing ethnography of narratives and objectification of past encounters. Which allows to imagine this encounters, researches, the relations constituted in the form of documents. An ethnography that conveys meaning by an institutional process that transforms these documents in collections, even with different and transformative meanings.

We are now beginning to think in a kind of an aesthetic of existence and subjectification in the practice of archiving, a modelling of a personal image in time, like Olivia Gomes da Cunha (2004, 2005) and Ann Laura Stoler (2002) seem to propose lately. The social conditions of production of historical data involves a criticism of the archives as source of truth to one that produces these effects. Of course the basis is a criticism inspired in Foucault and Derrida's work. To think on the relationship of memory, knowledge and power, to the control of information that guides the memory and the forgetting also. It constitutes a narrative of self through archiving.

Stoler alerts us not to consider archives as inert and neutral sites, of some historical truth. But she also alert not to proceed with an extractivist approach, but a rather ethnographic one. It highlights the political aspect of the process. The context of the production of archives, but also its logic. Not only to allow us to tell hidden and forgotten histories, but also to pay attention to the ones that are actually told. Not to think in terms of discovering some treasure information, key to a definitive understanding, but the documents as social productions. It allow us to think about the importance of the systems of statements and practices, that show imaginative proceedings that produce subjectivity: the power of secrecy, the power of institution. This is what Stoler means by analysing archives both along and against the grain. The disputes we can analyse, the projects, the utopic. Of what is produced while keeping. The creating of specific memories from the politics of preservation. A debate that the archivists are doing, realizing its importance to contemporary politics, since the archives guard some important performative status.

Since anthropology can be considered as a relation of meaning, of knowledge, this debate is crucial, in my opinion. The history of the discipline grasped by these discussions. A relationship that simultaneously produces the persons involved. Which, in turn, reinstates the possibility of producing knowledge of otherness. A cartography of meaning, if we can put in this manner, in this hidden relation with the past, even if thought as separated from the present, in these forms of accessing it.

What several anthropologists have been highlighting in the last few years is the space produced by our own ethnographic monographs, considered here as historical

artefacts created in particular situations of intersubjectivity (seldom marked by power relations), can be central in the politics of identity, shifting ideas poorly complex of reality.

We tend to understand the archives as depositories of various documents, letters, photographs, field notes, publication drafts, governmental or funding institutional papers. We consider them to be important because they tell other not known histories, that would help to rethink a form of officious narrative of the academic field. However, to take these archives as testimonies of a selecting process of histories to be told, and histories that should be preserved is only a part of the production of knowledge. These are objectifications of disputed intentions over the anthropology indeed practised; but the attention to the fragmented nature of this set of archives does not lead necessarily to a reconstruction of a totality, precisely because this totality does not seem to exist prior to the ethnography of the archive. A careful investigation of these archives allows us to retrace the history and the politics of some of the narratives about the discipline of anthropology, and also its actors usually evoked or forgotten. As Mauthner and Gárdos, who have been putting some of these considerations to some archival practice recently stated:

Our argument is that data curation practices do not innocently preserve data but help constitute their ontological identity. Data curation practices are “performative” in that they help bring into being the data they ostensibly preserve. They do so, we suggest, not simply through the subjectivity of data curators, or the technologies and infrastructures of the data repositories; but rather through the specific conceptual assumptions that are embodied and enacted in data curation practices. (...) On this approach, data curation practices are an ineliminable and constitutive part of the data they help bring into being (Mauthner and Gárdos, 2015, p. 156).

REFERENCES

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo”. *Mana*, v. 10, n. 2, p. 287-322, 2004.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. “Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos”. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 36, p. 7-32, 2005.

FAULHABER, Priscila. “Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 1, p. 207-256, 2013.

GRUPIONI, Luiz Benzi Donisete. *Coleções e Expedições Vigeadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1998.

MAUTHNER, Natasha; GÁRDOS, Judit. “Archival Practices and the Making of ‘Memories’”. *New Review of Information Networking*, v. 20, p. 155–169, 2015.

NIMUENDAJU, Curt. *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco de. “Fazendo Etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna”. In: _____. *Ensaaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

SCHRÖDER, Peter. “Curt Nimuendajú e os museus etnológicos na Alemanha”. *Revista Antropológicas*, v. 22, p. 148-167, 2011.

STOLER, Ann Laura. “Colonial Archives and the Arts of Governance”. *Archival Science*, v. 2, p. 87–109, 2002.

TAMBASCIA, Christiano Key. “Collezionismo e scientificità nell’antropologia di Curt Nimuendaju”. *SARAPEGBE. Rivista di Cultura e Società del Brasile e Altri Mosaici*, v. 3, 2012.

TAMBASCIA, Christiano Key. “Constituindo Carreira e Coleções Etnográficas”. *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR*, v. 5, p. 98-116, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

INDEPENDENTISM AND CATALONIA ANTHROPOLOGY

Christina de Rezende Rubim

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP

Abstract

In an endeavor to contribute to the construction of another paradigm in compliance with the words of Walter Mignolo, and according to the proposals of Boaventura de Souza Santos, the present research aims at understanding an alternative social thought in the context of southern contemporary Europe. The perspectives of Benedict Anderson and Eric Hobsbawm that nation and knowledge are inventions in specific contexts is also part of the theoretical referential as well as the centrality occupied by the intellectuals in the trajectory of Western culture. Around the passage from the seventeenth to the eighteenth century, the political and cultural trajectories of Spain and Catalonia followed different paths, including in defending or not the idea of a unified Europe. In this sense, the proposal is to analyze the intellectual production of the anthropologists present at the Autonomous University of Barcelona, Universidad de Barcelona and Universidad Rovira i Virgile, such as their publications and guidelines, as well as possible demands of the Catalan government regarding the production of traditions, symbols etc, collected through their recorded statements. More than the interest in Catalonia and anthropology - which are specific objectives here - the focus is on modern knowledge and its relation to power, that is, culture and politics in the contemporary world and the relations between its privileged units: sciences and nations.

Keywords: Anthropology. Catalonia. Intellectuals. Independentism

INTRODUÇÃO

Historicamente a antropologia tratava das sociedades não europeias. Aquelas geograficamente longínquas, as quais o pesquisador europeu necessitava viajar, afastar-se do seu eu cultural e apaixonar-se por um outro, no qual o sentimento de estranhamento mantinha-se como ponto de atenção para os seus questionamentos. Por volta do final da Segunda Guerra Mundial, esses mesmos antropólogos começaram a se interessar pela diversidade em sua própria cultura, consequência da ocidentalização que já vinha ocorrendo desde o Renascimento com as grandes navegações, mas que se acelerou nesse período. Geralmente nesse contexto, as mulheres, as religiões, os homossexuais entre

outros grupos rurais e urbanos, são tratados como portadores de culturas próprias – o que poderíamos chamar de subculturas –, no campo de uma cultura denominada ocidental que nos define a todos. Mas, mesmo assim, a Europa, pouco foi foco de estudos antropológicos, como foram outros espaços como as Américas, a África ou a Ásia.

Mais recentemente, com as pesquisas denominadas de pós-colonialismo, as jovens nações geograficamente distantes que geralmente passaram por guerras de independência, tornaram-se também foco da problematização dos antropólogos. Com a globalização, as antigas sociedades tribais ou grupos culturais, transformaram-se e passaram a exigir as *benesses* da cultura ocidental, mas com a liberdade para combiná-las com uma trajetória histórica e/ou nacional a partir de suas próprias perspectivas.

Esse artigo é parte da pesquisa que vem sendo desenvolvida nos últimos anos e que trata da relação entre antropologia e nação na Espanha, as suas respectivas singularidades e multiplicidades de identidades históricas. A modernidade tem contribuído para que cada vez mais a realidade seja vista como um todo, misturada, conectada, e isso tem se refletido também em nosso trabalho.

Meus interesses – de uma intelectual mulher pertencente a um país denominado como em desenvolvimento, historicamente e geograficamente foco do estudo daqueles antropólogos ditos centrais¹ – é a Espanha, fronteira entre a Europa e a África, usualmente considerada como pobre, “distante” e inferior em todos os sentidos que o pensamento ocidental atribui a estes conceitos nos campos (BOURDIEU, 1983; 1996) da ciência, cultura e política quando comparada com países como a Inglaterra e Estados Unidos.

Na tentativa de contribuir com a construção de um paradigma outro segundo as palavras de Walter Mignolo (2013, p. 19-60), e de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2009), tem-se como proposta a compreensão de um pensamento social alternativo no contexto do sul da Europa, aquilo que o último autor denomina o sul do norte. Sob uma determinada perspectiva, esse pensamento é marginal. O exemplo a que me refiro é de uma antropologia catalã como parte do pensamento social espanhol que desafia (ou não) a ideia de “outro” no espaço europeu.

A história em que se constrói essa tradição é aquele espaço que hoje denominamos Espanha, liderança do colonialismo ocidental nos séculos XVI e XVII, tornando-se subsequentemente um Estado-Nação, contemporaneamente considerada, muitas vezes, marginal na produção científica e antropológica. Nesse contexto, são construídos pensamentos alternativos locais como, por exemplo, o basco e o catalão, frutos de outras tradições ou subculturas. Em função da globalização e das necessidades do que se conhece

¹ Utilizo os conceitos de centro e periferia como é usado nas ciências sociais. Por exemplo Oliveira, 1986, mas também Das & Poole (2008) quando discutem o conceito de marginal/marginalidade.

como internacionalização da ciência – que tem no espaço europeu o Tratado de Bolonha² como uma de suas principais expressões – esse pensamento vem se fortalecendo pelos crescentes movimentos independentistas locais.

Mas, ao mesmo tempo, o espaço em que se constrói, as instituições universitárias e os institutos de pesquisas, exige que as suas preocupações reforcem o *status quo*. Os antropólogos seriam aqueles supostamente considerados como os mais preparados para tratar reflexivamente dessas questões de pluralidade, respeitando e valorizando a diversidade daqueles considerados hierarquicamente inferiores. Possuímos conhecimento de uma bibliografia clássica que nos instrumentaliza para pensar a problemática da diversidade cultural, da língua, do que muitas vezes consideramos distante e estranho, além da vasta experiência com o trabalho de campo.

A partir da ideia de que a geografia não é somente um lugar de pensamento, mas também de sua construção criativa, possuindo como contexto experiências outras que geram paradigmas outros, é que nos propomos a compreender a antropologia catalã.

O trabalho de campo foi feito durante três anos intercalados por um período igual na instituição de origem que, por assim dizer, também se localiza em um espaço considerado periférico: o interior paulista. Foram coletados sessenta e quatro depoimentos de antropólogos em diferentes momentos de suas carreiras, diferentes gêneros e diferentes genealogias antropológicas. Apesar do lugar de enunciação ser o espaço europeu, a perspectiva é daqueles grupos que falam uma língua diferenciada, identificando-se culturalmente como “outros” na nação em que estão inseridos, e, atualmente, reivindicam independência. Ou seja, aqueles despossuídos de um poder estatal/nacional, mas que se consideram partícipes de um grupo identitário diferente do qual estão oficialmente inseridos, o que tem mobilizado milhões de pessoas e exposição na mídia internacional, possivelmente também, produção artística e científica original.

Portanto, esta é uma pesquisa sobre o colonialismo do pensamento antropológico que como qualquer outro colonialismo, divide-se ideologicamente, entre várias vertentes, principalmente entre as dominantes e subalternas, ou o centro e a periferia.

Nesse contexto, proponho-me a refletir sobre algumas questões, tendo como pressuposto a mesma perspectiva com que se tenta compreender o independentismo e/ou o pensamento colonial periférico.

² O Tratado de Bolonha foi criado nos anos 1990 e proporcionou aos países membros da União Europeia, o prazo de dez anos para que se adaptassem a ele. O ano letivo de 2009/2010 foi quando, de fato, o Espaço Europeu de Educação Superior (EEES) começou a vigorar. Um de seus principais focos é a formação universitária para o mundo do trabalho, enfatizando-se para isso a formação prática nas diferentes áreas do conhecimento. Consequentemente, as universidades europeias estão envolvidas em reformular seu ensino superior visando o intercâmbio entre elas, e entre elas e o mercado de trabalho. Promove-se assim segundo a proposta, a mobilidade estudantil e docente, investindo-se principalmente na construção de pesquisas de ponta que devem proporcionar a Europa, segundo seus idealizadores, a competição no campo da cultura, ciência e desenvolvimento com as demais potências econômicas do mundo.

Considero que atualmente, a antropologia já não faz parte daquele conhecimento científico, construído a partir do Iluminismo, que teve como projeto, a taxonomia da realidade, enaltecendo algumas culturas em detrimento de outras. Portanto – pelo menos uma boa parte de nós, antropólogos – considera que o nosso papel não tem sido somente o de construir teorias e classificações; mas orientações para a prática do diálogo entre diferentes culturas e subculturas na construção do conhecimento e de um mundo mais justo e plural.

Enfim, mais que Espanha e ciência, o interesse está focado no poder e em um conhecimento legitimado como verdade pela cultura ocidental nas instituições acadêmicas, na medida em que ambos não possuem um caminho único e linear como alternativas de sociedade que não seja a de hierarquizar os conhecimentos, as economias, os poderes etc.

O CATALANISMO

A Espanha, como outros países europeus, chegou à modernidade com uma força rural muito arraigada ao seu modo de vida. Diferentemente deles, no entanto, o pensamento católico conservador era o que unificava e significava aquela população. Foi o centro da Contra Reforma e da Inquisição. As lembranças do passado medieval, romanticamente penetraram nas memórias de seus pensadores e a junção de vários reinos é um caso ainda não tão resolvido até hoje, apesar da paixão pela sua liga de futebol, que em 2010, finalmente, foi campeã do mundo³. As touradas sobrevivem ao lado do futebol, mesmo com os protestos e algumas tentativas de acabar legalmente com elas. A grande maioria da população ainda não se convenceu com os discursos da modernidade, e defendem com simpatia, as touradas e as violentas corridas de touro em Pamplona, símbolo de uma cultura que ainda se agarra a um passado dito conservador. Tradição e modernidade parecem caminhar juntas no cotidiano do país e são recorrentemente apropriadas pelas ciências sociais.

Nesse espaço, escolhi falar dos catalães, mais de sete milhões de pessoas que são definidos pelo governo de Madrid como espanhóis, mas que não se identificam como tal, e vem lutando cada vez mais no século XXI pela sua independência em relação a nação a qual politicamente pertencem⁴. São, portanto, duplamente marginalizados: como espanhóis no contexto europeu; e como catalães, no país em que estão inseridos.

Essa luta – defendem os catalães que como ocidentais escrevem a sua história, inventam origens, significados e símbolos –, remonta ao século XVII, quando o Ducado de Barcelona permaneceu independente por treze meses do Império Espanhol liderado

³ A seleção de futebol da Espanha em 2010 tinha como base, quase que todo o time do Barcelona da Catalunha.

⁴ Diferentemente, inclusive, dos bascos que não se consideram pertencentes à cultura ocidental, sendo o euskera uma língua anterior as de origem indo-europeia.

pela Dinastia dos Habsburgos. Com a Guerra de Sucessão ao trono pela falta de um herdeiro legítimo no início do século seguinte, os demais centros políticos da Europa, principalmente a Inglaterra, sentiram-se ameaçados por uma possível união entre Espanha e França, já que o Rei Luis XIV (1638-1715) reivindicou o trono para um de seus netos, também pertencente aquela Dinastia. Barcelona, permanecendo ao lado dos germânicos, resistiu ao seu cerco, capitulando em 11 de setembro de 1714, data atualmente escolhida para comemoração e luta pela independência.

Possuem uma língua própria – neolatina, como o português, o francês, o italiano, o romeno e o espanhol – e uma consciência de identidade que, segundo eles, nunca foi perdida, mas que veio a se fortalecer com o fim da ditadura franquista, e particularmente, ainda a partir de 2005 quando algumas autonomias garantidas pela Constituição de 1978 foram revistas pelo governo de Madri. Também pelas imposições da unificação europeia, de sua moeda, do Tratado de Bolonha e de outros fatores que tem contribuído de modo significativo para o fortalecimento ou o fracasso desse espaço.

Esse não é um fenômeno restrito a Espanha. Vemos um renascer de várias identidades na Europa que, como disse Claude Lévi-Strauss (1952), rebelam-se em relação ao autoritarismo político de unificação por parte das elites econômicas, nacionais, intelectuais, educacionais etc. na tentativa de homogeneização cultural.

Na Espanha, em especial, o País Basco e a Catalunha se sobressaem. Mas também existem resistências na Galícia, na Andaluzia e em Astúria. A singularidade dos bascos e catalães é a posição política adotada pela maioria dos chamados independentistas⁵. As suas principais lideranças, que na Catalunha está representada principalmente pela *Candidatura d'Unitat Popular* (CUP), identificam-se como de esquerda radical ou extrema esquerda, além de ambientalistas. A CUP é formada por vários grupos e, portanto, não é homogênea e não defende a sua permanência na Europa e na Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), diferentemente de outros grupos independentistas para os quais, ser europeu e ser capitalista são fundamentais. Foi criada em 1987 para participar das eleições municipais e era composta na época pelo *Moviment d'Esquerra Nacionalista* (MEN) e o *Moviment de Defensa de la Terra* (MDT), mas sua origem é antifranquista. Foi vitoriosa em algumas localidades nas eleições de 1987 e 1991. Passou por uma crise na década de 1990 e foi relançada no ano 2000, contando, então, com vários coletivos locais de esquerda, como, por exemplo, a organização juvenil *Arran*.

A CUP, juntamente com outros grupos independentistas, tem organizado várias manifestações e participado nas eleições municipais dos Países Catalães. Em 2013 foi

⁵ Algumas correntes independentistas não gostam do conceito de nacionalismo como seria usual entre os estudos pós-colonial em antropologia. A denominada esquerda, sempre defendeu o internacionalismo como alternativa aos Estados Nações, representantes diretos da ideologia e força das elites burguesas. Talvez por isso, os catalães evitem o termo.

notícia na mídia internacional quando conseguiu organizar “um abraço” a Catalunha por toda a sua fronteira geográfica (Figura 1) em 11 de setembro. Em maio de 2015 foi organizado um “apitaço” durante o hino nacional espanhol no clássico de futebol entre Barcelona e Atlético de Bilbao na final da Copa do Rei, quando os dois times se uniram contra o governo central espanhol. Várias tentativas de se fazer oficialmente um plebiscito vem sendo rejeitada por Madrid, mas organizadas extra oficialmente pelos governos locais, bem como outras manifestações, uma delas em setembro de 2015 com cerca de dois milhões de pessoas.



Figura 1

Nas eleições parlamentares de 2015 a CUP foi vitoriosa com dez *escaños*⁶, tornando-se uma força fundamental para formar um governo de coalisão que desse aos independentistas a liderança na Catalunha, junto com *Junts pel Sí*, coalisão também independentista comandada pelo ex presidente da Catalunha, Artur Mas⁷, político moderado.

Artur Mas foi constantemente ameaçado de estar desrespeitando a constituição pelas várias tentativas de organizar um referendo sobre a situação da Catalunha em relação à Espanha, como também a substituição de símbolos nacionais pelos da Catalunha em dias festivos e nas instituições oficiais. Em 1º de outubro de 2017, novamente foi feito um plebiscito que foi vitorioso, e em 10 de outubro foi declarada a independência unilateral pelo parlamento local, sendo que no mesmo dia, suspendeu-se juridicamente a independência para abrir o diálogo com Madri. Os eventos de violência durante o

⁶ Posto representativo em uma câmara eletiva. Para governar a Catalunha são necessários setenta e dois *escaños*. *Junts pel Sí* teve sessenta e dois que somados aos dez da CUP, todos independentistas, puderam fazer um governo de coalisão em 2015.

⁷ Político liberal nacionalista e independentista catalão, presidente da Convergência Democrática da Catalunya (CDC). Foi presidente da Comunidade Autónoma entre 2010 a 2016.

referendo, novamente correram o mundo com a polícia de outras regiões do país intervindo nos locais de votação, já que a polícia catalã – os *Mossos d'Esquadra* – negou-se a fazê-lo. Várias sedes de empresas transferiram-se para outros locais.

Com a intransigência por parte do governo de Madri na abertura de um diálogo, em 27 de outubro foi iniciada uma constituinte pelo Parlamento catalão que declarou a independência, conclamando o povo a se mobilizar pacificamente, a necessidade de diálogo com a Espanha para um período de transição e um pedido de apoio as demais nações do mundo. Imediatamente a União Europeia declarou-se contrária e o Parlamento Espanhol decidiu pela intervenção (Artigo 155 da Constituição de 1978) na Catalunha, destituindo o seu governo. Somente a Irlanda manifestou o seu apoio, reconhecendo a Catalunha.

Com a intervenção de Madri, existe uma conclamação a desobediência civil de todos: bombeiros, *Mossos d'Esquadra*, educação, sindicatos, funcionários públicos etc. Os professores já se manifestaram contra as aulas em espanhol, se assim forem obrigados. Das quinze disciplinas obrigatórias no ensino básico, doze são ministradas em catalão.

CONTEXTO

A antropologia espanhola, no cenário global, diferentemente do que acontece no Brasil, tem sido invisível (DARNELL, 2001) aos olhos dos produtores do conhecimento antropológico dos chamados países centrais. Considerada por alguns como parte da África⁸, a Espanha foi mais espaço de pesquisa dos antropólogos⁹, que produtora de conhecimento (RUBIM, 2014). Especialmente a produção de um pensamento social, aceito como contribuição à cultura ocidental, quase sempre foi menosprezado pelos seus vizinhos do norte, o que ficou conhecido como a *leyenda negra*¹⁰, que de tão importante para

⁸ “El pasado imperial español creó un legado cultural que, a pesar de todos los intentos por erradicarlo, afectó en gran medida tanto a Europa como al hemisfério occidental. Sin embargo, la España contemporánea, al igual que Grecia, es una sociedad marginal. Frecuentemente relacionada con Portugal, Sicilia y Grecia, España no ha aparecido hasta recientemente en obras sobre economía y política comparadas en Europa Occidental. A todo esto hay que añadir el tema de la ambigüedad racial señalada en el escandaloso epíteto de Dumas: “Africa comienza en los Pirineos. ¡Como si ‘la belle France’ fuera tan pura como la ‘fleur de lis’!” (GREENWOOD, 1992, p. 12).

⁹ Como por exemplo, o antropólogo inglês Evans-Pritchard e o francês Pitt Rivers

¹⁰ “[...] el ambiente creado por los fantásticos relatos que acerca de nuestra patria han visto la luz pública en casi todos los países; las descripciones grotescas que se han hecho siempre del carácter de los españoles como individuos y como colectividad; la negación o por lo menos la ignorancia sistemática de cuanto nos es favorable y honroso en las diversas manifestaciones de la cultura y del arte; las acusaciones que en todo tiempo se han lanzado contra España, fundándose para ello en hechos exagerados, mal interpretados o falsos en su totalidad, y, finalmente, la afirmación contenida en libros al parecer respetables y verídicos y muchas veces reproducida, comentada y ampliada en la prensa extranjera, de que nuestra patria constituye, desde el punto de vista de la tolerancia, de la cultura y del progreso político, una excepción lamentable dentro del grupo de las naciones europeas. En una palabra, entendemos por leyenda negra, la leyenda de la España inquisitorial, ignorante, fanática, incapaz de figurar entre los pueblos cultos lo mismo ahora que antes, dispuesta siempre a las represiones violentas, enemigas del progreso y de las innovaciones, o, en otros términos, la leyenda que habiendo empezado a difundirse em el siglo XVI, a raíz de la Reforma, no há dejado de utilizarse en contra nuestra desde entonces, más especialmente en momentos críticos de nuestra vida nacional.” (JUDERÍAS, 2014, p. 7-8).

os espanhóis, figura até hoje no Dicionário da Real Academia Espanhola¹¹. O pensamento sobre as diferenças culturais ficou restrito a alguns historiadores como Julio Caro Bajora (1914-1995) ou o jornalista José Ortega y Gasset¹² (1883-1955), e basicamente teve o folclore como o centro das atenções de seus intelectuais. Nem mesmo a história como disciplina acadêmica foi digna de ser contemplada entre os intelectuais dos países que estão na liderança europeia, tendo em conta a pouca visibilidade de autores como, por exemplo, Ortega y Gasset na contribuição original do pensamento de Eric Hobsbawm (1983) e Benedict Anderson (1983).

Como disciplina acadêmica, a antropologia somente foi criada nos anos 1970, ainda durante a ditadura, quando voltaram do exílio Carmelo Lisón Tolosa (1929-....) e Claudio Esteva Fabregat (1918-2017) – dois antropólogos que obtiveram os seus doutorados em antropologia nos Estados Unidos e Inglaterra respectivamente –, e que se integraram as universidades de Madri e Barcelona, formando assim a geração seguinte, que hoje ainda atua em seus departamentos. O doutorado somente começou a funcionar nos anos 1990.

No século XIX a Revolução Industrial chegou ao País Basco e a Catalunha que até hoje são centros industrializados. Diferentemente do que acontecia com a Espanha – com os olhos voltados ainda para um passado medieval, mantendo assim uma economia essencialmente rural e o seu afã pela salvação do mundo, dos denominados infieis –, esse processo proporcionou aos catalães em especial, uma tomada de consciência por parte de suas elites, como entidades históricas e éticas “[...] diferenciada en el contexto de los pueblos ibéricos.” (CALVO i CALVO, 1997, p. 13). Houve por parte de sua elite letrada um apego à filosofia do progresso humano, devido a Revolução Industrial inglesa e a Revolução Política francesa, o que contribuiu com a ligação “natural” entre língua e pátria, enaltecendo assim o pensamento romântico e catalão.

A Revolução Liberal de 1835 – que ficou conhecida como *Renaixença*¹³ na Catalunha –, disseminou principalmente o Historicismo e o Romantismo no pensamento social, na literatura, nas artes, e novas ideias de cunho antropológico começaram a ser discutidas

¹¹ Consultar <http://www.rae.es/>.

¹² José Ortega y Gasset é uma figura de destaque na discussão sobre a questão nacional e a Espanha, pois antecipa algumas das ideias que são apresentadas como novas atualmente, principalmente aquela que diz respeito à construção de um projeto de nação em seu clássico *España Invertebrada* publicado em 1922, antecipando ideias presentes na obra *Comunidades imaginadas* de 1984 de Benedict Anderson.

¹³ “El moviment que, d’acord amb el profund canvi estructural iniciat dins la societat catalana a la segona meitat del segle XVIII, reelabora i enforteix la consciència diferencial dels membres d’aquesta societat al llarg de tot el segle XIX i d’una manera progressivament dinàmica. Em el benèns que aquesta represa de la consciència de la pròpia identitat no afecta solament la llengua i la literatura sinó tots els fenòmens culturals que es produeixen i s’interrelacionen em el si d’aquest procés.” (PI DE CABANIES, Oriol, Apud CALVO i CALVO, 1997, p. 15). Em tradução livre: O movimento que, de acordo com a profunda transformação estrutural da sociedade catalã na segunda metade do século XVIII, reelabora e fortalece a consciência diferencial dos membros da sociedade ao longo de todo o século XIX e de uma forma progressivamente dinâmica. Esta proposta de consciência da própria identidade não afeta somente a língua e a literatura, mas todos os fenômenos culturais que são produzidos e se inter-relacionam entre si nesse processo. (Christina Rubim).

como, por exemplo, a hegemonia e consolidação da burguesia liberal local e o seu esforço por recuperar a língua e a cultura catalã. Foi nesse período, afirmam os historiadores (NADAL i OLLER, 1975; PRADOS DE LA ESCOSURA, 1988), que se inventaram alguns dos símbolos próprios dessa região, como a bandeira. As elites catalãs iniciaram o processo de construção dessa historicidade como nação, o que anteriormente não existia como um corpo unificado e identificado como tal por sua população.

Com uma elite industrial forte e atuante, em 1835 foi restaurada a Universidade de Barcelona e fundada várias sociedades científicas e folcloristas. A antropologia sanitária e o higienismo se colocaram contrário ao trabalho infantil, a prostituição, a alteração dos alimentos, entre outras modernidades assimiladas e disseminadas pelos países europeus que estavam na liderança na região. O excursionismo catalão impulsionou as descobertas arqueológicas e o conhecimento do seu território, além dos hábitos e canções tradicionais.

Até a Restauração¹⁴ em 1868, eram fracos os ecos de um pensamento sobre o que se conhecia no século XIX como história natural do homem em Madri e seu entorno político. A ideia de que a nação era o ápice do processo civilizador na Europa, juntamente com o pensamento positivista de que existe um abismo intransponível entre natureza e cultura e, que, portanto, a nação é a civilização *strictu sensu*, não foi bem aceita na Espanha¹⁵.

Mas na Catalunha, a revolução de 1868 abriu espaço para a introdução do Naturalismo, Positivismo e Darwinismo no pensamento social local, o que converteu a ciência em um instrumento imprescindível para a sua transformação e invenção de uma tradição diferente da *espaniolidad* (CALVO i CALVO, 1997).

Na *Renaixença*, a tradição oral resgatada pelos estudos de folclore foi tão significativa para o pensamento liberal catalão e a construção de seu nacionalismo, quanto os estudos jurídicos o foram para as tradições escritas e juramentadas.

Sin ser determinante, se puede decir que la industrialización contribuyó de forma decidida a potenciar la Antropología [...]. Si con la Renaixença se puede hablar de un “modelo folclorista”, con la introducción del método positivo se puede decir que surgió un “modelo naturalista”. (CALVO i CALVO, 1997, p. 19).

No início do século XIX, o pensamento sobre a diversidade humana estava ligado aos conceitos de clima, história moral e povos naturais. Cem anos mais tarde, esses conceitos foram substituídos por raça e mentalidade o que representa uma mudança de paradigmas, reforçando assim a unidade do catalanismo como nação (CALVO i CALVO,

¹⁴ A Revolução de 1868 na Espanha, também denominada de La Gloriosa foi um movimento que destronou Isabel II e a monarquia, iniciando um período considerado por seus historiadores como democrático. Havia naquele momento uma crise interna econômica e política, devido também as guerras de libertações das colônias na América.

¹⁵ Quando falo em Espanha, refiro-me principalmente aquela região compreendida pela influência política e cultural de Madrid, ou seja, não incluindo a Catalunha, o País Basco e a Galícia.

1997). Várias instituições foram criadas como a *Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria* (ACAEP) fundada em 1922 e integrando o *Laboratorio de Antropología* dirigido por Telesforo de Arazandi Unamuno¹⁶ (1860-1945) ou o *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya*, principalmente com Carreras i Artau (1894-1968), ou o *Seminari de Prehistòria* com Bosch i Gimpera (1891-1974) que estudou com Wilhelm Wundt (1832-1920) na Alemanha. Alguns integrantes da Escola de Viena, defensores do método histórico cultural, deram alguns cursos em Barcelona, o que reforçou o pensamento romântico local.

Em 1920 se criou uma Cátedra de Antropologia (Biológica) na Universidade de Barcelona, convertendo a etnogênese do catalanismo em um dos temas mais importantes para os intelectuais locais. “*De esta forma, Arazandi Unamuno trazo [...] un plan de análisis antropológico-biológico de la población catalana, proyecto en el que el estudio de la niñez tenía un papel fundamental.*” (CALVO i CALVO, 1997, p. 52).

Segundo Calvo i Calvo (1997) no início do século XX existiam duas correntes de pensamento ligados ao que naquela época se chamava de antropologia: o folclorismo centrado nos estudos das tradições orais e aspectos materiais da cultura; e outra, que o autor denomina de etnológica (antropologia física) ligada aos estudos do homem em geral e de suas diferentes culturas desde um ponto de vista histórico, e que está ligado aos nomes de Arazandi Unamuno e Bosch i Gimpera. A *Universitat Autònoma de Barcelona* (UAB) foi criada em 1933, consolidando-se assim, segundo ainda Calvo i Calvo, a antropologia física institucional na Catalunha, que fez parte da Licenciatura em Ciências Naturais inicialmente.

O movimento literário, artístico e político catalão nesse início do século XX, ficou conhecido como *Noucentisme*¹⁷ e terminou com a ditadura de Primo de Rivera (1923-1925). Tinha como princípio a *solitaritat catalana*, sendo que um de seus objetivos era a sua integração com a tradição cultural europeia, ou seja, um nacionalismo não separatista (sic) e que entendia Barcelona como o seu centro integrador. Para esses pensadores, literatas e artistas, as raízes étnicas do povo catalão estavam irremediavelmente ligada a um passado clássico mediterrâneo. Toda uma geração de artistas se formou no que ficou conhecido como modernismo catalão: Antoni Gaudi (1852-1926) e Salvador Dali (1904-1989) entre outros, que influenciaram o alinhamento da região ao pensamento ocidental, ao mesmo tempo em que reivindicava a sua escolha por ser uma nação independente.

O movimento refluíu com a ditadura de Rivera e, ainda mais nos anos 1930 e 1940 com a guerra civil e a ditadura franquista, principalmente com o exílio de quase toda essa geração. Como as demais ciências, também a antropologia catalã nascente que, principalmente na

¹⁶ Catedrático de Botânica da Faculdade de Farmácia da UB (CALVO i CALVO, 1997) que foi aposentado por decreto em 1931, sendo substituído por seu discípulo Alcobé Noguier.

¹⁷ Tentava uma contração das palavras novo + novecentismo.

Inglaterra, podemos dizer assim, estava “inaugurando” a disciplina com a publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental* de Bronislaw Malinowski (1884-1942) e *The Andaman Islanders* de Radcliffe-Brown (1881-1955), ambos em 1922. As ditaduras, de fato, foram fundamentais para que o tempo fosse “congelado” em relação ao desenvolvimento do que chamamos de ciência acadêmica, quando comparamos o caminho seguido pela Espanha com os demais países europeus; mas principalmente quando comparamos a Catalunha.

ANTROPOLOGIAS

A Espanha no geral e a Catalunha em particular, possuem uma tradição de fazer e pensar a antropologia ao mesmo tempo externa – principalmente em suas ex-colônias na América e Ásia –, e também *at home* (STOCKING Jr., 1982) com as pesquisas sobre feitiçaria (LISON TOLOSANA, 1992), o mundo rural e o catolicismo. Portanto, diferentemente da Inglaterra que quase que exclusivamente produz aquilo que Stocking Jr. denomina de antropologia de império, e dos Estados Unidos, que produz antropologia de nação segundo ainda o autor, os antropólogos espanhóis tem sido mais plural, no sentido de combinar as duas tradições.

Com o fim da ditadura de Franco (1939-1975), ou seja, atualmente já há mais de quarenta anos, as questões nacionais afloraram e a busca por historicidades, folclores e culturas locais foram, segundo alguns antropólogos, superdimensionadas, com esses profissionais sendo requisitados pelos seus governos a contribuir com essas reconstruções, o que parece não ter acontecido na Catalunha, já que as pesquisas de seus antropólogos não priorizaram as questões independentistas ou catalanistas.

Se visualizarmos as temáticas desenvolvidas pelas teses de doutorados que começaram a ser defendidas a partir dos anos 1990, podemos perceber algumas idiosincrasias na Espanha.

As ex-colônias espanholas são lócus privilegiados do trabalho de campo entre os doutorandos, bem como também o Marrocos¹⁸. As temáticas desenvolvidas pelas teses de doutorados em sua grande maioria versam sobre as festas locais e tradicionais, o catolicismo romano, o mundo rural, as ex-colônias, o protetorado, e, mais recentemente, sobre a vida urbana e a migração.

Quando analisamos a produção de teses em antropologia das instituições catalãs, no entanto, percebemos uma total omissão do tema sobre a nação, o independentismo e/

¹⁸ O protetorado espanhol do Marrocos foi criado por um tratado com a França em 1912 que no mesmo ano tinha também criado um protetorado francês. Em 1956 a Espanha deixou a região que basicamente se restringia ao entorno do rio Rif.

ou catalanismo, com a honrosa exceção da professora da *Universitat Autònoma de Barcelona* (UAB) Montserrat Clua com sua pesquisa defendida em 2008 na instituição, apesar de ser um trabalho simplesmente teórico. Por que isso acontece?

Sabe-se que os professores das instituições universitárias dificilmente entram em greve, diferentemente do que acontece no Brasil, porque os dias paralisados são descontados, além dos finais de semana. Quase sempre, os professores não deixam explícitas as suas posições, apesar da grande maioria de cientistas sociais serem a favor da independência. Percebe-se que as disputas entre os espanholistas e catalanistas são permeadas pelo poder institucional e político de Madri, e as lembranças da ditadura estão ainda muito presente.

Até pouco tempo, a Espanha, culturalmente se agarrava ao seu passado glorioso e rural e se fechava para as modernidades externas ou quase tudo que significava descaracterizá-la, muitas vezes se isolando do que chamamos de cultura ocidental. Era comum a aversão ao inglês, mesmo na academia, e ouvimos cotidianamente a escolha pela pronúncia espanholizada de palavras, principalmente vindas do inglês. Entre os intelectuais portugueses, por exemplo, é usual a fluência no inglês, enquanto na Espanha, somente as novas gerações vem se esforçando para tal. O Tratado de Bolonha vem tentando transformar essa realidade que encontra muita resistência entre as elites tradicionais universitárias.

Na Catalunha, no entanto, o bilinguismo e mesmo o trilinguismo¹⁹ é cotidianamente praticado, mesmo porque a cidade de Barcelona é um dos grandes centros de turismo europeu. O inglês e o francês são uma constante entre universitários e docentes, diferentemente do que acontece em Madri e Salamanca.

Os catalães têm os olhos fixados no futuro, apesar de não esquecerem de um passado que eles afirmam como independente, enaltecendo-o como historicamente diferente da tradição espanhola. Querem ganhar o mundo, popularizar sua língua, propagandear os seus valores e símbolos nacionais. Os intelectuais usufruem de todos os avanços da cultura ocidental, de sua tecnologia, das trocas de experiências com os demais países etc. Os antropólogos em especial, se esforçam por passar anos sabáticos em outras regiões do mundo, fazendo pesquisas e rapidamente se adaptaram ao espaço europeu e ao Tratado de Bolonha²⁰. Essa tendência, bem recentemente, tem sido também a escolha dos intelectuais de Madri e outras regiões.

Como ficam as práticas, privadas e públicas, dos cientistas sociais catalães que são também pertencentes da CUP? Ou seja, suas pesquisas, vida acadêmica, participação

¹⁹ Em 2015 as Ilhas Baleares tornou obrigatório o ensino de inglês, além do espanhol e catalão, nas escolas de ensino básico.

²⁰ Diferente do que aconteceu com alguns doutorados em antropologia de instituições mais tradicionais da Espanha como Salamanca.

em coletivos locais? Como defender um independentismo que não seja nacionalista e que incorpore a luta pelos direitos humanos, à opção pelos menos privilegiados economicamente e o ambientalismo, ao mesmo tempo em que precisam permanecer trabalhando para o sistema nas instituições universitárias e de pesquisa? Como abrir mão de um salário quando se precisa dele para viver dignamente na modernidade?

Já a Espanha, contando com um espaço geopoliticamente outro, hoje cada vez mais vem aderindo ao europeísmo, e impõe pela força uma unidade que culturalmente e politicamente pertencem a outros projetos nacionais. A Espanha estava mais integrada à tradição da cultura europeia – quando imperialista nos séculos XVI e XVII – que no século XX como nação. O que isso significa para as ciências no geral, e para os antropólogos em particular, que tratam justamente da unidade e diversidade dos grupos humanos?

O que significa para esses intelectuais não considerar como uma oportunidade singular, a ênfase nos aspectos independentistas em suas pesquisas, como acontece nos países ditos periféricos? Como deixar de contribuir intelectualmente pelo menos, com um projeto nacional no qual se acredita?

É nesse espaço que pode (ou não) estar se construindo um pensamento original, mas que tem sido ignorado porque faz parte de uma região considerada dita periférica; tanto a Espanha, quanto a Catalunha. Inclusive, mais ignorado que alguns espaços antes considerados subdesenvolvidos. Com os estudos pós-coloniais, algumas sociedades distantes que conquistaram suas independências, são mais requisitadas a contribuir com o pensamento social que os ditos “exóticos internos”. No entanto, os entraves práticos parecem ser inúmeros e o cotidiano desses acadêmicos não permite a explicitação de suas originalidades.

A tradição da observação participante na disciplina tem nos ensinado que certo distanciamento no tempo e no espaço é sugestivo nas análises que construímos. No entanto, aprendemos também que a originalidade e a criatividade são frutos dos diferentes diálogos com diferentes tradições culturais.

Na construção de um diálogo entre os antropólogos-nossos-sujeitos-de-pesquisa e a distância geográfica proporcionada por analistas outros, não seria teoricamente mais revelador para as possíveis transformações culturais, conhecer outros caminhos trilhados na resolução de problemas? Ao mesmo tempo em que na prática, mais compensador na compreensão e conscientização do que se vivencia e/ou se pode transformar?

A originalidade de um paradigma outro, também pode estar sendo construído como resistência ou alternativa nas chamadas periferias dos países que são imperialistas, mas não tem tido a visibilidade necessária para que possamos aprender com essas experiências. Não é mais necessário que os antropólogos saiam de seu entorno geográfico e linguístico para fazer as suas pesquisas na modernidade, nem mesmo os europeus. No entanto, parece ser mais fácil aprender a língua de sociedades tribais distantes, que do intelectual

que vive em um país que também produz antropologia, mas que é invisível aos olhos de seus pares considerados mais produtores e originais.

Entre as propostas para enfrentar os desafios da antropologia no século XXI, a criação de organismos internacionais não resolve o problema da diferenciação hierárquica entre a ciência produzida em diferentes nações. Essas diferenças não são somente intelectuais, mas também políticas, econômicas, culturais e até epistemológicas (SANTOS, 1995). Ou seja, a tendência é que elas persistam e até se intensifiquem se não houver vontade de aprendizado com esse “outro” não tão distante, por parte daqueles que se consideram centrais.

Assim como no passado a antropologia contribuiu com a manutenção do *status quo*, na modernidade ou mesmo no futuro, ela poderá contribuir com a recusa de qualquer hegemonia por parte de determinado pensamento social, mesmo o da ciência ocidental como verdade absoluta. A disciplina, em cerca de cem anos, nos instrumentalizou na prática de campo e com as teorias sobre as diversidades culturais, para rechaçar o seu projeto inicial de manutenção de um saber unilinear. Franz Boas (1858-1942) foi um dos autores preocupado com o futuro da antropologia e em seu texto também intitulado *Antropologia* de 1908, já vislumbrava os esforços da disciplina na construção de um mundo melhor.

O que resolveria, então, a problemática da hierarquização do fazer e pensar antropológico? Inicialmente, o que podemos fazer é construir novos conceitos e teorias que contemplem novas historicidades, outras trajetórias e alternativas dialogantes, com certeza unindo esforços na construção dos fóruns mundiais, além dos antropólogos estadunidenses e ingleses se conscientizarem que devem e podem aprender outros idiomas como o português ou o catalão. No entanto, também não tenho a resposta para esse problema que não é simples. As questões de poder, contudo, estão no centro desse debate. Tenho certeza que na atualidade é antropológicamente incorreto continuar a investir em hierarquias entre ciências e/ou disciplinas, bem como no contexto de seus respectivos campos do conhecimento.

E a Catalunha? Existe um acervo que precisa ser divulgado e popularizado entre os antropólogos e seus aprendizes, assim como as produções de outras nações, das chamadas periferias geográficas e dos antropólogos dos países do chamado Terceiro Mundo.

Considero, enfim, que podemos aprender com a especificidade da antropologia espanhola e catalã – fruto de sua construção em um contexto histórico diferente da tradição do norte e ocidente europeu – e assim, enriquecer o chamado pensamento antropológico mundial na direção daquelas dimensões que a disciplina vem privilegiando em sua história, ou seja, alteridade, relativismo cultural e diálogo. Não desdenhando das diferenças – culturais, históricas, científicas etc. –, estaremos mais preparados e propensos ao aprendizado desses diversos outros ao qual nos deparamos hoje em nossos cotidianos.

As diferenças hierárquicas, os conceitos de invisibilidade, falta ou ainda periferia, não contribuem em nada para o conhecimento do “outro”, porque pressupõe a sua não existência ou o seu não-valor, o que é devastador para o pensamento social ocidental, não incentivando assim, o conhecimento criativo e, portanto, não propiciando olhar com originalidade para o futuro. Essa atitude contribui para que não prestemos atenção àquilo que às vezes pode nos ensinar alternativas de viver com propostas de soluções inimagináveis.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BOURDIEU, Pierre. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, Renato (org.). Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1983. Pp. 46-81.

_____. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus Editora, 1996.

CALVO i CALVO, Luís. Catàleg de materials etnogràfics de l'arxiu d'etnografia i folclore de Catalunya. Barcelona: CSIC, 1990.

_____. Historia de la antropología em Cataluña. Barcelona: CSIC, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. A construção da ordem; Teatro de sombras. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CROSBY, Alfred W. A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

_____. Imperialismo ecológico: a expansão biológica da Europa, 900-1900. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

DARNELL, Regna. 2001. Invisible genealogies: a history of americanist anthropology. 1. Ed. Nebraska: University of Nebraska Press.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas In: Revista Académica de Relaciones Internacionales, n. 8, jun. 2008, GERI-UAM ou https://drive.google.com/file/d/0B7LgaqRcAWZ9ZDNtY1JhVWl4b1U/view?usp=drive_web

GREENWOOD, David J. Las antropologías de España: una propuesta de colaboración. Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, Madrid, n. 3, p. 05-34, oct. 1992.

_____. Respuesta a los comentarios sobre el artículo: “Las antropologías de España”. Antropología: revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos, Madrid, n. 3, p. 125-142, oct. 1992b.

HOBSBAWM, Eric. Nações e nacionalismo desde 1780. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.). The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- JUDERÍAS, Julián. La leyenda Negra de España. Madrid: La Esfera de los Libros, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: _____. Antropologia estrutural II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo. Las brujas en la historia de España. Madrid: Temas de Hoy, 1992.
- MIGNOLO, Walter. Introducción. In: _____. (Ed.). Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 9-53.
- _____. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. In: WASH, C.; SCHWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (Eds.). Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya-Yala, 2002. p. 215-244.
- _____. Histórias locais/desenhos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.
- NADAL i OLLER, Jordi. El fracaso de la revolución industrial en España: 1814-1913. Barcelona: Akal, 1975.
- PÉREZ, Joseph. La leyenda negra. Madrid: Gadir, 2009.
- PRADOS DE LA ESCOSURA, Leandro. De império a nação: crescimento y atraso economico en España (1780-1930). Madrid: Akal, 1988.
- RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (Ed.). World anthropologies: disciplinary transformations in contexts of power. Oxford: Berg, 2006.
- _____. (Ed.). Prefácio. In: _____. Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Colombia: Wernner-Gren Foundation for Anthropological Research/CIESAS/ENVIÓN, 2008.
- RUBIM, Christina de Rezende. A questão nacional e a “invisibilidade” da antropologia espanhola. 2014. Tese (Livre-Docência em Teorias Antropológicas) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do sul. Coimbra: Almedina, 2009.
- STOCKING Jr., George. Afterword: a view from the center. Ethnos, 47(1): 172-186, 1982.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

HISTORICIDADE, RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA NA OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL DA COMUNIDADE REMANESCENTE DO QUILOMBO SANTA CRUZ/ TOCA (SC)

Cinthia Creatini da Rocha¹

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Este paper versa sobre algumas reflexões oriundas da consultoria realizada para o INCRA durante o processo de elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Cruz/ Toca (Santa Catarina) que culminou com a proposta de reivindicação de uma área do território tradicional. Marcada por um histórico de opressão oriundo das relações escravistas, a comunidade quilombola foi reconhecida pela Fundação Palmares em 2007. Pensar a historicidade deste coletivo, abafado por práticas de discriminação, exploração da mão de obra, submissão e desigualdade socioeconômica, foi um desafio. O silêncio dos quilombolas quando questionados sobre o passado histórico revelou justamente aspectos de sua resistência e – nas dobras deste conceito – de re-existência do coletivo. Mas, como todo silêncio pode ser rompido quando falamos sobre nossos ancestrais, foi através das conversas com algumas mulheres quilombolas que se avançou no entendimento sobre a história, os laços de parentesco, as áreas de uso e ocupação tradicional e os valores caros ao grupo.

“*Pa* significa pai em minha língua. *Ma* significa rio. E também mãe. No começo da minha infância, minha mãe era como um rio, correndo comigo ao longo dos dias e mantendo-me em segurança à noite. A maior parte da minha vida veio e se foi, mas eu ainda penso neles como meus pais, mais velhos e sábios que eu; ainda escuto suas vozes, algumas vezes vultosas e profundas, outras, flutuando como notas musicais. Imagino suas mãos, afastando-me das ameaças, desviando-me dos fogões e me levando para o colchão à sombra fresca de nossa casa.” (HILL, 2015, p.12).

Com a leitura deste trecho, que é um fragmento da obra *O Livro dos Negros*, iniciei minha aula junto à turma multiseriada de alunos da educação quilombola que vivem na Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/ Toca², em Paulo Lopes (SC).

¹ Dra. Antropologia Social UFSC. PNPd PPGAS/UFSC.

² A Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/ Toca é composta por cerca de cento e vinte moradores e suas casas se agrupam em nucleamentos familiares. Há também pessoas oriundas destas famílias nativas que vivem fora da localidade, principalmente nas cidades de Florianópolis e Itajaí, em Santa Catarina.

A proposta era trabalhar com os alunos a temática dos protagonistas históricos da própria comunidade. Tal ideia surgiu como resultado das minhas impressões e análises elaboradas na ocasião em que realizei a pesquisa antropológica e histórica na comunidade para compor o Relatório Antropológico – peça fundamental do processo de regularização fundiária encabeçado pelo INCRA. Durante o trabalho de campo realizado ao longo do ano de 2015, uma das frases que mais me chamou atenção foi enunciada por uma das mulheres mais velhas do quilombo:

“Minha avó não era de falar muito, nem minha mãe ou meu pai. Então, não sei como viemos parar aqui. Agora, quando começo a contar como tudo era diferente quando eu era criança, meus netos dizem que não querem ouvir, porque escutar essas histórias é sofrer duas vezes” (Glorinha, 2015).

Situações similares de recusa em rememorar um passado doloroso também foram mapeadas por Michael Pollack e apresentadas em uma versão traduzida por Flacksman na *Revista Estudos Históricas* de 1989. A partir da pesquisa com pessoas que vivenciaram crimes estalinistas ou que estiveram em campos de concentração, Pollack demonstra que as lembranças podem ser transmitidas no quadro familiar, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política, mas nem sempre o são. Como o autor avalia, muitas vezes as lembranças são proibidas (no caso dos crimes estalinistas), indizíveis (no caso dos deportados) ou vergonhosas (no caso dos recrutados à força) e acabam sendo zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais que passam despercebidas pela sociedade englobante. Por conseguinte, existem também nestas lembranças de uns e de outros zonas de sombra, silêncios, “não-ditos”. As fronteiras desses silêncios e “não-ditos” com o esquecimento definitivo e o reprimido inconsciente não são evidentemente estanques e estão em perpétuo deslocamento (POLLACK *apud* FLACKSMAN, 1989, p.17). Essa tipologia de discursos, de silêncios, e também de alusões e metáforas, é moldada pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos. Tais lembranças compõem o que Pollack identifica como “memórias marginalizadas” que, conforme as circunstâncias, podem colocar a emergência de certas lembranças, a ênfase dada a um ou outro aspecto.

Seguindo na direção de Pollack e a partir do que foi identificado na pesquisa com os quilombolas de Santa Cruz/ Toca, a intenção junto aos estudantes da comunidade foi promover uma dinâmica que valorizasse aquelas pessoas que lhes são conhecidas, justamente porque fazem parte de seus elos familiares. A proposta foi mesmo pedagógica: valorizar a ancestralidade destacando a historicidade própria do quilombo e explicitando que há sim histórias para serem contadas por eles mesmos, já que da parte da “história oficial” narrada pelos brancos da região, eles não foram incluídos. Diante a opressão vivenciada ao longo de mais de um século, a invisibilização, desvalorização e submissão

a regimes de trabalhos muito desiguais, era já esperado que os estudantes quilombolas apresentassem certa dificuldade para encontrar os fatos da sua própria história, afinal, não é fácil explicitar uma história de amarguras. Memórias abafadas pelas tristezas de um passado-presente que, apenas muito recentemente, e com muita luta, parece estar se transformando. O silêncio das famílias negras sobre si mesmo deve ser compreendido como um dado. Ele reverbera os ecos do período de escravização que atualmente ainda se mostra naquelas relações servis e assimétricas entre os “patrões” e os “empregados negros”.

No caso da Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/ Toca, o que me intrigou durante a pesquisa foi a dificuldade em levantar dados, narrativas, entrevistas junto aos quilombolas, visto que estes afirmavam recorrentemente que a equipe deveria procurar informações sobre seus antepassados junto a alguns dos munícipes brancos para os quais, ou para as famílias dos quais, os negros teriam trabalhado em tempos de outrora. Ao recorrermos a estes interlocutores “de fora da comunidade”, de fato, tivemos acesso a muitos dados sobre os laços de parentesco entre os negros, a quem prestavam serviços, onde e como viviam. Contudo, o tema da escravização³ da mão de obra negra na região foi sempre negado pela maioria destes entrevistados brancos. Foi apenas um relato, justamente do morador mais antigo do município, que revelou que seu próprio avô, dono de boa parte das terras da região, era um “senhor de escravos”. Interessante notar que se para os quilombolas falar da escravização e da exploração de sua mão de obra desde muito tempo atrás até a atualidade foi sempre difícil, indizível, doloroso, também na história documental sobre o município de Paulo Lopes as referências sobre a presença negra são praticamente nulas. No entanto, ao longo da pesquisa, utilizando-se da abordagem histórico-documental, observação participante, entrevistas e uso de técnicas de mapeamento ambiental, a equipe interdisciplinar (antropóloga, historiador e ambientalista) reuniu as informações necessárias para atender a itemização da Instrução Normativa nº57/2009 do INCRA.

UM POUCO SOBRE UMA HISTORICIDADE SILENCIADA

A pesquisa realizada mostrou que as famílias quilombolas de Santa Cruz/ Toca primeiramente habitavam uma área que, no presente, se configura como a porção urbana central do município de Paulo Lopes. A expropriação territorial deste espaço ocorreu no início do século XX quando uma família branca vinda de Jaguaruna (sul do Estado

³ É necessário destacar que no período escravista os negros foram “escravizados” e não “escravos”, pois os sujeitos nestas situações não eram escravos, e sim pessoas que foram escravizadas ou “estavam escravizadas” sob o domínio de outro(s). Tal opção semântica demarca a violência e o abuso histórico e denuncia a imposição do poder e o controle de um grupo de pessoas sobre outras.

de Santa Catarina) resolveu construir moradia neste mesmo lugar e expulsou os negros dali. Estas famílias foram então habitar as terras onde permanecem até a atualidade, na encosta de uma região íngreme que não interessava para os brancos que buscavam áreas planas para o desenvolvimento da agricultura local. Neste espaço localizado às margens do vilarejo as famílias instalaram suas moradias, algumas do lado leste do morro, outras do lado oeste. Mantinham caminhos entre as casas, realizavam festas entre si, casamentos, estabeleciam relações de compadrios e trocas de produtos agrícolas. Apenas na década de 1930, as famílias do lado oeste vieram a habitar o lado leste do morro. Neste amplo espaço periférico ao vilarejo (centro comercial do lugar) estabeleceram suas bases para os modos de existência que empregaram, fazendo uso dos recursos naturais disponíveis (rios, nascentes, fontes, floresta), consolidando as redes de sociabilidades próprias e, retornando após os dias de trabalho braçal nas lavouras e casas das famílias brancas.

Pode-se dizer que algo em comum liga as comunidades quilombolas de modo geral em direção ao presente reconhecimento de seus direitos jurídicos e sociais. É como se, apenas recentemente, a memória falha promovida pelo esquecimento sistemático e coletivo de tempos de outrora, que conduz ao apagamento progressivo e tenaz das relações de trabalho sem remuneração nem perspectiva de mudança, tivesse oportunidade para vir à tona. Mas ainda assim, as negações sobre as relações escravistas se apresentaram na maior parte das narrativas dos moradores brancos de Paulo Lopes quando se tratava do assunto sobre seus vínculos de trabalho com as famílias negras da Toca. Essa recusa de um passado – e quiçá de um presente – que evidencia as relações de servidão nem sempre são apenas articuladas pelos brancos, como também o são pelos próprios negros subordinados a tal processo. Tal cenário é resultado da conhecida “versão mítica” da democracia racial que, de modo perverso, se instaurou na ideologia brasileira.

Por outro lado, alguns relatos orais não se esforçam em disfarçar as relações escravistas sob os auspícios das de trabalho livre, abstendo-se dos termos, categorias e argumentos tão conhecidos nesse gênero de narrativa, como as citadas generalizações de violência, ausência de pagamento e afirmações de “relações servis brandas”. Um exemplo em nosso trabalho de campo foi o depoente conhecido como Dequinha, centenário morador da cidade Paulo Lopes, que não se absteve em utilizar termos como “cativeiro”, “escravo” e de relatar a prisão de um negro fugitivo.

Perto do cemitério tinha uma cadeia. Em 1930 houve um levante, e tinha fugido um negro de Florianópolis. Mas esse negro era rio-grandense, esse negro deu pra fugir pro Rio Grande. Avisaram em todo lugar pra pegar ele. E ele foi pego aqui. Ajudei a pegar esse negro. Botamos esse negro na cadeia. Era uma sábado. Ele tava estragado [embriagado], pegou no sono na cadeia. Tinha um baile, eu fui convidado pra ir e fui. Quando chegou de madrugada vieram as forças para pegar o negro e chegamos na cadeia e a cadeia tava limpa. O negro escapou-se. Esse negro, quando eu cheguei na porta que tava encostada, ele deu um empurrão que eu caí longe. Pegaram esse negro, amarraram

e levaram. Foi amarrado a cavalo pro Rio Grande. Era um negro forte, bem criado.
(Dequinha, 2015)

Muito tem sido publicado sobre a escravização no Brasil, um dos temas mais recorrentes em história colonial e do império. Contudo, falta ainda um tratamento mais sistemático sobre os resultados desse sistema nas populações remanescentes de escravizados e quilombos. É nesse cenário resistente de indefinição, chave para negar reparações sociais, que se enquadra a comunidade quilombola de Santa Cruz, comumente conhecida como Toca. Os indivíduos moradores da comunidade parecem encorajados a buscar cidadania no mundo do trabalho não especializado, que a eles se apresenta. A demanda por mão de obra rural e fabril que absorve todo tipo de gente reverbera o discurso implícito, mas de amplo alcance, de que as oportunidades estariam igualmente abertas a todos. Ainda que na prática se tenha observado as dificuldades dos quilombolas em adquirirem empregos com salários justos e condições dignas de trabalho, apresenta-se no contexto em tela uma ideia falaciosa da meritocracia, cuja perspectiva de curto alcance ignora as construções históricas da pobreza e da riqueza, da concentração e privação de capital, de domínio e servidão.

O interessante nas pesquisas que conciliam as fontes orais e escritas é que elas revelam outras nuances das relações escravistas que transcendiam o espaço das propriedades dos senhores. Como exemplo, pode-se citar o artigo 44 do Código de Posturas da Câmara Municipal do Desterro, em vigor no período do Império, que determinava às pessoas que em suas casas fizessem “ajuntamentos de escravos, ou vadios para danças”, que incorreriam na pena de quinze dias de cadeia ou no pagamento de uma multa. A questão era tão séria que a Sociedade União Catarinense, fundada em 1851, em um artigo do regimento estabelecia que os criados e escravizados que acompanhassem sócios ao baile, não deveriam passar da primeira porta, aguardando aí a volta de seus senhores (SACHET & SACHET, 1997, p.56).

Esta referência dialoga com o relato de algumas pessoas mais velhas da comunidade quilombola e do município de Paulo Lopes que recordaram o tempo em que os negros não podiam frequentar os bailes dos brancos. Em contrapartida, faziam suas próprias festas em suas casas e reuniam parentes e amigos que dançavam até “levantar poeira do chão”. Passado certo tempo, já na segunda metade do século XX, a estratégia de separação dos dois grupos em momentos festivos deu-se pela colocação de uma corda que dividia o salão paroquial ao meio, mantendo em cada lado apenas aquelas pessoas que poderiam dançar entre si: brancos com brancos e negros com negros.

Outro dado significativo da pesquisa em campo é que os negros não aparecem como responsáveis pela consolidação socioeconômica da vila que, somente nos anos

1960, veio a se emancipar como município. Em uma entrevista com um homem branco responsável por um estabelecimento comercial da cidade, e para quem algumas gerações de quilombolas de uma mesma família têm trabalhado há décadas sem qualquer direito trabalhista regularmente cumprido, chegou-se a ouvir a afirmação que “*os negros sempre foram assim, nunca trabalharam*”. Este olhar preconceituoso que atribui a condição de pobreza e exclusão social das famílias quilombolas como resultado de sua própria falta de perseverança, esforço, trabalho e empenho é um argumento falacioso e recorrente no Brasil. É uma tentativa de justificar a desigualdade econômica e social que aflige a grande maioria dos negros afro-brasileiros, desconsiderando completamente o processo histórico da escravização, do racismo, da opressão, da violência, da marginalização e da exploração da mão de obra. Se há algo que marca a existência das famílias quilombolas de Santa Cruz/ Toca, este fenômeno é o trabalho. Ali no quilombo não há quem não conheça o significado da palavra trabalhar, na maioria das vezes arduamente e desde muito cedo. A condição desigual em que vivem até hoje é produto das relações raciais assimétricas que se pautam na exploração econômica, expropriação territorial, violência e opressão empregada pelos brancos.

As relações raciais entre negros e brancos se construíram de maneira tão visceral que se estabeleceu uma mútua dependência, que ainda se faz presente nas relações entre os quilombolas de Santa Cruz e os munícipes de Paulo Lopes. Tais vínculos foram estabelecidos entre membros das gerações anteriores de cada família e perduraram, evidenciando seu caráter presente na atualidade. De um lado se apresentam sentimentos de submissão, inferioridade, conformismo e dependência em relação ao trabalho e às pessoas que lhes oferecem; de outro, estão os patrões que alegam não subjugar os trabalhadores negros, mas que encontram formas diversas para explorar essa mão de obra, descartá-la quando não é mais útil e criar situações de dívidas impagáveis, sobretudo, dívidas morais que se colocam a partir da doação de um pedaço de terra e/ou do apadrinhamento de crianças das famílias dos trabalhadores negros.

O silenciar dos próprios negros sobre as histórias dos antepassados, a invisibilidade das condições de escravização disfarçadas nas falas dos moradores brancos de Paulo Lopes e as fontes documentais raras, colocaram-se como material de análise para dar ênfase às condições de existência das famílias negras da Toca. O que é o “não dito”? Por que calar-se fala tanto de um modo e condição de existência? Como o silêncio opera um campo de possibilidades de denúncias, de ditos? O silêncio pode ser tomado como uma característica própria de um grupo?

RESISTÊNCIA E RE-EXISTÊNCIA

O Relatório Antropológico apresentado ao INCRA sobre a Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/ Toca sustentou que o silenciamento dos quilombolas diante o desejo de narrar suas próprias histórias revela justamente as condições e modos de existência vivenciados secularmente. No caso, de um lado o indizível aponta para as agruras da historicidade dessas famílias negras, escravizadas de forma explícita ou mesmo veladamente. De outra parte, o silêncio moldado pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou ao menos, de se expor a mal entendidos, pode ser interpretado justamente como um aspecto que favoreceu a permanência dos quilombolas na região, uma espécie de ferramenta de resistência, conforme argumento a seguir.

Tomo de empréstimo a ideia de resistência apresentada em um artigo de Tatiana Roque que defende a definição deste conceito por uma via processual, inspirada na filosofia deleuziana. Ao debruçar-se sobre a etimologia da palavra, a autora destaca que:

“Na palavra resistência há, antes de tudo, o prefixo *re*, que aponta para uma duplicação, uma insistência, um desdobramento, uma dobra, “outra vez”. Do que o segue, lemos um substantivo derivado do verbo *sistere*: parar, permanecer, ficar, ficar de pé, estar presente. A esse verbo se associa também a *stantia* da palavra resistência, que invoca a estadia, ideia perfeitamente expressa pela transitoriedade do verbo *estar*, uma das preciosas singularidades do português. Até aqui, portanto, resistir é *insistir em estar* - em permanecer, em ficar de pé” (ROQUE, 2002, p. 25-26, grifos originais).

Avançando um pouco mais, e fazendo praticamente uma licença poética, Roque elabora o que segue até chegar à palavra existência:

“Ora, se o ser *é*, na eternidade, as coisas *estão*, no tempo, e por isso mesmo, *existem*. E por isso precisam afirmar, a cada instante, a sua existência. Porém, mais do que a afirmá-la confirmando-a, precisam desdobrá-la, trazer à tona suas produções, seus efeitos, suas consequências; não consequências como se a existência fosse delas a causa, mas suas sequências, suas séries. Se há o prefixo *re* na palavra *resistir*, ele não aponta para a necessidade de se acrescentar em seguida a precisão daquilo contra o que a resistência se volta. O prefixo se volta para a própria existência, ou para a própria *stantia*. Se há uma duplicação, uma dobra, trata-se da dobra da existência, do estar pleno; pleno de seus desdobramentos e de suas séries; pleno de suas consequências, ou das sequências que serão, com nossa própria *estadia* neste mundo, compossíveis. (...) A existência existe? A existência resiste. Pois ela só existe em constante processo de diferenciação em relação a si mesma. Ela só existe dobrando-se a única condição para que existir não seja apenas o lado sombrio do ser” (idem, *ibidem*).

Neste sentido, ao reconhecer a dupla – resistência e existência – e sua dobra – re-existência –, o ato de silenciar dos quilombolas passa a ser compreendido como o “insistir da existência” e das sequências que virão. Acreditando neste potencial de resistir e na

gama de possibilidades de existência, retomo o caminho deste texto para a sala de aula junto aos estudantes quilombolas.

Quando fui convidada pelos professores efetivos a preparar uma aula aos estudantes do quilombo fiquei pensando quais aspectos do Relatório Antropológico seriam mais interessantes para apresentar a turma. Por fim me dei conta que talvez o mais pertinente não fosse trazer algo pronto, mas construir algo conjuntamente com o grupo, espalhar sementes possíveis para a colheita de frutos em devir. Elaborei uma dinâmica voltada para o reconhecimento e valorização daquelas pessoas que fazem parte da memória mais íntima de cada estudante, aqueles que justamente fazem parte de seus elos familiares. Estimulei cada aluno a trazer o nome de alguém que é/foi da comunidade, destacando características desta pessoa, atividades que realiza/va e compondo uma imagem descritiva.

Vieram à tona lembranças sobre a avó que lavava roupas para as famílias brancas no rio, a outra que andava pelo vilarejo tentando acessar bens e mercadorias que não tinha dinheiro para comprar, aquele tio que dançava como ninguém nas festas da família, o outro que roçava o morro pra plantar feijão e mandioca, enfim, pouco a pouco, os protagonistas da história do Quilombo Santa Cruz/ Toca foram surgindo nas memórias da comunidade. A partir disso, elaboramos um jogo de memória: de um lado as cartelas com os nomes das pessoas; de outro a descrição de cada uma. Misturamos tudo e cada estudante deveria encontrar o personagem e a respectiva descrição, sendo que no processo coletivo, uns ajudavam os outros. A construção coletiva trouxe elementos que valorizaram os conhecimentos, elementos da identidade quilombola e as práticas partilhadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De forma breve, este texto percorreu aspectos da historicidade da Comunidade Remanescente do Quilombo Santa Cruz/Toca, apresentando elementos para compreender uma situação observada durante a pesquisa de elaboração do Relatório Antropológico. Tal situação diz respeito ao silêncio manifestado pelos quilombolas quando indagados sobre seus antepassados, sobre os modos de vida destes e sobre as histórias e origem da comunidade quilombola. Compreendendo a historicidade a partir das relações assimétricas entre as famílias negras e as famílias brancas da região onde o quilombo se localiza, foi possível também compreender o silêncio quilombola como ato de resistência e existência. Resistência esta que pode ser dita como um devir revolucionário (ROQUE, 2002). A resistência, aos nossos olhos, muitas vezes aparece como invisível, pois ela pouco (ou nada) se preocupa com debates epistemológicos, travados na universidade ou no aparato Estatal. Neste sentido, considero que a maior contribuição do Relatório Antropológico do Quilombo Santa Cruz/ Toca tenha sido, a partir dos ensinamentos e silenciamentos da própria comunidade, compreender esta qualidade de resistência e existência coletiva.

Já durante as atividades em sala de aula com a educação quilombola, os protagonistas históricos da comunidade ganharam contornos, vozes, corpos e o presente passou a colorir o passado. Noto que desde o início dos trabalhos do Grupo Técnico para o Relatório Antropológico do INCRA, a comunidade quilombola tem amadurecido em relação ao conhecimento dos direitos diferenciados e, nesta caminhada, o fortalecimento e valorização da sua identidade afro-brasileira e dos protagonistas históricos do quilombo também são parte das atuais condições de existência e resistência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HILL, Lawrence. *O Livro dos Negros*, Primavera Editorial, 2015.

LEITE, Ilka Boaventura (org). *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

_____. “Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas”. In: *Etnográfica*, Vol IV (2), 2000, pp.333-354.

MAMIGONIAN, Beatriz G. “Africanos em Santa Catarina: escravidão e identidade étnica (1750-1850)”. In: FRAGOSO, João Luis Ribeiro; FLORENTINO, Manolo G.; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá; CAMPOS, Adriana. (org.). *Nas Rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória; Lisboa; Brasília: Ed. UFES; Instituto de Investigação Científica Tropicais; CNPq, 2006.

MAMIGONIAN, Beatriz G.; VIDAL, Joseane Z. (Orgs.) *História diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

MATTOS, Hebe. *Quilombos históricos e quilombos contemporâneos*. In: Revista de História da Biblioteca Nacional, 2008, n. 32, ano 3, p. 98.

_____. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *As Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista - Brasil, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

MATTOS, Hebe Maria& RIOS, Ana Lugão. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

POLLACK, Michael. “Memória, Esquecimento, Silêncio”. FLACKSMAN, Dora Rocha (trad.) In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

ROQUE, Tatiana. “Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?” In: *Lugar Comum – Estudos de Mídia, Cultura e Democracia*, nº17, Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. P.23-32

SACHET, Celestino; SACHET, Sérgio. *Santa Catarina - 100 Anos de História - Da Consolidação do Território ao Estado Novo*, vol. 2, 1997.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AFRO-DESCENDENT WOMEN'S BODIES AND SELF-ESTEEM: METABOLIZING RACISM AND INGESTING ANTI-RACIST REMEDIES

Cintia Cruz

Federal University of Bahia

Abstract

In this paper I propose two different concepts for understanding how racism and anti-racism struggle to find a privileged place in the bodies of Afro-descendant women in both the United States and Brazil. I question how Afro-descendant women build their self-esteem in these cultural contexts saturated with racism. I suggest “metabolizing racism” to understand these experiences in the United States and “ingesting anti-racist remedies” to reflect the experiences in Brazil. Both processes emerge as part of the dynamic required to confront racism and build self-esteem in each community. These concepts are analytical tools for understanding the intersectional racial dynamics which occurred in California (Berkeley and Oakland) and Bahia (Salvador) and Afro-descendant women’s strategies as well. Through the use of ethnography and interviews, I was better able to understand “metabolizing racism” as a process that results in the search for healing practices of self-knowledge like yoga or meditation in Berkeley and Oakland while “ingesting anti-racist remedies” strengthens the affirmation of black feminist identity for Afro-descendant women in Salvador. This analysis considers racism as a toxic substance in the bodies of Afro-descendant women while examining individual and collective healing strategies for self-esteem and autonomy.

Keywords: self-esteem; afrodescendant women; racism; Brazi; United States

INTRODUÇÃO

Por que o racismo continua sendo o maior desafio ao processo de autoestima¹ de mulheres afro-descendentes e limitador nos seus processos de autonomia? Este trabalho apresenta resultados em andamento encontrados na minha pesquisa de doutorado intitulada. “Levando a autoestima a sério: como mulheres afrodescendentes constroem sua autoestima. O trabalho foi realizado na perspectiva comparativa entre

¹ Autoestima e autonomia são dois conceitos centrais para os feminismos. Neste trabalho os relaciono ao modo como mulheres afro-descendentes tem enfrentado a opressão no Brasil e nos Estados Unidos.

a experiência de mulheres negras de escolaridade elevada em Berkeley/Oakland – Califórnia (Estados Unidos) e Salvador-Bahia (Brasil).

Pesquisas que abordaram a autoestima no Brasil apontaram para a identidade racial (Figueiredo; 1994, 2002) (Gomes; 2006) (Fry; 2005) (Santos;2000), mobilidade de classe (Figueiredo:2012) e afetividade (Hordge-Freeman;2015) nas relações familiares como ferramentas importantes. O enfrentamento do racismo permanece como parte fundante das experiências que criam os conceitos e os mecanismos de enfrentamento nos dois países.

Durante o mestrado pesquisei as razões de sucesso do Instituto Beleza Natural. Uma rede de salões de beleza brasileiro, especializado em transformar cabelo crespo em cabelo cacheado, criado por uma mulher negra, ex- empregada doméstica, cujo slogan de marketing se define como “uma fábrica de autoestima”. Naquele momento eu quis entender como aquele empreendimento se tornara um modelo em business com altos números de faturamento e produção de emprego. O que fizera de uma ex-empregada doméstica a primeira mulher negra milionária brasileira? Conclui que a motivação do empreendimento e a conseqüente motivação das clientes que validam o sucesso do empreendimento estavam alinhados à padrões indentitários determinados por políticas de beleza em alinhamento com a identidade nacional e habitus de consumo. Toda uma concepção de corpo de mulheres afro-descendentes em resposta às políticas de branqueamento do patriarcado estabelecido no Brasil.

O objetivo inicial da pesquisa de doutorado foi entender como a beleza, ou o status advindo dela, adquirido através da ida ao salão de beleza para mulheres afro brasileiras, operava no melhoramento das dinâmicas sociais vividas por essas mulheres produzindo autoestima. A busca pela solução do que é considerado “problema da aparência física”, principalmente através da mudança da textura do cabelo. Se convertida em um padrão, tal transformação apontará para um modelo de gênero feminino nacionalmente estabelecido pela cultura brasileira para mulheres afro descendente de ênfase na mestiçagem: a mulata. Minha hipótese no processo de elaboração do projeto estava na ideia de que a heteronormatividade compulsória (Rich;2010) determinava essa experiência. A heteronormatividade e seu projeto de sociedade colonial, patriarcal, racista, sexista.

A tese de Carneiro é a de que o biopoder utilizado na formação cultural brasileira tem sido o responsável pela inscrição da negritude sob o signo da morte no país. Ela estabelece um diálogo com a concepção de Foucault sob a primeira função do racismo: a censura biológica. “Em que a eliminação dos inferiores, impuros, anormais ou diferentes tornar-se condição para assepsia social: é o que vai deixar a vida mais sadia e mais pura” (2010;p.75) Paradoxalmente, a mestiçagem foi idealizada como

uma resposta positiva ao racismo científico daquele período (Rodrigues;1984) (Cunha;1985) (Fonseca;1992). Uma vez que a mistura foi vista não apenas como um modo de controlar a reprodução de corpos negros no país mas também de se opor à ideologia racista europeia que associava pureza racial e desenvolvimento econômico.

DIFERENTES CONCEPÇÕES DE AUTOESTIMA NO BRASIL E NOS ESTADOS UNIDOS

Com base na etnografia que realizei tanto no mestrado² quanto no doutorado observo que o discurso genérico brasileiro sobre autoestima informa que autoestima é algo que está do lado externo de nosso corpo e passa pela validação das políticas de beleza. O investimento em transformação do corpo é parte importante para a afirmação de si, de uma perspectiva geral da população. A etnografia de Williams (2010) em um hospital-escola de cirurgia plástica no Rio de Janeiro, denuncia como corpos de pessoas pobres são utilizados como matéria-prima para o desenvolvimento de habilidades médico-cirúrgicas no Brasil. A noção de modernidade associada a um padrão de beleza do corpo oferece uma demanda por cirurgias plásticas reconhecida pela cultura que compreende o hospital-escola³ como uma alternativa para sujeitos cuja transformação do corpo é necessária mas a renda não é compatível com o serviço.

Scott (1999, p.05) diz “não são indivíduos que possuem experiência, mas sujeitos são constituídos a partir da experiência (...) pensar experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz”. A naturalização da noção de baixa autoestima entre as comunidades negras ou situada nos corpos historicamente marginalizados pelo racismo, capitalismo, heteronormatividade compulsória, identidade de gênero, tem sido um importante mecanismo de denúncia de que a autoestima é o resultado de uma complexa relação entre sujeito e estrutura. No caso do Brasil, a comodificação dos corpos baseado no racismo vigente parece ser contraditório, retomando a formação da identidade nacional como uma afirmação do que havíamos de melhor, ou do que deveríamos potencializar, segundo Freyre, a “força” da mistura das raças, o mito fundador da democracia racial.

Em uma cultura individualista como a norte americana, a autoestima é uma concepção de dentro pra fora. De um ponto de vista geral, o sujeito trabalha inicialmente os efeitos da opressão na subjetividade, no sentido do “Eu posso”. Quando perguntei para minhas entrevistadas nos EUA sobre a importância da autoestima elevada para

² Cabelos Mágicos: identidade e consumo de mulheres afro-descendentes no Instituto Beleza Natural.

³ O Hospital-escola estudado pelo antropólogo holandês, segundo dados do seu livro *Pretty Modern* (2010) oferece cirurgias estéticas e reconstrutivas. A maior demanda do hospital são para cirurgias estéticas.

elas, a autoestima foi considerada em todas as falas como a base de tudo o que elas fazem na vida. Um modelo de atitude único.

Qual a importância da autoestima elevada para uma mulher que se considera metade mexicana e metade afro americana em uma sociedade na qual essa dupla identidade se converge em conflito dentro comunidade. B.B. , 27 anos, gerente de marketing, nativa da Califórnia diz que *“Quero dizer que é muito importante pra mim porque é o modo como você percebe suas habilidades em um mundo que relaciona sua autoestima ao modo como você se relaciona com outras pessoas. Aquilo que permite ou não as pessoas fazerem ou não fazerem algo está ligado a autoestima. É tudo”*. Ela entende que autoestima é “importante”, é “tudo”. Autoestima para ela se converge no modo como ela interage com a sociedade.

Para K. J. , nascida na Etiópia, viveu em um campo de refugiados antes de chegar aos EUA com toda sua família quando tinha 10 anos. *“É muito importante e eu penso que se sentir positivo sobre si mesmo é muito importante. Porque é a fundação de tudo. Se eu não tenho a autoestima boa eu não posso enfrentar o mundo e dizer como disse que eu gosto de ser criativa. Se eu não acredito que eu posso fazer melhor eu não posso ser uma boa criadora de jóias e trabalhar em uma joalheria famosa algum dia e fazer belas jóias. Se eu acredito que eu posso eu digo, como eu posso fazer? Eu sinto que eu posso. Se eu tenho uma autoestima boa a partir de mim mesma eu não tenho que ir procurar em homens, em amigos, em boates, em roupas caras e mostrar as pessoas”*. K. J. entende que autoestima é a crença positiva no “eu posso”. É a “fundação” é “muito importante”. Tanto a perspectiva de K.J. quanto a perspectiva de B.B. ressoa no que a teoria sobre autoestima de um modo geral afirma. E confesso que me surpreendi ao chegar nos EUA e perceber na Califórnia um discurso genérico sobre autoestima validada pelo campo teórico. Para B.B., essa é uma especificidade da Califórnia⁴ e não do país. Durante a minha incursão na Bay Area pude perceber como o conceito de autoestima como tal tem sido amplamente difundido por instituições como a família, escola e os movimentos sociais.

COMO MULHERES AFRO-DESCENDENTES CONSTROEM SUA AUTOESTIMA

O debate sobre a identidade nacional brasileira se fez à custa do tema raça como questão central. Fonseca (1992) considera que os intelectuais brasileiros estavam em consonância com o mundo moderno, para o qual a nação só existiria a partir da solução da miscigenação, vista como um empecilho para a passagem ao mundo moderno.

⁴ A Califórnia implementou nos anos 80 uma política de governo de autoestima para grupos minoritários. O Estado compreendeu que a baixa autoestima é algo que deve ser nutrida, machucada e deve ser reabilitada.

Nesse sentido, uma rápida digressão na literatura permite recuperar o amplo debate que se estabeleceu no período. Silvio Romero (1906 apud Fonseca) considerava que a solução para o Brasil viria através do branqueamento possibilitado através da imigração europeia. Já Euclides da Cunha (1902) e Nina Rodrigues (1894) eram céticos quanto ao branqueamento brasileiro não apenas pela força da miscigenação, mas pela diversidade climática brasileira que necessitava, segundo eles, características físicas apropriadas para a sobrevivência em determinados lugares. Tais autores não só concordavam com a definição de civilização e cultura como conceitos associados, mas também como sinônimos de raça branca, portanto, conceitos distantes da realidade brasileira, já bastante misturada.

Gonzales (1980) trouxe o conceito de neurose à brasileira para pensar os efeitos do patriarcado aqui estabelecido sob o corpo das mulheres negras. O patriarcado no Brasil imprimiu inicialmente 3 estereótipos a partir da forma dos corpos de mulheres afro-descendentes: a mãe preta, a mulata e o burro de carga. O primeiro exerce a função de substituir a mãe branca, a segunda exerce o papel de satisfazer a transgressão sexual do homem branco, e a terceira exerce o papel de realizar o trabalho que nenhum membro da comunidade branca quer realizar. A neurose está no modelo de inclusão, uma vez que a exclusão se apresenta como uma lógica parcial.

bell Hooks (2015) considera que as mentiras que precisaram ser aprendidas pelos negros para que estes conseguissem se relacionar com os brancos no pós segregação seria o mecanismo de sobrevivência do grupo. A autora diz que a mentira é o código da white supremacy. E essa negociação, o uso da mentira como mecanismo de linguagem, produziu um efeito negativo ao self de mulheres e homens negros. Para ela, à medida que aprendemos a mentir sobre quem somos, nós internalizamos algo dessa mentira, que precisa ser apagada, um processo que ela define como *self-recovery*, algo que antecede o processo de autoestima de mulheres negras. K.J. mostra como encontrar comunidades políticas para se associar foi fundamental para seu processo de self-recovery - como a gente estava dizendo sobre salões de beleza, eu segui o mesmo caminho que muitas mulheres na América, começou quando eu estava com 14 ou 15 anos, comecei a alisar meu cabelo com química , com relaxante, é como um creme. Eu colocava no meu cabelo e deixava, e eu tinha meu cabelo liso . E eu fiz até os 21 anos, muitos anos (gagueja)ser negra na sociedade americana com cabelo crespo natural não é algo atraente, então quando você na televisão mulheres de cabelo liso ou cacheado, é um cabelo falso e elas cuidam dos cachos. Há muita mulher Americana com os cabelos cacheados brasileiros, que é cacheado ou liso, mas é cabelo de verdade. Eu nunca usei porque meu couro cabeludo é muito sensível. Eu fiz uma vez e nunca mais fiz novamente. Eu sempre alisei meu cabelo e foi quando eu mudei de Seattle para Califórnia, e eu sabia que aqui tinha muitas mulheres negras orgulhosas de seus cabelos naturais, uma questão política, orgulhosas da negritude

como identidade. E foi que em torno de 21 anos eu me tornei política. E me tornei mais orgulhosa da minha origem Etíope. E com esse orgulho do local que meus pais vieram eu cortei o meu cabelo todo, o cabelo que estava alisado. Ficou um pequeno afro. (Quando o movimento se inicia na vida dela) Há 9 anos eu cortei meu cabelo e fiquei atenta aos padrões construídos na sociedade americana. Da branquitude ou se é negro de pele clara como mulher negra eu usei lentes de contato, eu sei que tem as mulheres que fazem as cirurgias corretivas de nariz, eu sei que eu estava tentando me ajustar a padrões europeus de beleza. E eu dei um passo para reconhecer quem sou e de onde venho. Estou feliz aqui, aqui você pode encontrar muitas comunidades. E grupos que você pode participar para o empoderamento de pessoas negras. É a razão que eu me expus mais aqui na Bay Area.

No diálogo com Fanon sobre nosso self, Figueiredo (ib) diz, “o que se vê diante do espelho é uma imagem que reflete somente a negação, rejeição e falta. Por esse motivo, o olhar que nos constrói e a linguagem que usamos para nos descrever são caracterizados pela ausência, pela negação de si enquanto sujeitos. Não é por acaso que um dos aspectos mais importantes do discurso identitário é a afirmação de si enquanto sujeito e a linguagem é parte significativa deste processo”. É a busca pela existência em outra perspectiva. Que a maioria de nós nem sabe que pode.

Bell Hooks faz uma revisão do campo que ela chama de “our acceptance” “nossa aceitação” e acrescenta o conceito de self-recovery. *“Apesar da poderosa luta anti-racista nessa sociedade, expressa pelo movimento de direitos civis desde os anos 60, o racismo internalizado manifestado em auto-ódio e baixa auto-estima se intensifica. Devastando pobreza e criando vazios entre a cultura negra que acessou o privilégio econômico e a imensa maioria que tem permanecido pobre cria uma dificuldade para que indivíduos construam comunidades. Os laços de parentescos dentro das comunidades negras são mais facilmente quebrados agora do que em épocas que era mais difícil a comunidade negra acessar o estado de bem estar. Vício generalizado passando por todas as classes da comunidade negra é outro fator de nossa crise coletiva. As pessoas negras estão feridas por forças da dominação. Independentemente do nosso acesso ao privilégio material, nós estamos feridos pela supremacia branca, pelo racismo, sexismo, e o sistema de economia capitalista que nos agrupa em uma subposição de classe. Essas feridas não se manifestam por elas mesmas somente nos meios materiais, elas afetam nosso psicológico estado de bem estar”.* (p.4)

Para bell hooks a autoestima do ser pelo ter é uma falácia dentro das comunidades negras americanas. Pela minha incursão nos EUA, percebo que é na televisão onde essas representações encontram espaço significativo. K.J. se sente insultada por um programa de Tv chamado “Real Wives”- “Esposas Reais”, protagonizado por mulheres negras residentes das áreas que concentram a comunidade negra mais rica dos EUA, Atlanta ou Los Angeles, por exemplo. Ela diz – *“Os meios que eles representam as mulheres negras é um insulto. E eu sei que são mulheres negras fazendo aquilo mas eu sinto que tem uma perspectiva da mídia que quer ser paga. Mas são projetos estereotipados para o mundo da América. As pessoas não conhecem as mulheres negras. Aquelas pessoas vivem nas regiões ricas de pessoas brancas. E essas*

peças pensam que todas as mulheres negras são assim, quando se chateiam elas brigam. Isso é um insulto. E sem falar que tem muita sexualização das mulheres”.

Assim como o feminismo negro, K.J. se mostra consciente que deve compreender as mulheres negras, mas ela reforça como a mídia com suas dinâmicas influencia negativamente na imagem do grupo. Trata-se de um programa apenas com mulheres negras, ricas, e que nas suas interações sociais se comportam de modo explosivo, pouco compreensivo com as pessoas e auto centradas. E que tem materializado a expressão popular e percebida como um insulto pelas mulheres negras políticas ou de educação elevada “*the angry black women*” “A mulher negra raivosa”, são as mulheres que conquistam seu espaço com uma postura agressiva, considerada como um comportamento violento e por outro lado, hipersexualizado.

Não ser vista como a “angry black women” é uma preocupação também de B.B, ela conta que no espaço de trabalho ela tem que ter muita cautela para não ser inserida nesta categoria. - “*Eu sinto como é duro não ser vista seriamente por outras pessoas, como mulher negra raivosa. Eu sinto que no trabalho, muitas vezes, há os momentos do happy hour com os colegas e eu estou discutindo minha opinião com o diretor da empresa, e alguém falando pra mim, era um happy hour de trabalho, então meus colegas estavam lá e pelo fato de haver álcool envolvido, eu estava sentada, ele estava em pé, ele estava falando comigo assim (mostra uma pessoa falando posicionada em pé ao lado dela os dedos em direção a sua face) e eu disse “eu gostaria que você não colocasse os seus dedos na minha cara. Quando ele falou comigo a resposta dele foi desrespeitosa “você está apenas sendo uma lésbica negra raivosa” e isso é mesmo com o meu poder, pela lente branca eu sou apenas a mulher negra raivosa. Então é muito duro pra mim não ser levada a sério por conta da minha personalidade mas porque eu estou andando na linha o tempo todo”.* Para ela, a ideia de angry black women além de limitar nossa percepção da experiência vivida e também historicizada, exige que nos moldemos. A B.B é muito consciente do lugar que ocupa e em conversas informais após essa entrevista, em outros encontros, ela me diz que aprendeu a performar em roupas e atitudes o modelo que os brancos reconhecem. Mais recentemente, ela me disse que está ajudando uma prima que não consegue realizar esta performance e que por conta disso, não consegue acessar o mercado de trabalho.

Que mecanismos as mulheres negras tem buscado para atingir seus objetivos, uma vez que parte do seu cotidiano é atravessado por micro e macro agressões? Individualismo, Feminismos, Comunidade, Família, Compras, Healing, Arte. São pelo menos sete pontos distintos que reúnem o aporte linguístico no qual as mulheres negras americanas e brasileiras, mulheres de cor nos EUA ou mulheres afro descendentes no Brasil tem construído sua concepção de autoestima, autonomia, auto realização, felicidade. Para mim estes quatro conceitos estão ligados e muitas vezes tem o mesmo sentido ou a mesma função.

METABOLIZANDO O RACISMO

Quero trazer a noção de digestão do racismo, algo como desconectar-se dos traumas e performar a ausência de tensão nas relações sociais como uma demanda das comunidades modernas como a Bay Area, California. Uma ferramenta utilizada pelas mulheres afro descendentes na California para lidar com os efeitos dessa experiência é o healing “a cura” através de práticas como budismo e meditação.

Uma das minhas entrevistadas me disse o seguinte quanto perguntada como o fato de ser negra impacta na sua identidade de gênero, em ser mulher. Me chamou atenção como ela disse que o fato de ser mulher negra no seu ambiente de trabalho ela se sente obrigada a digerir as microagressões em forma de sorriso. Do contrário, ou, querer falar sobre as microagressões que a incomodam no espaço de trabalho não seria nada mais que uma grande bobagem, uma perda de tempo para aquele espaço ou para aquela finalidade, que é o espaço de trabalho. “ *Você parece a mulher negra raivosa, você parece combativa, você segurar seus ombros parece uma coisa da raça. Você tem que absorver todas as microagressões em seu corpo e sorrir e não falar sobre isso*”. (B.B)

INGERINDO REMÉDIOS ANTI-RACISTAS

No caso do Brasil, a experiência de pensar positivamente sobre si mesmas para mulheres negras tem vindo do movimento antirracista, em toda produção que tem surgido em torno da afirmação da identidade racial como algo positivo. Um movimento contrário da norma, no caso a cultura da miscigenação que historicamente invisibilizou os corpos fenotipicamente negros, pensando uma dicotomia com o “socialmente branco” (Wagley;1952). E muito da experiência de positivar o self de uma mulher negra no Brasil está vinculada à modificação do corpo. A conquista de um reconhecimento associado a um padrão social. No caso das mulheres negras que estudei no mestrado, o fato delas modificarem radicalmente a textura e a aparência dos cabelos as fazia gostar mais delas mesmas. E esse afeto por si mesmas que resulta do cabelo cacheado, o lado positivo da miscigenação brasileira, no caso da minha pesquisa, adressa o reconhecimento delas mesmas como mulheres, ressoa na validação da identidade de gênero. Dessa perspectiva, a indissociável categoria gênero e raça apontam para uma equação que é a seguinte, quanto mais raça, quanto mais traços de negritude no corpo, menos gênero, menos mulher se consegue ser. Ressoando nos princípios da trilha feminista negra sobre problemas na autoestima do grupo.

Essa transformação começa na infância, às pressas de fugir dos insultos advindos de outros membros da família, vizinhos, colegas de escola. A mãe assume a responsabilidade

da mudança e cuida de apresentar as filhas ao mundo dos alisantes ou outras técnicas que “*deem um jeito no cabelo*”. Dar um jeito no cabelo é como “seja digna de ser vista”, “seja digna de circular neste espaço”. A positividade, neste caso, é um conceito determinado pelo grupo e passa a ser apreendido rapidamente como mecanismo de auto-proteção e ao mesmo tempo de auto-crença (self-beliefs) na aceitação do grupo. Reconstrução da “imagem” dentro da categoria mulher, uma vez que partindo da experiência que nasce do histórico corpo escravizado, ser considerada mulher tem suas especificidades que não estão expostas no sexo, mas, na intersecção sexo e raça. A mulher que já estava no mercado de trabalho antes do surgimento do desejo de mulheres brancas trabalharem. A mulher que não estava sendo educada para casar, mesmo antes do Segundo Sexo de Beauvoir. A mulata que não é a tal. O não reconhecimento dos direitos trabalhistas de umas das maiores categorias empregatícias do Brasil até 2013, as trabalhadoras domésticas no corpo das mulheres negras afro descendentes.

Nesse sentido, a mulata é um modelo de gênero nacional, cuja representação emergiu como forma de “atrair” o homem branco europeu (Correa; 1996) (Giacomini;2006) . A mulata foi também o modelo de gênero aceito como representativo da categoria de mulheres afro-descendentes no contexto da produção de imagens sobre nós. E neste sentido, a transformação do cabelo crespo em cabelo cacheado emergiu como determinação da cultura nacional, de afirmação de um corpo mestiço, uma linguagem necessária para ocupar determinados espaços nesse contexto.

COMPARANDO ESTRATÉGIAS DE CURA

Comparando as estratégias de cura de mulheres negras nos dois contextos pode-se afirmar que a Califórnia oferece possibilidades para que mulheres negras ocupem posições em campos como a tecnologia, ainda que seja como ação afirmativa. A experiência da black girls code, uma organização voltada a estimular que meninas negras ocupem funções na indústria tech é um exemplo.

Outra questão importante é a meditação e o budismo como modelo de prática de inclusão. A mulher negra assume a função de repensar seu papel nos espaços que ocupa a partir da relação com a meditação e os ensinamentos budistas. Alice Walker é uma das autoras negras, junto com bell Hooks que tem abordado a importância de mulheres negras aderirem a uma prática / política / filosofia de paz com o intuito de se manterem em espaços e manter a mente saudável.

A experiência de mulheres afro descendentes em Salvador na Bahia, a descoberta de uma “força interna”, “pessoal” e conectada ao feminismo negro como ideologia política cresce como um elemento importante na luta pela liberdade e autonomia do próprio corpo. O que vai provocar a demarcação de novos espaços políticos e urbanos, espaços de

existência. A apropriação de um discurso, o acesso a ele e a prática deste discurso como um organismo vivo na cidade. Assim temos o que considero o movimento de alinhamento entre corpo e discurso. Percebido no decorrer dessa etnografia através da agenda feminista negra disponibilizada a sociedade, incluindo: eventos acadêmicos, marchas políticas, publicações crítico-reflexivas⁵ sobre mídia e representações de mulheres negras.

A preocupação com a saúde mental de mulheres negras começa a adquirir mais espaços nas discussões feministas negras na Bahia. O interesse de mulheres negras pode ser visto na formação de redes, na articulação de profissionais negras na área de psicologia e saúde na busca por estratégias de enfrentamento ao racismo sem que a mente e consequentemente a saúde, sejam afetadas.

Mbembe (2016) dialogando com o conceito de biopoder de Foucault vai chamar a atenção para a percepção dos sujeitos que matam. “A percepção da existência do outro como um atentado contra à minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria o potencial para minha vida e segurança, eu sugiro, é um dos muitos imaginários da soberania, característicos tanto da primeira quanto da última modernidade”. Mbembe aponta que o sentido de soberania na modernidade está associado ao campo da morte, e não dá vida. O que lhe parece ser um paradoxo, uma vez que a centralidade do sujeito moderno estaria na sua capacidade de autonomia e liberdade. Neste sentido, a ideologia da morte deve ser um elemento central para a pensar a modernidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese (doutorado) em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo (2005)
- CORREA, M. *A invenção da mulata*. Cadernos Pagu (6-7) 1996: pp.35-50.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1985.
- EDMONDS, Alexander. *Pretty Modern. Beauty, sex and plastic surgery in Brazil*. Duke University Press. 2010.
- FIGUEIREDO, Ângela. *Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo do negro*. Monografia para a conclusão do curso de Ciências Sociais. 53 folhas. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.
- _____. FIGUEIREDO, Angela. *Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros no Brasil*. Trabalho apresentado na ANPOCS, 2002.
- _____. FIGUEIREDO. *Novas elites de cor: estudo sobre profissionais liberais negros de Salvador*. São Paulo. Annablume. Sociedade Brasileira de Instrução/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

⁵ Incluindo a emergência da Tia Má, a representante atual do feminismo negro na principal TV brasileira, a Rede Globo.

- _____. FIGUEIREDO. *Classe média negra: trajetórias e perfis*. Salvador. EDUFBA. 2012.
- _____. FIGUEIREDO. *Identidade, Consumo e Aparência entre as mulheres negras no Brasil*. In: PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões e OLIVEIRA, Rosy (org.). p. 223-239. Curitiba. Ed. Progressiva. 2010
- _____. FIGUEIREDO. *Carta de uma ex-mulata a Judith Butler*. Revista Periódicus, Salvador, n. 3, v. 1. mai.-out. 2015.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969
- FRY, Peter. *A persistência da raça. Política: relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. P. 251-272, 2005.
- _____. *O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil*. *Revista da USP*, nº 28, São Paulo, dezembro/fevereiro, 1995/1996.
- _____. *Estética e política: relações entre raça, publicidade e produção da beleza no Brasil*. In: GOLDENBERG, Mirian. *Nu & vestido*. Rio de Janeiro/São Paulo, Record, 2002.
- FONSECA, Ana Maria Medeiros da. *Das raças à família: um debate sobre a construção da nação*. Dissertação de Mestrado, IFCH/ História /Unicamp, 1992.
- GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação*. Estudos Feministas, Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril/2006.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- GONZALEZ, Lélia – *Racismo e Sexismo na cultura brasileira in Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1983.
- _____. *E a trabalhadora negra, cumé que fica?* In: *Jornal O Mulherio*. Ano 2. No. 07 - Maio/junho de 1982
- Hooks, bell. *Sisters of the yam. Black women and self-recovery*. Routledge: 2005.
- HORDGE-FREEMAN, Elizabeth. *Racial features, stigma and socialization in black brazilien families*. University of Texas Press:2015.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, dezembro 2016.
- RODRIGUES, Nina R. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 1894
- RICH, Adrienne. “Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica”. In: *Revista Bagoas*, n. 10. Natal: UFRN, 2010
- SANTOS, Jocélio Teles. *O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos*. Estudos Afro-Asiáticos, nº,38, pp. 49-66. 2000.
- SCOTT, Joan. “Experiência”. In: SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Org). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. p. 21-55.
- WAGLEY, Charles et al. *Race and class in rural Brazil*. Paris: Unesco, 1952.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CONCEPTIONS ABOUT FEEDING AND FEEDING PRACTICES OF CHILDREN IN PUBLIC SCHOOLS OF OSÓRIO/ RS IN THE CONTEXT OF THE NATIONAL SCHOOL FEEDING PROGRAM (PNAE)

*Cíntia Hoffmeister Rizzi*¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Abstract

In constant transformation, human food as a practice that is situated both in the sphere of nature, because it is a biological act indispensable to the maintenance of life, and in the sphere of culture, because it presents cultural meanings depending on the society in which it occurs, receives attention from several areas of knowledge. The anthropology of food seeks to understand such meanings considering that this search can tell a lot about the society in which we live. What, how, when and with whom we eat are guiding questions and attempting to answer them can reveal a whole classification system in a society, in which food occupies a very important role in the daily practices. Reflecting on how children 's eating practices, their conceptions and representations about school meals occur in the context of the National School Feeding Program (PNAE) in Osório, city on the north coast of Rio Grande do Sul - Brazil is the objective of this work. The PNAE is the oldest and largest school feeding program in the world (1955), access to food, prioritizing local purchases. Thus, I reflect on these processes from the concept of food social space in POULAIN and PROEÇA to situate such practices and understand, through school feeding, the meanings that feeding has for the actors, primarily children, with whom I dialogue in my research.

Keywords: Anthropology, Food, Childhood, Public Policy

INTRODUÇÃO

Em constante transformação, a alimentação humana como prática que está situada tanto na esfera da natureza, porque é um ato biológico indispensável à manutenção da vida, e na esfera da cultura por apresentar significações culturais dependendo da sociedade em que ocorre, recebe atenção de diversas áreas do conhecimento² que refletem

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS)/ Brasil.

² A alimentação pode ser considerada um fato social (Durkheim), pela possibilidade de ser pensada inserida num sistema agroalimentar mundial, que engloba diversas questões sociais, políticas, econômicas, ambientais e de saúde

desde questões sobre saúde e nutrição até sobre os significados simbólicos que esse ato engloba. Pensando a alimentação transformada em comida³, emergem questões relativas à compreensão do ato alimentar enquanto ato cultural, sendo ela portal de acesso a cultura (MACIEL, 200, p.7). Assim, a antropologia da alimentação busca compreender as dimensões sociais da comida, denaturalizando-a com o intuito de refletir sobre seus significados simbólicos, as mensagens que ela expressa e as relações entre hábitos e padrões alimentares (WOORTMANN, 2013, p.5).

O que, como, quando e com quem comemos são questões norteadoras da antropologia da alimentação e tentar respondê-las pode descortinar todo um sistema de classificações de uma sociedade sendo a alimentação, como prática cotidiana, reveladora. Para Lévi-Strauss (1975), é estruturante do social e “(...) um idioma, uma mensagem entre os seres humanos que pode revelar saúde, bem-estar e doença”, além de aspectos históricos, psicológicos e culturais ou como M. Douglas afirmou: “Se a comida é um código (...), as mensagens que ela codifica serão encontradas num padrão de relações sociais expressada em categorias alimentares, portanto, codificam eventos sociais” (DOUGLAS, 1975, p.61). Assim, a análise de categorias alimentares em um lugar e num período específico, como no caso desse estudo, e de suas regras como, por exemplo, os modos à mesa,

(...) só se tornam significativas como parte de uma concepção geral do universo. As regras só fazem sentido para quem entende que esse significado envolve a totalidade de uma experiência vivida; para considerá-las sozinhas, o que é provável que seja encontrado, é acima de tudo sem sentido (DOUGLAS, 1979, p.147).

Considerando tais discussões, investigar como ocorrem as práticas alimentares das crianças, suas concepções e representações sobre a merenda na escola, abarcadas também como práticas de consumo (BAUMAN, 2007) que estão relacionadas às escolhas que o ser humano enquanto onívoro faz (FISCHLER, 1979) – que acontecem não somente através da equação dialética gosto x desgosto (BACHELAR, 1996, p.211) –, apresenta-se como algo necessário do ponto de vista antropológico na medida em que através desse ato cotidiano⁴ é possível compreender a sociedade mais abrangente nos mais variados processos que envolvem a alimentação. É na infância que iniciamos a aprendizagem dos hábitos e costumes que nortearão nossas práticas ao longo da vida. Muitas memórias alimentares,

e para que seja possível seu entendimento, o dialogo entre muitas disciplinas se faz necessário: antropologia, sociologia, economia, direito, agronomia, biologia, medicina, nutrição, comunicação social, gastronomia, psicologia, etc.

³ Roberto Da Matta (1986, p.37), que ao analisar práticas alimentares e dizeres populares sobre a comida, distinguiu comida (cultural) de alimento (biológico), mostrando “(...) como a comida vale tanto para indicar uma operação universal – o ato de alimentar-se – quanto para definir e marcar identidades pessoais e grupais, estilos nacionais e regionais de ser fazer, estar e viver”.

⁴ DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce. A Invenção do Cotidiano. Petrópolis, Vozes, 1996. Parte 2, cap. “O Prato do Dia”, p. 231.

apresentadas em relatos dos adultos, remetem comidas, sabores e emoções que encontram lugar na infância. O comer junto, prática rotineira aprendida desde os primeiros anos de vida na maioria das sociedades humanas, requer comensalidade e camaradagem à mesa e onde há mesa, os sentidos são compartilhados e revelam hierarquias, papéis sociais e uma codificação da etiqueta (MONTANARI, 2008). Na escola, esses aspectos podem ser observados e decodificados.

A partir dessa discussão, foram escolhidas para o estudo duas escolas públicas⁵ no município de Osório, no Rio Grande do Sul, para a observação das práticas alimentares de crianças, com idades que variam de oito a dez anos, na hora da merenda – no refeitório e na cantina – no contexto do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE). Este trabalho de pesquisa, ainda em andamento, tem o objetivo investigar como acontecem as práticas alimentares das crianças nessas duas escolas, a partir do olhar antropológico, com a finalidade de compreender o que tais práticas, escolhas, evitações e outros processos alimentares cotidianos, podem revelar sobre o sistema de classificações presente em nossa sociedade considerando as transformações que a alimentação vem sofrendo atualmente e que significados simbólicos podem ser revelados com a finalidade de contribuir com o debate sobre processos alimentares e políticas públicas para a alimentação escolar no Brasil. No contexto escolar, busca-se, através do conceito de espaço social alimentar (POULAIN e PROEÇA, 2003), situar tais práticas e compreender, através da alimentação escolar, os significados que a merenda têm para os atores da pesquisa.

Para uma reflexão sobre tais práticas e seus significados é preciso, em primeiro lugar, conhecer um pouco da história do PNAE como política pública integrada à construção da noção de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) no Brasil, que surge junto ao debate mundial em torno do combate à fome e à miséria, e as transformações que sofreu ao longo do tempo, e como ele se operacionaliza nas escolas em questão. Em segundo, problematizar uma metodologia que possibilite responder aos questionamentos da pesquisa e dos objetivos a serem perseguidos com o trabalho, considerando as ferramentas conceituais da antropologia da criança e da alimentação e, por último, discutir a noção de *habitus* e a teoria da ação social em Bourdieu (1998), a construção teórica das representações sociais em Moscovici (1978) e o conceito de espaço social alimentar em Poulain e Proença (2003) como instrumentos conceituais de análise pensar a alimentação em sua totalidade e complexidade e como podem contribuir para estudos sobre alimentação no contexto escolar.

⁵ Priorizou-se para o estudo, idas à campo em uma escola urbana, situada em área central da cidade e uma escola localizada na periferia. Essa escolha justifica-se pela possibilidade que apresenta de demonstrar um contraponto nas formas como a alimentação escolar acontece, desde as compras, preparo e consumo da merenda até as diferenças sociais e econômicas dos interlocutores da pesquisa que possam vir a revelar-se.

POLÍTICAS ALIMENTARES NO BRASIL: A CAMINHADA DO PNAE

Para uma reflexão sobre o PNAE como política de alimentação na escola, é preciso conhecer um pouco dos antecedentes históricos que culminaram com sua criação. Para tal, não pode ser esquecida a trajetória da noção de Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), que surge junto ao debate mundial em torno do combate à fome e à miséria. Assim, o que será apresentado é uma síntese de seus principais marcos que contribuíram para o desenvolvimento do tema até a conquista da Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN) em 2006 no Brasil.

A segurança alimentar surgiu como conceito durante a Primeira Guerra Mundial, ligado à segurança nacional e à capacidade de cada país de produzir alimentos suficientes para sua população. Mas foi durante a Segunda Guerra Mundial que a definição ganhou força, com a constituição da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945 e da Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1948. Ainda na atualidade o conceito permanece em transformação⁶ quanto ao seu significado e abrangência (RAU, 2016, p.54). Como Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA), a noção de segurança alimentar foi definida no Brasil, de acordo com o estabelecido pela Segunda Conferência Nacional de SAN (Olinda, 2004) como

(...) a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (Maluf, 2007, p.17).

O assunto recebeu grande atenção da política mundial com a publicação do livro *Geografia da Fome*, de Josué de Castro, em 1942, dando início a uma série de discussões sobre o problema, colocando-o como questão social e política. A partir de então, a fome que era considerada tabu, passa a ser discutida mais amplamente e a ser compreendida como

(...) um complexo de manifestações simultaneamente biológicas, econômicas e sociais e que a erradicação da fome dependia, sobretudo, da decisão política para fazê-lo. Ele alertou que a fome não era simplesmente um problema de saúde pública (carência de nutrientes) ou problema restrito a área social (políticas assistencialistas). Josué de Castro foi o primeiro intelectual que denunciou a fome como um produto do subdesenvolvimento e de um modelo econômico que de maneira perversa perpetuava as péssimas condições de vida, as taxas altas de desnutrição entre crianças e adultos derivadas da pobreza e conseqüente acesso e insuficiência à água potável e à alimentação adequada, que afetava a maioria da população brasileira (Castro *apud* Leão e Maluf, 2012, p.14).

⁶ Para uma discussão sobre o desenvolvimento da noção internacional e nacional de SAN, ver Maluf (2007).

Desde o início, nos anos 1950, a pobreza era considerada a causa da fome nos debates sobre SAN, mas o tema era mundialmente tratado como tendo sua origem na escassez de alimentos devida à baixa produtividade agrícola (MALUF, 2007). Nesse contexto, abriu-se espaço para a modernização ou industrialização da agricultura, processo que ficou conhecido como Revolução Verde, que aumentou significativamente a produtividade, mas não gerou os resultados esperados no combate à fome, trazendo, ainda, efeitos sociais, econômicos e ambientais negativos.

Em 1974, realizou-se a Conferência Mundial de Alimentação, que identificou que a Segurança Alimentar só poderia ser garantida com o desenvolvimento de estratégias de armazenamento da produção excedente da monocultura. Nesse caminho, a agricultura se modernizou e os alimentos passaram a ser processados industrialmente, modo de produção que tornou-se dominante, que desconectou produção e consumo, que expandiu a monocultura e que, através da tecnologia de ponta, produz uma diversidade de alimentos a partir de um ou dois ingredientes básicos⁷, tornando a alimentação moderna abundante, porém, nutricionalmente pobre (RAU, 2016, p.56).

A questão da produção parecia estar resolvida, mas o acesso ainda estava pendente. Os efeitos negativos inesperados dessa equação ainda precisam ser resolvidos: degradação ambiental, êxodo rural, urbanização, desemprego, fome, redução da variedade alimentar, perda das qualidades nutricionais dos alimentos e doenças crônicas não transmissíveis⁸.

Embora a discussão sobre SAN no Brasil tenha iniciado com os diagnósticos realizados por Josué de Castro nos anos 1940 e com a criação dos primeiros serviços de alimentação coletiva, dentre eles a Campanha da Merenda Escolar (1955), que viria a se transformar no atual Programa de Alimentação Escolar (PNAE), somente nos anos 1980 é que as discussões tomariam um novo fôlego. Durante a Ditadura Militar (1964-1985), o problema da fome ficou silenciado. Na década de 1970, houve grande crescimento econômico proporcionado pelo chamado “Milagre Brasileiro”, processo que, do ponto de vista social, não trouxe grandes avanços, pois a fome e a miséria continuavam a assombrar grande parcela da população brasileira. A partir da forte indignação e motivação de vários grupos da sociedade civil e do aprofundamento de suas lutas políticas, iniciadas já durante a ditadura, reivindicando a democracia e direitos, é que emerge um amplo movimento social pela segurança alimentar e nutricional – gestada no seio dos movimentos sociais por saúde – como parte constituinte do acesso à cidadania⁹. A Constituição Federal de 1988 é fruto dessas lutas e é através dela que o direito a alimentação se expressa.

⁷ Principalmente, milho e soja (e seus subprodutos) como ingredientes presentes na maioria dos produtos industrializados consumidos no Brasil.

⁸ Diabetes, hipertensão, doenças cardiovasculares e câncer.

⁹ Para uma descrição detalhada do processo de criação das políticas de alimentação no Brasil, da construção e consolidação do Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), da construção dos Conselhos de Segurança Alimentar (CONSEAS) nas três esferas de governo, do sistema de políticas públicas integradas e das políticas nacional, estaduais e municipais de SAN, ver Leão e Maluf (2012).

Em 1986, na 8ª Conferência Nacional de Saúde, quando se discutia o Sistema Único de Saúde (SUS), realizou-se a 1ª Conferência Nacional de Alimentação e Nutrição, de onde originou-se a proposta de formulação da Política Nacional de Alimentação e Nutrição (PNAN), do Sistema de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) e a criação de um Conselho Nacional de Alimentação e Nutrição. Na esteira da 1ª Conferência, outros documentos foram elaborados em outras esferas de participação e luta política, que resultaram, segundo Leão e Maluf (2012, p.17), na adoção dos seguintes pressupostos para a criação do SISAN:

a) formulação de um conceito de “segurança alimentar e nutricional” abrangente e específico para a realidade brasileira; b) reconhecimento da alimentação como um direito humano e, portanto, uma obrigação do Estado; c) criação de um sistema público de segurança alimentar e nutricional (SISAN); d) participação e controle social no interior e na gestão deste sistema e e) constituição de um orçamento específico para a gestão do sistema, ampliando o financiamento das políticas públicas de segurança alimentar e nutricional.

É nesse contexto de efervescência política e de responsabilização do Estado brasileiro pela segurança alimentar e nutricional da população, que a alimentação como um direito humano é colocada no centro da agenda governamental junto com outros direitos sociais relevantes, como a saúde, a educação, o trabalho e a moradia. É importante mencionar que nesse período, dentre outros eventos importantes, é elaborado o 1º Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PSAN), aperfeiçoando o PNAE e o Bolsa Família e é elaborada a Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN), de 2006.

A partir dos princípios e diretrizes estabelecidos pela LOSAN, as políticas são colocadas como instrumentos de ação desses princípios e diretrizes, destacando o PNAE. Gerenciado pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), é o maior e mais antigo programa de alimentação escolar do mundo, criado no governo de Getúlio Vargas, na segunda metade da década de 1930, como parte de sua política trabalhista. É o único programa desta natureza no mundo cujo atendimento é universalizado, ou seja, abrange a totalidade dos alunos da educação básica matriculados nas escolas públicas do Brasil. É parte da Política de Segurança Alimentar, instituída no Brasil pela lei 11.346 de 15 de julho de 2006 (LOSAN) como uma das estratégias de combate à fome. A definição do que é Segurança Alimentar ainda está em construção e é bastante abrangente, já que envolve questões de acesso a alimentos de qualidade, práticas alimentares saudáveis, manejo sustentável de produção e, por fim, cidadania e direitos humanos, de modo que as discussões em torno de sua construção e efetivação ainda suscitam a produção de pesquisas e reflexões. O que interessa aqui é compreender como o PNAE se apropria de tal definição para realizar suas diretrizes.

As diretrizes do PNAE visam à universalidade, à alimentação saudável e adequada, à equidade e ao desenvolvimento sustentável. Uma das maneiras de concretização de tais

diretrizes está presente na conexão entre a agricultura familiar e a alimentação escolar, fundamentada pela Lei nº 11.947/2009, que dispõe sobre o atendimento da Alimentação Escolar, em especial no que tange:

- Ao emprego da alimentação saudável e adequada, compreendendo o uso de alimentos variados, seguros, que respeitem a cultura, as tradições e os hábitos alimentares saudáveis;
- Ao apoio ao desenvolvimento sustentável, com incentivos para a aquisição de gêneros alimentícios diversificados, sazonais, produzidos em âmbito local e pela agricultura familiar e pelos empreendedores familiares rurais, priorizando as comunidades tradicionais indígenas e de remanescentes de quilombos e;
- O direito à alimentação escolar, visando garantir a segurança alimentar e nutricional dos alunos, com acesso de forma igualitária, respeitando as diferenças biológicas entre idades e condições de saúde dos alunos que necessitem de atenção específica e aqueles que se encontram em vulnerabilidade social (BRASIL, 2009).

Este encontro – da alimentação escolar com a agricultura familiar – tem promovido uma importante transformação na alimentação escolar, ao permitir que alimentos in natura, minimamente processados e com vínculo regional possam ser consumidos diariamente pelos alunos da rede pública de todo o Brasil, e na vida das famílias de agricultores, que encontram no programa uma forma, dentre outras, de comercializar sua produção e incrementar sua renda e sustento.

É interessante notar a transformação no papel do estado na gestão de tal política, que num primeiro momento estava destinada a sanar o problema da fome e que, atualmente, propõe mudanças para as práticas alimentares das crianças na escola, preocupado não mais com a fome, mas com questões relacionadas à diminuição das doenças crônicas não transmissíveis e com a equidade social quando prioriza que as escolas comprem produtos oriundos da produção familiar e local. A política preconiza que alimentos saudáveis na escola, oriundos de uma produção local que encurta a distância entre alimento e consumidor, gera mudanças em hábitos alimentares que, conseqüentemente, trazem benefícios sociais para os produtores rurais, à saúde dos estudantes e ao meio ambiente.

É nesse contexto que os alimentos chegam até mesas dos estudantes de todas as escolas do país e que está inserida a problemática que pretendo discutir.

Nas escolas do Rio Grande do Sul, a alimentação estrutura-se através da elaboração de cardápios regionalizados¹⁰, elaborados por nutricionistas da Secretaria Estadual

¹⁰ São elaborados de acordo com as especificidades e necessidades de cada região e obedecem à Resolução CD/FNDE nº 26 de 17 de junho de 2013, que dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar aos alunos da educação básica no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar – PNAE.

de Educação (SEDUC/RS) que devem ser cumpridos para atenderem as necessidades nutricionais dos estudantes no período em que estão na escola. Depois da elaboração, os cardápios são enviados para as nutricionistas das CREs (Coordenadorias Regionais de Educação) – responsáveis por orientar direções e merendeiras sobre qualquer questão que envolva a alimentação na escola e encaminhá-los para todas as escolas da região de abrangência. As escolas podem solicitar adaptação de cardápio considerando suas necessidades¹¹, para que possam ser cumpridos de acordo com as exigências técnicas e legais. Estes podem ser especiais¹², adaptados¹³, alternativos¹⁴ ou específicos para as escolas situadas em comunidades tradicionais indígenas e quilombolas¹⁵. As escolas também recebem fichas técnicas e uma lista de substituições¹⁶ para auxiliar no preparo das refeições que são preparadas e servidas diariamente por merendeiras no refeitório.

Além da alimentação oferecida, algumas escolas contam com cantinas, onde se disponibiliza aos alunos lanches mediante pagamento. Essa é uma questão bastante discutida pela gestão da alimentação na Secretaria de Educação, visto que o PNAE tem por objetivo oferecer alimentação saudável e as cantinas acabam por se tornarem concorrentes nesse processo pedagógico de construção de hábitos alimentares saudáveis e no aumento da aceitabilidade de alimentos in natura ou minimamente processados na medida em que a maioria das crianças cede às “tentações” expostas nas cantinas¹⁷.

Refeitório e cantina serão os lugares privilegiados para o trabalho de observação e interlocução na produção dos dados, o que requer a construção de metodologia que atenda às especificidades e às exigências éticas que uma pesquisa sobre alimentação com crianças exige.

¹¹ Tais necessidades se caracterizam por: baixa aceitação de determinados alimentos por parte dos alunos e/ou dificuldade de elaborar determinadas preparações por falta de infraestrutura ou insuficiência de recursos econômicos ou humanos.

¹² São cardápios elaborados para alunos com necessidades nutricionais especiais portadores de patologias, como, por exemplo, intolerância à lactose, diabetes, doenças renais, etc.

¹³ A adaptação de cardápio por ser solicitada por inúmeras razões: falta de merendeiras, baixa aceitabilidade por parte dos estudantes de algum alimento específico, problemas com o fornecimento, perfil do aluno, por exemplo: estudantes da Educação de Jovens e Adultos (EJA) geralmente são trabalhadores que estudam à noite e têm preferência por refeições, ao contrário de crianças de escolas em áreas centrais que preferem lanches.

¹⁴ São cardápios para escolas que não possuem infraestrutura de cozinha, refeitório e estoque para a produção das refeições do cardápio regionalizado.

¹⁵ Os cardápios para escolas situadas em comunidades tradicionais indígenas ou quilombolas são elaborados considerando as dietas que esses grupos possuem.

¹⁶ As fichas técnicas são elaboradas para auxiliar na execução das receitas do cardápio. Especificam quantidades e medidas per capita. Já a lista de substituições apresenta e determina quais alimentos são equivalentes nas preparações apresentadas no cardápio e que podem ser uns substituídos pelos outros por apresentarem qualidades nutricionais e calóricas semelhantes ou equivalentes.

¹⁷ Fernanda Willhelm (2009), realizou estudo em escolas públicas de Porto Alegre que demonstra a ligação entre escolhas alimentares dos estudantes ligadas à publicidade e que os alimentos mais vendidos nas cantinas das escolas eram salgados assados, refrigerantes, cachorro-quente, xis (hambúrguer), guloseimas, biscoitos recheados, produtos amplamente divulgados pela mídia.

METODOLOGIA

Para compreender as dinâmicas das crianças, interlocutoras centrais desse estudo no que diz respeito às suas práticas e escolhas alimentares e tentar investigar como elas acontecem e que concepções as crianças possuem sobre a alimentação na escola, uma série de questionamentos emergiram com relação aos procedimentos mais acertados para produzir os dados da pesquisa. As principais dificuldades metodológicas, dentre outras, dizem respeito em como pesquisar com e sobre crianças sem produzir uma reflexão adultocêntrica de suas práticas e concepções sobre alimentação e como compreender o fenômeno da alimentação antropológicamente, visto que tal fenômeno engloba aspectos psicológicos, biológicos e sociais.

Para tentar resolver o primeiro impasse sobre como pesquisar com e sobre crianças, muitos autores da antropologia da criança e pesquisadores das áreas da pedagogia e da nutrição contribuíram para essa discussão sobre técnicas de pesquisa mais apropriadas para produzir dados a partir das crianças e ferramentas teórico-conceituais para refinar o olhar e as análises dos eventos observados.

O historiador francês Phillippe Áries, faz uma crítica à imagem de que as crianças são seres frágeis, dependentes, incompletas e em socialização e que, portanto, não poderiam nos dizer algo sobre seu mundo e sua sociedade; afirma que essa imagem é uma construção historicamente recente que traz em seu bojo a idéia de uma criança natural e universal. Através da historiografia da família e da criança na França nos deixou a herança de que a noção de infância é construída socialmente. Em seu livro *A história social da criança e da família* (1978), desconstruiu a naturalização da infância permitindo que atualmente saibamos que há uma pluralidade de formas de infância, construída social, cultural e historicamente e que nossas análises devem levar em conta o contexto social em que as crianças vivem, pois elas não agem nem significam o mundo ao seu redor num vazio social, mas a partir de onde vivem.

Assim, para compreender a criança e entendermos seu ponto de vista, para considerá-la sujeito de uma pesquisa, precisamos entender o que significa ser criança no contexto que em ela está inserida. A antropóloga Clarisse Cohn, o afirmar que fazer antropologia é tentar entender um fenômeno em seu contexto social e cultural para compreender nossos sujeitos de pesquisa em seus próprios termos.

Não podemos falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que elas ocupam naquela sociedade – o mesmo vale para as crianças nas escolas de uma metrópole. É aí que está a grande contribuição que a antropologia pode dar ao estudo das crianças: a de fornecer um modelo analítico que permite entendê-las por si mesmas (COHN, 2005, p.9).

O método etnográfico de pesquisa, através da observação participante, como sugere Clarice Cohn, em seu livro *Antropologia da Criança* (2005), oferece as ferramentas que podem possibilitar “(...) uma interação direta e contínua de quem pesquisa com quem é pesquisado, é certamente uma alternativa rica e enriquecedora, que permite uma abordagem dos universos das crianças em si”. (2005, p. 45) A observação participante pode contribuir com o estabelecimento de uma relação de caráter dialógico, de interação, “(...) permitindo ao pesquisador tratar as crianças em condições de igualdade e ouvir delas o que fazem e o que pensam sobre o que fazem, sobre o mundo que as rodeia e sobre ser criança, evitando que as imagens ‘adultocêntricas’ enviesem suas observações e reflexões”. (2005, p. 45)

Uma questão relevante quando pensamos em dialogar com crianças em pesquisas antropológicas tem a ver com a idéia de que são seres em formação, que misturam fantasia e realidade e de que os dados gerados a partir da relação pesquisador/adulto e pesquisado/criança não serão produzidos com veracidade. A antropóloga, Patrícia dos Santos Begnami, no artigo *Crianças: os sujeitos das pesquisas antropológicas* (2010) ao questionar o que é a “verdade”? apresenta essa questão e a discute em seu trabalho.

(...) Muitos antropólogos não sabem o que esperar da relação de pesquisa entre adultos e crianças. E nem todos as reconhecem como sujeitos legítimos das pesquisas. A visão do senso comum presa à idéia de que são seres em formação, portanto incompletos e frágeis, que misturam fantasia e realidade, ainda está presente em alguns de nós, adultos, e essa visão adultocêntrica do mundo faz com que tenhamos dificuldade em reconhecer as crianças como atores sociais e em ouvir atentamente suas concepções de mundo e das pessoas; por isso suas falas são questionadas quanto à legitimidade (BEGNAMI, 2010, p.7).

A autora discorda que as crianças manifestariam inverdades ao parafrasear a antropóloga indigenista Angela Nunes: “A criança é um ser social tanto quanto qualquer adolescente, adulto ou velho. É a nossa habitual perspectiva adultocêntrica, que incide sobre as crianças de nossa sociedade (...) que não nos permite reconhecer isso” (NUNES, 2002, p 276). A legitimidade da fala das crianças é uma questão resolvida para os estudiosos das crianças, como afirma Begnami (2010),

(...) sabemos que elas são sujeitos legítimos das pesquisas e temos um campo de pesquisa consolidado (...), mas fora desse campo (...) parece ser difícil reconhecê-las enquanto sujeitos desvinculados do universo da fantasia e levá-las à sério no sentido que nós antropólogos das crianças nos propomos.

Outra consideração pertinente constitui em problematizar meu papel enquanto pesquisadora nas relações e interações que estabelecerei ao realizar a pesquisa com crianças, enquanto adulta que tem a preocupação em me aproximar delas sem estabelecer autoridade e poder comum aos adultos e, ao mesmo tempo, em me colocar numa

postura que não apresente uma tentativa duvidosa de parecer criança ou de expressar comportamentos infantis com a finalidade dessa aproximação. A doutora em Educação e pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Educação na Pequena Infância (NUPEIN) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Márcia Buss-Simão, em seu artigo *Pesquisa etnográfica com crianças pequenas: reflexões sobre o papel do pesquisador* (2014) indica que “(...) a definição desse papel de pesquisador consiste na necessidade de um posicionamento, em primeiro lugar, como uma pessoa social e como um profissional com um propósito distinto e original, que procura marcar essa posição no dia a dia com as crianças” (BUSS-SIMÃO, 2014, p.38).

A autora preocupada com os diferenciais de poder, que constituem qualquer relação social, esteve atenta para esse ponto no estabelecimento de sua relação de pesquisadora com as crianças.

(...) Ao entrar em campo, minha preocupação central era em não optar por uma definição ‘formal’ e, *a priori*, de um papel como pesquisadora, mas não desconsiderando a diferença geracional, mostrar para as crianças que eu não tinha autoridade e o poder comum aos adultos daquele contexto de Educação Infantil. Assim, procurei de modo reflexivo e cuidadoso, ser reconhecida como uma adulta e, ao mesmo tempo, evitei tomar decisões e ações que pudessem me levar a ser identificada como tendo algum poder ou autoridade, para não ser confundida com uma professora, ou uma auxiliar, sendo estas configurações de papéis de adultos tradicionais nesse contexto da Educação Infantil (BUSS-SIMÃO, 2014, p. 46).

A pesquisadora estava interessada em conhecer as crianças e suas experiências tentando aproximar-se delas sem exercer autoridade comum aos adultos – o que poderia afastá-las – ao mesmo tempo em que não “parecesse criança” em suas atitudes, pois tinha em mente que as crianças são competentes o suficiente para perceber que ela não era uma delas.

Ao longo do artigo, apresenta diversas situações de campo nas quais as crianças pareciam desafiar essa “não autoridade”, aproveitando-se disso nos momentos em que outros adultos não estavam por perto, como por exemplo, ter o cabelo puxado pela colega e reivindicar uma atitude da pesquisadora. Esses relatos de campo permitiram a pesquisadora – e a mim também – um exercício de reflexividade¹⁸ metodológica que pôde, nesse caso, potencializar a capacidade de agir diante de imprevistos.

Essas reflexões permitiram pensar e, talvez tenham me ajudado a ter precaução, no que o antropólogo carioca Roberto Da Matta chama de “aspectos extraordinários ou

¹⁸ Reflexibilidade, de acordo com FONSECA (1999, p. 65) que se dá, principalmente, na “ida e volta entre dois universos simbólicos”, o do pesquisado e o do pesquisador; expondo, assim, não apenas o mundo subjetivo do interlocutor, mas também daquele que pesquisa. A autora chama atenção, ainda, para o fato de que assumir a própria subjetividade, enquanto pesquisador, evidenciando o lado humano e fenomenológico desta forma de pesquisar, não torna o trabalho subjetivo. Todavia, ela ressalta que este esforço de reflexibilidade não se restringe a apenas descrever seus próprios sentimentos em campo, mas a relativizá-los, estranhá-los e relacioná-los ao seu próprio mundo social e o do pesquisado.

pontos que sempre emergem em todo o relacionamento humano” (1978, p.25). Por mais que treinemos nosso olhar numa fase teórico-intelectual, anterior ao campo, quando estamos no “período prático”, o pessoal ou existencial emerge, pois o diálogo não é mais com “os índio do papel, ou com diagramas simétricos, mas com pessoas”.

O CONCEITO DE ESPAÇO SOCIAL ALIMENTAR E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA ESTUDOS SOBRE ALIMENTAÇÃO NO CONTEXTO ESCOLAR.

Para a dissolução de alguns nós relativos à complexidade sociobiopsicológica do ato alimentar, que situa-se à margem das disciplinas que estudam o homem, Poulain e Proença (2003) propõem pensar a alimentação a partir de conceito de espaço social alimentar¹⁹ – que permite uma reflexão sobre os obstáculos epistemológicos que o campo apresenta, possibilitando à antropologia trabalhar com outras áreas com o objetivo de suplantar tais obstáculos. A alimentação escolar pode ser considerada um espaço social alimentar porque se apresenta, de acordo com a definição de espaço social alimentar como

(...) uma zona de liberdade dada aos ‘comedores humanos’ por uma dupla de condicionantes materiais. De um lado, pelas condicionantes biológicas relativas ao seu estatuto de onívoro, que se impõem a ele de maneira relativamente flexível, e, de outro lado, pelas condicionantes ecológicas do biótopo no qual está instalado, que se transformam em condicionantes econômicas nas sociedades industrializadas e que tendem a se reduzir conforme se controla tecnologicamente a natureza (Poulain 1999; 2002). O espaço social alimentar é um *objeto sociológico total* no sentido Maussiniano do termo; quer dizer que “coloca em movimento”[...] a totalidade da sociedade e de suas instituições (Mauss, 1980).

Na escola, pensada como uma espécie de microcosmo social, é possível observar essa zona de liberdade dada aos comedores humanos, quando observamos que as crianças escolhem o que comer e o que evitar, quando trocam seu lanche com os colegas ou simplesmente se dirigem à cantina quando a oferta no refeitório não lhes agrada²⁰. Ao mesmo tempo, essa liberdade é condicionada pelos fatores do biótopo, pois as escolhas se restringem ao que o ambiente e cultura alimentar locais oferecem, pela educação alimentar herdadas da família e pelas condições sociais e econômicas que determinam a escolhas e o acesso a certos alimentos.

Ainda, o conceito de espaço social alimentar é apropriado porque apresenta diferentes dimensões que podem contribuir para o entendimento das práticas alimentares na escola.

¹⁹ Condominas (1980), antropólogo francês, após a realização de estudos sobre os Mnong Gar do Vietnã, trouxe para a Antropologia o conceito-chave de espaço social, que coloca a alimentação em um sistema de relações entre o social, o biológico e o ecológico. Poulain e Proença (2003) discutem esse conceito, ampliando-o, para designar esse espaço de liberdade e esta zona de imbricação entre o biológico e o cultural.

²⁰ Essa possibilidade de escolha entre o refeitório e a cantina pode variar de acordo com as condições sócio-econômicas das crianças e com a educação alimentar que recebem da família.

Tais dimensões apresentam-se como um cenário onde as práticas alimentares acontecem, oferecendo a possibilidade em considerar a dimensão *o espaço do comestível* na medida em que uma sociedade seleciona o que é ou não comestível em termos de performances adaptativas (Harris, 1985), de representações simbólicas que revelam arbitrariedades das culturas (Douglas, 1979; Kilani, 1992) e de diferenciação cultural de grupos sociais residentes em espaços geográficos equivalentes (POULAIN e PROENÇA, 2003).

A dimensão *sistema alimentar*, pensado como um sistema de ação que permite ao alimento chegar ao consumidor (desde a produção, processamento, transporte, venda, preparação, etc.) também é determinante do que é ofertado na escola e da aceitação dos alunos em comer o que lhes é oferecido porque lhes é familiar. Nas escolas selecionadas para esse estudo, as compras variam entre alimentos industrializados disponíveis nos mercados locais e produtos oriundos da agricultura familiar local, respeitando em parte o que propõe a legislação do PNAE.

A terceira dimensão, *o espaço dos hábitos de consumo* – que envolve um conjunto de rituais que permeiam o ato alimentar, desde a definição do que é uma refeição, sua organização estrutural, a forma da jornada alimentar (horários, contexto, modalidades), até a localização e como suas regras variam de uma cultura para outra e no interior de uma mesma cultura – permite que seja observado na escola como acontece o ato alimentar nos mínimos detalhes, considerando desde como a comida é preparada pelas merendeiras e é servida aos estudantes até os comportamentos e modos à mesa coletiva do refeitório.

A merenda pode ser pensada, ainda, como parte de um ciclo temporal socialmente determinado. Na alimentação humana vemos comida para bebês, para idosos, para gestantes, para crianças, para doentes e para cada uma dessas fases há proibições e autorizações alimentares. Ainda, as estações do ano, os períodos festivos, épocas de fartura ou penúria, dentre outras, também determinam a alimentação. A dimensão da *temporalidade alimentar* permite problematizar o que é comida de criança em nossa sociedade e o que não é. Todas essas dimensões também servem para pensar e relativizar a idéia proposta pelos discursos produzidos pelos formuladores de políticas públicas para a infância, que o PNAE propõe através de seus cardápios (e as noções que as próprias crianças têm), sobre a idéia de alimento saudável – além de outras noções pretensamente universais, como doce, salgado, bom, ruim, natural, artificial, etc.

Assim, refletir sobre a alimentação na escola pensada como espaço social alimentar inserida no contexto da sociedade mais ampla pode revelar como um modelo alimentar apresenta interações entre o social e o biológico. Um modelo alimentar é construído a partir da interação natureza e cultura onde não há sobredeterminação de um desses aspectos sobre o outro. Ainda, permite descortinar como um comportamento alimentar é construído desde a infância e que papel a escola pode desempenhar nesse processo de socialização alimentar.

A alimentação é a primeira aprendizagem social do pequeno homem. Ela está no centro do processo de “socialização primária”. O comportamento alimentar da criança entrando no mundo é largamente submetido às condicionantes fisiológicas, à alternância de sensações de fome, aos comportamentos desencadeados por essas sensações (apelos, choros, gritos... depois leite) e às sensações de saciedade e de abundância que se seguem. Ao longo das interações com a sua mãe, a qual logo buscará “regular” a criança sob certos ritmos sociais (como as alternâncias do dia e da noite, os momentos de trabalho e de repouso), esses mecanismos biológicos vão conhecer uma primeira influência social. Depois, com o desmame, o aprendizado da alimentação “normal” desenvolverá o gosto da criança, ensinando-lhe a amar aquilo que é bom na sua cultura, e regulará sua mecânica digestiva aos ritmos da sociedade que a viu nascer. (Poulain e Proença, 2003, p.253-254)

O HABITUS E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Bezerra (2009), pesquisador da Universidade Federal do Ceará, no artigo, *Alimentação e escola: significados e implicações curriculares da merenda escolar*, apresenta reflexão sobre as representações, práticas e discursos vinculados à merenda escolar buscando os significados dessa atividade no espaço escolar e no âmbito da realidade social na qual a escola está inserida, a periferia de Fortaleza. Observou que o modo como os gestores vêem os alunos e sua realidade, de pobreza, possibilita produção de um *habitus* (BOURDIEU:1998) que vai orientar as práticas relativas a alimentação escolar, mas não somente isso, vai condicionar outros aspectos, inclusive pedagógicos, e práticas na escola que teoricamente não teriam a ver com a alimentação. Ainda, aponta que as opiniões dos alunos são desconsideradas na produção da merenda e que estes e suas famílias possuem representações da alimentação e da escola diferentes das elaboradas pelos profissionais da escola, que consideram a presença do aluno condicionada a possibilidade de comer.

(...) a partir das representações sociais acerca da merenda escolar elaboradas pelos profissionais da escola tendo como predisposição a concepção de aluno carente, necessitado de um prato de comida e que come qualquer coisa, gera um *habitus* correspondente que tende a orientar as disposições práticas relacionadas ao comer na escola (servindo repetidamente alimentos encorpados), à organização do trabalho pedagógico (elaborado em função da merenda) e à jornada escolar (reduzida em períodos de falta de alimentação). Ademais, as práticas relacionadas à merenda escolar que, no caso estudado, orientam-se somente pelas representações dos profissionais da escola atuam como elemento curricular de reforço à submissão dos alunos e tendem a naturalizar a situação de exclusão em que a maioria deles se encontra (BEZERRA, 2009, p. 114).

A utilização da teoria da ação social de Bourdieu (1998) e a construção teórica das representações sociais de Moscovici (1978) propostas pelo autor em seu estudo parecem relevantes para uma temática complexa como essa da alimentação e das concepções das crianças sobre ela na escola, pois

A noção de *habitus* foi tomada, assim, com a finalidade de aproximação da compreensão mais ampla de representação social presente na teoria moscoviciana. Para essa teoria, representação social não é compreendida como sendo determinada apenas pelas condições objetivas, conforme o conceito de representação coletiva de Durkheim (*apud* Aron, 1993), mas também como estrutura estruturante, isto é, que pode afetar as condições concretas da sociedade, imprimindo-lhes a perspectiva subjetiva por meio da ação social. E na base das representações está o *habitus*, na perspectiva de Bourdieu. Discutindo acerca dessa aproximação da noção de *habitus* em Bourdieu com o conceito e representação social em Moscovici, Domingos Sobrinho (1997, p. 30) afirma que a teoria moscoviciana das representações sociais “permite-nos compreender as ações humanas não somente como resultado de experiências acumuladas e de sistemas de disposições incorporadas, mas também como produto da ação do indivíduo sobre si mesmo e sobre o mundo exterior” (BEZERRA, 2009, p. 104).

Assim, esses dois conceitos discutidos por Bezerra possibilitam refletir sobre as visões (representações sociais) que as crianças e os demais trabalhadores da escola possuem sobre a alimentação e como essas visões podem afetar e criar situações concretas no cotidiano, funcionando como estrutura estruturante, não só no que diz respeito à alimentação, mas também como a constituição de um *habitus* baseado em tais visões, que constroi e condiciona as experiências na escola ao mesmo tempo em que são incorporadas e produzem as ações dos indivíduos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise alimentar mundial²¹, a globalização das economias nacionais que consequentemente contribui para mudanças nos hábitos alimentares locais - trazendo na esteira desse processo tendências da alimentação contemporânea – individualização das refeições, gastro-anomia²², homogeneização do gosto alimentar, a transição alimentar²³ e o aumento das doenças crônicas não transmissíveis – configuram o contexto maior onde a alimentação humana se insere e apresentam questões relevantes que justificam a reflexão. Tais questões envolvem principalmente mudanças nas dietas e na comensalidade, tendo como algumas de suas conseqüências a obesidade, o aumento das doenças cardíacas e da

²¹ A crise alimentar dos anos de 1970 consistiu no aumento significativo dos preços dos alimentos, atrelado “(...) a depreciação do dólar, à alta do petróleo que impactou o preço dos fertilizantes, as pressões inflacionárias generalizadas, e alterações climáticas que impactaram as safras” (BELIK; CORREA, 2013, p.13).

²² Fischler, 1979.

²³ Transformações no modo de produção de alimentos, conseqüências da Revolução Verde, junto com as transformações na vida doméstica de muitas famílias – com a inserção das mulheres no mercado de trabalho -, têm contribuído para a transição alimentar, com o conseqüente aumento de doenças não-transmissíveis (diabetes, hipertensão, doenças cardiovasculares e câncer) em toda a população, geradas majoritariamente pelo consumo de alimentos processados ou ultraprocessados.

incidência de cânceres²⁴, a “perda” das identidades alimentares locais e o esquecimento de certos alimentos e o modo de prepará-los, dentre outras.

O PNAE que surgiu, num primeiro momento, como política pública destinada a sanar a fome no Brasil se transformou ao longo de seus anos de existência, reformulando seus objetivos para adequar-se como política pública que pretende contribuir com a redução das doenças crônicas não-transmissíveis e com o fomento da economia local quando atrela as compras para alimentação escolar à produção da agricultura familiar. É um programa que objetiva a alimentação saudável e coloca à escola papel pedagógico de promotora de hábitos alimentares saudáveis.

Nesse contexto, e pensando a alimentação como uma das primeiras aprendizagens humanas, a escola tenta desempenhar esse papel, aproveitando essa fase da vida na qual a criança está aprendendo o mundo a sua volta. Por isso, a escola parece locus pertinente para refletir sobre como as crianças constroem seu conhecimento sobre a alimentação e como se configuram suas práticas alimentares. Para compreender tais práticas parece primordial considerar quais influências podem estar em jogo. Fischer (1990) afirma que o ser humano é onívoro, tem a liberdade de escolher, assim como o condicionamento pela variedade, diferente dos outros animais (CONTRERAS, 1993, p.11); nutre-se de imaginário e de significados, partilhando representações coletivas (MACIEL, 2001, p. 146) Pensar como se exerce esse condicionamento e porque comemos o que comemos e não outra coisa é uma questão. Pensando para além dos objetivos que o PNAE pretende chegar – ligados principalmente a preocupações dietéticas e econômicas – e como intuito de compreender como acontecem as práticas alimentares das crianças, suas concepções sobre alimentação e que influências determinam suas escolhas, discutir e problematizar os aspectos que a pesquisa sobre alimentação escolar pode revelar, considerando suas representações sociais sobre a comida, o *habitus* que constroi e condiciona as experiências ao mesmo tempo em que são incorporadas e produzem as ações dos indivíduos, considerando a alimentação escolar como parte do espaço social alimentar proposto por Poulain e Proença pode contribuir para descortinar as mudanças que a alimentação vem sofrendo tanto referentes às escolhas realizadas e ao consumo quanto à produção de discursos por parte de produtores e gestores das políticas públicas para alimentação, além de revelar outras dimensões sociais da comida e da sociedade mais abrangente.

²⁴ De acordo com informações disponíveis em <http://www.aacc.org.br/incidencia-de-cancer-infantil/> “A taxa de incidência de câncer em crianças tem crescido ao longo das últimas décadas, afirma uma nova pesquisa. A Agência Internacional para a Pesquisa do Câncer estudou dados de 19 países. A entidade descobriu que houve um aumento de cerca de 1% ao ano no número de casos infantis e de 1,5% anual entre adolescentes, entre os anos de 1970 e 1990. Os cientistas dizem ser impossível apontar um só fator como a causa para o aumento no número de ocorrências”. Outros estudos tem apontado crescimento no número de casos em crianças e adolescentes. Para saber mais, pesquisas estão disponíveis no site do Instituto Nacional do Câncer José Alencar Gomes da Silva: http://www.inca.gov.br/tumores_infantis/pdf/11_consideracoes_finais.pdf . Ainda, o site apresenta informações sobre a relação alimentação e câncer: <http://www2.inca.gov.br/wps/wcm/connect/cancer/site/prevencao-fatores-de-risco/alimentacao> Acesso em: 7 de fevereiro de 2018.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁRIES, Phillippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1978.
- ARON, Raymond. Émile Durkheim. In: ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 4. ed. Trad. Sérgio Beth. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BACHELAR, Gaston. *A Formação do Espírito Científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BAUMAN, Zigmund. *Vida de consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BEGNAMI, Patrícia dos Santos. *Crianças: sujeitos das pesquisas antropológicas*. Araras (SP), UNAR (ISSN 1982-4920), v.4, n.1, p.2-12, 2010. Disponível em: http://revistaunar.com.br/cientifica/documentos/vol4_n1_2010/2_crianças.pdf Acesso em: 26 de setembro de 2017.
- BELIK, W.; CORREA, V.H.C. *A Crise dos Alimentos e Agravantes para a Fome Mundial*. Mundo Agrário, vol.14, n.27, dezembro de 2013. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/pdf/magr/v14n27/v14n27a01.pdf> Acesso em: 23.08.2017.
- BEZERRA, J.A.B. *Alimentação e Escola: significados e implicações curriculares da merenda escolar*. Revista Brasileira de Educação, vol.14, n.40, jan/abril, 2009, p. 103-115. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v14n40/v14n40a09.pdf> Acesso em 05/09/2017.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 2. ed. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BRASIL. 2009. *Lei nº 11.947*. Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/11947.htm Acesso em: 09 de julho de 2016.
- BRASIL. 2013. Resolução CD/FNDE nº 26, de 17 de junho de 2013. Disponível em: www.ufrgs.br/cecane/downloads/download.php?id=46 Acesso em: 07 de fevereiro de 2018.
- BUSS-SIMÃO, Márcia. *Pesquisa Etnográfica com Crianças Pequenas: reflexões sobre o papel do pesquisador*. Curitiba, revista Diálogo Educ., v.14, n.41, p.37-59, jan/abr. 2014. Disponível em: <http://www.revistaseletronicas.pucrs.br/osj/index.php/civitas/article/viewFile/15478/10826> Acesso em: 26 de setembro de 2017.
- CASTRO, Josué de. *Geografia da Fome*. Fortaleza: Antares, 1984.
- COHN, Clarisse. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2005.
- CONDOMINAS, G. *L'espace social à propos de l'Asie Du Sud-Est*. Paris, Flammarion, 1980.
- CONTRERAS, Jesús. *Antropología da Alimentación*. Madrid, Eudema S.A. (Ediciones de la Universidad Complutense, S.A.), 1993.
- DA MATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
- DA MATTA, Roberto. O ofício do Etnólogo, ou como Ter Anthropological Blues. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, Vozes, 1996.

- DOMINGOS SOBRINHO, Moisés. Classe média assalariada e representações sociais da educação: algumas questões de ordem teórico-metodológicas. In: MADEIRA, Margot Campos (Org.). *Representações sociais e educação: algumas reflexões*. Natal: EDUFRN, 1997.
- DOUGLAS, Mary. *Deciphering a meal: implicit meanings*. London: Routledge; Kegan Paul, 1975.
- DOUGLAS, Mary. Les structures du culinaire. In: *Communications*, 31, 1979. La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation. pp. 145-170. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1979_num_31_1_1475 Acesso em: 2 de agosto de 2017.
- FONSECA, Claudia L. W. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*. Belo Horizonte, v. 10, p. 58-78, jan./abr. 1999.
- FISCHLER, Claude. Présentation. In: *Communications*, 31, 1979. La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation. pp. 1-3. Disponível em http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1979_num_31_1_1464 Acesso em: Acesso em: 2 de agosto de 2017.
- FISCHLER, Claude. *L'omnivore. Le gout, lacuisin, et le corps*. Paris, Editions Odile Jacob, 1990.
- FISCHLER, Claude. Gastro-nomie et gastro-anomie. In: *Communications*, 31, 1979. La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation. pp. 189-210. Disponível em http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1979_num_31_1_1477 Acesso em: Acesso em: 2 de agosto de 2017.
- HARRIS M. *Good to eat, Riddles of food and culture*. New-York: Simon & Schuster; 1985.
- KILANI M. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Payot; 1992.
- LEÃO, M.; MALUF, R. *A construção de um sistema político de segurança alimentar e nutricional: a experiência brasileira*. Brasília, ABRANDH, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. In: LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MACIEL, Maria Eunice. Cultura e Alimentação ou o quê tem a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin? In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n.16, dez. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200008 Acesso em: 24 de outubro de 2017.
- MACIEL, Maria Eunice. Introdução. In: MACIEL, Maria Eunice; GOMBERG, Estélio. *Temas em cultura e alimentação*. São Cristóvão, SE, Ed. UFS: Fundação Oviêdo Teixeira, 2007.
- MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: *Anthropologie et sociologie*. Paris: PUF; 1980. p.364, 384-85
- MALUF, R.S.J. *Segurança alimentar e nutricional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007
- MONTANARI, M. "Comer Junto. *Comida como Cultura*. SP. SENAC, 2008.
- MOSCOVICI, Serge. *A representação social da psicanálise*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- NUNES, Angela; SILVA, Aracy. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. In: SILVA, Aracy; MACEDO, Ana; NUNES, Angela. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo, Global, 2002.

POULAIN, Jean Pierre. *L'espace social alimentaire*. Cahiers de Nutrition et de Diététique 1999; 34(5):271-80.

POULAIN, Jean Pierre. *Sociologies de l'alimentation*. Paris: PUF; 2002.

POULAIN, Jean Pierre; PROENÇA, Rossana P.C. *O espaço social alimentar: um instrumento para o estudo dos modelos alimentares*. Revista de Nutrição. Campinas, 16 (3), 245-256, jul/set. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-52732003000300002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt Acesso: 24 de outubro de 2017.

RAU, Raquel. *Modos de comer, modos de viver: um olhar sobre o Programa Nacional de Alimentação Escolar e suas interfaces com a cultura e o desenvolvimento local a partir de famílias rurais pomeranas de São Lourenço do Sul*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, PGDR/UFRGS, 2016. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=001019703&loc=2017&l=5f4c2911ae1fef95> Acesso em: 26 de junho de 2017.

WILLHELM, Fernanda. *Alimentação Saudável na escola: qualidade nutricional e adequação à legislação vigente das cantinas escolares da rede pública estadual de Porto Alegre*. Trabalho de conclusão (graduação), curso de Nutrição da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000744482&loc=2010&l=ebdb19c7f5711e95> Acesso em: 24 de outubro de 2017.

WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. In: *Habitus*. Goiania, v.11, n.1, jan/jun. 2013. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2844/1737> Acesso em 24 de outubro de 2017.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O “BICHO-MÃE” NO CIBERESPAÇO: GÊNERO E MATERNIDADE NO BLOG MAMÍFERAS

*Clarissa Sousa de Carvalho*¹

Universidade Estadual do Piauí

Resumo

A maternidade, como construto histórico e cultural, é significada de formas diversas em diferentes culturas e épocas. Este artigo trata de alguns dados encontrados durante a pesquisa de Mestrado da autora, no âmbito do programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPI, que objetivava compreender a construção da maternidade na contemporaneidade, através de uma perspectiva de gênero, buscando os sentidos dados a um modelo específico de maternidade – a maternidade mamífera. Busca-se entender de que maneiras as práticas relacionadas a esse modelo de maternidade se inserem nas relações de gênero, e como as mulheres/mães do blog Mamíferas (www.blogmamiferas.com.br) se utilizam de categorias historicamente ligadas à submissão da mulher para construir um suposto empoderamento feminino. Através da análise de posts, comentários e entrevistas, buscou-se as estruturas de significação que sustentam tal experiência de maternidade. Ao optar por partos naturais, essas mulheres tentam escapar das amarras da medicalização e tecnologização de seus corpos. Ao publicizarem práticas tradicionalmente femininas em um blog, as informantes desafiam a separação ideológica que historicamente define lugares masculinos e femininos. Assim, o ciberespaço configura-se, para essas mulheres, como locus de construção identitária e facilitação do empoderamento feminino, ao permitir a criação de laços, o compartilhamento de experiências e a visibilidade dessas experiências.

Palavras-chave: Gênero. Maternidade. Cibercultura. Blog.

Abstract

Motherhood, as a historical and cultural construct, is signified in several ways in different cultures and times. This paper brings some of the findings from the author's Master's research, carried out at the Anthropology and Archeology Program, at UFPI, which aimed to understand the construction of motherhood in our days, through a gender perspective, searching for the meanings given to an specific pattern of motherhood – the “mamifera” [mammal] motherhood. We try to understand how the practices related to this pattern of motherhood are part of gender relations and how the women/mothers from blog Mamiferas (www.blogmamiferas.com.br) make use of categories that are historically related to women's submission to build a supposed feminine empowerment. Through the analysis of posts, comments and interviews, we searched

¹ Professora assistente da Universidade Estadual do Piauí, em Teresina-PI. Doutoranda em Comunicação na PUC-Rio. Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: clarissascarvalho@gmail.com

for the signification structures that support such a motherhood experience. By choosing natural births, these women try to escape from the technologization and medicalization of their bodies. By publicizing traditionally feminine practices in a weblog, these women challenge the ideological separation that historically defines masculine and feminine places. Thus, cyberspace configures, for these women, in a locus of identity construction and facilitation of the feminine empowerment, by allowing bonding, sharing experiences and visibility for these experiences.

Keywords: Gender. Motherhood. Cyberculture. Weblog.

O presente artigo traz reflexões acerca da maternidade como instância de “empoderamento”² feminino, buscando na construção das relações de gênero as lógicas que legitimam as práticas maternas como produtoras de poder. A maternidade, como construto social, passa por ressignificações ao longo da História, assim como as relações de gênero, que se veem permanentemente ressignificadas. Os discursos que legitimam as práticas ligadas à maternidade ativa³, não encontrando tanto espaço nas mídias tradicionais, de massa, parecem emergir no ciberespaço, onde as vozes que não alcançam o espaço estruturado dos meios de comunicação de massa podem mais facilmente se fazer ouvir.

A partir de pesquisa de mestrado realizada no Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Piauí, buscou-se entender de que maneiras a adoção de práticas aparentemente tradicionais relacionadas à maternidade se configura no interior das relações de gênero. Tomando o ciberespaço e a blogosfera como espaços de sociabilidade, construção e negociação de conteúdos simbólicos, buscou-se mostrar como sua utilização por parte das mulheres/mães do blog Mamíferas (www.blogmamiferas.com.br) se dá em um contexto de valorização da maternidade.

Buscou-se as dimensões de sentido que embasam a preponderância dessas mulheres na vida familiar e o esclarecimento das posições de poder e de afirmação identitária do feminino no exercício da maternidade, expressas através do blog mencionado. Para tanto, foi preciso adaptar as técnicas etnográficas tradicionais às circunstâncias da virtualidade, problematizando o conceito mesmo de campo de estudo, que aqui se apresenta como um espaço de fluxos: o blog Mamíferas entendido como uma comunidade fluida onde mulheres/mães constroem sentidos a respeito de suas práticas de maternagem e de sua importância para o “ser mulher”.

² Termo êmico utilizado em referência às transformações individuais advindas da busca por outras formas de viver a maternidade.

³ O termo refere-se a uma modelo cultural, historicamente construído, de criação apropriada dos filhos(as), segundo o qual as crianças são inocentes e inestimáveis, o cuidado com elas é responsabilidade primeira das mães, e esses cuidados devem ser centrados nas necessidades da criança, com métodos baseados nas opiniões de especialistas. Tal modelo de maternagem requer trabalho intensivo e é financeiramente dispendioso. (HAYS, 1996, p. 21) Nesse trabalho, usamos os termos maternidade ativa e maternidade intensiva de forma intercambiável.

Após a análise de posts, comentários e entrevistas, foram identificadas oito categorias que caracterizam o modelo de maternidade mamífera. Apresentamos aqui seis dessas categorias, de forma abreviada, e suas imbricações com questões concernentes às relações de gênero.

GÊNERO E MATERNIDADE

Refletir sobre a experiência da adoção de uma maternidade intensiva na contemporaneidade é refletir inevitavelmente sobre as relações de gênero, uma vez que a perspectiva de gênero possibilita entender a maternidade como um fenômeno construído histórica, cultural e politicamente. É preciso, no entanto, enfatizar que a maternidade é um fenômeno social marcado pelas desigualdades sociais e étnicas/raciais e, como tal, não é experimentado da mesma forma por todas as mulheres, embora se possa falar em um “modelo de maternidade preponderante nas sociedades ocidentais contemporâneas, que tem como características gerais proles reduzidas e mães que trabalham fora” (SCAVONE, 2001, p. 48).

No livro *Um amor conquistado: o mito do amor materno*, Elisabeth Badinter (1980) faz um histórico das representações e papéis sociais da mulher, do homem e da criança, do século XVII até o início do século XIX. Se, no início do período analisado, a criança é considerada fruto do pecado original, com o advento do racionalismo iluminista, a mesma passa a ser entendida como fonte do erro, desprovida de discernimento. No último terço do século XVIII, inicia-se, segundo a autora, uma revolução das mentalidades, quando começa a desenhar-se uma nova imagem da mãe, que se acentua nos dois séculos seguintes. Começa o império do “menino-rei” porque agora a criança tem um valor que nunca tivera: ela passa a ser insubstituível.

Marilyn Yalom (1997) refere-se à “politização do seio feminino” para descrever o processo que posicionou a mulher, como mãe, no centro das políticas de gestão da vida nas sociedades ocidentais modernas. Nesse contexto, há um processo de educação e medicalização dos corpos das mulheres em nome de sua responsabilidade na criação de filhos saudáveis para a salvação da sociedade.

A produção de um saber científico sobre o corpo se dá concomitantemente à politização do corpo, que passa a ser objeto de controle. Nesse contexto, se processa uma medicalização minuciosa dos corpos e do sexo das mulheres em nome da responsabilidade que elas teriam em relação à saúde de seus filhos, à solidez da instituição familiar e à salvação da sociedade como um todo (FOUCAULT, 2009). Assim, ao longo dos séculos XIX e XX, emergem vários discursos sobre cuidados a serem dispensados aos corpos femininos, principalmente aos corpos de mulheres-mães.

A transição de um modelo tradicional de maternidade, em que a mulher é definida essencialmente como mãe, para um modelo contemporâneo, em que a mulher é definida *também* como mãe, entre outras possibilidades, se dá com a consolidação da sociedade industrial. No decorrer do século XX, com maior acesso à educação formal e à formação profissional, as mulheres passam a ocupar cada vez mais o espaço público. Juntam-se a isso as conquistas tecnológicas no campo da contracepção e, mais tarde, da concepção, e o resultado é que a maternidade adquiriu uma dimensão reflexiva, de escolha: ter ou não ter filhos, quantos, quando etc. Foi criado, enfim, o dilema ser ou não ser mãe, impensável apenas dois séculos antes. A maternidade como escolha, e não como destino natural, é, portanto, um fenômeno recente, que começou a se consolidar no decorrer do século XX.

O questionamento da limitação da identidade feminina à tríade esposa/mãe/dona-de-casa e a entrada da mulher no mercado de trabalho, especialmente da classe média - já que nas classes populares o trabalho feminino já acontecia -, trouxe como consequência uma ampliação da identidade feminina a fim de incluir este novo papel de trabalhadora. Tal ampliação tem levado as mulheres a desempenhar papéis múltiplos e conflitantes. Se hoje as mulheres já não se definem unicamente pela maternidade, essa permanece sendo uma possibilidade, que costuma ser conciliada com os desejos e necessidades profissionais e pessoais (ROCHA-COUTINHO, 1994). As informantes dessa pesquisa se incluem nesse perfil conciliatório: todas equilibram obrigações profissionais com as demandas da vida doméstica, e buscam no dia-a-dia soluções para o desempenho satisfatório de todas as funções às quais se propõem.

Cabe aqui levantar a hipótese de que muitas mulheres talvez prefiram conciliar vida profissional e filhos, resistindo a uma divisão mais justa das tarefas domésticas, não porque não tenham outras opções, mas porque continuam a entender o lar como território essencialmente feminino e os/as filhos/as como obrigações suas, negociando ônus e bônus dessa decisão. Ao assumir os cuidados com as crianças como primordialmente seus, algumas mulheres podem estar demarcando um posicionamento em relação aos homens/pais que confere às mulheres/mães uma posição hierarquicamente superior na esfera doméstica. Ou seja, talvez não aceitem abrir mão de um poder que lhes torna figuras centrais na família.

Elas ainda relutam em abandonar o controle do lar que sempre deu à mulher um tipo de poder – manipulando e tentando tornar dependentes dela o marido e os filhos, por trás da máscara de perfeição, compreensão e abnegação – que as compensava da sua falta de poder nesta sociedade dominada por homens (ROCHA-COUTINHO, 1994, p.121).

Para interpretar tal divisão dos papéis parentais, é preciso levar em conta as estratégias de poder e objetivos identitários, mais do que a permanência de normas sociais

e estereótipos enraizados na história das sociedades. O lugar proeminente das mulheres nos papéis familiares se mantém também em razão das dimensões de sentido, de poder e de autonomia que acompanham as funções maternas (LIPOVETSKY, 2000).

Ao refletir sobre as relações de gênero, é válido pensar que homens e mulheres, em suas práticas cotidianas, constituem relações em que há constantes avanços, recuos, negociações, consentimentos, alianças, como em um jogo (LOURO, 1997; ROCHA-COUTINHO, 1994). A categoria gênero é definida por Joan Scott como “um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado” (SCOTT, 1995, p. 89). Embora não seja o único campo, parece ter constituído uma forma persistente de possibilitar a significação do poder no ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas.

Judith Butler (2010) defende que o gênero não pode ser entendido como a simples interpretação cultural do sexo, mas deve designar também o aparato através do qual os próprios sexos são estabelecidos. Dessa forma, a noção de gênero deve ser reformulada a fim de abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo e ocultam a própria operação da produção discursiva, fazendo com que o sexo seja entendido como natural e o gênero como cultural. Tal concepção deriva da teoria de poder foucaultiana, segundo a qual o poder não opera apenas de forma coercitiva, mas também de forma a construir subjetividades. Assim, o caráter produtivo do poder estaria vinculado aos mecanismos de regulação que ele instaura e procura conservar: os discursos reguladores que formam o sujeito de gênero são os mesmos responsáveis pela produção da sujeição. Não haveria uma regulação anterior em relação ao gênero. Ao contrário, o sujeito gendrado só passa a existir na medida de sua própria sujeição às regulações (ARÁN; PEIXOTO JÚNIOR, 2007).

Assim, nas relações de gênero, os sujeitos se constituem através de diferentes práticas sociais, com negociações, avanços, recuos e ressignificações de práticas cotidianas, conforme afirma Guacira Louro:

Homens e mulheres certamente não são construídos apenas através de mecanismos de repressão ou censura, eles e elas se fazem, também, através de práticas e relações que *instituem* gestos, modos de ser e de estar no mundo, formas de falar e de agir, condutas e posturas *apropriadas* (e, usualmente, diversas). Os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder (LOURO, 1997, p.41).

Para Foucault, é preciso buscar em um dado discurso historicamente determinado as relações de poder mais imediatas, mais locais, e como tais relações tornam possíveis essas espécies de discursos, e também como tais discursos lhes servem como suporte. Como, portanto, “o jogo dessas relações de poder vem a ser modificado por seu próprio exercício” (FOUCAULT, 2009, p. 109). Assim, através do entendimento das práticas

de maternagem das mamíferas e dos discursos que sustentam tais práticas, buscou-se a compreensão de como essas mulheres constroem uma identidade de gênero a partir da maternidade, que para elas não é entendida como fenômeno natural, mas como escolha.

Joan Scott afirma que os discursos posicionam os sujeitos e produzem suas experiências.

Não são os indivíduos que têm a experiência, e sim os sujeitos que são constituídos por meio da experiência. Nessa definição, a experiência se torna, então, não a origem de nossa explicação, não a evidência definitiva (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim o que procuramos explicar, aquilo sobre o que se produz o conhecimento. Pensar sobre experiência desse modo é historicizá-la, assim como historicizar as identidades que ela produz (SCOTT, 1992, p.49-50).⁴

Se os sujeitos são constituídos discursivamente e o discurso é por definição compartilhado, a experiência é tanto coletiva quanto individual. “A experiência é a história do sujeito. A linguagem é o campo no qual a história se constitui” (SCOTT, 1992, p.66).⁵

Dessa forma, os discursos das blogueiras sobre maternidade intensiva as posicionam e produzem suas experiências. Através dessas experiências, constroem sentidos de gênero. Indaga-se, pois, que sentidos as blogueiras produzem ao adotar e compartilhar as práticas de maternagem intensiva e de que maneiras a publicização dessas práticas, via internet, flexibiliza as fronteiras entre público e privado, dotando essa maternagem de valores sociais passíveis de reposicionamento das relações de gênero.

RESSIGNIFICADOS DA MATERNIDADE E DAS RELAÇÕES DE GÊNERO NO BLOG MAMÍFERAS

O blog Mamíferas (www.blogmamiferas.com.br) foi criado em janeiro de 2008, por três mulheres/mães na faixa dos trinta anos, e atualmente (2018) já não existe mais.. A temática principal do blog era a maternidade, e sua atualização acontecia diariamente, com posts de texto, imagens e vídeos. Desde o início até julho de 2011, era mantido por três blogueiras – identificadas no ciberespaço como Kalu, Kathy e Tata – que se revezavam na produção dos posts, sendo cada uma responsável por atualizá-lo duas vezes por semana. Às segundas-feiras, o blog era atualizado por uma mamífera (ou mamífero) convidada/o – algum/a blogueiro/a ou frequentador/a do blog que era convidado/a a opinar sobre algum

⁴ Tradução minha. No original: “No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento. Pensar de esta manera en la experiencia es darle historicidad, así como dar historicidad a las identidades que produce.”

⁵ Tradução minha. No original: “La experiEnCIA es la historia de un sujeto. El language es el sitio donde se representa la historia.”

assunto ou relatar algo de sua história pessoal. A partir do dia 17 de julho de 2011, uma nova blogueira – Nanda – passa a integrar a equipe, em substituição a Kathy, que teve que deixar o blog por falta de tempo.

Foram realizadas entrevistas com as quatro blogueiras mencionadas acima e com mais três mamíferas convidadas. A partir da análise dessas entrevistas, dos posts e comentários, chegou-se oito categorias que definem e caracterizam a maternidade mamífera:

- **Mãe como principal cuidadora: dedicação materna como estratégia de consolidação da presença e importância femininas**

O discurso da maternidade mamífera sustenta que a mãe, mais que o pai, é responsável pelos cuidados e bem-estar da criança, especialmente nos primeiros anos de vida da criança. As práticas relacionadas ao aleitamento são um exemplo. A amamentação prolongada mantém a mãe por mais tempo como fonte de alimentação da criança, e a opção por amamentar de acordo com as necessidades do bebê exige que ela esteja sempre presente.

Tanto nos posts como nas entrevistas foi possível verificar essa predominância materna destacada por Hays (1996). Segundo a autora, o modelo cultural de maternidade contemporânea determina que a criança precisa de um/a cuidador/a principal e que a mulher é quem está mais apta a realizar esse trabalho. Essa aptidão é fruto de um processo de socialização de práticas e comportamentos endereçados ao feminino e corroborados pelas principais instituições sociais, mas que não significa necessariamente ou exclusivamente aprisionamento e alienação, podendo se constituir em estratégia de resistência e de poder feminino. Assumir essa posição de preponderância junto ao/à filho/a significa exercer um poder que torna a mãe insubstituível, o que remete ao exercício de poder capilar que se apresenta em níveis diferenciados, como na concepção de Foucault (1979).

No post do dia 03 de outubro de 2010, com o título *Aprendendo a delegar*, Kathy fala da dificuldade de deixar que outras pessoas cuidem de seu filho:

Acho que uma das maiores dificuldades de uma mãe é aceitar que outras pessoas possam cuidar – e bem – de seus filhos. A gente sempre tende a achar que só nós entendemos aquela criança, que só nós sabemos a forma correta de fazer as coisas, que só nós conseguimos suprir as necessidades deles. Confesso que ainda tenho dificuldades de deixar que o pai dele “assuma o barco”, embora me esforce diariamente para deixar que o relacionamento dos dois flua cada vez melhor. Não é fácil, é como se eu não conseguisse desligar o “botãozinho” de mãe.

Ao mesmo tempo em que se percebe um discurso que parece tradicional sobre a divisão sexual do trabalho na esfera doméstica, essa tradição parece ser resignificada como instância de poder quando reposiciona os cuidados com o/a filho/a como saber

exclusivamente, ou primordialmente, feminino. A dificuldade em delegar esses cuidados ao companheiro se justifica pelo entendimento de que esse saber é uma forma de exercício de poder (SCOTT, 1990; FOUCAULT, 1979).

- **Centralidade da criança na maternagem mamífera: a hora e a vez do “menino-rei”**

Nas entrevistas e posts foi possível perceber que o modelo de maternidade mamífero é centrado na criança e em suas necessidades, corroborando o modelo descrito por Hays (1996) segundo o qual as demandas da criança – e não as da mãe – é que devem determinar as práticas. Entre as informantes, há um entendimento de que o tempo da criança deve ser respeitado e a mãe, como principal cuidadora, deve colocar suas necessidades em suspenso para atender às necessidades do(a) filho(a). Assim, a criança pode se desenvolver de maneira adequada, sem pular etapas. Essa atitude materna, que privilegia as demandas da criança, chamada por Badinter (1980) de reinado do “menino-rei” (p.174), é um processo que se inicia no século XVIII quando a criança passa a ter um valor que nunca tivera para a família e a sociedade: ela passa a ser insubstituível.

No post do dia 06 de novembro de 2011, intitulado *Deliciosa Autonomia*, Kalu discorre sobre a independência do filho Miguel. A blogueira creditsa ao fato de que o ritmo do filho foi respeitado, e ele pôde passar pelas fases de desenvolvimento, tendo suas necessidades atendidas.

Acredito que a independência surge quando permitimos que a criança vivencie plenamente sua fase de dependência. Nunca quis que ele começasse a andar para descer do colo, ou comer logo para largar do peito. Muito menos desejei que dormisse a noite toda. Em suas pequenas dependências encontrei meu jeito de supri-las sem desdenhar, sem querer pular etapas. Fico me lembrando dos dias e noites que passei servindo-lhe com meu peito e disposição. Do meu encolhimento profissional e a minha expansão na função linda de servir como mãe. E tudo isso passou tão rápido. O defralde sem trauma, o desmame tão puro, o sono durante toda a noite.

Fica claro que a criança é quem deve determinar as práticas, de acordo com suas necessidades em cada fase, podendo, assim, se desenvolver de forma adequada. Embora haja, especialmente nos primeiros meses de vida da criança, uma renúncia profissional por parte das mães, ela nunca acontece de forma definitiva. À medida que seus(as) filho(as) passaram a demandar menos atenção e cuidados, as informantes retornaram ao mercado de trabalho, mesmo que de forma diferente, com maior flexibilidade de horários e locais de trabalho, e se mostraram satisfeitas com a renúncia anterior.

No post do dia 05 de outubro de 2010, com o título *Chupeta or not chupeta?* Kalu fala da experiência de ter tentado fazer com que seu filho usasse chupeta, já que ela estava muito cansada nas primeiras semanas de vida dele. “Quando coloquei aquilo na boca do meu

filho me senti estranha. Aquele negócio grande tapando seu rosto. Eu tirei da boca dele na hora e joguei fora.” Para resolver o problema do cansaço, Kalu adotou cama compartilhada e amamentação em livre demanda: “melhor o peito de chupeta que a chupeta de peito”. Assim podia descansar e ao mesmo tempo estar inteiramente disponível para o filho. “Passei a dormir durante o dia com Miguel. (...) Quando ele precisasse de mim de noite estava inteira. Passei a dormir como um recém-nascido. O mundo podia esperar. Um dia eu voltaria para ele. *Mas, agora, nesse instante, eu era as necessidades do meu filho.*” Nos post ela afirma que agora está “no mundo com mil projetos e um menino legal demais” e credita isso à simbiose com o filho, à entrega de que foi capaz nos primeiros meses.

Entre os comentários relativos a esse post, um apenas levantava a questão de que o não uso da chupeta acaba por sobrecarregar a mãe, pois só ela pode dar o peito:

Aqui também optei e segui firme na decisão de não dar chupeta para minha filha. (...) Optar por não dar chupeta tem implicações que só pude sentir na prática e que seguem o mesmo posicionamento que você expôs no seu post. Como eu não trabalho fora, tenho a disponibilidade de dar o peito para a Béatrice quando ela quer e, muitas das vezes ela só quer “chupeitar”. Também adotamos a cama compartilhada e isso sempre nos beneficiou na amamentação e no descanso. (...) Acho que mergulhei total nesse tipo de maternagem e não me arrependo, sei que vou sentir saudade quando ela estiver maiorzinha! Agora, tem o outro lado... Como ela não usa chupeta, quando ela acorda à noite, sou eu quem tem que ajudá-la a retomar o sono. Tenho que me levantar à noite e ir no seu quartinho, dar o peito (mamar e “chupeitar”) e voltar pra minha cama. (...) Isso cansa, é verdade. Não tenho como “dividir essa tarefa”, já que não funciona outra pessoa ir no quarto, falar “shhhhhhhiiiiii, tá tudo bem, volta a dormir...” (...) Optar pela chupeta implica em dar um certo “descanso” pra mãe.

Tanto no posts como nas discussões travadas nos comentários, fica claro uma predominância das necessidades da criança em detrimento das necessidades da mãe. Ressalta-se, todavia, que no caso das blogueiras em estudo, isso não parece estar marcado por sentimentos de anulação, aprisionamento ou discriminação do papel feminino nas relações de gênero.

- **Maternidade reflexiva e transformadora: autoconhecimento e aprimoramento de si**

A maternidade, muito mais que um fato no curso “natural” da vida das mulheres, é entendida como uma instância de transformação, de reflexão e de crescimento pessoal. Para Tata, “ser mãe traz um autoconhecimento que desbanca qualquer terapia. (...) A gente tem que olhar pra dentro, encarar os próprios fantasmas, aceitar as próprias limitações e varrer as poeiras escondidas por baixo de todos os tapetes. É preciso coragem para mudar, revolucionar, crescer”⁶

⁶ Post do dia 09.07.11.

No post do dia 25 de março de 2011, Kalu faz um desabafo motivado pelas críticas de comentaristas de que o blog levanta bandeiras que acabam por discriminar as mães que não seguem uma suposta “cartilha mamífera”.

Estou farta de fábricas de sobreviventes. Ninguém morre porque nasceu de cesárea, porque tomou mamadeira, chupou chupeta, tomou refrigerante, estudou em colégio porque era perto de casa. Sobrevivemos à ignorância dos nossos pais e compreendemos que eles fizeram o melhor que poderiam. Eu fiz minhas escolhas, com mais informação e consciência. Elas não são perfeitas. Mas valorizo cada uma delas porque foi fruto de transformações profundas. Não preciso dizer que aprendi a não ser tão radical porque cedi a isso ou aquilo. Aquilo que é importante para mim, eu vou atrás, busco ajuda, orientação e faço as minhas escolhas, sem precisar colocar rótulo em ninguém.

Na maternidade mamífera, a busca por informações e a reflexão constante devem guiar as práticas maternas. Desde as escolhas relativas ao parto e aleitamento, até aquelas referentes à escola e pediatra, nada se dá por acaso, mas a partir da busca de informações e da reflexão. Tal postura diante da maternidade é entendida pelas blogueiras como geradora de transformações e crescimento pessoal. A maternidade como escolha, vivida de forma inteira, é entendida por essas mulheres como caminho para a evolução pessoal.

- **Maternidade natural e instintiva: o surgimento do “bicho-mãe”**

A maternidade mamífera, como o próprio nome mostra, é estruturada em valores ligados ao natural e ao instintivo. A mãe é a principal cuidadora porque é ela quem gesta, pare e amamenta. O instinto materno, junto a informações relativas às experiências de outras mulheres, serve como suporte para as decisões maternas ao longo da vida do/a filho/a.

Em post do dia 09 de setembro de 2010, Kathy dá sua definição de “bicho-mãe”: “mãe que se deixa agir pelos instintos, intuitivamente. É dessa forma que ela faz suas escolhas, em contato com o lado maternal que vem de dentro, sem livro pra embasar ou pediatra pra dizer amém”. Ao contrário da maternidade intensiva descrita por Hays(1996), na qual as mulheres se apoiavam na opinião de especialistas, na maternidade mamífera o suposto instinto da mãe e as experiências de outras mulheres servem para orientar as práticas e decisões.

A defesa do parto domiciliar se dá exatamente pelo entendimento de que parir é um ato fisiológico, natural, e não uma doença. Por isso não requer conhecimento médico, e sim o conhecimento da mulher sobre o próprio corpo e a confiança no instinto de fêmea. Qualquer tipo de intervenção é considerado prejudicial a esse processo, como anestesia, episiotomia⁷, uso de fórceps, ou administração de ocitocina⁸.

⁷ Corte feito no períneo para facilitar a expulsão do bebê do canal de parto.

⁸ Hormônio produzido no corpo feminino durante o trabalho de parto. Em hospitais costuma ser administrado,

As histórias de parto das quatro blogueiras ilustram essa escolha pelo parto domiciliar como algo natural e que não precisa, nem deve, ser medicalizado. A amamentação prolongada e em livre demanda aparece como fator importante na defesa dessa maternidade instintiva, não apenas pelas qualidades nutricionais do leite materno, mas pela importância do vínculo mãe-bebê e pelo resgate do “bicho-mãe”. No post do dia 01 de junho de 2011, intitulado *Amamentação e a mulher selvagem*, Tata fala da amamentação como um ato natural e instintivo.

É que amamentação é pura entrega, é instinto. Se o racional não desliga, a amamentação não acontece – ou pelo menos não acontece tão inteiramente como poderia acontecer, com aquele vínculo poderoso. Talvez por isso a amamentação tenha sido sempre tão prazerosa para mim: é que sou animal, e amamentação é isso – puro instinto, racionalização zero. Esse meu lado selvagem realizou-se de maneira absoluta e indizível, ao alimentar minhas crias como uma gata do mato amamenta seus filhotes.

Outro aspecto que remete a essa naturalização da maternidade é o não uso da chupeta. Em post do dia 26 de fevereiro de 2011, Tata justifica seu ponto de vista usando novamente a natureza:

assim é que foi feito pela natureza: mamíferos têm tetas para alimentar seus filhotes. A chupeta, essa sim, é uma substituta inventada muito depois para satisfazer a necessidade de sucção do bebê – natural, fisiológica e nada problemática – quando a mãe não quer/não pode/não consegue dar conta dessa necessidade dando o peito sempre que o bebê pede.

A ideia de que o que é natural é melhor embasa e justifica várias das práticas das mamíferas: parto, aleitamento materno, respeito ao ritmo da criança, desmame e desfraldamento naturais, cama compartilhada. E a maternidade traz à mulher a oportunidade de entrar em contato com seu lado mais instintivo e natural. “Há quem diga que a maternidade nos torna mais humanas. Eu discordo. A maternidade para mim é o despertar da verdadeira mulher selvagem.”⁹ Percebe-se, nos discursos das blogueiras e convidadas, que o instinto é entendido como uma potência, uma força latente, que pode ser acionada pela mulher, desde que ela escolha, desde que se empodere para aceitá-lo e segui-lo.

- **Maternidade intensiva e o saber médico tradicional: negação da medicalização e reivindicação do protagonismo feminino**

Na maternidade mamífera, o saber médico tradicional é constantemente colocado em dúvida, ou mesmo rejeitado. É fácil encontrar exemplos nos posts e comentários do

na forma sintética, a mulheres em trabalho de parto para apressar o processo.

⁹ Post do dia 25 de março de 2011, de autoria de Kalu.

blog sobre a existência de um modelo obstétrico que desrespeita as mulheres e também sobre um tipo de exercício da pediatria que não leva em conta a experiência e as impressões da mãe sobre o/a bebê.

As mamíferas referem-se constantemente a esse modelo obstétrico que determina que o padrão é parto cirúrgico, e que o parto normal seria uma exceção. No entendimento delas, o parto deve ser realizado em casa, sem intervenções médicas, uma vez que o corpo feminino é fisiologicamente capaz de parir, salvo exceções. À medida que o ato de parir foi transformado numa questão médica, as mulheres teriam perdendo a confiança na própria capacidade, o que reflete na alta taxa de cesáreas registradas no Brasil. Assim, o modelo obstétrico vigente no país tiraria da mulher o protagonismo do parir ao medicalizar o parto. A medicalização da gravidez e do parto – do corpo da mulher – seria uma forma de opressão masculina, construída ao longo da história.

No post do dia 09 de novembro de 2011, Kalu fala de sua atuação como doula-fotógrafa, em que ampara mulheres em trabalho de parto, ao mesmo tempo em que registra esses momentos. Para ela, o parto domiciliar é uma conquista feminina: “esta vitória, em cada nascimento, é a vitória da mulher diante de um sistema obstétrico masculinizado. É a vitória da assistência feminina, é a vitória da vida”.

No post do dia 28 de dezembro de 2010, Kalu expõe o modelo obstétrico como um problema estrutural responsável pelas altas taxas de cesariana no Brasil, que na rede privada, segundo o post, passam de 80%. A blogueira discorre sobre as evidências científicas que sustentam que o parto natural com enfermeira obstétrica ou parteira é melhor para mãe e bebê. No entanto, as faculdades de medicina não ensinam os médicos a partejar, e formam profissionais que sabem fazer “cirurgias de extração do feto”, desrespeitando a fisiologia feminina e o protagonismo da mulher. Além de ser prejudicial à mulher, o modelo obstétrico também traria problemas à criança, que no hospital passa por rotinas médicas desnecessárias e, no caso de cesárea, não vivencia a passagem pelo canal vaginal, além de nascer em um ambiente frio e impessoal.

Tata teve o segundo parto em casa e contou com o auxílio de uma parteira e um pediatra (por exigência do marido). Ao ser questionada sobre parteiras que atuam junto com obstetras, disse não compreender esse arranjo.

Para mim, parto não é doença. Então, não precisa de médico presente. Médico é formado para ver patologia, esse é o olhar deles. Por isso eu - eu eu eu rs - não acredito em médico acompanhando parto de baixo risco, não é o métier deles. E quando você opta por um parto domiciliar eu acho que não pode sobrar o espaço para o e se... sabe? Ou você acredita no processo ou não acredita. Ou você acredita que o nascimento é um processo natural fisiológico e não médico, ou acredita que é algo arriscado que precisa de proteção e aparato. Não dá pra ter um pezinho aqui e outro ali.

Ao relatar sua experiência de parto e amamentação, a mamífera convidada Naime refere-se várias vezes aos médicos de forma negativa. Segundo ela, diante da inexperiência dela e do marido, acabaram coagidos pelo obstetra para fazer uma cesárea. O início da amamentação também foi difícil porque “o pediatra queria dominar minhas escolhas e então eu decidi dar a volta por cima e não deixar minha história de parto se repetir”.

Os discursos das mamíferas sobre a medicalização do parto expressam suas insatisfações em não se sentirem apoiadas e nem atendidas em suas vontades em relação ao parto: desde a escolha pelo parto domiciliar como a opção de parir na posição que quiserem, sem intervenções médicas, usando apenas do próprio corpo. Expressam também seus sentimentos de constrangimentos e violação de privacidade diante dos procedimentos médicos tradicionais em torno do parto. No entendimento das mamíferas, há, por parte do saber médico institucionalizado, um descrédito e desconfiança no protagonismo feminino diante do parto, ao tempo em que há uma afirmação da competência e credibilidade do saber médico, considerado mais seguro e mais adequado.

As mamíferas também demonstram desconfiança em relação à aplicação de vacinas nos(as) filhos(as). O calendário vacinal determinado pelo Ministério da Saúde é criticado por elas e readaptado, com a exclusão de algumas vacinas, espaçamento maior entre as doses e, em alguns casos, suspensão total de vacinas. Em entrevista, Kalu disse que Miguel foi vacinado até um ano de idade, em um calendário alternativo, e que, se tivesse outro(a) filho(a), não o(a) vacinaria porque a “doença é uma manifestação válida”. Nanda e o marido optaram por não vacinar Benjamin “porque as vacinas são uma roleta russa: você arrisca dando e arrisca não dando”. A readaptação do calendário e a não aplicação de vacinas nos filhos se constituem em estratégias femininas de resistência diante da supremacia e verdade do saber médico, ao tempo que afirmam certo poder de decisão e escolha sobre as prescrições médicas.

- **Empoderamento na maternidade mamífera: o direito de escolher, compartilhar, questionar e protagonizar**

A maternidade mamífera se pauta por escolhas. A escolha de ser mãe, de ser dona do próprio parto, e de maternar intensivamente. Ao contrário de suas mães e avós, as mamíferas *optam* por viver a maternidade de forma intensiva, sem delegar tarefas, sem fugir das responsabilidades. Em seu entendimento, essa é uma maneira de retomar o que de forma mais contundente identifica o feminino: a relação da mulher com seu corpo e com a maternidade. Da forma como constroem seus discursos, posicionam-se contra um sistema que objetifica, infantiliza e constrange a mulher e seu corpo. Nessa perspectiva, a adoção das práticas mamíferas de maternagem representa formas de empoderamento e de posicionamento identitário do feminino.

Conforme as informantes, o desenvolvimento de um saber médico sobre o parto tirou das mulheres o protagonismo de parir. Visto pela ótica foucaultiana, o resgate de práticas tradicionais como o parto natural domiciliar e a amamentação, que centram a maternidade no corpo da mulher, permite o exercício de um poder feminino. Como se pode ver abaixo na fala de Kalu em entrevista concedida via skype.

O primeiro parto deitado aconteceu com a Rainha Vitória. O parto deitado, para que o rei e o Clero pudessem assistir ao nascimento do príncipe. A mulher em posição passiva. Logo depois surge a necessidade de anestesia, clorofórmio, e os irmãos forceps criam o aparelho para extrair bebê. Então as coisas saem do lugar quando as mulheres abdicam do feminino. Tomam pilula, deixam de ter ciclos, queimam os sutias, querem ser iguais aos homens. O homem chega na cena de parto. Década de 70, chega o ultrassom, a cesárea. As mulheres perdem a capacidade de parir. Medicalizam o parto. Homens fazem o parto. Mulheres deixam de amamentar para trabalhar. Nestlé lucra milhões. E estamos retomando esse poder. Porque quem passa pela experiência de parto sai do sistema. E isso é perigoso. A gente começa a questionar um tanto de coisa. Somos um perigo. Questionamos, estamos fora do sistema. Somos donas dos nossos corpos, amamentamos em público bebês grandes. E nosso corpo não é só vitrine masculina, ele funciona. Gozamos. Sabemos o que queremos. Queremos homens que compartilhem de ideais, que nos valorizem. Doces Barbaras, como a Renata lindamente escreveu. E mais que tudo: nos valorizamos, Nos apoiamos. Nos identificamos numa tribo de questionadoras.¹⁰

Assim, a busca pelo parto domiciliar sem intervenções e pela amamentação prolongada é entendida como uma forma de subversão da ordem patriarcal, uma vez que as mulheres retomam o controle do próprio corpo e de seus processos, e passam a questionar o saber médico, se tornando ativas ou empoderadas (adjetivo usado constatemente por elas).

A escolha pela maternidade vivida dessa forma implica no questionamento de um modelo em que o corpo feminino é destituído de seu poder de parir e de amamentar, sendo substituído pela tecnologia médica e pela mamadeira. Tal modelo é considerado por elas como hegemônico, em que as responsabilidades maternas são constantemente delegadas à escola, a babás, aos/às pediatras, e no qual a maternagem, de maneira mais abrangente, lhes é tirada.

Ao tratar dos tipos de parto e da escolha por parte da mulher no post do dia 14 de julho de 2011, Kalu discorre sobre a necessidade de que a mulher tome para si a responsabilidade do parto, e que se empodere para vivê-lo, sem esperar de outros as decisões que são unicamente dela. É preciso sair da posição de vítima e se tornar protagonista.

Mas afinal nos ensinaram isso: a esperar que o príncipe encantado, com sua espada, nos salve de nossas bruxas, nossas prisões internas. (...) Precisamos do apoio do marido para nossas escolhas de parto, precisamos do apoio da doula,

¹⁰ Entrevista via Skype, em 05/07/11.

da família, do médico. Aquele médico que vai nos salvar das prisões internas que criamos e garantir nosso desejo profundo de parir. Mas na verdade a gente queria mais uma vez entregar as escolhas para eles que com o bisturi farão o parto que na verdade não queríamos. Sem perceber trocamos os atores e esquecemos-nos de mudar o script da peça. Esquecemos que o parto não é um evento médico, mesmo sendo fora do risco habitual. (...) Não podemos ser salvos de nós mesmos. Não podemos ser salvos de nossas covardias. O pior é que a gente acorda e não quer se levantar e lutar. Infelizmente nadar contra a corrente é uma tarefa que exige lutas, derrotas, buscas e atalhos. Não conheço uma mulher que não tenha enfrentado desafios hercúleos para parir. E cedo ou tarde enfrentaremos nosso maior medo: de que estamos sós e só depende de nós tudo aquilo que nos cabe. (...) Para parir é preciso encarar a solidão mais profunda e fria: não dá para parir sem mergulhar, sem questionar, sem se emaranhar, se revirar. (...) Para conseguir é preciso ser um super herói diante de nossa realidade obstétrica. Esse é o verdadeiro sentido de empoderar-se. Talvez o objetivo final do nosso trabalho de humanização. Empoderar-se é ser protagonista de uma história. É saber das mentiras que os homens contam, de seguir o caminho até o sol para que a nossa lanterna seja acesa. Saber que encontraremos descanso em alguns braços ou palavras, mas que o caminho é solitário e escuro. Até que o que procuramos nos encontre, quando estamos dormindo em nosso sonho real desolados. A lanterna se acende e podemos iluminar os cantos obscuros de nós.

Aqui, a maternidade e a escolha de vivê-la de uma forma específica aparecem como um caminho para o empoderamento feminino em outras dimensões da vida. Ou seja, o despertar que conduz e ancora a condição de protagonistas na maternidade subsidia mudanças de alcance mais amplo que dizem respeito não só à esfera doméstica, mas também pública, das relações de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tipo ideal de maternidade mamífera implica em parto domiciliar sem intervenções, amamentação materna prolongada e em livre demanda, cama compartilhada com o bebê, educação pela não violência, preponderância da homeopatia em relação à alopatia, desmame e desfraldamento de acordo com o ritmo/vontade da criança.

Esse modelo de maternagem é entendido pelas mamíferas como uma alternativa feminina ao padrão hegemônico de maternidade que se inicia com um parto cirúrgico ou normal hospitalar, separação mãe e bebê no pós-parto, não incentivo ao aleitamento, uso de chupeta e mamadeira, terceirização dos cuidados com a criança, não respeito ao ritmo da criança, uso indiscriminado da alopatia.

No modo de maternagem mamífera, os cuidados com a criança são centrados na mãe, em seu corpo, principalmente quando o/a filho/a ainda é bebê. Ao tomarem as necessidades da criança como fio condutor de suas práticas, essas mulheres tomam para

si a responsabilidade de satisfazê-las e o protagonismo da maternidade como espaço de poder feminino, do qual não pretendem recuar.

Ao se apropriar das categorias mesmas geradoras de desigualdade, essas mulheres parecem exercer certo poder no contexto familiar, ao tomar para si o cuidado com os/as filhos/as, construindo-se como insubstituíveis dentro desse contexto. Na concepção foucaultiana, pode-se entendê-las como exercício positivo de poder, de um micropoder que tenta subverter ao seu modo, não radical, o contexto de dominação masculina.

Nem todas as fissuras que corroem as formas de dominação masculina tomam a forma de dilacerações espetaculares, nem se exprimem sempre pela irrupção singular de um discurso de recusa ou de rejeição. Elas nascem com frequência no interior do próprio consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação se encontra reempregada para marcar uma resistência (CHARTIER, 1995, p.42).

Pode-se entender, com Chartier, que a preponderância materna se dá de maneira a marcar uma resistência quando ressignifica as práticas tradicionalmente femininas a partir de uma escolha e de uma lógica de valorização e publicização através da internet, tornando-as reduto exclusivo de poder feminino.

Há uma espécie de subversão nos discursos dessas mulheres que constantemente recorrem a termos como “nadar contra corrente”, “tomar a pílula vermelha”¹¹, “desconstruir mitos”. Se, à primeira vista, esse modelo de maternidade parece tradicional e propenso a subjugar a mulher aos domínios do lar, ao aprofundar-se nos sentidos construídos pelas mamíferas entende-se que a possibilidade de escolha consciente fundamenta esse modelo como subversivo. Escolhem ser mães e escolhem sê-lo de maneira diferente dos padrões ocidentais atuais. O retorno ao “natural” é uma forma de resposta à excessiva tecnologização de processos entendidos como simples, a exemplo do parto. É também uma forma de retorno do feminino que não mais aceita se submeter a uma ordem patriarcal que se insurge sobre os corpos femininos, determinando, inclusive, as posições do parto.

No que se refere às relações de gênero no âmbito da esfera privada, as práticas de maternagem intensiva não são entendidas pelas informantes como simples aceitação feminina de papéis tradicionais de gênero. Também não significam retrocessos ou alienação diante de uma trajetória de lutas e reivindicações femininas por emancipação, liberdade e autonomia. Significam parte e continuidade dessa mesma luta por igualdade de direitos, de liberdade, de autonomia através dos modos de viver a maternidade dessa forma específica.

¹¹ Em referência à trilogia de filmes Matrix, na qual a ingestão da pílula vermelha leva à verdade, ao mundo real.

Aa mamíferas entendem que a opção por assumir práticas que engendram essa forma de maternagem as torna mulheres críticas e conscientes não só das suas escolhas pessoais, mas das imposições endereçadas a elas socialmente como meros objetos de um sistema de medicalização que legitima e determina o que é saúde/doença e como tratá-la. A partir da rejeição consciente desse sistema, se insurgem contra a objetificação de seus corpos e contra a submissão ao patriarcado.

Nos discursos femininos em análise não só é afirmado o exercício de micropoderes na esfera pública e privada, mas também as formas como se instituem, ou seja, nas suas formas simbólicas e sutis, entre avanços e recuos, entre práticas tradicionais e modernas.

REFERÊNCIAS

- ARÁN, Márcia; PEIXOTO JÚNIOR, Carlos Augusto. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. *Cadernos Pagu*. Campinas, v. 28, p. 129-147, jan-jun 2007.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CHARTIER, Roger. *Diferenças entre os sexos e dominação simbólica*. Cadernos Pagu, Campinas, v. 4., 1995, p. 37-47., Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/pagu04.04.pdf>>. Acesso em: 06.03.11.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HAYS, Sharon. *The cultural contradictions of motherhood*. New Haven: Yale University, 1996.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. *Tecendo por trás dos panos: a mulher brasileira nas relações familiares*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- SCAVONE, Lucila. *Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero*. Interface – Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, v.5, n.8, 2001, p. 47-60. Disponível em: <<http://www.interface.org.br/revista8/ensaio3.pdf>>. Acesso em: 09.06.10.
- SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.20, n.2, Jul./dez. 1995, p.71-99. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/scott_gender#page/n0/mode/2up>. Acesso em: 09.06.10.
- _____. Experiencia. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (eds.). *Feminists theorize the Political*. New York: Routledge, 1992.

SCOTT, R. Parry. *O homem na matrifocalidade: gênero, percepção e experiências do domínio doméstico*. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 73, mai 1990. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-15741990000200004&lng=pt&nrm=iso> Acesso em: 20.08. 11.

YALOM, Marilyn. *A história do seio*. Lisboa: Teorema, 1997.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DEIXE-OS ENGORDAR COM MEU NOME: APONTAMENTOS SOBRE A NOMINAÇÃO FEMININA E A CONSTRUÇÃO DA PESSOA ENTRE OS AKWÊ-XERENTE

Clarisse Raposo

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo

Pretende-se refletir sobre os processos de corporificação dos nomes entre os Akwê-Xerente, povo Jê habitante do médio curso do rio Tocantins. Entre eles, os nomes pessoais são categorias cosmológicas ligadas ao movimento de profusão dos entes vivos que compõem sua paisagem existencial. Tal movimento de dilatação cósmica, cuja gênese está calcada em sua mitologia, se refrata através de suas relações de parentesco de tal modo que os nomes fabricam também seus corpos. Essa fabricação - a do mundo, mas também a da pessoa - opera segundo uma série de transposições de amplitudes relacionais (o mito, o ritual e o parentesco) em que as almas são análogas ao nome, que são análogos ao sêmen que, por sua vez, engorda as mulheres e faz crescer nelas as crianças. Os nomes - palavras/formas primevas, testemunhas da gênese do mundo, fazem engordar as pessoas. Reprodução, multiplicação e crescimento são, assim, processos manejados tanto pelo ritual quanto pelo parentesco. São os nomes que alinham essas diversas instâncias de fabricação, sendo por isso, categorias de composição do tempo.

Palavras-chave: Akwê-Xerente; nome; pessoa.

LET THEM BE FATTENED WITH MY NAME

Abstract

It is intended to reflect on the processes of embodiment of the names among the Akwen-Xerente, a “Gê” speaking people inhabiting the Middle Tocantins. For them, their personal names are cosmological categories connected to a swarming movement of the living beings that compose their existential landscape. Such movement of cosmic expansion - which genesis goes back to their mythology - is refracted by their kinship relations in such a way that their names also make up their bodies. This process of assembling of the world (and of the person as well) is performed by transposing a series of relational scales (myth, ritual, and kinship) in which the souls are analogous to their names, which are analogous to the semen, which in turn makes both women fatter and children grow inside them. The names - as primitive words/forms that have witnessed the genesis of the world - fatten people up. The processes of reproduction, multiplication and growth are, thus, carried out by both ritual and kinship. The names weave together many aspects of these processes of assemblage, being therefore categories that make up time.

Keywords: Akwê-Xerente; name; person.

Minha intenção é refletir sobre os nomes pessoais entre os Akwê-Xerente, povo Jê habitante do médio curso do rio Tocantins, remetendo a alguns aspectos relativos aos nomes femininos que apontam para sua natureza substantiva. Para tanto, minha exposição do tema fará uma remissão ao mito do fogo do jaguar, explicando como os nomes estão ligados a profusão criativa do fogo, e também ao mito de surgimento das mulheres, tentando ligá-los, os nomes, às ideias sobre a concepção das crianças no ventre das mulheres para, depois, pensar alguns elementos do rito de nomeação das mulheres que remetem a uma determinada ligação dos nomes com os processos de amadurecimento dos corpos dos homens e da fecundação das mulheres: criação, crescimento, e multiplicação são todos processos operados pelos nomes e não apenas pelas relações de parentesco. De fato, tanto parentesco quanto nomeação constroem os corpos das pessoas akwê.

A frase que dá título a esta comunicação foi dita a mim por uma de minhas interlocutoras durante minha pesquisa de campo entre os Akwê-Xerente.

Naquela ocasião, ela andava um tanto exasperada com alguns comentários que circulavam na aldeia ao seu respeito, através da prática bastante conhecida da fofoca: essas palavras não domesticadas e destrutivas que caminham à boca miúda às margens do pátio da aldeia e que se prestam a desfazer os vínculos de afeto entre as pessoas. Ao ser informada sobre o que estariam dizendo sobre ela “por aí”, deu de ombros e, então, disse: “Deixe-os engordar com meu nome, eu não me importo. Seus filhos andam famintos e com a pele cheia de feridas, já eu estou comendo carne todos os dias”.

A ácida resposta de minha amiga akwê ecoou em minha percepção, me fazendo atentar para a fofoca enquanto uma espécie de contra-prática da fabricação do parentesco, esta última calcada no cuidado, sustento e respeito mútuos baseados, entre outras coisas, nas palavras de aconselhamento. Além disso, me despertou para um aspecto até então pouco notado por mim no que diz respeito à compreensão dos processos de construção da pessoa: a natureza substantiva dos nomes. Quais seriam então as propriedades distintivas dessas palavras especiais que as fariam “engordar” as pessoas?

Tal episódio permaneceu guardado em minha memória até que, já mais adiantada em minha pesquisa de campo, me coloquei a refletir sobre os rituais de nomeação.

Os Akwê conferem seus nomes pessoais em uma grande cerimônia de nomeação chamada Dasĩpsê (donde da é o prefixo que denota qualidade do que é humano, sĩ é uma partícula que denota ato recíproco e psê quer dizer “belo”, “bom”). O Dasĩpsê é, portanto, a cerimônia na qual os Akwê se fazem belos. Nela são conferidos os nomes femininos e masculinos através de uma série de operações rituais nas quais atua a profusão de segmentações sociocósmicas a partir das quais esse povo organiza sua presença no mundo e que compõem, de maneira particular, o multidualismo tão típico entre os povos Jê.

Todas essas segmentações, no entanto, não são explicadas apenas através dos arranjos sociológicos que conferem o pertencimento das pessoas aos grupos específicos. Esses segmentos internos guardam um profundo sentido cosmológico e sua articulação no ritual de nomeação deve ser compreendida por meio de uma exegese capaz de alinhar aquilo a que chamamos de organização social a outras dimensões de sua existência, articulação esta que pode ser percebida remetendo tanto ao mito quanto ao parentesco.

Nesse sentido, um outro conjunto de questões correlatas se torna pertinente para a compreensão da natureza dos nomes entre os Akwê: De que forma, então, as segmentações internas que atuam no ritual e no parentesco se relacionam aos nomes? E de que maneira os nomes fazem as pessoas?

Os Akwê, segundo sua cosmologia e organização social estão cindidos de acordo com duas metades exogâmicas. Os Donos do Traço (Ísake Tdêkwa) e os Donos do Círculo (Doi Tdêkwa), cada uma estando relacionada aos dois demiurgos criadores de vários aspectos de sua socialidade - Lua (Wairê) e Sol (Waptokwa), respectivamente. Cada uma das metades é formada por três clãs (ĩ-snãkrda, “meu começo”, “origem”, “raiz de árvore”). Os Kuzâ Tdêkwa (Donos do Fogo), Kbazi Tdêkwa (Donos do Algodão) e os Krito Tdêkwa (Donos do Jogo da Bola de Borracha) compõem a metade Doi. Os Wahirê Tdêkwa (Donos do Traço do talo de Buriti), os Krozake Tdêkwa (Kro: macaco; ísake: traço, ou ainda: za: vai; ke: quebrar ao meio, partir) e os Krãiprehi Tdêkwa (krã: cabeça, pre: vermelho, hi: osso) compõem a metade Ísake.

A gênese das partições clânicas entre os Akwê remete, na mitologia, à narrativa sobre o Fogo do Jaguar, variação akwê do Desaninhador de Pássaros que conta a história de um menino que, após uma incursão em busca de filhotes de arara vermelha, é levado por Onça até a sua morada. O menino é dado como morto por seus parentes, mas é criado por Onça, que lhe transmite o conhecimento acerca do fogo de cozinha, dos instrumentos de caça e da pintura corporal. Ao retornar à aldeia como homem feito, o jovem, juntamente com seu tio materno, lidera uma incursão para capturar o grande tijão de jatobá onde Onça condensava o poder criativo do fogo. Antes da apreensão do fogo do jaguar, porém, os Akwê eram entes transformacionais absolutos, cujas formas não estabilizadas faziam com que se alimentassem da carne crua uns dos outros, expostas ao sol em pedras quentes, ou de tocos de madeira em putrefação. Vários guerreiros foram em busca do fogo, mas somente alguns retornaram, em companhia de Sussuapara, que carregou o pesado jatobá para o centro da aldeia, de onde o fogo primordial foi repartido entre as casas. Após a captura do fogo, os parentes do desaninhador passaram a se pintar como Kuzâ Tdêkwa (os Donos do fogo), o clã primevo, imputando as demais pinturas e adornos clânicos da metade Doi aos outros homens. Estes, por sua vez, passaram a se casar com as filhas dos outros que passaram a se pintar com as insígnias do traço. Aqueles

que não retornaram da incursão à morada do jaguar mítico ficaram, porém, sem o fogo e se transformaram definitivamente nas diversas espécies de animais de caça.

Se considerarmos o mito sobre o surgimento do fogo de cozinha, resumido grosseiramente acima, perceberemos que a gênese das primeiras divisões entre os Akwê é também a gênese de muitas espécies de animais. Essas formas vivas foram se desdobrando e se espalhando pelo mundo tal como o conhecemos hoje. Antes, todos eram intensivamente comutados, entes transformacionais absolutos, fundidos numa espécie de hiper germanidade. Tal processo de desdobramento diferenciante desencadeado pelo fogo primordial é concomitante ao processo de diferenciação ontológica entre os próprios Akwê: suas unidades sócio-cosmológicas.

Antes de estarem diferenciados, eram “feito bicho, feito irmãos, não sabiam se respeitar”, como dizem recorrentemente. Somente a partir de então, foi possível estabelecer as trocas adequadas, baseadas no respeito instituído pelos dasiwaze (“nosso respeito recíproco”, termo usado para se referir aos que pertencem a outra metade, aqueles com quem se casa, portanto), por meio das quais passaram a criar e perdurar no mundo. Em suma, o mito de surgimento das partições clânicas narra o processo de diferenciação ontológica entre os Akwê, instituindo as trocas cerimoniais e matrimoniais, mas também e simultaneamente a diferenciação entre eles e os animais de caça. Esse ato, a um só tempo de criação, de diferenciação e de reprodução encontra nas trocas matrimoniais e cerimoniais sua forma prototípica de atualização.

Podemos, então, considerar os agrupamentos de natureza clânica, não tanto como grupos de descendência baseados no compartilhamento de laços genealógicos ou consanguíneos, mas como unidades cosmológicas que condensam, cada uma, uma multiplicidade particular de formas vivas, atemporais, cuja propriedade formal está expressa nos seus conjuntos de nomes. Os clãs são feixes de reprodução da vida que remetem às condições cosmológicas de onde provém a potência geradora do fogo, cada qual com sua profusão criativa, atualizadas constantemente nos corpos das pessoas akwê através das relações de parentesco, mas também dos nomes. Nomes estes que serão mobilizados e reatualizados na construção das pessoas e dos seus corpos a partir dos rituais de nomeação.

Os nomes pessoais, portanto, se referem às formas, capacidades ou características dos entes animais, vegetais, topológicos, artefatos e adornos cerimoniais que compõem a paisagem viva dos Akwê, tudo que há no rokrihâimbamnō, “a morada onde vivemos juntos” (ro: lugar, ambiente; kri: casa, morada; hâimba: alma, espírito; mnō: pron. indef. referente a cada um dos diferentes componentes de um grupo). Os nomes são palavras/formas primevas, testemunhas da gênese do mundo.

Como foram somente os homens a entrarem em contato com a potência geradora do fogo do jaguar, são eles também aqueles que detêm a prerrogativa sobre os nomes, assim como é partir da linha paterna que os pertencimentos clânicos são conferidos e é

também apenas a partir do sêmen que a substância dos bebês toma corpo no ventre das mulheres. Esse aspecto nos leva a considerar a “descendência patrilinear que organiza as relações de parentesco” não apenas como um critério formal de organização social pelo qual as pessoas são relacionadas às segmentações clânicas, mas como algo que deriva de uma certa concepção do mundo, do socius e dos corpos baseada na ontologia dos gêneros.

Na mitologia akwê há um episódio, narrado vivamente nos dias atuais, em que a mulher primeva é caçada pelos homens-animais e de seu corpo e sangue surgem muitas outras mulheres diferenciadas de acordo com seus predadores:

Antigamente não existiam mulheres, e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu. Um dia, alguns homens viram, refletida nas águas de um riacho, a imagem de uma mulher escondida do alto de uma árvore. Durante dois dias, eles tentaram pegar o reflexo. Finalmente, um homem levantou os olhos e viu a mulher; Fizeram-na descer, mas, como todos os homens a queriam, eles a cortaram em pedaços e os repartiram. Cada um deles embrulhou o seu pedaço numa folha e colocou o pacote numa fenda da parede de sua cabana (como se costuma fazer para guardar objetos). Depois foram caçar. Na volta, foram precedidos por um batedor, que constatou e avisou os outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçuarana, que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema, uma mulher magra, pois ela havia puxado excessivamente o seu pedaço. Mas cada homem ficou com uma mulher e, a partir de então, quando iam caçar, levavam as mulheres com eles”. (Nimuendaju, 1939, p. 186)

Ora, é sugestivo, pois, que, assim como as mulheres passaram a ser diferenciadas segundo o ato predatório dos homens, seja também deles que elas recebem os seus nomes.

Os nomes femininos são formados normalmente pelo nome da espécie de um animal ou ente vivo seguido pela partícula di, que forma o predicativo. Por exemplo, Tpêdi (peixe+di), Arbodi (morcego+di), Aptudi (abelha+di), Sekwahidi (libélula+di). Além disso, essa partícula colocada como sufixo após o nome de determinada espécie quer dizer também “barriga”, “ventre”. Esse aspecto não está presente na formação dos nomes masculinos, de modo que, sendo associada exclusivamente aos nomes femininos, poderia também sugerir uma possível qualidade/condição das mulheres que relaciona seu ventre e a animalidade cósmica: “o -di quer dizer que a pessoa está cheia do animal que lhe dá nome. (Sousa Filho, 2007, p.56)

Segundo a teoria da concepção dos Akwê o corpo de uma criança gestada no ventre materno é formado exclusivamente pelo sêmen do homem, acumulado durante sucessivos intercursos sexuais. Danĩ waku é a expressão para “sêmen” donde danĩ: carne humana e waku: caldo, seiva, líquido. O sêmen é, portanto, a substância da qual é feita a criança.

Ora, se considerarmos esse aspecto e o fato dos homens devirem animais na nomenclatura feminina, podemos sugerir que os nomes femininos estão relacionados de

alguma forma ao ato de fecundação em que os ventres das mulheres se tornam “cheios” através da apreensão da potência reprodutiva das gentes-animais pelos homens. Nomear é reproduzir e fazer crescer. Ora, é como se os nomes femininos guardassem em si uma remissão ao episódio de sexo/predação contado pelo mito. A produção nominal cíclica de pessoas que eles ensinam remete a tais potências e predicados que são impressos nos corpos das mulheres e que são elicitadas por meio dos nomes. Nome e sexo guardam aqui uma relação aludida pelo mito. Não por acaso, esses nomes remetem justamente a tal condição: Tpêdi, “ventre ou condição de peixe”, Sekwahidi, “ventre ou condição de libélula”, Arbodi, “ventre ou condição de morcego” etc., tal como no mito em que da mulher primeva surgiram muitas outras, diferenciadas segundo seus homens-predadores. Atualizar os nomes nos corpos das mulheres é encher seu ventre de potência cósmica.

Meu argumento é que os homens Akwê extraem tal capacidade reprodutiva a partir dos espíritos-animais com os quais se relacionam através dos rituais. Essa capacidade fecundadora toma corpo em seu sêmen, mas também se concretiza nos corpos femininos por meio da transferência dos seus nomes. Todo movimento criativo, é concebido como um ato de fertilização e o Dasipsê é perpassado por uma imagética da reprodução. Há, pois, uma analogia entre a apreensão da potência criadora dos espíritos-animais, o sêmen e os nomes. Nomear é um ato de fecundação que faz crescer o ventre das mulheres.

Além disso, no ritual de nomeação os nomes femininos estão ligados às classes de idade, que são mais uma conceitualização do amadurecimento dos corpos dos homens, e são conferidos pelo tio materno que é também uma espécie de afim potencial da nominada. E como se o a nomeação configurasse uma espécie de pre-casamento, a partir do qual os homens amadurecem e se tornam aptos a fazerem as crianças.

A lógica envolvida nos nomes femininos é aquela que une o crescimento linear da maturação dos corpos e a troca com o afim que é responsável pela multiplicação ou desdobramento das gentes. A nomeação das mulheres traz em si uma conceitualização tipicamente akwê sobre o tempo: crescimento, amadurecimento, multiplicação. A produção dos corpos através das relações de parentesco é indissociável da reprodução nominal cíclica engendrada pelos nomes, atualizando neles a potência das formas vivas que compõem o mundo.

A palavra para nome em akwê é danĩsize, donde danĩ é “carne humana” e ze uma partícula que indica lugar ou modo de ação. Podemos inferir que os nomes são mesmo palavras cheias de substância que criam os corpos das pessoas akwê.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COELHO DE SOUZA, Marcela. O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. PPGAS-MN/UFRJ, 2002.

_____. Nós, os Vivos: construção da pessoa e construção do parentesco entre alguns grupos Jê. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 16 n.46, 2001.

_____. Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. Mana. v. 10(1). p.25-60, 2004.

FARIAS, Agenor. Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre as aldeias. Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP. São Paulo, 1990.

LADEIRA, Maria Elisa. Troca de Nomes e Troca de Conjuges Entre Os Kraho. Dissertação - Universidade de São Paulo; Orientador: Lux Boelitz Vidal. 1978.

LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, A. Pintura Corporal e Sociedade: os partidos Xerente. In: Vidal, Lux (org.). Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética. São Paulo. Nobel, Edusp. Fapesp, 1992.

MAYBURY-LEWIS, David (Ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press, 1979.

_____. Introdução. In: Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press, 1979.

_____. Conclusion: Kinship, Ideology and Culture. In: Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press, 1979.

_____. Cultural Categories of the Central Gê. In: Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press, 1979.

_____. Name, Person and Ideology in Central Brazil. In: Naming Systems. E. Tooker (org.). The American Ethnological Society. 1980.

_____ [1974]. A Sociedade Xavante. Rio de Janeiro. Francisco Alves Editora, 1984.

_____. O selvagem e o Inocente. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1990.

MELATTI, Julio Cesar. Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo kraho. In: Leituras de Etnologia Brasileira (Egon Schaden, org.), São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, pp. 139-148.

NIMUENDAJU, Curt. The Šerente. Los Angeles: The Southwest Museum Administrator of the Found, 1942.

RAPOSO, C. Produzindo Diferenças: gênero, dualismo e transformação entre os Akwê-Xerente. Dissertação de mestrado defendida pelo PPGAN/UFMG, 2009

SCHROEDER, Ivo. Política e Parentesco nos Xerente. Tese de Doutorado, PPGAS, FFLCH/USP. São Paulo, 2006.

SOUSA FILHO, Sinval. Aspectos Morfosintáticos da Língua Akwê-Xerente (Jê). Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás, 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PARTO E SENTIDOS DA MATERNIDADE ENTRE MULHERES DE CAMADAS MÉDIAS DO RIO DE JANEIRO

Claudia Barcellos Rezende

Departamento de Antropologia - UERJ

Resumo

Nesta comunicação, pretendo analisar os sentidos de maternidade presentes em narrativas do parto de mulheres brancas heterossexuais de camadas médias do Rio de Janeiro, com idades entre 35 e 45 anos. Estes relatos integram uma pesquisa comparativa que inclui também histórias de parto de mulheres do mesmo segmento social com idades entre 60 e 70 anos, que tiveram filhos na década de 70 e 80. Informada por esta comparação, argumento que para as mulheres mais jovens, o parto não é mais vivenciado como um rito de passagem que marca o início da maternidade, uma vez que esta é percebida como começando já na gestação. Para tanto, é significativo analisar o modo como o bebê figura nas narrativas, buscando compreender a relação estabelecida com ele/ela. Argumento também que o investimento afetivo no planejamento do parto, muitos deles realizados a partir de uma perspectiva médica humanizada, reforça a escolha pela maternidade para mulheres com carreiras profissionais já desenvolvidas. Assim as narrativas analisadas expressam e recriam experiências corporais e subjetivas informadas por sentidos de maternidade, que por sua vez estão articulados não apenas à classe social e à raça como também às formas de conjugalidade e divisão sexual do trabalho desenvolvidas nas últimas décadas na sociedade brasileira.

Palavras-chave: “maternidade”; “parto”; “camadas médias”; “experiência”

Narrar o parto é uma prática comum em muitas sociedades. Como em outras narrativas, revela questões de agência e subjetividade no modo como se fala de uma determinada experiência. No caso dos relatos de parto, apresenta também uma vivência corporal que é específica das mulheres bem como os valores e significados que atravessam cada um destes termos – corpo, vivência, mulher. Concepções de maternidade formam o contexto amplo no qual se inserem estas histórias, permeando assim o modo como a mulher conta seu parto e fala da relação com o feto.

Destaco que estas narrativas se distinguem das experiências do parto tal como aconteceram. O ato de recontar um evento é afetado pela ação seletiva da memória, argumenta Halbwachs (1990), que é sempre informada por preocupações presentes. Mas o relato de uma experiência é também um momento em que ela é revivida e recriada,

como destaca Bruner (1986). Ademais, neste processo, ela é enquadrada em formas de expressão socialmente construídas, com unidades organizadas de significados que são mobilizadas em contextos específicos. Assim, as narrativas dão destaque ao narrador – a suas emoções, pensamentos, motivações e ações (Maynes et al 2008) – apresentando sempre começo, meio e fim e inseridas em um tempo e local particulares (Riessman 1993).

Nesta comunicação, discuto os sentidos de maternidade presentes em narrativas do parto de mulheres de camadas médias do Rio de Janeiro, com idades entre 37 e 46 anos. Estes relatos integram uma pesquisa comparativa que inclui também histórias de parto de mulheres do mesmo segmento social com idades entre 60 e 70 anos, que tiveram filhos na década de 70 e 80. Para tanto, é significativo analisar o modo como o feto enquanto bebê¹ figura nas narrativas, buscando compreender a relação estabelecida com ele/ela. Argumento também que o investimento afetivo no planejamento do parto, muitos deles realizados a partir de uma perspectiva médica humanizada, reforça a escolha pela maternidade para mulheres com carreiras profissionais já desenvolvidas. Assim as narrativas analisadas expressam e recriam experiências corporais e subjetivas informadas por sentidos de maternidade, que por sua vez estão articulados não apenas à classe social e à raça como também às formas de conjugalidade e divisão sexual do trabalho desenvolvidas nas últimas décadas na sociedade brasileira.

Examino estas questões a partir de minha pesquisa de campo realizada com mulheres brancas heterossexuais de camadas médias no Rio de Janeiro, nos dois grupos etários mencionados acima². A geração mais velha assistiu ao início dos grupos de preparação para o parto em princípios da década de 80, influenciados pelo movimento do “parto sem dor”. As mais jovens realizaram seus partos nos últimos três anos em um contexto de debates mais amplos sobre sua humanização. As mulheres jovens são todas casadas e entre as mais velhas, duas são divorciadas. Têm formação universitária e profissões como médica, psicóloga, arquiteta, musicista, professora universitária. Destas mulheres, algumas tiveram partos normais, outras fizeram cesáreas, mas todas desejaram a gravidez. As mais velhas tiveram em média três filhos e as mais novas, dois, e todas são usuárias do sistema privado de saúde no Brasil.

Neste artigo, meu foco de análise será nas narrativas das mulheres mais jovens, embora me refira às mulheres mais velhas para realçar, por contraste, certas questões. Todas as narrativas foram contadas para mim, pesquisadora de geração intermediária às duas pesquisadas. Sou também mãe, fato sabido pela maioria, o que afetou o quanto

¹ Em todas as narrativas, em ambos os grupos etários, o feto era referido como bebê, por isso minha opção de usar este termo.

² Os dados analisados aqui resultam do projeto de pesquisa “Histórias de parto: pessoa e parentesco”, apoiada pelo Programa Pro-Ciência da UERJ e pelo CNPq através de Bolsa de Produtividade.

descreviam seus partos³. Como leram e assinaram um termo de consentimento livre, estas mulheres tiveram uma apresentação breve aos objetivos da pesquisa. Portanto, as histórias de parto que analiso foram contadas em uma relação intersubjetiva específica, em um tempo e local particulares.

CONSTRUÇÕES DIVERSAS DA MATERNIDADE

A maternidade é um papel social revestido de significados cultural e historicamente específicos. Badinter (1985), em um estudo polêmico na época, questionou a ideia de que o amor materno seria natural e instintual. Ao contrário, mostrou através de documentos e livros históricos que durante muito tempo, na burguesia francesa, havia uma indiferença materna em relação aos filhos, havendo quando muito predileção por alguns. A construção da maternidade como um laço afetivo se desenvolveu a partir do século XVIII, articulada às transformações na família. Antes, os pais “se ocupavam de suas crianças menos por elas mesmas, pelo apego que lhes tinham, do que pela contribuição que essas crianças podiam trazer à obra comum, ao estabelecimento da família” (Ariès, 1981, p.231). A nuclearização da família e a delegação da educação das crianças às escolas colaboraram para o surgimento da família sentimental moderna, como denomina Ariès, e para ideia de amor materno.

No Brasil, a ideia de que a maternidade é um papel social primordial das mulheres ganha força na década de 1920, impulsionada pelas correntes sanitaristas que articulavam higiene, saúde, educação e nação (Freire 2008). Se por um lado havia a percepção de um instinto materno inerente à condição feminina, surgia a proposta de que as mulheres precisavam preparar-se para o papel materno. Nesta preparação, os médicos desempenhavam uma função crucial de transmitir conhecimentos científicos sobre a higiene e alimentação do bebê, como forma de superar práticas tradicionais das amas e comadres associadas a uma cultura antiga e atrasada (Freire 2008, p.160). A puericultura forma-se neste momento, distinguindo-se da pediatria por sua ênfase na educação e na moral vistas como responsabilidade da mãe. Como ressalta Freire (2008), a redefinição da maternidade acompanha assim a reformulação de noções de infância, dos papéis femininos e das relações trabalhistas e sociais.

Se o significado do papel de mãe está associado às relações de gênero no espaço doméstico e público, as diferenças de classe social afetam por sua vez estas articulações, argumenta Scavone (2001). No Brasil, para as mulheres de camadas populares, que

³ Nas entrevistas com mulheres jovens sobre seus partos feitas por um aluno meu, o detalhamento da descrição do parto, mesmo quando cesárea, foi bem maior do que nos relatos contados para mim.

sempre trabalharam para sustento próprio e da família, a maternidade tende a acontecer mais cedo e com sentidos diversos. Como mostra Salem (1980), o filho pequeno pode ser percebido como “fardo”, principalmente quando é sustentando sem o pai. Ao mesmo tempo, há também a ideia de que pelo filho a mulher se sacrifica (Mayblin 2012). Machado (2009) argumenta que tem havido mudanças entre gerações de mulheres destes segmentos. Em sua pesquisa, a educação formal tem sido mais valorizada entre mulheres mais jovens mais, que já procuram outras fontes de autorrealização que as atividades de dona de casa, esposa e mãe (2009, p.321).

Nas camadas médias, a participação cada vez maior no mercado de trabalho tem levado muitas mulheres a buscar alcançar estabilidade financeira antes de serem mães. Assim como no estudo intergeracional de Machado, Barros et al (2009) mostram como para mulheres jovens destes segmentos, a maternidade divide a atenção com a realização profissional e se apresenta cada vez mais como escolha reflexiva, contrastando com suas mães e avós. Para estas gerações mais velhas, ser mãe era um papel pouco questionado, a ser desempenhado de acordo com códigos preestabelecidos (Almeida 1987).

O uso de contraceptivos colabora para o planejamento e postergação da gravidez, separando sexualidade de reprodução. O surgimento de formas de reprodução assistida na década de 1980 contribui também para que mulheres com dificuldade de engravidar, com frequência com idade acima dos 35 anos, possam gerar e gestar seus filhos. Além disso, tornou complexo a definição de maternidade biológica nos casos de doação de gametas ou de ‘barriga de aluguel’ (Cussins 1998, Luna 2002, Ragoné 1997).

Ao mesmo tempo em que tem se colocado como escolha, a maternidade ainda tem sido associada muitas vezes a uma condição feminina essencializada, ligada ao corpo e à natureza. Os discursos em torno do parto humanizado, difundidos a partir da década de 1990, ao criticarem o uso recorrente de intervenções médicas consideradas desnecessárias, reforçam a ideia de um corpo feminino ‘naturalmente’ preparado para parir (Tornquist, 2002). De forma semelhante, a amamentação tem sido valorizada em campanhas de saúde pública através da ênfase em uma natureza feminina capaz de amamentar, ato que revela um instinto materno de cuidar e dar amor aos filhos (Cadoná & Strey 2014). Assim, o parto vaginal natural tem se tornado desejo de mulheres de camadas médias e trabalhadoras (Carneiro 2015, Hirsch 2015) ancorado a uma ideia de natureza feminina a ser vivenciada de forma mais intensa.

Contudo, Carneiro, em sua etnografia sobre grupos de preparação para parto mais natural, destaca que a centralidade da experiência do parto, para o qual se prepara ao longo da gestação, ressalta uma busca pela intensidade que nem sempre está associada à maternidade (2015, p.170). Algumas de suas interlocutoras gostariam de ter novos partos, mas não mais filhos. Ademais, a gestação já vem sendo vivenciada como

parte da maternidade, como venho analisando (Rezende 2015a, 2015b). A nomeação do feto contribui em muito para sua percepção como sujeito e como filho, de forma que muitas gestantes já se sentem mães antes do parto. Neste sentido, este evento deixa de ser um rito de passagem, como em outras gerações (Almeida 1987, Salem 2007), para ser valorizado enquanto experiência física e emocional da mulher. Ainda assim, como argumento aqui, o planejamento do parto deve ser entendido no contexto dos significados dados à maternidade.

Para as mulheres mais velhas que entrevistei, as primeiras gestações foram desejadas, mas muitas vezes não esperadas, vindo quando tinham vinte e poucos anos, eram recém-casadas e estavam na faculdade. Seus maridos estiveram presentes no hospital, mas nem todos assistiram ao nascimento dos filhos. Nas primeiras gestações, todas quiseram ter parto vaginal, considerado o normal na época. Das sete mulheres entrevistadas, apenas duas buscaram alguma forma de preparo para o parto – uma através de livros e outra indo a um grupo de gestantes, que começava a aparecer no Rio de Janeiro. Muitas mencionaram experiências complicadas, com dificuldades ou mudanças no tipo de parto, por conta de decisões do obstetra feitas sem consultá-las, apontando assim para uma relação assimétrica com o médico. O uso de indução através de ocitocina sintética, a administração de anestesia geral e o recurso a fórceps ou extrator a vácuo foram medidas usadas e desaprovadas, levando muitas a trocar de obstetra na gestação seguinte. O parto foi o momento também de “conhecer” o bebê, cujo sexo a maioria não sabia e cujo nome foi só então escolhido. Durante as narrativas, o bebê não foi mencionado pelo nome quando falavam da gestação e do parto; só após de nascidos. Para elas, a maternidade só começou com este evento e mesmo assim, só se consolidou subjetivamente após algum tempo após o nascimento do primeiro filho.

As narrativas das mulheres mais jovens apresentam outras práticas e percepções. Após algum tempo de casamento, a gravidez foi planejada pelo casal assim como o parto desejado. Para tanto, buscaram se preparar com informações de livros e sites de internet ou frequentando grupos de gestante. A escolha do obstetra foi uma etapa importante, selecionado a partir de recomendações de parentes e amigos e, em muitos casos, de sua reputação como favorável ao parto vaginal. Vários aspectos dos discursos em torno do parto humanizado estão presentes em seus relatos e muitas tiveram partos com médicos adeptos deste ideário, alguns sem anestesia ou episiotomia, nos quais tudo foi conversado e negociado com elas. Nas histórias, a figura do marido acompanha todas as gestações, tendo sido extremamente atuante também durante o parto. Todas conseguiram ter o parto escolhido – algumas fizeram cesárea na primeira gravidez e depois realizaram parto normal. As dificuldades ou problemas mencionados resultaram do comportamento médico, que teria sido mais crítico ou menos acolhedor, ou da equipe de profissionais do

hospital, por contas de regras pré-estabelecidas. Com exceção de uma mulher que não quis saber o sexo do bebê, todas já sabiam se esperavam menino ou menina, nomeados desde o início da gestação e citados pelo nome ao longo das narrativas. Aprofundo a seguir as questões em torno do planejamento do parto e da relação com o bebê, a partir de dois relatos específicos.

MATERNIDADE E PLANEJAMENTO

Milena conta que sempre gostou de planejar tudo. Funcionária pública formada em economia, optou por fazer um concurso público já pensando na estabilidade para quando se tornasse mãe. Casada com um homem que já tinha um filho, ela engravidou a primeira vez com 34 anos, “uma gestação muito amada, muito querida”, que ela sentiu assim que houve a fecundação. Teve uma gravidez tranquila, cantando sempre para seu bebê João. Mas ela morria de medo de hospital e não saber quando o bebê ia nascer a fez escolher uma cesárea. Milena fala que o parto de seu filho foi lindo pois a equipe respeitou a participação de seu marido, que fotografou algumas coisas, e a anestesia e a recuperação foram boas e tranquilas. O nascimento de João deu a ela mais maturidade para lidar com seus medos de doença, de ver sangue. Ao mesmo tempo, sentiu um “vácuo... como mulher tinha me faltado vivenciar alguma coisa, a questão do trabalho de parto, as dores do parto, a espera”. Assim, quando engravidou pela segunda vez, aos 36 anos, resolveu que queria um “parto normal humanizado”. Leu bastante, procurou uma obstetra adepta deste tipo de parto e teve também o acompanhamento de uma enfermeira obstétrica. Preparou-se mais para ser mãe: “eu vivenciei mais essa relação da maternidade”. Teve um parto vaginal sem anestesia muito tranquilo, com a participação de seu marido a segurando o tempo todo. Ao contrário do filho que amamentou com dificuldade, conseguiu insistir com a filha. Disse que “amamentar a mãe tem que querer muito”, mas teve ajuda da enfermeira obstétrica e ainda amamentava sua filha, já com um ano e meio. Por conta disso, “mãe e filho ficam mais agarrados”. Milena acha que a sociedade cobra muito da mulher, que tem que ser uma boa mãe, uma boa funcionária, mas sente que a maternidade a colocou neste lugar.

Assim como outras mulheres mais jovens entrevistadas, planejar as coisas é um comportamento apreciado e valorizado por Milena. Não à toa, Rosa, com 65 anos na época da pesquisa, chamava a geração da filha, que era amiga de Milena, de ‘exceliana’, por conta do uso constante de planilhas de Excel para organizar a vida. Todas as mais jovens engravidaram de forma planejada, já casadas e com suas carreiras estabelecidas.⁴ Aqui o contraste com as entrevistadas mais velhas é significativo, pois embora quisessem filhos, a maioria engravidou cedo logo após o casamento, tendo sido uma surpresa perturbadora.

⁴ O caráter planejado da gestação – desde a concepção aos seus cuidados e às preparações para a chegada do bebê – aparece também em minha pesquisa anterior sobre gravidez (Rezende 2015a).

As mais jovens decidiram quando suspender o uso de métodos contraceptivos e, com exceção de uma mulher que teve que fazer repouso, tiveram gestações que transcorreram sem problemas.

Todas escolheram também o obstetra que as acompanharia, sendo ou não pago por seus planos de saúde. A seleção do obstetra era sempre baseada em recomendações de amigas e parentes e no tipo de parto desejado, opção feita desde cedo na gravidez. Em sua primeira gestação, Milena teve uma obstetra que preferia realizar cesáreas, o que se adequou ao medo que ela sentia do parto vaginal. Na segunda gravidez, quando resolveu que queria experimentar um parto vaginal, procurou um médico com reputação de praticar partos humanizados. Ao longo das consultas, sua obstetra a convenceu que era possível ter um parto sem anestesia, o que ela conseguiu de forma tranquila. Em outros relatos, a anestesia era negociada com o médico, para ser dada quando o dor se tornasse insuportável. Além do obstetra, muitas tiveram acompanhamento de doulas ou enfermeiras obstétricas e leram muito – livros e sites da internet – sobre parto como forma de preparação. O que sobressai nas narrativas então é como os partos se desenvolveram de acordo com as escolhas feitas. Ainda que algumas mulheres mencionem comentários de médicos ou outros profissionais que as incomodaram, nenhuma delas teve um parto diferente do previsto, como foi mais comum entre as mulheres mais velhas.

Se, nestes aspectos, o depoimento de Milena se aproxima das outras mulheres jovens entrevistadas, ela se destaca por explicitar o quanto esta preparação para o segundo parto era também uma preparação para ser mãe. Ressalto aqui dois aspectos desta afirmativa. Primeiro, há uma avaliação distinta dos tipos de parto e de sua relação com a maternidade. Milena contou que a cesárea foi sentida como deixando um vácuo. O parto humanizado desejado foi visto como uma forma de vivenciar mais intensamente a maternidade. Sentir as dores do parto e também conseguir amamentar, o que foi difícil com o primeiro filho, eram experiências vistas como, se não necessárias, muito importantes. Esta percepção aparece em outros estudos (Carneiro 2015, Hirsch 2015) e vem associado a uma visão crítica da cesárea caracterizada como cirurgia e não como parto.

Segundo, embora Milena já tivesse um filho que a fez se sentir mãe desde a gestação, parecia que esta vivência ainda não era suficiente. Ter que lidar com a cesárea e depois a internação de seu filho aos dez meses a fez ganhar “maturidade” e “vencer” seus medos e aflições para encarar um parto vaginal natural. Assim, para uma maternidade plena, era preciso não só pôr de lado os seus desconfortos e medos pelos filhos, mas também experimentar este deslocamento de si no corpo, suportando as dores do parto e da amamentação por eles. Ressalto que para Milena, não há aqui uma fruição do parto como entre as mulheres estudadas por Carneiro (2015), e sim uma percepção de uma vivência física feita em nome do filho. Esta dedicação ao filho expressava o modelo da boa mãe, reconhecido como cobrança externa da sociedade, mas internalizado mesmo assim.

O FETO COMO BEBÊ E FILHO

Júlia e seu marido planejaram engravidar ao voltar para o Brasil, depois de morarem alguns anos na Europa. Apesar de ter emagrecido por conta dos enjoos, achou sua gestação boa e tranquila, “bem conectada”. Queria muito um parto de cócoras e se preparou com ioga e um método inglês de respiração. Por conta deste desejo, trocou de obstetra no meio da gestação pois percebeu que sua médica preferia fazer cesáreas. Seu trabalho de parto foi muito rápido – logo após sua bolsa estourar, as contrações vieram muito forte e rápidas, o bebê continuava alto. Teve problemas com a equipe médica “asquerosa”, que insistia em dar anestesia quando ela não queria ou em fazer episiotomia quando ela achava desnecessária. Tinha preparado música e luz especiais para o parto, mas não conseguiu criar o ambiente que queria na sala de parto. Depois de muita dor e cansaço, pediu anestesia e o bebê desceu. O médico disse para ela fazer força, o que não era bom segundo a técnica de respiração com a qual ela se preparara. Na hora, ela se sentiu que se não acatasse seu médico, seu filho não iria nascer. Depois ele insistiu que era preciso fazer o corte do períneo, se não o bebê não conseguiria passar. Júlia cedeu e Pedro nasceu. Sua recuperação pós-parto teve complicações sérias por conta desta episiotomia, que ela acha ter sido malfeita. Apesar de ter tido febre durante um mês e ter feito pequenas cirurgias ao longo de um ano, tinha muito leite para amamentar e Pedro foi um bebê “gigantesco”. Júlia fala que a relação que desenvolveu com seu bebê na gravidez foi fundamental para ajudá-la a não ter uma depressão pós-parto com todas as dificuldades de saúde que enfrentou. Desde a gravidez se sentia conectada a Pedro - estabeleceu um diálogo com ele, cantava para ele suas músicas e sentiu que o conhecia desde a barriga.

A narrativa de Julia foi, entre os relatos das mulheres mais jovens, a mais dramática por conta das dificuldades que teve no parto e pós-parto. Insatisfeita com a equipe médica ao longo do trabalho de parto, ela suspeitava que o obstetra tivesse sido responsável em parte pelos problemas que a deixaram com febre e infecção no pós-parto e exigiram mais de uma cirurgia nos meses seguintes. O contraste ao relatar esta experiência traumática estava na figura pacífica do seu bebê, que era calmo e mamava bem. Segundo ela, foi sua relação com ele, existente desde a gestação, que a sustentou emocionalmente durante sua recuperação.

Julia não foi a única a falar de uma relação com o bebê estabelecida já desde a gravidez. Entre as mulheres mais jovens, o feto era sempre tratado como bebê e referido pelo nome. Neste sentido, o contraste com as histórias das mulheres mais velhas é significativo. Nelas, há poucas referências nas narrativas do parto ao bebê e, quando aparecem, são vagas – a criança, o bebê. Como naquela época a ultrassonografia obstétrica ainda não era uma prática disseminada de cuidado pré-natal, a maioria destas mulheres não sabia o sexo do bebê, que só recebeu o nome depois de nascer. Como disseram algumas entrevistadas, o parto era o momento em que “conheciam” seus bebês. Ressalto aqui que, como são relatos retrospectivos, os nomes dos bebês poderiam ter sido mencionados durante suas narrativas sobre a gestação e o parto, mas não o foram.

Julia menciona, em sua descrição do parto, como Pedro não conseguia descer. Assim como ela, Carla, outra entrevistada, contou ao narrar seu parto, como no final, quando já estava muito cansada, cantou para sua filha Sofia descer. A nomeação do bebê contribui para sua construção como pessoa, como já discuti em outro artigo (Rezende 2015b). Não só seu primeiro nome costuma ser escolhido cedo na gestação, como também seus sobrenomes, já o inserindo em uma rede de parentesco. Assim nomeado, o bebê é foco de conversas e música e, na história de Julia, é percebido como sujeito que faz parte de um diálogo. A ideia de que era o bebê que ‘resolvia’ nascer em determinado dia ou finalmente ‘descer’ era comum entre estas mulheres, reforçando uma concepção de sujeito ativo no seu próprio nascimento.

Além de sua percepção como pessoa, o bebê já era frequentemente referido como “filho”. Este tratamento refletia e reforçava uma autopercepção das mulheres como mães desde a gravidez, como aparece em muitos relatos que escutei. Isabela conta que, em sua primeira gravidez, muito desejada, quando o bebê começou a se mexer, a chutar na barriga, ela já era mãe. Adriana teve, em sua primeira gravidez, uma cesárea indicada a partir de um exame de ultrassonografia. Em seu relato, o bem-estar de sua ‘filha’ aparece o tempo todo, seja como justificativa para a cesárea, seja depois quando fala de sua angústia de não a ver assim que nasceu por conta de procedimentos que ela questionou posteriormente. Júlia reforça que já ‘conhecia’ seu filho, quando ele nasceu. Como ela repetiu em vários momentos, a conexão com seu filho se estabeleceu desde a gestação e deu a ela um estio emocional para lidar com seus problemas de saúde no pós-parto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em outro trabalho (Rezende, 2017), discuto como as narrativas de parto das mulheres mais jovens são mais elaboradas em detalhes e na referência a sensações e emoções do que as histórias contadas pelas mais velhas. Assim como Martins (2005) e Almeida (1987) que estudaram as memórias de mulheres de camadas trabalhadoras e segmentos médios respectivamente sobre seus partos, não vejo nesta diferença uma recordação mais apagada de eventos acontecidos há mais de trinta anos. Como estas autoras, interpreto o modo de narrar o parto atrelado ao significado que ele teve na vida destas mulheres por conta dos sentidos específicos de maternidade para elas.

Para aquelas estudadas por Martins e Almeida, que tiveram filhos nas décadas de 1940 e 1950, a maternidade era um papel a ser exercido ‘naturalmente’, assim como o cuidado da casa, a partir de um código já estabelecido. Entre as mulheres mais velhas que eu entrevistei, ser mãe havia sido um desejo, mas não um objeto de planejamento. Havia a vontade de seguir seus próprios caminhos como mãe, havendo uma participação

pequena de suas próprias mães no cuidado dos netos. A presença da carreira profissional em desenvolvimento dividia importância com a maternidade como fonte de realização pessoal. O parto em suas narrativas era pouco projetado e preparado. Não à toa, aconteceram mais intervenções médicas imprevistas, algumas traumáticas, do que nos relatos das mulheres mais jovens.

Entre estas, a maternidade foi claramente vivida como escolha e projeto conscientemente elaborado (Velho 1981). Aconteceu dentro de uma relação conjugal estável e em um momento de carreira profissional consolidada, vista para algumas, como Milena, como criando as condições necessárias para cuidar dos filhos. Com maridos que participaram ativamente durante a gestação e o parto, todas mencionaram dividir com eles o cuidado dos filhos, permitindo assim a conciliação do trabalho com a maternidade. A valorização do planejamento da vida reprodutiva revela assim a importância da autonomia individual para estas mulheres, mesmo que os maridos participem deste processo.

Se exercer o papel social foi uma escolha, havia modelos baseados em significados e valores morais para orientar este desempenho. Para estas mulheres, a gestação representava já o início de sua experiência como mãe. O feto já era percebido como bebê, sujeito com agência, pessoa com nome e sobrenome, filho em uma relação de parentesco. Em contraste com as mulheres australianas estudadas por Lupton e Schmied (2013) que falavam com estranheza da criança saindo delas, nas histórias que ouvi, eram relações pessoais com o bebê entendido como filho. Como na narrativa de Júlia, a conexão com o bebê era entendida em termos afetivos e podia dar sustento emocional para elas em situações de crise.

Ao mesmo tempo em que a relação com o bebê podia dar forças à mulher, era pelo filho que ela enfrentava desafios. Milena disse ter superado seus medos de doença e hospital ao cuidar da filha que ficou doente e internada quando bebê. Com esta experiência, decidiu, na segunda gestação, ter um parto vaginal sem anestesia e insistiu na amamentação que havia sido difícil com a primeira filha. Aqui aparecia um outro sentido de maternidade que implicava em sentir no corpo dor pelo filho – ao parir, ao amamentar. Sem isto, a vivência da maternidade se colocava como incompleta. Se nem todas as mulheres entrevistadas que tiveram cesáreas mencionaram uma falta ou vazio do modo explícito como Milena afirmou, ainda assim buscaram na segunda gravidez um parto normal dispostas a sentir as dores do trabalho de parto. Todas amamentaram, mesmo que para algumas isto tenha sido mais difícil que parir. Suportar a dor pelo filho como forma de se tornar mãe reforça o sentido desta experiência física como rito de passagem (Sarti 2001). Mesmo que para elas a maternidade começasse na gestação, viver estas dores confirmava-a de um modo mais ritualizado e marcado.

O planejamento e preparo para o parto podiam ser vistos também como uma forma de cuidar do filho. Este modo de vivenciar a gestação e o parto revelava uma ênfase

dada à agência das mulheres (Rezende 2015a), que buscavam controlar seus corpos, suas emoções, organizando também seus trabalhos e espaços domésticos para a chegada dos filhos e, com eles, do imponderável. Argumento também que era uma forma de se dedicar ao bebê, à semelhança das japonesas estudadas por Ivry (2010) que percebiam os cuidados pré-natais como forma de desempenhar a maternidade. A preparação para o parto, seja por leituras, trabalhos corporais de respiração ou com doulas, era um meio de se conectar ao bebê. Se fisicamente o feto estava inserido no corpo da mulher, era preciso construir um vínculo afetivo com ele durante a gestação e depois pelo parto e amamentação.

Assim, nas narrativas discutidas neste artigo, a maternidade surge como projeto cuidadosamente elaborado pelas mulheres e seus parceiros. A forma de conjugalidade – compartilhada e mais igualitária (Salem 2007) – bem como a situação profissional destas mulheres contribuem para o modo como este papel social de gênero é abraçado. Integra este desempenho um conjunto de significados e valores sobre o que implica ser mãe – cuidar e suportar dores pelo filho, que se torna também um discurso moral em torno da boa mãe. Ainda que não endossado acriticamente pelas mulheres entrevistadas, era uma orientação de um ideal que norteava as narrativas e que podia trazer tensão para a autonomia e controle de si valorizados.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. 1987. *Maternidade: um Destino Inevitável?* Rio de Janeiro: Editora Campus.
- ARIÈS, Philippe. 1981. História social da criança e da família. 2ª ed. Rio de Janeiro, Zahar.
- BADINTER, Elizabeth. 1985. Um amor conquistado: o mito do amor materno. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- BARROS, Myriam Lins de ET AL. 2009. “Mulheres, geração e trabalho”. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, vol 11 (2): 335-351.
- BRUNER, Edward. Experience and its Expressions. In: TURNER, Victor W. e BRUNER, Edward M. (org.). *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Chicago Press, 1986. p. 3-30.
- CADONÁ, Eliane e STREY, Marlene Neves. A produção da maternidade nos discursos de incentivo à amamentação. *Revista Estudos Feministas*, v.22, n. 2, p.477-499, 2014, <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200005>, acesso em 29 de setembro de 2014
- CARNEIRO, Rosamaria Giatti. *Cenas de Parto e Políticas do Corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2015.
- CUSSINS, Charis M. 1998. “Quit sniveling, cryo-baby. We’ll work out which one’s your mama!” In: Robbie Davis-Floyd e Joseph Dumit (orgs.). *Cyborg babies: from techno-sex to techno-tots*. Londres, Routledge.

FREIRE, Maria Martha de Luna. 'Ser mãe é uma ciência': mulheres, médicos e a construção da maternidade científica na década de 1920. *Hist. cienc. saude-Manguinhos* [online]. 2008, vol.15, [cited 2018-07-03], pp.153-171. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702008000500008&lng=en&nrm=iso

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HIRSCH, Olivia. O parto “natural” e “humanizado” na visão de mulheres de camadas médias e populares no Rio de Janeiro. *Civitas*, Porto Alegre, vol. 15, n. 2, 2015, p. 229-249.

IVRY, Tsipy. 2010. *Embodying Culture: Pregnancy in Japan and Israel*. New Brunswick: Rutgers University Press.

LUNA, Naara. Maternidade desnaturada: uma análise da barriga de aluguel e da doação de óvulos. *Cadernos Pagu*, 19, 2002.

LUPTON, Deborah e SCHMIED, Virginia. 2013. Splitting bodies/selves: women's concepts of embodiment at the moment of birth. *Sociology of Health & Illness*, v. 35, n. 6, p. 828-841, <dx.doi.org/10.1111/j.1467-9566.2012.01532.x> (29 set. 2014).

MACHADO, Maria das Dores. 2009. “Subjetividade feminina nas famílias dos segmentos populares do Rio de Janeiro”. *Interseções*, vol 11 (2): 307-334.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Memórias maternas: experiências da maternidade na transição do parto doméstico para o parto hospitalar. *História Oral*, v. 8, n. 2, 2005, p. 61-76. Acesso em 09 de março de 2018

MAYBLIN, Maya. The Madness of Mothers. Agape love and the maternal myth in Northeast Brazil. *American Anthropologist*, 114 (2), p. 240-252, 2011.

MAYNES, Mary Jo, PIERCE, Jennifer L. and LASLETT, Barbara. *Telling stories: the use of personal narratives in the social sciences and history*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

RAGONÉ, Helena. 1997. “Chasing the blood tie: surrogate mothers, adoptive mothers and fathers”. In: Louise Lamphere, Helena Ragoné e Patricia Zavella (orgs.) *Situated lives: gender and culture in everyday life*. Londres, Routledge

REZENDE, Claudia Barcellos. 2015a. Nomes que (des)conectam: gravidez e parentesco no Rio de Janeiro. *Mana*, v.21, p.587 - 607.

_____. 2015 b. O parto em contexto: narrativas da gravidez entre gestantes no Rio de Janeiro. *Civitas*, vol.15 (2), p.214-228.

_____. 2017. A narrativa como forma de análise da experiência do parto. Trabalho apresentado na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Posadas, Argentina.

RIESSMAN, Catherine Kohler. *Narrative Analysis*. Londres: Sage Publications, 1993.

SALEM, Tania. 1980. Mulheres faveladas: “com a venda nos olhos”. *Perspectivas antropológicas da Mulher 1*. Rio de Janeiro, Zahar editores

_____. 2007. *O Casal Grávido: Disposições e Dilemas da Parceria Iguatária*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2007.

SARTI, Cynthia A. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*, vol.10, no.1, 2001, p. 3-13.

SCAVONE, Lucila. 2001. “Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero”. *Interface*, 5 (8):47-60. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-32832001000100004>. Acesso em 20 de junho de 2017.

TORNQUIST, Carmem Susana. 2002. “Armadilhas da Nova Era: Natureza e Maternidade no Ideário da Humanização do Parto”. *Revista Estudos Feministas*, 10 (2): 483-492. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2002000200016>.

VELHO, Gilberto. 1981. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A LUTA POR UMA EDUCAÇÃO DIFERENCIADA: PROJETO “SOU BILÍNGUE” EM LÁBREA/AM

*Claudina Azevedo Maximiano*¹

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas

Resumo

A presença indígena nas cidades Amazônicas provoca tensões ligadas ao direito de ter direito à cidade. A legislação brasileira a partir da Constituição Federal de 1988 garante direitos específicos aos povos indígenas. As limitações do próprio Estado brasileiro na oferta de políticas públicas nas Terras Indígenas, assim como, o desejo de acessar as “facilidades” que as áreas urbanas oferecem tais como, mercado para venda de artesanatos, compras, entretenimentos, buscar por escolas, entre outras possibilidades, levam o deslocamento temporário e/ou definitivo dos indígenas para as cidades. Nesse texto, trago como referência a região do Médio Purus e destaco o Programa “Sou Bilíngue” e o “Campeonato da Língua Paumari”, duas ações realizadas pelo Povo Paumari no município de Lábrea, sul do Amazonas – Brasil, experiências que apresento como estratégias de mobilização política desse povo na perspectiva de criação de metodologias educativas próprias/específicas, inserida na luta pela autoafirmação étnica, frente ao processo de estigmatização vivido, sobretudo na área urbana.

Palavras-chave: Educação diferenciada; metodologia específica; mobilização política; Língua Indígena

THE FIGHT FOR A DIFFERENTIATED EDUCATION: PROJECT “I AM BILINGUAL” IN LÁBREA / AM

Abstract

The indigenous presence in the Amazonian cities provokes tensions related to the right to have the right to the city. Brazilian legislation based on the Federal Constitution of 1988 guarantees specific rights to indigenous peoples. The limitations of the Brazilian State itself in the provision of public policies in Indigenous Lands, as well as the desire to access the “facilities” that urban areas offer, such as the market for handicrafts, shopping, entertainments, temporary and / or permanent displacement of the Indians to the cities. In this text, I bring as a reference the region of the Middle Purus and I highlight the “Sou Biling” Program and the “Paumari Language Championship”, two actions carried out by the Paumari People in the municipality of Lábrea, southern Amazonas - Brazil, experiences that I present as strategies of political mobilization

¹ Doutora em Antropologia Social, pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, professora do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia Campus Lábrea.

of this people in the perspective of the creation of own / specific educational methodologies, inserted in the struggle for the ethnic self-affirmation, before the process of stigmatization lived, mainly in the urban area.

Keywords: differentiated education; specific methodology; political mobilization; Indigenous language.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas tem se intensificado a presença indígena nas cidades Amazônicas. Tal processo apresenta tensões ligadas ao direito de ter direito à cidade. A legislação brasileira a partir da Constituição Federal de 1988 garante direitos específicos aos povos indígenas. Porém, o acesso a tais direitos está restrito as Terras Indígenas. Os indígenas que vivem na cidade não podem acessar tais direitos. As limitações do próprio Estado brasileiro na oferta de políticas públicas nas Terras Indígenas, assim como, o desejo de acessar as “facilidades” que a cidade oferece tais como, mercado para venda de artesanatos, compras, entretenimentos, entre outras possibilidades, que as cidades oferecem levam o deslocamento temporário e/ou definitivo dos indígenas para as cidades. São inúmeras as situações sociais que corroboram para o intenso diálogo entre a aldeia e a cidade. O acesso à educação continua sendo uma constante nas falas dos indígenas que vivem na cidade, como o principal motivo que levou à decisão de deixar a aldeia para morar na cidade.

A presença indígena nas cidades provoca/imprime uma nova “fisionomia étnica” às cidades (ALMEIDA, 2008), ao mesmo tempo, em que se percebe um processo de negação dessa presença. As instituições, tais como a escola, as Unidades Básicas de Saúde (UBS), não destacam a presença dos indígenas enquanto interlocutores. No caso das UBS, sobretudo, nas cidades menores, é negado o atendimento e apontam que é a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), através dos Distritos Especiais de Saúde Indígena (DISEI), é que devem atender aos indígenas. Porém, o DSEI tem em sua especificidade, reserva o atendimento ao indígena na aldeia e/ou comunidade. No caso das escolas, existe um “silêncio”, por parte das Secretarias Municipais, Estadual e da Rede Federal de Ensino sobre os alunos matriculados. Tais instituições recebem esses alunos, porém, não realizam nenhuma ação que atendam as especificidades e/ou ajudem a minimizar os impactos sofridos pelos alunos no cotidiano escolar. Existem relatos de violência simbólica, rejeição e bullying². Tais situações incidem diretamente no processo ensino-aprendizagem, e na formação da pessoa, já que a maioria são crianças, adolescentes e jovens indígenas,

² [...] é um termo da língua inglesa (bully = “valentão”) que se refere a todas as formas de atitudes agressivas, verbais ou físicas, intencionais e repetitivas, que ocorrem sem motivação evidente e são exercidas por um ou mais indivíduos, causando dor e angústia, com o objetivo de intimidar ou agredir outra pessoa sem ter a possibilidade ou capacidade de se defender, sendo realizadas dentro de uma relação desigual de forças ou poder. <http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/bullying.htm>.

cotidianamente são provocados a lidar com esse tipo de situação. Esse “silêncio” reforça o processo de estigmatização presente na cidade, que se concretiza em atitudes e falas preconceituosas, assim como, na negativa dos direitos constitucionais.

Para ilustrar tal situação, trago o cotidiano escolar, onde o tema sobre os povos indígenas aparece “congelado” no conteúdo de história do Brasil, relacionado ao período da chegada dos Europeus e a literatura brasileira. E a lei 11. 645 de março de 2008, que obriga o ensino da história e cultura Afro-brasileira e Indígena, que por muitas vezes é até citada nos planos de ensino, mas, não é concretizada no contexto das salas de aulas e não provoca reflexões consistentes que culminem com mudanças nas relações cotidianas relacionadas com a temática da diversidade étnica presente nas escolas urbanas. O que reforça o “silêncio” e acentua o processo de estigmatização vivida pelos indígenas que vivem na cidade.

Até agora quando minha irmã estuda. Eu também tenho outras irmãs que estuda lá fora, às vezes chega lá em casa, fala “eu já não vou mais estudar”. Até a que mora com o Fausto, tem 14 anos, fala que não vai mais estudar. Porque o pessoal chama ela muito de indígena porque o lugar do índio não era na cidade é no mato. Às vezes eu vejo o pessoal chamar assim: “Ei, índio!”. Até quando eu vou lá fora, fala assim: “Ei índio!” Quando eu não to lá, às vezes eu fico até meio chateado. É uma coisa porque até parece que aquela pessoa que chamou também não tem sangue de índio. Mas quando o pessoal fala assim “Ei, Índio!” outra vez de novo. A pessoa fica todo... a gente não é acostumado. (Fascículo: 20, 8)

A situação social dos indígenas na cidade provoca um esforço individual e coletivo para se romper com os estereótipos e condicionamentos que atingem individualidades e a coletividade. O que instiga os indígenas que vivem na cidade, e o Movimento Indígena a inserir um novo ponto a pauta de reivindicações. Algo ainda em discussão, o direito de permanência/residência na cidade, que inclui o respeito à cidadania indígena independente do *locus* onde se vive. Os indígenas que vivem na cidade sofrem os efeitos do processo de estigmatização, de negação do direito à liberdade de ir e vir e, sobretudo, a permanência na cidade e ao acesso ao que ela possibilita. Nesse sentido apresento o esforço de mobilização dos Povo Paumari, através do “Programa Sou Bilíngue Intercultural”, programa que dá origem ao “Campeonato da Língua Paumari”, como estratégias de mobilização política, no sentido de romper com essa relação de desigualdade e preconceito que enfrentam sobretudo na cidade.

O que estou considerando como estratégias, são ações políticas organizadas de forma pontual, a partir de situações sociais específicas, que ao serem analisadas em conjunto, produzem um processo de aglutinação de forças que apontam para um processo de mobilização em torno da questão do direito à cidade. Tais ações tem em seu cerne motivações diferenciadas que fundamentam a decisão de se viver na cidade.

A decisão de morar na cidade rompe com ideia de que “lugar de índio” é na aldeia, e com o vulgo popular “no mato”. Nas narrativas ouvidas durante nossa estada em cidades do interior do Amazonas como São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Lábrea é muito comum ouvir as pessoas comentares que determinado indígena não é mais “tão índio”, pois já mora na cidade, fala bem a língua portuguesa. Nesse sentido, a identidade indígena está associada à ideia do “exótico”, do distanciamento. A identidade étnica dos indígenas que moram na cidade é questionada, a todo o momento. Ao mesmo tempo em que os mesmos sofrem com os diversos tipos de discriminação e preconceito. No que tange a ideia de direitos sociais, o discurso se inverte, pois como vivem na cidade, “já não são tão índios”. Tais situações desafiam as lideranças indígenas, sobretudo, novas lideranças começam a despontar no cenário do movimento indígena, pleiteando o direito dos indígenas viverem na cidade.

Esse processo de mobilização em torno do direito à residência na cidade não está desvinculado das tradições e/ou distanciamento das comunidades de origem. Uma liderança indígena em Lábrea, que mora na Terra Indígena Caititu, afirmou em uma reunião, “eu tenho casa lá (aldeia) e aqui”. Essa fala estava sendo pautada em uma narrativa crítica sobre a questão de não poder ser atendido na rede de saúde municipal. A questão que está em pauta é um movimento de autoafirmação dos indígenas que vivem na cidade. Que através de ações e reivindicações diferenciadas vão tornando pública a questão do direito do indígena viver na cidade. É um processo de rompimento do “silêncio”, da “invisibilidade”, da “negação da identidade”, vivido pelos indígenas que por inúmeras razões deixaram suas aldeias/comunidades e residem nas cidades. Aos poucos vai se configurando uma pauta política apresentada pelos indígenas que vivem na cidade. Tal pauta é constituída de uma série de reivindicações que se apresentam como uma “nova” demanda para o movimento indígena.

Frente a tais prerrogativas destaca-se um esforço de apresentação dessa “nova pauta” na agenda do movimento indígena, que vem se concretizando nas últimas décadas. Esse esforço desconstrói a ideia de dicotomia e polaridades entre aldeia/comunidade e cidade e aponta para complexidade de relações e conexões estabelecidas por esses agentes sociais, em que a condição de se viver na cidade deve ser incluída. Esse dinamismo aponta para o processo de “reconfiguração étnica hoje em curso na Amazônia” (ALMEIDA, 2008, 13). Essa pauta vai se construindo a partir de um processo de décadas de inserção dos indígenas na cidade. As experiências individuais, o sofrimento, produziu um processo de aproximação, de confluências seja de indígenas de um mesmo povo, que produziu a formação de comunidades específicas.

O processo de formação de novos coletivos vai se constituindo, enquanto estratégia de auto identificação e mobilização dos indígenas na cidade. São esses novos coletivos que vão

garantindo a tomada de espaço, e a desconstrução de um estado de “invisibilidade” que ainda é perceptivo quando se trata da temática índios na cidade. Pois, a cidade que aparece como o lugar das oportunidades, apresenta-se como um grande desafio para esses agentes sociais. A superação das barreiras enfrentada no cotidiano vai exigindo a construção de estratégias de ocupação da cidade. A partir dessa perspectiva que vão tomando forma os coletivos. Esses coletivos são construídos a partir das especificidades das situações sociais. Nesse sentido apresento o Programa “Sou Bilíngue Intercultural”, que tem como desdobramento o “Campeonato da Língua Paumari”, como expressão da luta por Educação diferenciada no sul do Amazonas, mais precisamente no município de Lábrea.

O PROJETO “SOU BILÍNGUE”: ESTRATÉGIA DE MOBILIZAÇÃO POLÍTICA

O Programa “Sou Bilíngue Intercultural”, é uma iniciativa do Povo Paumari, que nessa reflexão considero como uma das estratégias de mobilização dos indígenas que vivem nas cidades amazônicas. A busca por formalizar/legalizar o uso da língua materna, como parte das estratégias de mobilização em torno do direito de viver na cidade. O ato de fala, é retomado como critério de enfrentamento do processo de estigmatização vivido pelos indígenas na cidade.

[...] durante mais de dois séculos, após as duras proibições do Diretório pombalino de 1758, as línguas indígenas e o nheengatu foram mantidas à margem da sociedade nacional, sem um respaldo legal definitivo. Persistiram, entretanto, praticadas às escondidas, quase sussurradas de tão baixo o tom das vozes, denotando submissão e temor. Persistiram como línguas domésticas, faladas principalmente nos estritos limites das casas e das aldeias, nos meandros da vida familiar ou nos fundos dos assobradados senhoriais e nas suas cozinhas. Falar língua indígena ou dela fazer uso não assegurava a ninguém a condição cidadã [...]. (ALMEIDA, 2007:12)

A condição de exclusão, de não reconhecimento, de preconceito com os falantes, de desconsideração da condição de língua de um povo, impulsiona a mobilização. O fator linguístico é acionado com um dos fundamentos do processo de mobilização. Um evento singular desse processo ocorre em 2002, com a co-oficialização de três línguas indígenas, Tukano, Baniwa e Nheengatú, em São Gabriel da Cachoeira – AM. A aprovação da lei N^o 145 de 11 de dezembro de 2002, destaca-se no cenário das mobilizações indígenas, como um marco no que se refere ao uso das línguas indígenas no contexto urbano.

O uso da língua indígena nas cidades amazônicas ainda é algo que provoca estranhamento e em muitos casos os falantes das línguas são vítimas de preconceito, injúria. A co-oficialização das três línguas no Alto Rio Negro, oficialmente rompe com a condição do “não oficial”. Porém, o status de Língua de um povo, ainda é algo por

se conquistar. Visto que, mesmo em São Gabriel da Cachoeira, ainda é preciso que os ditames dessa da Lei Nº 145 ainda precisam ser aplicados. A lei estabelece que:

Art. 2º O status de língua co-oficial, concedido por esse objeto, obriga o município:

S 1º A prestar os serviços públicos básicos de atendimento nas repartições públicas na língua oficial e nas três línguas co-oficiais, oralmente e por escrito.

S 2º A produzir a documentação pública, bem como as campanhas publicitárias institucionais, na língua oficial e nas três línguas co-oficiais.

S 3º A incentivar e apoiar o aprendizado e o uso das línguas co-oficiais nas escolas e nos meios de comunicações.

E como em São Gabriel, existem outras línguas indígenas, tem-se no artigo 6º que: “O uso das demais línguas indígenas faladas no município será assegurado nas escolas indígenas, conforme a legislação federal e estadual”. No município segundo a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN,

[...] existe uma grande diversidade cultural linguística com mais de vinte línguas pertencentes a quatro famílias linguísticas: Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami . Algumas dessas línguas, como o tukano e o baniwa têm muitos falantes. Porém outras como o tariana e o dow, são faladas por poucas dezenas de pessoas. (site da FOIRN).

Tendo como referência a experiência de São Gabriel da Cachoeira passaremos a dialogar com outra experiência, o programa “Sou bilíngue” em Lábrea-AM. O programa idealizado pelo Povo Paumari, tendo como referência a jovem liderança, Edilson Paumari, insere-se no contexto da luta pelo respeito a língua, mas também como garantia de reconhecimento ao direito à educação diferenciada e bilíngue.

Em sua narrativa, o prof. Edilson Paumari, afirma que após a experiência de estudar fora da Aldeia e entender o valor da Língua materna, sentiu-se motivado a iniciar um processo de fortalecimento da Língua Paumari, visto que, alguns jovens na cidade já não estavam mais falando a língua e nas aldeias muitos já estavam falando Paumari, segundo ele, com uma intensa “mistura” com a língua portuguesa. E, ainda que, os mais velhos já não contavam, mas as histórias tradicionais. As danças e a música Paumari estavam se perdendo. Foi nesse contexto de intenso diálogo entre aldeia e comunidade que nasce o projeto “Sou bilíngue”, e como continuidade pensando na questão da educação diferenciada nasce o “Campeonato da Língua Paumari”, ampliando os horizontes na perspectiva da educação escolar indígena. Segundo o autor do projeto, com o objetivo de ajudar aos Paumari a fazer esse diálogo entre os dois mundos. O mundo Paumari e o mundo dos não indígenas.

Neste ambiente escolar onde a identidade indígena é identificada e reconhecida pela sociedade envolvente principalmente através da língua surgiu o “Programa

Sou Bilingue”. A ação iniciou-se formalmente no ano de 2011, a partir da iniciativa do indígena Edilson Paumari, indígena Paumari que teve longa convivência e capacitação em linguística Paumari com missionários do SIL. Edilson procurou a FUNAI levando uma demanda de alunos Paumari matriculados em escolas de ensino formal do município de Lábrea, que depois de um histórico de experiências constrangedoras na escola formal informaram que gostariam de ter um espaço para falar e aprender mais sobre sua língua de forma complementar aula à educação em português recebida na escola formal. (MENESES E BRUNO, 2014, 10)

O “Sou Bilíngue”, é produzido num contexto de inserção dos indígenas na cidade. A proposta se fundamenta no uso da língua materna como fortalecimento das identidades étnicas, tendo como referência o discurso do sofrimento, negação das identidades coletivas vivido pelos indígenas na cidade. Um sofrimento social, fruto segundo P. Bourdieu (1998) das contradições do mundo social, vividas sob a forma de dramas sociais. (09). As narrativas expressam o drama e sofrimento vividos pelos indígenas que vivem na cidade.

Viver na cidade é difícil porque é uma língua diferente, tem que se vestir diferente e se comportar diferente, nós na aldeia fazemos coisas diferentes. (Fascículo, 43 PNCSA)

[...] Então, assim nós vamos tocando a vida e tá com uns vinte cinco anos eu cheguei na periferia da cidade de Lábrea. Meus garotos estavam pequenos ainda, não estudavam lá e vieram estudar aqui. Então, eu não tive mais como sair, porque nós colocamos os filhos prá estudar e daí a mulher também tinha pouco de interesse pela escolaridade das crianças e achou por bem não puxar prá trás. Eu ainda opinei prá nós retornar para a aldeia como os outros que tão lá, mas ela achou melhor ficar e a gente ficou aqui na cidade, mesmo com sofrimento.[...] (Fascículo, 43, 4 PNCSA)

Os sofrimentos individuais que “tocam” o coletivo. No contexto das estratégias de enfrentamento, a busca de alternativas para o enfrentamento dos problemas sociais vividos na cidade de Lábrea é produzida o projeto “Sou Bilíngue” e que em 2012, passa a ser chamado de Programa Sou Bilíngue, desenvolvido pela Secretaria Municipal de Educação do Município de Lábrea.

Em 2012, a FUNAI contactou a Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC) e solicitou colaboração para o prosseguimento desta atividade. A SEMEC se dispôs a continuar a ceder o espaço da escola para as aulas e efetuar a contratação destes professores. [...]. (MENESES E BRUNO, 2014, 12)

Segundo o coordenador de Educação Escolar Indígena do município o processo de “formalização” do Programa “Sou bilíngue”, se deu a partir de um acordo entre o Prefeito à época, Jean de Barros, e o Secretário Municipal de Educação, Valdinei Vital de Lima decidiram incluir em 2012, três professores indígenas para o ensino das línguas: Paumari e Apurinã. Desde então, os professores: Edilson Paumari, João Baiano Apurinã e Francisco Pereira Apurinã, que passaram a fazer parte da folha de pagamento da Escola

Municipal Francisca Mendes, local em que acontecem as aulas do programa. Destaca-se que não foi criado nenhum instrumento legal que oficializasse a criação desse programa na Secretaria municipal de Educação. Porém, o coordenador de Educação Indígena do município, afirma que no Plano Municipal de Educação aprovado recentemente pela Câmara Municipal de Lábrea, foi elaborada e aprovada uma meta, que inclui a questão da diversidade, a valorização cultural dos indígenas na cidade. Essa meta foi criada com intuito de garantir a continuidade do Programa “Sou Bilingue”. Porém, em 2017 os professores não foram contratados pela prefeitura ficando o Programa sem funcionar.

O Plano Municipal de Educação do município de Lábrea (2015 – 2025) ao tratar de Educação Escolar Indígena afirma:

A SEMED também atende a Educação Indígena com a primeira etapa do ensino fundamental (1ª a 4ª série) e a partir de 2009 vem implementando gradativa os anos finais do fundamental baseada no que diz a Constituição Federal em seu artigo 210, inciso 2º onde afirma que: O ensino Fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios da aprendizagem, para isso desenvolvem a capacitação para os professores indígenas, lembrando que o professor indígena faz parte de sua comunidade e etnia na qual leciona.

E entre os objetivos:

14. Assegurar as populações indígenas que residem na área urbana do município, o atendimento a escolarização diferenciada, respeitando as especificidades e demandas de sua área ou núcleo.

E a meta 2:

- Universalizar o Ensino Fundamental de nove anos para toda a população de seis a quatorze anos e garantir que pelo menos 60% (sessenta por cento) dos alunos concluam essa etapa na idade recomendada, até o último ano de vigência deste PME³.

Tendo entre as estratégias da meta acima apresentada:

2.15 Fortalecer e ampliar em regime de colaboração com instituições locais e Estado programas de valorização da cultura indígena, residente na sede do município.

O Plano de Educação do município ainda está em fase de implementação. Os objetivos e metas acima apresentados, podem ser considerados avanços na linha da Educação Escolar indígena, produzidos a partir da luta dos indígenas. A adesão da prefeitura de Lábrea ao projeto “Sou Bilíngue” foi fruto da luta do Povo Paumari, através

³ Plano Municipal de Educação.

do Prof. Edilson Paumari, a liderança Agenor Paumari e Prof. Joel Paumari, indígenas que residem na cidade e são lideranças do povo Paumari.

A proposta do projeto é fortalecer as crianças, adolescentes e jovens Paumari e Apurinã que cotidianamente enfrentam na cidade, o sofrimento, resultado de situações sociais excludentes, que desvalorizam as tradições indígenas e ridicularizam os indígenas. No cotidiano escolar os alunos indígenas são vítimas de agressões diversas. Muitos estudantes não assumem a sua identidade étnica na escola, como uma forma de se “proteger” do *Bullying*.

O aprendizado da língua materna faz com que os mais jovens conheçam as tradições de seu povo, ousam as histórias e se apropriem dos valores e tradições. Dessa forma o programa, pode ser entendido como uma forma de enfrentamento. Ele concretiza uma estratégia de mobilização construída no contexto urbano em diálogo com a aldeia. O “Campeonato da Língua Paumari”, que como já afirmamos, surge a partir do Programa “Sou Bilíngue”, como uma ação de fortalecimento da língua e tradições Paumari, num diálogo direto com as aldeias. Tal evento acontece em uma aldeia previamente escolhida e envolve os Paumari que vivem nas aldeias e na cidade. O primeiro “Campeonato da Língua Paumari” aconteceu em 2014, na aldeia São Clemente, Terra Indígena Paumari do Lago Maraha.

O campeonato consiste em uma competição entre comunidades, que se dá através da apresentação de dança e história Paumari. Cada comunidade se prepara ao longo do ano para esse momento. A ideia de competição está ligada ao momento da apresentação formal das equipes, chamadas de “times”. As apresentações ocorrem no último dia do evento. Porém, o evento é muito mais que a competição. Os mais velhos aproveitam para cantar e dançar e há o envolvimento de toda a comunidade, jovens e crianças participam ativamente. O campeonato é momento de reencontro, reuniões políticas, articulação, namoros e trocas diversas. Durante o evento, todos os que sabem as músicas são convidados a cantar. Os cantos são acompanhados por danças que envolvem a todos. Nas casas as pessoas se pintam, conversam, trocam informações sobre as pinturas e as histórias vão sendo repassadas. É um processo pedagógico que segue o ritmo dos Paumari, num intenso fluxo de informações que se concretiza num processo ensino-aprendizagem. E tal processo é fundamentalmente comunitário, onde há uma profunda escuta dos mais velhos e a atenção das crianças e jovens. O “Campeonato da Língua Paumari”, se constitui como um grande processo de pesquisa realizada de forma coletiva, a comunidade ao longo do ano durante a preparação para o evento busca informações, e elabora criativamente sua apresentação. Quanto à história ela é produto da escuta atenta de um exercício de memória feito pelos mais velhos na busca de levar para o evento uma história de acordo com elementos das narrativas Paumari.

O “Campeonato da Língua Paumari” se constitui num processo de criativo de reflexão realizada pelos próprios Paumari sobre suas tradições em diálogo com a situações da atualidade vivida por eles. Um dos principais objetivos desse evento é produzir material didático para as escolas Paumari.

O no contexto do Programa “Sou Bilíngue”, o “Campeonato da Língua Paumari”, é um esforço coletivo de um Povo Paumari para construção de um processo de Educação Indígena e Diferenciada. E na cidade o “Sou Bilingue”, responde as necessidades de trabalhar as Línguas Indígenas, respondendo à questão da negação da identidade étnica nas escolas da rede pública na cidade de Lábrea. Os alunos indígenas matriculados nas escolas da Rede Pública na cidade de Lábrea estão inseridos na lógica da educação formal. Porém não há nenhuma ação pedagógica que dialogue com a origem desses alunos. Mesmo, no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM) e na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) onde há uma política de acesso para alunos indígenas através das cotas de acesso, não há uma política específica para o atendimento à diversidade. Os alunos indígenas que estão regularmente matriculados nestas instituições de ensino técnico e superior, não são considerados no contexto da especificidade de sua origem.

Considerando o contexto das redes de educação pública da cidade Lábrea, não há uma política de atendimento a diversidade presente no contexto urbano. A presença indígena, sobretudo os povos Apurinã, Paumari, em grande número e os Jarawara e Jamamadi com uma presença menor, não recebem nenhum outro atendimento específico a não ser do Programa “Sou Bilíngue”, durante o período em que esse programa funcionou no contraturno das escolas da rede municipal de ensino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ampliação do projeto de um povo, no caso os Paumari, para um programa da prefeitura, mesmo com as fragilidades legais apresentadas acima, o envolvimento do povo Apurinã, demonstra o processo de mobilização em curso na cidade de Lábrea em que o fato linguístico, como afirma o Almeida (2007) é um dos mais destacados fundamentos sociais, relacionado diretamente com a autoafirmação desses sujeitos no contexto urbano.

É perceptível o “movimento”, a inquietação por parte dos indígenas que vivem na cidade, no sentido de enfrentamento e intervenção social, para garantir direitos e qualidade de vida para os indígenas que vivem na cidade. Na busca de romper com os estereótipos, a luta por igualdade de direitos, seja através da pressão para que o Estado brasileiro reconheça a condição diferenciada, na linha dos direitos específicos, assegurando pela legislação brasileira para os povos indígenas. Assim

como, no enfrentamento do preconceito por parte dos não indígenas. Nas últimas décadas o “movimento” dos indígenas têm-se fortalecido, o processo de mobilização dos indígenas na cidade, tem apresentado avanços, sobretudo na linha da educação. Podemos citar como exemplo: Manaus, que no Plano de Metas da educação aprovou em 2005 a implantação da Educação Indígena e, em 2006 foi criado o Núcleo de Educação Escolar Indígena, fruto da luta do movimento indígena em Manaus. Em Lábrea, temos a efetivação do Programa “Sou Bilíngue”, em 2011.

Essas iniciativas revelam a fortalecimento do movimento indígena na cidade, que através de estratégias diversificadas, vai se firmando no cenário político dos municípios. As diversas estratégias de autoafirmação dos indígenas na cidade coadunam para a “quebra” do silêncio imposto a esses sujeitos, assim como, dá visibilidade aos mesmos. Tais estratégias possibilitam o rompimento do processo de estigmatização social vivido pelos indígenas na cidade. E, nesse processo o aprendizado e/ou o fortalecimento da língua, o uso da língua nos diversos espaços sociais, em particular a ocupação da escola, instituição formal de ensino, espaço do conhecimento, provoca a sociedade e garante a visibilidade aos indígenas que vivem na cidade.

As iniciativas na linha das políticas públicas de educação existentes em Manaus e em Lábrea, não podem ser lidas como algo isolado. Elas fazem parte do contexto de mobilização social, reconfiguração étnica (Almeida, 2008) que vem ocorrendo nas cidades amazônicas. E expressam o fortalecimento do movimento indígena na cidade. Que vai ganhando forma a cada nova conquista. Apesar da fragilidade dos processos acima apresentados, a luta do movimento indígena na cidade vai se concretizando a partir de estratégias de enfrentamento que garantem a solidez do movimento de autoafirmação dos indígenas na cidade.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales dos (Org.). *Estigmatização e Território: mapeamento social dos indígenas em Manaus*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Universidade Federal do Amazonas, 2008.

_____. *Terras das Línguas: Lei Municipal de oficialização de Línguas Indígenas São Gabriel da Cachoeira, Amazonas*. Manaus: PPFSCA/UFAM/FUND. FORD, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998.

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias; SOUZA, Nadja Christine de Castro. Indígenas na cidade de Rio Preto da Eva- Comunidade Indígena Beija-flor, Rio Preto da Eva – Amazonas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2008, Fascículo 20.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; ALMEIDA, Aldemir Manoel Santos de. Indígenas da cidade de Boa Vista Roraima – Moradores da Maloca Grande. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2012, Fascículo 30.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo; MENESES, Elieyd Souza de. Adolescentes e Jovens indígenas do Alto Rio Negro. *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*. Manaus: UEA Edições, 2009, Fascículo 3.

_____. Mulheres Indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas, defendida em: 2008.

_____; SANTOS, Glademir Sales dos. Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2007, Fascículo 18.

MENEZES, Thereza Cristina Cardoso; BRUNO, Ana Carla dos Santos. Territórios indígenas na escola: língua e mobilização social no Sul do Amazonas. In: <https://revistas.unila.edu.br/sures/article/view/142>. N. 03, 2014.

SANTOS, Jonise Nunes. PINHEIRO, Maria das Graças Sá Peixoto. Políticas públicas e educação escolar indígena no município de Manaus (2005-2011). *Práxis Educacional*. Dossiê Temático. Política Educacional: análises e perspectivas.

SANTOS, Glademir Sales dos; MAXIMIANO, Claudina Azevedo. Indígenas na cidade de Manaus: os Sateré-Mawé no Bairro da Redenção. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2007, Fascículo 17.

SILVA, Valéria Regina Gomes da; BRUNO, Ana Carla dos Santos. Associações Indígenas na cidade de Manaus – AMARN – Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – Numiã Kura. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2008, Fascículo 20.

SILVA, Josebel Rodrigues e; SALES, Glademir dos Santos. Wotchimaücü: Indígenas Tikuna na cidade de Manaus. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: UEA, 2010, Fascículo 28.

Sites consultados:

Bullying. <http://brasilecola.uol.com.br/sociologia/bullying.htm> 15/11/16.

Línguas Indígenas no Rio Negro. <http://www.foirn.org.br/category/povos-indigenas-do-rio-negro/linguas/> 15/11/16

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CANDOMBLÉ: RELIGIOUS IDENTITY, VISIBILITY AND SOCIO-POLITICAL RECOGNITION¹

Cleyde Rodrigues Amorim²

Universidade Federal do Espírito Santo-Brasil

Abstract

The research carried out with Candomblé terreiros in the metropolitan region of Vitória / ES / Brazil (2015/2017) allowed not only the mapping but also a reading about the social and religious (re) configuration of these traditional African communities. The discursive dimensions of the construction of ethnic-racial identity based on religious belonging and religious inheritance of the (sometimes secondary) family-of-saint, with which social connections are created and recreated, are highlighted here. In addition to the growth of religious racism in the state of Espírito Santo, the mediation of the anthropologist to promote the visibility of these communities involved different challenges and tensions that emerged in the process of claims of identities and political spaces. In this process of gaining visibility, cultural recognition and symbolic internal and external to the groups, there are unfoldings that stimulate an ethical-political reflection in the management of research and in the social relations constituted in it.

Keywords: Candomblé; religious belonging; Candomblé and social visibility; ethnic-religious identity

A pesquisa e a extensão se iniciam por diferentes motivações. No caso do Programa Africanidades: identidades, religiosidades e patrimônio cultural, a motivação decorreu de discussões realizadas no Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-brasileiras, o RELIGAFRO, criado no âmbito do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros - NEAB/UFES, que reúne pesquisadores e interessados ligados às comunidades afins. Em 2013, constatou-se no grupo a inexistência de dados mais recentes sobre as comunidades de religiões de matriz africana no Espírito Santo: quantos são, onde estão, que religiões praticam, havendo apenas indícios deixados por pesquisadores anteriores. Estes dados podem ser utilizados para combater a invisibilidade e possibilitar o pleiteamento de políticas públicas

¹ Trabalho apresentado ao OP 099. Identities, territorialities and collective rights of afro-diasporic populations, coordenado pelas Profas. Ana Paula Comin de Carvalho e Liliana Gracia Hincapié.

² Antropóloga, docente e pesquisadora do Departamento de Educação, Política e Sociedade e do Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Educação, da Universidade Federal do Espírito Santo/Brasil. e-mail: cleyde.amorim@ufes.br

por parte destas comunidades. Surge daí uma proposta de pesquisa/extensão envolvendo a identificação, o mapeamento social e ações de organização social das religiões de matriz africana, e iniciamos pelas casas de candomblé da região metropolitana de Vitória (que engloba, além da capital, os municípios de Cariacica, Fundão, Guarapari, Serra, Vila Velha e Viana). A segunda etapa (assim que possível) será mapear a Umbanda, que tem um quantitativo muito maior de adeptos na região. O projeto foi aprovado no edital nacional PROEXT 2015 e, ao final de 2014 foi montada uma equipe multidisciplinar, coordenada por dois antropólogos e que envolveu a colaboração de outros 11 profissionais da geografia, história, psicologia, artes, filosofia, ciências da religião e cerca de 22 estudantes bolsistas, além de 04 voluntários da graduação e 02 da pós-graduação, que participaram em diferentes momentos do Programa, entre 2015 e 2016.

O Programa Africanidades: identidades, religiosidades e patrimônio cultural³, iniciou-se com a composição da equipe e o treinamento dos pesquisadores, envolvendo: metodologias de pesquisa antropológica para comunidades tradicionais; noções gerais sobre religiões afro-brasileiras; metodologia de mapeamento social; noções sobre ética na pesquisa, sobre uso de imagens, e técnicas para confecção de croquis. Durante o período de desenvolvimento do Programa foram realizadas atividades complementares demandadas pela comunidade envolvida, como o Curso de Línguas e Cultura Bantu, que ocorreu entre março e agosto de 2016 e contou com a parceria da Associação Angolana no Espírito Santo/Brasil – AANGESB. Também aconteceram ações de apoio à organização social, como Fórum de Matrizes Africanas de Cariacica, promoção de palestras e oficinas com os Zeladores⁴ em eventos do Neab, voltados para a discussão de relações raciais e em eventos envolvendo professores da educação básica que participaram do curso de formação continuada na universidade –UNIAFRO. Outras ações e desdobramentos do Programa ocorreram em 2017 e 2018, como mencionaremos adiante.

O Programa identificou 88 templos religiosos, dos quais 86 foram efetivamente mapeados. Estas casas e líderes religiosos compõem uma primeira publicação resultante da pesquisa⁵. Também se constatou a extinção de algumas casas seja por falecimento dos dirigentes, em que os herdeiros do imóvel não se inseriam no contexto religioso, seja pela conversão do sacerdote ou do herdeiro à religiões cristãs neopentecostais (Silva, V. G. et all, 2007), ou ainda por ação do racismo religioso combinado a grupos que praticam ações ilícitas.

³ Programa de extensão e pesquisa coordenado pelos antropólogos Cleyde R. Amorim e Osvaldo M. de Oliveira.

⁴ Como são conhecidos os Sacerdotes e Sacerdotisas no Candomblé.

⁵ AMORIM, C. R. & OLIVEIRA, O. M. de (orgs) Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural. 1ª. Ed. Vitoria: UFES/PROEX, 2017. 377P.

DIMENSÕES DA TERRITORIALIDADE

As pesquisas e ações de extensão desenvolvidas pelo Programa Africanidades junto às comunidades de terreiros da região metropolitana de Vitória/ES (2015/2017) possibilitaram dimensionar os espaços urbanos efetivamente ocupados por estes grupos. A territorialidade dos terreiros pode ser pensada a partir de duas referências importantes. A primeira delas é o terreiro propriamente, espaço que se constitui como território em face da sua sacralização e do uso cerimonial. O terreiro se inicia com a atividade religiosa e é sacralizado desde o momento em que o axé é “plantado”⁶. O terreiro é o espaço privilegiado para a expressão dos orixás através do corpo humano (Sodré, M.,1988), é onde a divindade se apresenta, dança, transmite sua energia de forma mais próxima e imediata. É onde seus filhos “nascem” para o santo e se veem representados. É uma casa/morada dos orixás, mas não é a única. Os orixás vivem nos elementos naturais, no ar, nas águas, nas matas, no vento, nas tempestades, nos rochedos, nos alagadiços, na terra... por isso esses elementos são essenciais à existência e continuidade destas religiões. Espaços como matas, praias, lagos, cachoeiras, encruzilhadas (cruzamentos entre ruas ou caminhos), cemitérios, se constituem como lugares onde habitam as divindades que são cultuadas pelas religiões de matriz africana, e por isso são locais de culto. Esses locais muitas vezes foram transformados em reservas ambientais, algumas tornadas propriedades privadas. Alguns deles passaram a fazer parte da paisagem urbana. Por muitos deste motivos, aumentam as dificuldades de acesso dos praticantes a esses locais de culto.

O impedimento ou embaraçamento do acesso a espaços e lugares que são sacralizados e/ou representativos, a maioria públicos, onde há recursos naturais necessários ao desenvolvimento das atividades religiosas do candomblé (e também da umbanda) se constitui como uma das faces do racismo religioso, visto que outros segmentos não tem esse acesso dificultado. Uma das alternativas para tentar solucionar esse problema é o desenvolvimento no espaço do terreiro de algumas atividades antes realizadas em espaços externos, quando isso é possível. Entretanto, há rituais em que é imprescindível a utilização desses espaços, o que promove o deslocamento para outros municípios próximos, o que onera muito as atividades religiosas. Outra referência sobre a territorialidade aponta para o progressivo afastamento dos terreiros das áreas mais centrais na região metropolitana, sendo levados para as periferias em áreas menos valorizadas, mas nem por isso se reorganizando em áreas maiores e com mais recursos naturais. Observamos também que o balneário de Guarapari tem se mostrado um refúgio para zeladores oriundos de condições difíceis na cidade do Rio de Janeiro.

⁶ O ritual de plantar o Axé envolve a família-de-santo da qual o Zelador descende, que funda uma nova casa da nação em outro espaço físico, município ou estado. É um momento muito prestigiado pelos membros da casa e também por visitantes.

A dimensão de territorialidade que se constrói no terreiro está associada diretamente à identidade e ao pertencimento religioso. É o lugar do culto aos ancestrais dos quais o povo-de-santo descende. O mapeamento nos possibilita estabelecer as redes que envolvem esse pertencimento religioso, seja por nação, por genealogia religiosa, seja pelos arranjos que foram se constituindo ao longo do tempo entre as diversas famílias.

Destacamos aqui a dimensão discursiva que enuncia a produção da identidade. Para isso a língua da nação é o grande veículo. Cada iniciado recebe um nome, uma *digina*. Esse nome frequentemente traz parte do nome do orixa/nkisse/vodum que é o dono da sua cabeça e também alguma especificidade em relação à pessoa e à divindade. Esse nome muitas vezes também tem relação com a família-de-santo. O indivíduo renasce no candomblé dentro de uma família. Sua concepção de pertencimento se vincula com a divindade, a religião, a nação, a família. Mas ao longo do tempo e dentro da dinâmica cultural essa ordem por vezes se altera, se reconfigura. Se o indivíduo muda de terreiro e/ou de nação, novas conexões se estabelecem na nova família-de-santo, o que altera sua identidade religiosa. Nesse sentido, o repertório de lembranças que passa a pautar a sua identidade se constitui por meio da memória coletiva do novo grupo ao qual aderiu, pelas recordações dos lugares onde acontecimentos foram vividos, as histórias de personagens importantes para o grupo. Segundo Halbwachs, a memória é um fenômeno construído coletivamente e sujeito a constantes reelaborações e

“ é necessário que essa reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. Somente assim podemos reconhecer que uma lembrança pode ser reconhecida e reconstruída”. (HALBWACHS, M., 1990, p.34)

De todo modo, as identidades religiosas no candomblé manifestam-se como identidades étnico-raciais, tendo como matriz identitária a herança cultural africana presente na memória coletiva: a organização social, a religiosidade, a mitologia dos orixás/inquices/voduns africanos trazida pelos seus *itans* (histórias mitológicas), a língua, as vestimentas (reelaboradas a partir das roupas dos praticantes do século XIX). Uma vez caracterizados como praticantes de religiões de matriz africana, os candomblecistas passam a ser alvo de intolerância e racismo religioso, mesmo os que tem características fenotípicas não reconhecidas como as dos negros brasileiros.

Além do crescimento do racismo religioso no estado do Espírito Santo, a mediação do antropólogo para promover a visibilidade dessas comunidades envolveu diferentes desafios e tensões que emergiram no processo de reivindicações de identidades e espaços políticos. Uma delas se refere aos conflitos já existentes entre os próprios sacerdotes,

dificultando as reuniões e articulações, seja por nação ou por município. Apenas em um dos municípios da região metropolitana, Cariacica, a organização política do candombé avançou bastante, tendo sido criado o Fórum de Matrizes Africanas e posteriormente o Instituto de Matrizes Africanas do Estado do ES, com grande adesão dos praticantes de Umbanda e Candomblé do município. Neste município ocorreram várias atividades envolvendo as casas, a Prefeitura e a Câmara Municipal desde o final de 2014, quase sempre com o apoio dos professores envolvidos no Programa Africanidades. Nos demais municípios essa articulação foi mais difícil, e mais recentemente há ações em andamento com boa adesão no município de Serra.

Nesse processo de ganhar visibilidade, reconhecimento cultural e simbólico interno e externo aos grupos, surgem desdobramentos que estimulam uma reflexão ético-política na gestão da pesquisa e nas relações sociais nela constituídas.

Sabemos que o desenvolvimento do Programa Africanidades e das demais atividades em que estivemos envolvidos junto ao Povo-de-santo influenciaram positivamente na visibilidade destas comunidades tradicionais de matriz africana não só na Universidade, mas na sociedade capixaba de modo geral. Nos chamou a atenção, como pesquisadores, as articulações entre estas comunidades e os chefes políticos municipais, que tentavam vincular as atividades às suas administrações e partidos políticos. Esse diálogo ainda mostra-se interessante. Alguns sacerdotes chegaram a concorrer para vereadores nas eleições de 2016, em três dos municípios. Infelizmente nenhum foi eleito e tiveram votação insignificante.

Desse cenário deriva um outro desafio, que é manter-se próximo dessa liderança comunitária que se lança no cenário político eleitoral, entretanto sem fazer ingerências sobre as articulações com outros atores políticos do município (sem intervir, por mais que consideremos inadequadas as articulações com certos setores que historicamente trabalharam em desfavor da categoria...). Emerge aí a questão ética do respeito ao sujeito, nosso interlocutor, no amadurecimento necessário que se realiza pelas etapas no processo de participação política.

Para além das questões já colocadas, as ações levam a instituição pública, no caso a Universidade, para dentro de diversas comunidades. Em geral elas sentem-se lisonjeadas em receber pessoas da instituição. Mas muitas delas não tem acesso aos serviços públicos básicos, ou o tem com precariedade, e apresentam suas demandas para a equipe da pesquisa, que não tem canais para mediação junto ao poder público do município. A própria equipe enfrenta as precariedades do lugar ao se descolar por ruas sem pavimentação, com esgoto a céu aberto, etc., trabalhando com poucos recursos e várias vezes se deslocando com o veículo do pesquisador. Condições que certamente não são exclusivas deste trabalho, uma vez que sabemos das condições cada vez mais difíceis do

desenvolvimento da pesquisa no país, especialmente nas áreas das ciências humanas, que não são consideradas prioritárias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, C. R. & OLIVEIRA, O. M. de (orgs) Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural. 1ª. Ed. Vitória: UFES/PROEX, 2017. 377P.

GOLDMAN, Márcio. A Construção Ritual da Pessoa: a possessão no candomblé. In *Religião e Sociedade* 12 (1):22-54 (ago. 1985).

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vertice/Ed. Revista dos Tribunais, 1990.

SILVA, Vagner Gonçalves da et al. *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, 323 p., ISBN 978-85-314-1022-2

SODRÉ, Muniz. (1988), *O terreiro e a cidade*. Petrópolis: Vozes, 1988.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

IMAGES OF CRISES IN EVERYDAY LIFE IN THE CITY: ETHNOGRAPHIES IN PORTO ALEGRE, BRAZIL

Cornelia Eckert

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Nicole Kunze Rigon

Abstract

The metropolitan city is a privileged context in which social dramas emerge. Faced with a fragile state, the exacerbation of the power of security institutions expresses social determinations that generate daily crises in the lives of individuals aggravated by class conflicts, discrimination, racism, markers of inequality and segregation. Successive situations and experiences experienced or apprehended come to be systematically evaluated as social decadence due to the chaos constituted by urban crime. The insecurity is therefore a relevant sociocultural process in the context of contemporary cities and, in our study, in Porto Alegre (Brazil), not only seized by the dynamics of statistical probabilities of occurrence, but also as a choice of organization of ways of acting of the actors in their daily lives. These conflicts imply more complex forms of self-recognition in the processes of interpretation of modern social life and focus on recognizing collective fears today, as Jean Delumeau suggests, by pursuing his questioning of “what do people actually fear?” (Delumeau, 1989).

Keywords: Crisis; Fear; City; Visual anthropology;

INTRODUÇÃO

No processo da consolidação das sociedades dos indivíduos para Norbert Elias (1994) da sociedade dos conflitos (SIMMEL, 1979) das sociedades complexas em suas autoregulações psíquicas (VELHO, 1981), podemos perguntar sobre as imagens dos medos nas crises do mundo contemporâneo. O que hoje tememos? Individual e coletivamente?

A cidade metropolitana, e no nosso caso, Porto Alegre, é contexto privilegiado em que os dramas sociais emergem. Perante um Estado frágil, com poderes Legislativo e Judiciário conservadores e corruptos, a exacerbção do poder das instituições de segurança expressam determinações sociais que geram crises cotidianas na vida dos indivíduos agravados pelos conflitos de classe, discriminações, racismos, marcadores de desigualdades e segregações.

Em Porto Alegre (capital do estado do Rio Grande do Sul, Brasil), em 2015, é promulgado o Estatuto da metrópole, momento de pós redemocratização de reconhecimento nacional da importância de gestão das regiões metropolitanas (VELHO, 1981, p. 192). Mas este processo de nova configuração metropolitana, é acompanhada por um forte recesso econômico no país que sufoca em especial os estratos inferiores do mundo metropolitano mediante o desemprego, deixando os cidadãos desprovidos das ações institucionais de políticas de segurança pública. Cresce a segregação espacial e a perda de dispositivos de organização unificada da resolução de conflitos.

O risco da insegurança situa-se, portanto, como um processo sociocultural relevante no contexto das cidades contemporâneas e, no nosso estudo, em Porto Alegre, não só apreendido pelas dinâmicas de probabilidades estatísticas de ocorrência, mas como escolha de organização de formas de agir dos atores em sua cotidianidade.

Esses neoconflitos implicam formas mais complexa de reconhecimento de si nos processos de interpretação da vida social moderna e incidem em reconhecermos os medos coletivos na atualidade. O Brasil dos últimos tempos e Porto Alegre, em especial, é marcada de complexidades conflitivas e situações de crise de múltiplas ordens institucionais e fatores estruturais locais, globais, nacionais, internacionais, que clamam por abordagens multidisciplinares, fusões de horizontes cognitivos (para plagiar Gadamer em Verdade e Método além de Bauman em Confiança e Medo na Cidade, p. 47). Seguimos questões já clássicas nas humanidades lançadas por Delumeau “de que as pessoas tem medo” ou Mary Douglas, como as pessoas interpretam os riscos, os perigos? Vivemos uma sociedade de riscos e medos, sim, mas importa conhecer os contextos “em que o Estado, cada vez mais, não consegue assumir para si, seu papel legítimo de garantir e manter o ‘Estado de Direito’” (BAIERL, 2004, p. 26). O desafio é refletir sobre a pluralidade com que as percepções de medo são operadas pelos habitantes no contexto urbano brasileiro. Quais são os conteúdos valorativos narrados pelos habitantes, discursados pelos veículos de comunicação. Quais são as experiências em que os acontecimentos são naturalizados e os protagonistas criminalizados nos provocando a não esquecer o importante papel da antropologia de desmascarar as lógicas da colonialidade e de injustiças que potencializa ódios, racismos e discriminações nas relações sociais na da civilização ocidental moderna.

Mediante um sistema de governo inoperante e burocratizado, que em grande medida se limita a políticas elitizadas, importa considerar as formas populares de elaboração de estratégias de enfrentamento às crises. Tratamos do tema da memória das crises, que parte de uma etnografia da duração reconhecendo as imagens e narrativas que exprimem os dramas no cotidiano urbano, que delineiam a paisagem vivida da cidade em seus paradoxos modernos e contemporâneos.

O que há é o aumento da desconfiança onde o Outro é sempre estranho que ameaça nesta “modernidade cada vez mais líquida” para usar a máxima de Zygmunt Bauman

(2005). O mundo da vida cotidiana enfrentado na condição brasileira contemporânea, confere ao cidadão a experiência da desagregação das relações sociais em face da insegurança e da vulnerabilidade que ameaçam os projetos de construção de um tempo ético fundado na perspectiva de valores de reconhecimento e de responsabilidade, e que gera, nos termos de Paul Ricoeur (2000), a desconfiança na cultura e descrença de uma continuidade social. Ricoeur refere-se aqui a ameaça do esquecimento dos símbolos significantes da qualificação humana, da intimidação de uma amnésia da experiência humana no passado.

Se considerarmos os fracassos das políticas econômicas na nossa sociedade, em que a pobreza continua mantendo proporções alarmantes (CALDEIRA, 2003, p. 51), importa evidenciar um Estado limitado em sua política de segurança, sem controle eficaz sobre a deterioração dos direitos à liberdade na condição pública, o que implica, nos termos de Tereza Caldeira, em uma contraposição às tendências democráticas no país, que finaliza por sustentar uma das sociedades mais desiguais do mundo (CALDEIRA, 2003, p. 56).

No Rio Grande do Sul, o Estado investe cada vez menos em segurança, sem esquecer o desfavorecimento à saúde e à educação¹. Isto infere um sistema acusatório em relação aos pobres e negros. Importa denunciar as macro explicações sobre a violência que criminalizam ainda mais os pobres e excluídos nas cidades, no estado, no país. Importa perceber os eventos críticos (Veena Das) capazes de contestar o *status quo*, importa etnografar as reinvenções do cotidiano das populações em suas agências (Sherry Ortner). É preciso encontrar motivação para resistir aos mandos locais, percebendo as resiliências que fortalecem as subjetividades em face das políticas ainda colonizadoras que impedem um aproveitamento sensível e justo do que a modernidade pode propiciar de bem estar.

ETNOGRAFIAS NAS RUAS DA CIDADE E A ESTÉTICA DO MEDO

No Núcleo de Antropologia Visual (PPGAS IFCH UFRGS) e no Banco de Imagens e Efeitos visuais, temos desenvolvido desde os anos 90 pesquisas no contexto urbano em que destacamos os exercícios de etnografias nas ruas da cidade de Porto Alegre, individual e coletivamente. Muitos destes exercícios foram divulgados seja na forma de coleções de imagens no sistema BIEV ou revista eletrônica Fotocronografias, ou na forma de exposições fotográficas.

Entre estes exercícios, como os desenvolvidos em 2013 a 2015, intitulado Na Porto Alegre da Copa, os ritmos de construção destrutiva ou destruição construtiva: oficina de

¹ Dados de <https://gauchazh.clicrbs.com.br/economia/noticia/2017/03/governo-do-rs-reduz-investimento-em-saude-educacao-e-seguranca-9731966.html>

etnografia audiovisual no Navisual, 2013 e 2014; em 2016; Etnografias compartilhadas: narrativas visuais e sonoras do viver urbano em Porto Alegre e em 2017 a Cartas aos narradores urbanos: Etnografia de rua na Porto Alegre das intervenções artísticas, trabalhamos sistematicamente, entre outras, com as categorias interpretativas da crise e medo. Os contexto das etnografias de rua se caracterizam por serem bairros mais centrais no eixo que atravessa a zona norte, passando pelo centro, e no eixo da zona sul.

Nestas experiências elaboramos uma coleção de imagens que desenham esta estética da insegurança que povoam estes bairros e que contrastam com imagens de acervo de ruas e bairros na cidade em que as crises se configuravam com outras feições.

Este acervo esta sendo elaborado na forma de coleção etnográfica no Banco de Imagens e Efeitos Visuais e uma narrativa, a partir destas imagens, sendo elaborada para ser divulgada na revista Fotocronografia por Cornelia Eckert, Felipe Rodrigues e Nicole Kunze Rigon.

No âmbito da temática do medo e da crise trazemos um estudo de caso singular, o trabalho de iniciação científica de Nicole Kunze Rigon, que consiste em uma etnografia de rua desenvolvida em um viaduto situado na região central da cidade de Porto Alegre. A análise da construção social do espaço através das formas de sociabilidade observadas é perpassada pelas categorias da crise e do medo referentes a percepções de habitar e ocupar o espaço urbano.

A referência empírica e reflexiva para a realização deste estudo é o viaduto Imperatriz Dona Leopoldina, localizado na região central da cidade e conhecido por seus frequentadores como “Brooklyn”. O espaço do viaduto abriga diversas formas de sociabilidade (SIMMEL, 1979) que possibilitam o estabelecimento de laços de reciprocidade entre seus *habitués*. Desde o final de 2016 o Brooklyn emergiu na cena urbana contemporânea porto alegreense como um local profícuo a manifestações culturais, artísticas e atividades de lazer (MAGNANI, 1996). Constitui-se como ponto de convergência de práticas sociais de diferentes ordens no qual a população usufrui de uma intensa programação cultural: shows de samba, rock, MPB, rap, batalhas de MC’s, feiras, ensaios de bloco de carnaval, festividades folclóricas, atividades filantrópicas, entre outros. Cada elemento da intensa programação atribui distintas visualidades e configurações socioespaciais ao cenário do viaduto. Nesse contexto, foi desenvolvida uma etnografia de rua (ECKERT&ROCHA, 2013) com captura imagética do cenário observando os processos formativos do cotidiano e da vida social. Argumentaremos aqui sobre um aspecto particular da trama social implicada no viaduto: os efeitos da ocupação dos espaços públicos na sensação de segurança dos frequentadores e os discursos mobilizados pelos usuários do espaço em defesa de seu uso.

O espaço que hoje integra o circuito de lazer da juventude na cidade com uma vasta programação cultural nem sempre foi convidativo para todos os públicos. Até cerca

de dez anos atrás o espaço era considerado um fragmento de cidade deteriorado, com acúmulo de lixo e abandonado pelo poder público. Algumas táticas desenvolvidas nos últimos anos por iniciativas autônomas têm buscado reinventar as formas de sociabilidade no espaço e desvencilhá-lo dessa imagem de degradação e abandono.

O Brooklyn pode ser considerado uma “ilha” em meio a cidade pela configuração cívica das avenidas que o circundam com fluxo intenso de automóveis. Uma ilha cujos espaços alguns transeuntes hesitam em cruzar, escolhendo caminhos alternativos nas imediações, como é o caso de alguns estudantes do campus da universidade temerosos com a possibilidade de assalto.

Na lateral do viaduto existe uma via estreita para pedestres onde entre 2003 e 2004 havia uma casa noturna frequentada por jovens adeptos da cultura *underground* que se chamava “Beco”. Esse espaço específico do viaduto ficou conhecido como zona de vulnerabilidade e criminalidade. Uma das frequentadoras dos eventos no viaduto reconhece o local como “beco do perdeu”:

Quando eu me mudei pra Porto Alegre, há muito tempo atrás aqui era um pico que as pessoas eram assaltadas. Era um lugar clássico de assalto. Aqui é o beco. Isso começou a fazer parte do meu repertório urbano porque tinha o Beco aqui né, o “Beco 203” (casa noturna). Era em 2003 ou 2004 e nessa época foi quando eu descobri que era considerado o beco do perdeu, porque era pra ser assaltado. Era só o beco que tinha aqui. Tinha essa fama de que aqui era o lugar que vinha pra ser assaltado.

- Entrevista com “A.”, 32 anos, em 22/10/2017 no evento “Oktober Multicultural” no Brooklyn.

Um morador de uma das edificações ao lado do viaduto, reitera a imagem do perigo que habitava o beco na lateral do viaduto, chamando atenção para um aspecto da estrutura arquitetônica que pode ter sido um fator agravante da criminalidade local, devido a baixa visibilidade do espaço. Sua fala nos chama a atenção para a indissociabilidade entre o espaço urbano edificado e processos sociais (ARANTES, 2000):

Esse beco aqui formado pelo viaduto e pela esquina do prédio da Dona Ivone por alguns anos ele foi eleito o ponto mais perigoso de Porto Alegre. Hoje em dia a coisa tá um pouco melhor, mas assim, a arquitetura do lugar não favorece muito. - Entrevista com “R.” em 25/10/2017.

Ainda no tocante ao beco, uma moradora atribui a insegurança do local à falta de cuidado por parte dos órgãos públicos:

O beco se torna inseguro porque ele não tem cuidado, ele tá abandonado. A praça ali atrás também tá abandonada. Eu fico triste porque eu gosto de Porto Alegre, eu escolhi Porto Alegre e o Brooklyn pra viver. (...) Eu escolhi pela minha realidade profissional e pessoal então eu lamento pelo abandono da parte do

órgão público. Da nossa parte a gente dá vida, ninguém quer morar aqui. - Entrevista com “F”, moradora do prédio ao lado do viaduto, em 25/10/2017.

Da necessidade de uma gestão eficiente do espaço em virtude do abandono foi que em 2009 a prefeitura fez a concessão do uso do espaço à Central Única das Favelas (CUFA-RS) que já vinha desenvolvendo atividades esportivas e de prevenção às drogas no espaço, visando a realização de eventos temáticos aos frequentadores interessados no assunto e também a reinserção social dos usuários que se concentravam embaixo do viaduto. Algumas imagens que compuseram a mostra fotográfica “Bak! Na pedra a sociedade treme” que foi exposta na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul em 2009 foram capturadas entre os usuários que figuravam no espaço do viaduto e utilizadas na campanha da Associação do Ministério Público Estadual (AMP-RS): “Crack, ignorar é seu vício?”.

Pensando em termos de reinvenção do espaço, gostaríamos de chamar de *táticas*, no sentido que De Certeau (2012) dá ao termo, as ações que buscam atribuir novos sentidos a um mesmo espaço, reinventando a ordem das relações que ali se desenvolvem. Essas táticas associadas ao espaço, “constituem-se em um contra-uso capaz não apenas de subverter os usos esperados de um espaço regulado, como também de possibilitar que o espaço (...) se cinda para dar origem a diferentes lugares” (LEITE, 2002, p. 8).

Como exemplo de tática expomos o caso de Dona Ivone, aposentada e sócia de uma empresa familiar, que há três anos atrás, preocupada com a imagem degradada do local, foi responsável por parte da recuperação estética do viaduto. Ela acredita que “aquele lugar tem vida própria” e sua ideia de comprar o prédio que estava desocupado e reformá-lo em 2015 vai no sentido de “reativar a vida própria do lugar”². Após a reforma, os apartamentos foram sendo ocupados para fins residenciais e os espaços comerciais do andar térreo começaram a ser alugados, gerando novos fluxos de subjetividades nas imediações do viaduto.

As salas comerciais do andar térreo foram preenchidas por bares e uma loja de discos, além da fotocopiadora que já existia no local. Os empreendedores são também produtores musicais e agitadores culturais que viram no viaduto um potente espaço de emergência cultural urbana. Com a reforma do prédio e a abertura dos estabelecimentos, o espaço se tornou mais convidativo e passou a receber um público frequentador que foi crescendo exponencialmente com os eventos públicos no local.

O espaço do viaduto sempre foi palco para manifestações de cultura urbana, desde quando a Central Única das Favelas (CUFA – RS) organizava torneios de basquete no local até a ocupação dos skatistas que se apropriaram do espaço adaptando-o com

² Trechos da conversa por telefone com Dona Ivone no dia 24 de outubro de 2017.

equipamentos para prática do skate, fazendo do viaduto a única pista de skate coberta e pública da cidade. O fato do espaço ter se tornado referência para a prática do skate foi o que atraiu Buiú ao local para abrir o primeiro bar do viaduto destinado principalmente à esse público, o “Bar 93”. Buiú é músico, skatista, produtor cultural e organizador de uma festa apreciada pelos adeptos da cultura hip-hop em Porto Alegre, a “Boom Rap”. Outra motivação para abrir o bar no viaduto foi a necessidade de reativar uma cena que estava em decadência na cidade, a “cena alternativa”:

Surgiu essa necessidade da cena alternativa. No nosso meio do skate, da tatuagem, das artes, da música, tudo isso entrou em decadência desde o fechamento do Garagem Hermética (bar e casa de shows), que era o único ponto de resistência em Porto Alegre que ficou suprindo e mantendo a cena. O garagem fechou e começou a decadência dos locais, perdendo espaço pras festas mais comerciais onde começou a criar um bloqueio da cena alternativa em Porto Alegre. Então a gente um dia se acertou e resolvemos abrir uma portinha pra manter, pra reativar, (...) fazendo programação e reinventando essa identidade que tinha se fechado na cena de porto alegre. - Buiú, em 01/11/2017, na festa no Bar 93 com DJ Piá.

A memória da juventude alternativa dos anos 80 e 90 na cidade e o desejo de reanimar o cenário *underground* foram também alguns dos fatores que influenciaram o produtor musical Caco a abrir uma loja de discos de vinil no viaduto:

Porto alegre ficou meio carente de um local, de uma cena que já teve várias. A época da Cidade Baixa (bairro), a parte ali de cima da Barros (rua) que tinha o Garagem Hermética. (...) E terminou aí. Então se vê que terminou muita coisa junto com isso. (...) Tinha uma concentração de bandas, de artistas que circulavam naquele meio que acabou dispersando. - Caco, em 14/10/2017, na Bugio Discos.

O motivo do viaduto ser um local atrativo para os produtores e para o público apreciador dos eventos de hip-hop, batalhas de MC's e Slam é o mesmo que faz com que alguns atribuam certo estigma ao viaduto: “por ser rua, por ser um local alternativo que acolhe tudo e todos e também pelo esquema da identidade que deram pro local né, ser embaixo do viaduto, onde tem uma pista de skate, tem morador de rua e tem pessoas que moram aqui na área e todo mundo se respeita” (trecho da entrevista com Buiú, em 01/11/2017). A identidade do local demarca posicionamentos políticos, pertencimento de classe e estilo de vida, gerando uma identificação entre os frequentadores que fazem parte do movimento hip-hop, conectados pela cultura popular da juventude urbana. Pela identificação cultural com o subúrbio nova iorquino onde surge e ganha força nos anos 70 o movimento hip-hop, a alcunha Brooklyn foi atribuída ao viaduto. Através da ação coletiva e cooperativa entre frequentadores e organizadores foram se desenvolvendo formas populares de enfrentamento da crise e transformação da imagem do local. Com

o crescimento do fluxo de pessoas e da movimentação cultural o viaduto foi ganhando tonalidades atenuantes das feições da crise ali imprimidas, tornando-se um local mais convidativo ao público com efeitos positivos na redução da sensação de insegurança. “Os vizinhos começam a gostar, eles começam a vir falar que é bom que tenha movimento porque se sentem mais seguros”, afirmou um dos produtores locais. A atendente da cafeteria da loja de jogos no viaduto também se alinha com o argumento acima:

O pessoal tinha medo do viaduto por outras coisas, por ser um ambiente escuro por ser um ambiente propício pra assaltos,(...) de não ser cuidado, de ser lugar de andarilhos... e a gente conseguiu dar uma mudada e o pessoal do prédio por mais que reclame do barulho, diz que melhorou muito o ambiente aqui. Agora ta claro, dá pra passar de noite aqui não tem roubo, não tem assalto. - Entrevista com “M” em 20/10/2017.

ENFRENTAMENTOS DA CRISE: TÁTICAS POPULARES E ESTRATÉGIAS MERCADOLÓGICAS

Gilberto Velho, referência nos estudos em antropologia urbana no Brasil fala sobre a preocupante questão da “consolidação de um modo de vida em que a possibilidade de agressão, roubo, sequestro e assassinato passam a fazer parte da rotina da vida de boa parte da população” (2014, p. 20), na qual os habitantes da cidade passam a organizar seus cotidianos e desenvolver suas táticas em função de probabilidade de riscos e de percepções subjetivas de segurança, como é o caso de “A”, quando fala sobre o beco no viaduto:

As vezes eu quero subir o beco porque eu quero ir tirar xerox então eu só subo o beco se tem alguma outra pessoa subindo junto ali. Uma mulher, ou uma pessoa, sei lá, carregando uma mochila que parece que ta indo pra universidade. Eu só subo o beco se tem outra pessoa. (...) **A gente cria táticas também para lidar com a falta de segurança, tu vai descobrindo.** Eu sou muito de ter atenção, mas não ter medo. - Entrevista com “A”, 32 anos, em 22/10/2017, grifo nosso.

Os discursos do medo e da crise amplamente difundidos influenciam resoluções políticas, favorecem a tolerância a medidas punitivas e ao armamento da sociedade civil. É capaz de modificar a morfologia da cidade, alterar hábitos individuais e coletivos e empobrecer a experiência no espaço público. Ademais, o capital do medo, como chama Bauman (2009), também é transformado em lucro político e comercial a medida em que empresas de segurança privada, vigilância e aplicativos de transporte individual também são beneficiadas com a sensação de insegurança e medo. Essa adesão às estratégias mercadológicas de segurança, assim como a mudança de hábitos e estilos de vida, permite o estudo do medo como um determinismo socializador e também “como ‘valor’ presente nos processos de representação social sobre vulnerabilidade pessoal”

(ROCHA&ECKERT, 2013, p. 120). Deste modo, considera-se que as definições sobre medo e crise são determinadas e variam conforme diversos aspectos do posicionamento e situação social do indivíduo.

Critérios de pertencimento de classe, de estilo de vida e perfil consumo são demarcadores do espaço e dos seus frequentadores. A escolha do público denota adesão à determinados perfis de consumo e classes sociais. Sabe-se que os locais destinados a um público de classes sociais mais baixas são considerados menos seguros pelo público das classes médias e altas:

A gente não conseguia fazer com que o público achasse um lugar seguro. A gente acha que é seguro porque a gente tá aqui todos os dias mas quem não tá aqui todos os dias não sabe. (...) é uma realidade pesada. Meu cliente aqui o cara que é Mont'Serrat (referência a um bairro nobre da cidade) não vai descer pra cá. Ele não vai descer pro Brooklyn porque o "Brooklyn é perigoso". - Entrevista com "M", dono de um estabelecimento gastronômico no viaduto, em 20/10/2017.

As estratégias de segurança baseadas numa lógica de segregação e distanciamento como o fechamento em enclaves fortificados (CALDEIRA, 2000) não transformam somente a paisagem urbana e a configuração morfológica das cidades, mas também determinam padrões de circulação, comportamentos e usos adequados de ruas, transportes e parques. Teresa Caldeira aponta como consequências da expansão das estratégias de segurança a "segregação, distância social, exclusão e implosão da experiência da vida pública na cidade moderna" (CALDEIRA, 2000, p. 301) ou "a desintegração da vida comunitária" (BAUMAN, 2009, p. 43).

Ana Luisa Carvalho da Rocha³, em sua fala no seminário "Cidade das (In) diferenças", realizado em setembro de 2017 na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFRGS, salientou que é preciso desconfiar dos grandes discursos midiáticos que são propagados e atentar para as experiências concretas dos que vivem e frequentam tantos lugares nas ruas. Um olhar mais complexo às relações na cidade nos permite enxergar outras possibilidades de convivência e de apreensão do espaço público. O pensamento hegemônico, segundo ela, cria disposições e territórios morais na cidade. Desdramatizar essas disposições nos possibilita desempenhar outros papéis além da dualidade vítima-agressor e atentar para outras formas de ocupar e usar os espaços compartilhados.

Não obstante a configuração segregacionista da arquitetura das grandes cidades, algumas ações sociais que subvertem essa lógica buscando uma recuperação e reapropriação do espaço público, como é o caso da ocupação cultural do viaduto do Brooklyn. Iniciativas populares de apropriação do espaço tem surgido na tessitura do

³ Professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, coordenadora do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV- UFRGS).

espaço urbano na cidade de Porto Alegre e criando novas interações com a cidade e com seus habitantes, nos permitindo pensar sobre outras formas de sociabilidade que a cidade oportuniza.

Uma das formas de recuperação desses territórios é a criação de situações nesses contextos que sejam convidativas e adequadas às formas de lazer na contemporaneidade, como afirma Caldeira: “a qualidade do espaço construído inevitavelmente influencia a qualidade das interações sociais que lá acontecem” (2000, p. 302). Nas falas dos entrevistados é recorrente a comparação temporal entre o período anterior a reforma do prédio no viaduto e após a reforma em termos de segurança e melhorias na qualidade do espaço. Para eles, as atividades culturais no viaduto tiveram efeitos positivos na sensação de segurança e na redução da violência local. Isso fez com que no viaduto com má fama, noticiado como “viaduto do medo”, se iniciasse uma inovação cultural na cidade que o transformou em um espaço culturalmente diversificado e referência para o circuito alternativo na cidade.

Outro ponto recorrente nas falas dos e das entrevistados(as) é o de um modelo de gestão atual da cidade que confronta as organizações autônomas de ocupação do espaço público que atraem um público que busca lazer em primazia do consumo. As atividades que tem forte estímulo ao consumo e mobilizam mais capital financeiro costumam ter incentivos da prefeitura para se desenvolverem, enquanto que as formas populares se desenvolvem de modo independente e lidam com a escassez de recursos. A fala do responsável pelo Espaço Cultural Lechiguana, situado no viaduto, ilustra essa situação:

Hoje em dia não tem mais verba pra cultura, então se alguém não meter a cara e fazer, não vai ter. Só que daí tu começa a fazer, tu vai querer te regularizar, daí os custos aumentam e daí como tu vai fazer? Como tu vai gerar isso?

Falando sobre a edição da Oktoberfest que aconteceu em um dos bairros nobres da cidade e foi apoiada pela prefeitura: (...) Por que que eles não fazem um evento ali debaixo do viaduto? Porque não é o público que eles querem... Agora tem ido outro tipo de público, as pessoas tem se sentido seguras ali. Mas até tu transformar isso tu tem que fazer alguma coisa né porque a prefeitura não vai apostar em fazer um evento no viaduto, né? - Entrevista realizada com “M” em 11/10/2018.

CRISES CÍCLICAS E A RECONFIGURAÇÃO DO MEDO

No último ano o viaduto experimentou o ápice de sua efervescência cultural com acontecimentos marcantes mas também recentemente tem passado por um momento de decadência no que diz respeito à precarização do espaço e das relações que ali se desenvolvem. Em um contexto de sucessivas crises e de efemeridade dos processos e fenômenos urbanos, os eventos realizados no viaduto após a ocupação passaram a surtir efeitos de perturbação do sossego da vizinhança.

Os moradores que se queixavam do excesso de barulho produziram um abaixo assinado que levou o Ministério Público a abrir um inquérito para fazer a apuração dessas denúncias. Neste processo aconteceram audiências, reuniões para negociação de condutas e foi criada uma comissão de diálogo composta por representantes dos coletivos que ocupam o espaço do viaduto chamada “Movimento em defesa do Brooklyn”. Apesar do esforço dos movimentos na defesa do espaço, os eventos e a movimentação cultural foram paulatinamente perdendo força. A interrupção das atividades foi após o decreto do Ministério Público da alteração dos parâmetros de uso do espaço, além do fechamento de um dos principais bares do viaduto.

O viaduto que há cerca de um ano atrás era espaço de uma disputada agenda de eventos ou nas palavras de Caco, “o Brooklyn não para nunca, isso aqui é 24 horas”, atualmente passa por outro processo de ausentamento das pessoas no espaço. Na entrevista há menos de um ano atrás, Caco comenta do crescimento vertiginoso da ocupação do espaço:

Foi além da expectativa pelo seguinte: quando a gete chegou aqui em setembro isso tava bem trash. É trash ainda hoje, mas tava bem mais trash assim sabe. (...) Mas o incrível foi assim, a gente abriu em novembro. Dezembro foi um mês meio estranho porque chega 15 de novembro e a cidade fica deserta. Em janeiro o Brooklyn começou a fervilhar. (...) Eu tava meio inseguro mas quando eu vi aquilo que em janeiro embalou eu pensei que realmente eu não tava louco. A coisa era ali mesmo. Só que foi mais rápido do que eu achei que fosse, entendeu? Porque é um lugar meio inóspito, a gente pensou que ia ter que chamar muita clientela, forçar as pessoas a virem até ali, mas a coisa começou meio que ao natural. (...) **É fantástico o que tá acontecendo no Brooklyn. Eu penso que é interessantíssimo e é um bom retorno pra cidade. Porque quanta gente se caga de medo de passar aqui, entendeu? (...) A gente tem que ocupar essa parte do viaduto senão não tem solução.** - Entrevista com Caco, em 14/10/2017.

Hoje, cerca de 9 meses depois, foi publicado na página “Em Defesa do Brooklyn” um manifesto contando da situação de precariedade que o viaduto volta vivenciar e pede apoio da comunidade e dos frequentadores para manter o único evento cultural que segue acontecendo no viaduto, que é o “Samba de Terça”:

Além de terem fechado o bar que dava apoio logístico aos eventos, tem promovido blitz em plena terça-feira próximo ao viaduto, mobilizando dezenas de funcionários e veículos oficiais custeados com dinheiro público para intimidar os frequentadores do samba, e agora ameaçam com fiscalização da venda de bebidas, com possível confisco de produtos, a exemplo do que costuma ocorrer com camelôs e ambulantes em outros pontos da cidade. - Publicado por “Encruzilhada do Samba” em 10/07/2018.

CONCLUSÃO

Os contra-usos dos espaços se criam e se transformam em um jogo dialógico com o estabelecimento dos padrões de usos dos espaços urbanos. Nas palavras de Proença-

Leite, os usos que se fazem dos espaços podem alterar a paisagem e imprimir novas significações às localidades. “Essas significações, ou contra-sentidos, que diferem daqueles esperados pelas políticas urbanas, contribuem para uma diversificação dos atuais sentidos dos lugares” (LEITE, 2002, p. 7). Do mesmo modo, o medo como um fenômeno difuso aparece como uma categoria que altera suas significações do ponto de vista contextual do observador. O medo que anteriormente se manifestava na sensação de insegurança ao passar pelo viaduto adquiriu uma configuração distinta quando a ocupação do viaduto passou a ter sentidos políticos de defesa do espaço. A sensação de insegurança surge da vulnerabilidade frente a decretos de órgãos públicos e da iminência da perda do direito de usufruir de um espaço que se tornou para muitos dos frequentadores um lugar de referência pessoal e estabelecimento de vínculos.

Como afirmou Ezra Park (1979), o meio urbano compartilhado intensifica os efeitos de crises, pois os espaços também são regulados por disposições morais. É nos encontros com a diversidade que a vida pública possibilita a reafirmação das diferenças e a legitimação de visões de mundo (LEITE, 2002). A existência de visões do espaço conflitantes nos permite vislumbrar a possibilidade democrática dialógica. Assim, no âmbito das relações que se desenvolvem nos espaços públicos comuns é que “as pessoas compartilham ou disputam realidades, de onde aflora a condição humana da pluralidade, base da difícil convivência social e das relações de poder” (LEITE, 2002, p. 17). Do mesmo modo que o espaço público faz emergir o conflito e o medo, também fortalece vínculos de solidariedade e reciprocidade entre sujeitos que compartilham sistemas de normas e valores semelhantes em relação ao espaço. Foi essa potência essa que permitiu a criação de uma comissão popular para defender o espaço que se tornou referência pessoal e afetiva.

Essa pluralidade de manifestações que emergem do espaço urbano compartilhado, fazendo aflорescerem afetos das mais distintas ordens é o que torna a experiência da cidade complexa e profícua de ser analisada.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Antonio A. *Paisagens Paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

BAIERL, Luzia Fátima. *Medo social da violência visível ao invisível da violência*. São Paulo, Cortez, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo na cidade*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2009.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2000.

- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- DAS, Veena. *Critical Events*. Oxford, OU, 1995.
- LEITE, Rogério Proença. *Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. V.17 n.49, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca (orgs). *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP, 1996.
- ORTNER, Sherry. *Poder e projetos: reflexões sobre a agência*. In: GROSSI, Miriam et alli. Conferências e diálogos. Blumenau, Nova Letra, 2007.
- PARK, Robert Ezra. *A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano*. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). O fenômeno urbano. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da.; ECKERT, Cornelia. "A cidade com qualidade", estudo de memória e esquecimento sobre medo e crise na cidade de Porto Alegre. IN: Antropologia da e na cidade, interpretação sobre as formas da vida urbana. Porto Alegre: Marcavizual, 2013.
- _____. *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.
- SIMMEL, George. *A metrópole e a vida mental*. In: VELHO, Otávio. (org) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Jorge Zaar Editora, 1979.
- VELHO, Gilberto. *Medo, insegurança e violência*. In: MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonadia Monteiro; MOURA, Cristina Patriota de. (orgs). A cidade e o medo. Brasília: Verbena/ Francis, 2014.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ANTHROPOLOGY WITH IMAGES: TEACHING-LEARNING EXPERIENCES AT NAVISUAL AND BIEV

*Ana Luiza Carvalho Da Rocha*¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Cornelia Eckert*²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Mariana Bordin Barbosa*³

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Matheus Cervo*⁴

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Abstract

Inspired by the Piagetian and Durandian studies on intelligence and imagery, we report on the teaching of the discipline of Visual Anthropology and Urban Anthropology in the graduation course of Social Sciences and the Postgraduate Program in Social Anthropology at the Federal University of Rio Grande do Sul. These researches are developed at the Center of Visual Anthropology (Navisual) and at the Bank of Images and Visual Effects (BIEV), projects coordinated by Professors Cornelia Eckert and Ana Luiza Carvalho da Rocha. In order to demonstrate different teaching-learning proposals in the production of ethnographies in and of the city of Porto Alegre, we present two projects produced by students and teachers in which different media - written, imagery and hypermedia - are mobilized to express the field work: the exhibition entitled “Letter to Urban Narrators: Street Ethnography in Porto Alegre of Artistic Interventions” and the hypermedia project entitled “Ethnographer’s Book”.

Keywords: Teaching, City, Image, Expography, Hypermedia.

¹ Atua como professora colaboradora no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/PPGAS/IFCH, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, e como professora do quadro permanente da Universidade Feevale/RS, no Programa de Pós-graduação em Diversidade cultural e Inclusão social e de Processos de Manifestações Culturais.

² Atua como professora no Departamento de Antropologia, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, do IFCH, e no Programa de Pós-graduação em Ecologia, UFRGS.

³ Graduada em Relações Internacionais no Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter), atualmente é mestranda em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul e graduanda em Ciências Sociais na mesma.

⁴ Atual graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Participa como bolsista de inovação tecnológica e iniciação científica na construção de coleções etnográficas hipermedia no Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV/PPGAS/UFRGS).

ANTROPOLOGIA COM IMAGENS: EXPERIÊNCIAS DE ENSINO-APRENDIZAGEM NOS NÚCLEOS NAVISUAL E BIEV

Resumo

Inspirados pelos estudos piagetianos e durandianos sobre a inteligência e o imaginário, relatamos experiências do ensino da disciplina de Antropologia Visual e da Imagem e de Antropologia Urbana no Curso de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Estas pesquisas são desenvolvidas no Núcleo de Antropologia Visual (Navisual) e no Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV), projetos coordenados pelas Professoras Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha. A fim de demonstrar diferentes propostas de ensino-aprendizagem na produção de etnografias na e da cidade de Porto Alegre, expomos dois projetos produzidos por alunos e professores em que diferentes recursos – escritos, imagéticos e hipermediáticos – são mobilizados para expressão do trabalho de campo: a exposição denominada “Carta aos Narradores Urbanos: etnografia de rua na Porto Alegre das intervenções artísticas” e o projeto hipermídia intitulado “Livro do Etnógrafo”.

Palavras-chave: Ensino, Cidade, Imagem, Expografia, Hipermissão.

Inspirados pelos estudos piagetianos e durandianos sobre a inteligência e o imaginário, consideramos que todo o conhecimento é um processo que resulta da forma incessante como interagimos com nosso ambiente cósmico e social, a partir do qual construímos uma representação calculável do real. Argumentamos com base nos estudos de Yves Cheverald que o ensino de Antropologia Visual permite pensar o ofício do antropólogo através da diferença entre o aprender saberes técnicos e científicos e o aprender saberes práticos: no último caso, o processo de conceituação permanece implícito ou parcialmente explícito para o sujeito que o exercita e o constrói na vida ordinária.

A partir dessas afirmações, adotamos os fundamentos epistemológicos nos quais os processos de formação de uma representação operatória do real que todo o conhecimento traduz, científico ou cotidiano, é fundado no processo de interiorização dos gestos e das percepções que orientam as trocas entre o sujeito e o seu objeto de conhecimento. Compreendemos representação, neste escrito, como um conjunto organizado de enunciados direcionados a um saber-fazer necessário a compreensão de situações onde os conceitos são apreendidos.

Segundo propõe G. Vergnaud (1985), há uma estreita vinculação entre o gesto e o pensamento no processo de produção do conhecimento. O aspecto seletivo da apreensão de uma informação baseia-se numa operação de seleção de gestos em relação à determinada situação. Para o autor, do estreito vínculo entre a seleção de gesto e de ordens de pensamento nasce os esquemas que são uma totalidade dinâmica funcional, correspondendo uma organização invariante de conduta referida a uma classe dada de situações. Neste caso, trata-se das situações onde podemos mergulhar os alunos para que aprendam o uso prático dos conceitos do campo da Antropologia audiovisual aplicada

aos estudos de etnografia da duração (ROCHA & ECKERT, 2013c) em contextos metropolitanos.

A ciência e a tecnologia, especificamente, aqui, os recursos audiovisuais e as redes digitais, traduz-se, portanto, em uma representação calculável do real que surge para dar conta de situações com as quais nos confrontamos na produção etnográfica. A tecnologia tem por fundamento representações implícitas as quais, como fundamento de um conhecimento científico que se pauta por um saber explícito, precisam ser submetidas a um processo de rupturas epistemológicas que permita ao etnógrafo, ao empregá-las, avaliar as linguagens visuais nas quais foi socializado.

A trajetória de cada pesquisador, sejam aprendizes ou antropólogos consolidados, contempla a história de um conjunto de situações e de objetos encontrados na vida ordinária: são estas experiências que constroem um conjunto de invariantes operatórias que nos permite uma relação específica com o real. Nos termos de G. Vergnaud (1985), do caráter adaptativo do conhecimento humano resulta o conceito de situação didática.

Esta é a orientação que, para nós, marca a estrutura do ensino na disciplina de Antropologia Visual: os seus conceitos devem ser apreendidos através de situações-problemas postas aos alunos onde os recursos audiovisuais serão aplicados. Com estas intenções, reunimos os conceitos dos momentos pedagógicos aplicados ao processo de transposição didática onde as aprendizagens dos nossos alunos se realizam. Ao pensarmos os usos das tecnologias de captura audiovisual na produção do conhecimento antropológico nos nossos núcleos de pesquisa, partimos dos supostos da psicologia da inteligência que afirma que não há situações de aprendizagem, em termos de saberes científicos e saberes cotidianos, sem um sujeito munido de intencionalidade. É justamente a conduta do sujeito que faz um episódio de sua vida ou de qualquer outro se transformar em situação.

Assim sendo, o primeiro desafio no ensino da Antropologia Visual está em reconhecer que o uso dos recursos audiovisuais no campo científico se reporta a uma poética singular de diálogo estreito com os objetos, as suas propriedades, as suas relações enquanto que os saberes práticos tratam de uma poética mais próxima das situações diante das quais temos que agir diariamente e responder pessoalmente. Ou seja, todo o conhecimento traduz uma ação operatória com o real (PIAGET, 1975), mas não pode prescindir do papel da linguagem (VIGOTSKY, 2001) como elemento de sua transmissão a partir da mediação do Outro (WALLON, 1979), ou seja, o professor ou mestre (CHEVALARD, 1986). Afinal, tal como aponta esse último autor, “todo o conhecimento, é conhecimento do Outro”, o que faz com que se reconheça aqui que “somos geneticamente sociais” na forma como o conhecimento se processa, constrói e transmite.

Com esses comentários breves, concluímos que os conceitos no campo da prática antropológica não são criados somente para que sejam expressos nos espaços livrescos,

mas porque existem problemas práticos e teóricos a serem solucionados pela comunidade interpretativa de antropólogos que operam com a imagem no campo da produção científica. Constatação de suma importância para pensar o campo da Antropologia Visual, já que é somente ao final que os conceitos científicos que veiculam a subdisciplina tomam, finalmente, a forma de um texto.

Assim sendo, salientamos que aprender os conceitos por meio dos quais operamos as linguagens audiovisuais só adquire sentido se didaticamente oferecemos aos alunos uma multiplicidade de problemas aos quais eles correspondem. Outro aspecto importante é que tais conceitos não funcionam isoladamente, mas vinculados uns aos outros em uma ampla e complexa rede (WALLON, 2000) de um campo conceitual (VERGNAUD, 1993).

Trata-se das aprendizagens dos usos dos recursos audiovisuais por parte do antropólogo na prática etnográfica e no processo de construção do conhecimento de seu campo disciplinar, segundo as propriedades dos objetos aos quais se aplica, ou seja, as regularidades da sua natureza, ao alcance e aos limites de suas ações no contexto do trabalho de campo. Em nossa concepção, a aprendizagem dos usos dos recursos audiovisuais – não apenas no registro etnográfico, mas também no processo de construção do conhecimento antropológico –, resulta da atividade básica de resolver determinadas questões, organizando-se tais situações-problemas através de esquemas⁵.

Ressaltamos aqui o lugar estratégico, didático e pedagógico daquele que ensina em relação aquele que está em situação de aprendizagem. O professor se torna o responsável por criar situações didáticas envolvendo trabalho de campo onde os alunos serão desafiados a enfrentar problemáticas no uso dos recursos audiovisuais. As condições reais de ensino-aprendizagem, imposta pelos mestres, são, portanto, a própria condição do processo didático uma vez que o que está em jogo é a norma temporal imposta por ele para a temporalidade das aprendizagens dos aprendizes. Sara Pain (1985), psicopedagoga argentina, ensina-nos sobre a importância das aprendizagens dramáticas (além das aprendizagens lógicas) que constituem o processo de construção do conhecimento.

No nosso caso, estamos nos referindo a situações didáticas que tem o teatro da vida urbana, os itinerários dos grupos urbanos, suas trajetórias sociais e formas de sociabilidade como palco das ações de aprendizagens dos alunos para os usos dos instrumentos audiovisuais e hipermediáticos. As proposições das situações se compõem de inúmeras tarefas que oferecem aos alunos desafios específicos no domínio das diferentes linguagens cujo objetivo central é a resolução de problemas para aprendizagem dos conceitos na prática.

Segundo aponta Yves Chevalard (1985), devemos reconhecer as diferenças das lógicas internas que regem: os saberes oriundos dos enunciados e conceitos que subsidiam

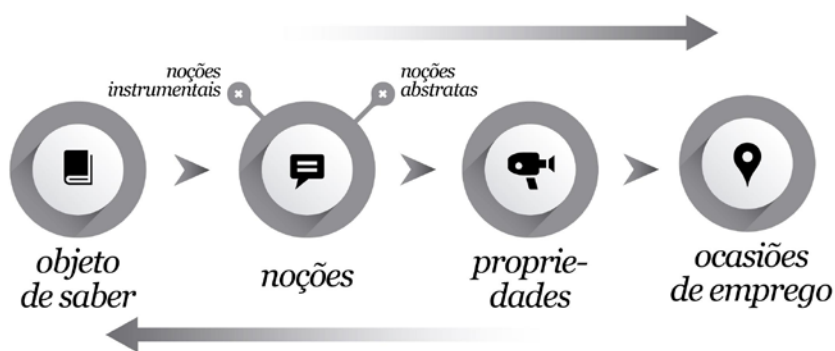
⁵ Através das teorias de Vergnaud (1985), conceituamos esquema enquanto uma organização invariante de conduta para uma classe de situações dada.

e conformam a comunidade interpretativa da Antropologia Visual e da Imagem (objeto do saber/conteúdo a ensinar); os saberes específicos das linguagens audiovisuais aplicados concretamente à produção do conhecimento antropológico (objeto a ensinar/versão didática); e, por último, os saberes com os quais se opera a formação do antropólogo no trabalho de campo e as suas situações de aprendizagens da prática etnográfica audiovisual (objeto de ensino).



Fluxograma 1 – Esquema de Yves Chevalard para pensar o ensino de Antropologia Visual.
Fonte: Autoria própria

Isto posto, salientamos que a Antropologia Visual e da Imagem é um objeto de saber bastante complexo onde se conformam determinadas *noções* segundo um outro campo de conhecimento determinado – no caso das nossas experiências, nos conformamos a partir das problemáticas da Antropologia Urbana. Tais *noções* possuem certas *propriedades*, segundo as propriedades das linguagens de cada uma das tecnologias audiovisuais e a suas *ocasiões de emprego*, que nada mais são do que etiquetas para a comunidade de ensino.



Fluxograma 2 – Expressão gráfica do esquema acima exposto.
Fonte: Autoria própria

Com isto, torna-se relevante pontuar que o tempo da aprendizagem não é simplesmente um tempo progressivo que fixa a dinâmica do ensino num empilhamento cumulativo de “fatias” de saber que remontam a história didática do sujeito que aprende. Ao contrário, o tempo de ensino é passível de reorganização que desaloja esquemas anteriores já que suscita materiais de construção inéditos. Com esta *démarche*, nosso escrito

apresenta reflexões relacionadas às experiências de ensino de Antropologia Visual no contexto universitário da UFRGS.

Com essa deferência ao ensino e às formas de transmitir o conhecimento, podemos tecer nosso projeto didático no ensino da pesquisa de antropologia com imagens que está vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Primeiramente pela estruturação do Núcleo de Antropologia Visual (NAVISUAL) em 1989 no âmbito do Laboratório de Antropologia Social⁶ e, por outro lado, da criação, em 1997, do projeto Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV) a partir de proposta das professoras Cornelia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha, junto ao Núcleo de Estudos sobre Culturas Contemporâneas (NUPECs).

Ambos os projetos estão apoiados pela perspectiva didática de formação no encontro de duas linhas de pesquisa: por um lado a própria Antropologia Visual ou da Imagem, por outro lado, a Antropologia Urbana. Todavia, as rotinas de trabalho dos dois núcleos têm algumas especificidades que destacaremos acompanhado de duas experiências de ensino-aprendizagem que resultaram em projetos etnográficos coletivos com diferentes experimentações dos recursos tecnológicos na cidade.

NAVISUAL E A EXPOSIÇÃO “CARTAS AOS NARRADORES URBANOS: ETNOGRAFIA DE RUA NA PORTO ALEGRE DAS INTERVENÇÕES ARTÍSTICAS”

Às vésperas de completar 30 anos de existência, o NAVISUAL tem um processo de ensino caracterizado pelo desenvolvimento de atividades sobre Antropologia Visual e da Imagem. As oficinas são estruturadas a cada início de semestre a partir da coordenação de Cornelia Eckert que incita o debate entre alunos e professores a fim de traçar interesses em comum. No esforço de um exercício etnográfico para pensar conceitos da Antropologia Urbana, o núcleo, em parceria com o Departamento de Difusão Cultural da UFRGS, realizou o projeto “Cartas aos Narradores Urbanos: etnografia de rua na Porto Alegre das intervenções artísticas”, exposição realizada na Reitoria da universidade entre novembro de 2017 a janeiro de 2018 com a curadoria de Rafael Derois. A partir da leitura de textos de autores clássicos e contemporâneos, sendo eles Walter Benjamin, Michel de Certeau, Coléte Pétonnet, William Foote Whyte, José G. C. Magnani, Hélio R. S. Silva, Ricardo Campos, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert, foram elegidas categorias para guiar os percursos do grupo na cidade através de um exercício de câmera na mão tal como a etnografia de rua de Eckert & Rocha (2013a, p.22) propõe.

⁶ Criado em projeto assinado pelos Professores Ondina Leal, Ruben Oliven, Ari Pedro Oro e pelo aluno de Ciências Sociais Nuno Godolphim.

Foram realizadas quatro saídas de campo. A primeira ocorreu no bairro Cidade Baixa, antiga região de quilombos onde hoje é conhecida pela boemia e pelos grafites espalhados por todo o bairro. O grafiteiro Tridente guiou o percurso junto à equipe que tinha, durante o período, o professor Ricardo Campos da Universidade Nova de Lisboa como colaborador do projeto, sendo conhecido pelos estudos sobre grafite na sua cidade.

A segunda e a terceira saídas de campo foram realizadas na região conhecida como 4º distrito. O projeto vigente no NAVISUAL, naquele período, consistia em pensar o 4º distrito de Porto Alegre, um antigo polo industrial e operário da cidade que atualmente passa por um período de degradação e, simultaneamente, revitalização em algumas áreas. O grafite também foi um dos temas em destaque devido aos painéis desenvolvidos pelo projeto ZisGrafite, a partir de um edital da prefeitura de Porto Alegre. A região, atualmente, é conhecida como um polo de Economia Criativa em construção na cidade. Incentivos como isenção de IPTU para projetos de Economia Criativa tem feito com que cada vez mais indivíduos das áreas de artes, sustentabilidade, tecnologia e criação busquem alojar-se nesta área. Um dos principais projetos nesse âmbito é o complexo cultural Vila Flores, uma iniciativa privada de escritórios e *coworking*.

Por último, a quarta saída de campo teve o bairro Centro Histórico como cenário. A caminhada iniciou às margens do muro do Cais Mauá, construído durante a metade do século XX a fim de evitar os grandes alagamentos nessa região após o aterramento de boa parte do Rio Guaíba⁷. Atualmente, o muro é coberto por grafites institucionalizados financiados pela prefeitura de Porto Alegre. Nessa região, também conhecemos uma antiga residência que hoje abriga um museu a céu aberto de grafite, conhecido como Vila Formiga, localizado ao lado de outro projeto da comunidade: a Horta Comunitária.

Em cada percurso, o grupo foi acompanhado por interlocutores que possuíam familiaridade com o bairro e com projetos concentrados na região específica. Apenas no 4º distrito, o caminho do ZisGrafite foi guiado por um aplicativo no celular que indicava o trajeto a partir de placas de QR Code⁸. Além disso, indivíduos itinerantes que interagiram com o grupo nesses percursos tornaram-se personagens na etnografia. A etapa que sucedeu as saídas de campo foi a elaboração da expografia. Mergulhados em uma constelação de miniaturas, o processo de escolhas das imagens para compor a narrativa de cada autor estudado passou por diversas etapas de seleção.

A seleção das imagens foi realizada pela equipe do Navisual, autores das imagens da exposição. A leitura dos textos dos autores permitiu a criação de uma tabela de conceitos de cada autor para pensar as imagens que iram compor cada narrativa. A segunda

⁷ Lago conhecido popularmente como rio, às margens de Porto Alegre – RS.

⁸ Código QR (sigla do inglês Quick Response, reposta rápida em português) é um código de barras bidimensional que pode ser facilmente escaneado usando a maioria dos telefones celulares equipados com câmera.

etapa da expografia foi pensar a estética das coleções de miniaturas que iriam transmitir sucintamente a ideia de cada autor. O curador da exposição, Rafael Derois Santos, teve um papel central nessa etapa do processo.

Com o intuito de ser um projeto multi-instrumental, a parte seguinte do projeto constituiu em oficinas para a elaboração de desenhos dos autores que foram transformados em adesivos. A artista plástica Rumi Kubo, também professora colaboradora do Navisual, ministrou oficinas de desenho para a elaboração de caricaturas da fisionomia dos autores. Em seguida, foram elegidas as melhores caricaturas de cada autor para serem impressas em pequenos adesivos que foram espalhados pela exposição.

A última etapa foi a escritura das cartas aos narradores urbanos, processo que nomeou nossa exposição. Aproximando-nos dos autores, as cartas discutiam os conceitos e as imagens que foram escolhidas para compor o percurso etnográfico contado a partir das problematizações desses narradores. A proposta da professora Cornelia Eckert era de pensar a cidade a partir da etnografia da duração (ROCHA & ECKERT, 2013c). Quais imagens prosperam das leituras dos narradores urbanos escolhidos e que levam a uma nova explosão de imagens ao pensar a cidade de Porto Alegre? Da mesma forma, ao pensar a cidade, Gilbert Durand reflete sobre “como o imaginário está sempre convergido com a memória coletiva” (ECKERT & ROCHA, 2013c, p. 6).

A etnografia de rua, pensada pelas autoras Eckert & Rocha (2013a, p. 21), é fruto das observações das autoras sobre os escritos de pensadores como W. Benjamin (1989) e o seu personagem urbano, o flâneur, e C. Pétonnet (2008) com a sua proposta da observação flutuante. Flâneur é um andarilho que caminha pelas grandes metrópoles urbanas, observando as vitrines, as avenidas, os bulevares, as ruínas, os indivíduos, desfrutando da liberdade do anonimato que as grandes multidões urbanas proporcionam.

De outro modo, a proposta metodológica de observação flutuante de Pétonnet (2008) é uma contribuição ao método clássico etnográfico de observação participante, conhecido desde às pesquisas de campo de Malinowski (p. 20, 1972). A partir de uma saída de campo com uma turma de Antropologia no cemitério Père Lachaise, Collete desenvolveu o método do “acaso”: deixar-se levar pelas surpresas encontradas em campo, sem um trajeto engessado ou uma proposta definitiva.

Também formaram o grupo de narradores urbanos autores como Ricardo Campos (2010) e sua contribuição com os conceitos de gramáticas visuais e domesticação do grafite. Passou a estudar grafite em Lisboa a partir dos estudos de juventude urbana e periferia. Seus estudos de “pixelização dos muros” (CAMPOS, 2012) também contribuiu para pensar a relação da arte urbana com as tecnologias digitais, como os registros em redes sociais que delimitam, em parte, a efemeridade do picho. A sua presença como professor colaborador no projeto levou o grafite a ser um dos principais temas abordados nas saídas de campo.

José G. C. Magnani (1984), conhecido pelos estudos desenvolvidos no NAU-USP, contribuiu com os conceitos de manchas, pedaços, circuitos e trajetos na caracterização dos espaços urbanos. Busca uma reflexão nos contrastes entre os espaços públicos e privados nas grandes metrópoles, bem como a representação dos equipamentos urbanos como elementos que influenciam na estética e na experiência urbana.

Representando o Rio de Janeiro, o narrador urbano Hélio R. S. Silva trouxe temas como a boêmia, meninos de rua, prostituição e transexualidade para os estudos urbanos. No livro “Travesti: a invenção do feminino” (1993), Hélio percorre o bairro da Lapa em busca de seus interlocutores a fim de entender a dinâmica do trabalho e a construção de suas identidades.

Whyte (2005), narrador da antropologia urbana norte-americana, pesquisou sobre gangues que se formavam nas esquinas de bairros italianos em uma região pobre de Boston. A partir da interação com o seu principal interlocutor, chamado Doc, descobriu redes de reciprocidade, cooperação e lealdade entre os habitantes daquele bairro, estereotipado como “desordem”.

Por último, o francês Michel De Certeau também compõe o grupo de narradores urbanos. Indispensável para os estudos de cidade, o autor discorre sobre a ação narrativa do ato de caminhar. Passos, percursos, trajetos e retóricas caminhatórias são alguns dos termos buscados na obra “A Invenção do Cotidiano” (1980). Segundo De Certeau, “o ato de caminhar está para o sistema urbano como a enunciação (o *speech act*) está para a língua ou para os enunciados proferidos. (...) é um processo de apropriação do sistema topográfico pelo pedestre” (DE CERTEAU, 1990, p. 177).

Nesse sentido, em um primeiro momento, o projeto apoiou-se em uma pesquisa de caráter bibliográfico e, posteriormente, seguiu para um caráter etnográfico com a realização das quatro saídas de campo. Foram utilizados como instrumentos a câmera fotográfica, equipamentos de som, diário de campo e desenho. Os registros de vídeo e som da primeira saída de campo no bairro Cidade Baixa resultaram em um vídeo da exposição: “Crônica com Tridente”, dirigido por Diogo Dubiela. O processo de ensino-aprendizagem resultou em uma publicação impressa de um livro-catálogo da exposição. Produzido por Rafael Derois, que também ministrou oficinas de InDesgin sobre diagramação para a equipe, o catálogo foi lançado no 18º Congresso IUAES em Florianópolis, onde também esteve em exibição a exposição.

Além de cumprir com o seu intuito de ser um núcleo de formação, o NAVISUAL aprimorou o seu laço afetivo com a cidade e ao mesmo tempo que contribuiu para a área de estudos sociais nas ciências humanas, incentivando o uso das ferramentas de áudio, vídeo e softwares de criação na produção antropológica junto aos artigos científicos.

O LIVRO DO ETNÓGRAFO E AS COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS HIPERMÍDIA NO BIEV

Originado a partir da preocupação com a digitalização de acervos imagéticos para construção de coleções etnográficas, a identificação do BIEV enquanto espaço para discussão das prioridades do resgate de conjuntos documentais não é fortuita. O construto que originou o núcleo objetivou, como um de seus eixos de pesquisa, o compartilhamento de acervos hipermídia sobre a cultura urbana portoalegrense no qual são envolvidas questões tanto de direitos autorais quanto de classificação da informação.

Os procedimentos de tratamento documental adotados tiveram a inspiração no método de convergência⁹ desenvolvidos nos estudos de antropologia do imaginário (DURAND, 1984), a partir da adoção de um estruturalismo figurativo (DURAND, 1970). Nessa perspectiva, o dado etnográfico (no nosso caso, multimídia) nunca é pensado de forma isolado, mas sempre no interior, inicialmente, de coleções e, posteriormente, de constelações de imagens.

Disto resulta a etnografia da duração (ECKERT & ROCHA, 2013c) como possibilidade de comportar o semantismo das imagens expresso nas narrativas e ações dos cidadãos sobre seus territórios de vida. A narrativa, vocação do sujeito pensante, em seu desejo de transcender o tempo e de eufemizar a mudança em puro deslocamento, na sua condição de estrutura sintética da imaginação humana, revela-se, assim, parte integrante (e integradora) dos estudos antropológicos da memória coletiva nas modernas cidades contemporâneas. Por seu intermédio, observamos a angústia existencial que secreta toda cidade moderna se transformar na expressão rítmica de contrastes de tempos passados e tempos futuros para, finalmente, nascer como essência “estética tecnicamente controlada” (DURAND, 1984a, p. 487). Estamos referindo o campo dos estudos sobre memória coletiva à modelagem dos símbolos universais segundo a derivação pedagógica do habitante das grandes metrópoles, nos termos de um “trajeto antropológico”¹⁰.

Com estas preocupações teórico-metodológicas que o BIEV propõem situações-problema aos aprendizes a antropólogos urbanos utilizando recursos tecnológicos diversos. Apesar da hegemonia da escrita já ter sido amplamente questionada pelas interfaces da fotografia e do cinema na Antropologia Visual, os desafios teóricos, conceituais e práticos são novamente atualizados com as emergentes problemáticas da metamorfose da escrita etnográfica na era das textualidades eletrônicas. Se o artefato livro permite, através de

⁹ O método de convergência se circunscreve dentro do estruturalismo figurativo de matriz durandiana e seus estudos sobre as vastas constelações de imagens que se agrupam e re-agrupam, por isomorfismo, ao redor de símbolos convergentes, dando origem a dois grandes regimes do imaginário e suas três estruturas.

¹⁰ Isto é, “constitutivo de um acordo, ou se um equilíbrio – o que denominamos de trajeto – entre os desejos imperativos do sujeito e as intimações da ambiência objetiva”, e no qual a função fantástica “modula a ação estética e social” de contar o tempo (Durand, 1984a, p. 456-458).

sua materialidade e interface, limites às práticas de leitura e escrita (CHARTIER, 1999), a produção da etnografia hipermídia transcende as barreiras da linearidade imposta pelas páginas impressas. Introduzindo a ruptura como textualidade (ECKERT & ROCHA, 2015a), o hipertexto possibilita leituras múltiplas do material etnográfico através de diferentes pontos de entrada que possibilitam que o leitor-navegador seja também um agente da construção interpretativa.

No processo de desterritorialização e desmaterialização da representação etnográfica gerada pela disponibilização na WEB, são possíveis novas formas de escrita que incorporem diferentes lógicas tanto para o texto quanto para outras mídias. Sendo um debate contemporâneo que permeia as discussões em torno da escrita etnográfica devido sua tradição de dar voz ao Outro por meio do espaço livresco, foi criado um blog denominado *livro do etnógrafo* por um grupo de estudos sobre escrita composto de pesquisadores no BIEV em 2009. No final de 2017, o projeto foi reestruturado e pode ser acessado em medium.com/livrodoetnografo ou através do portal biev.ufrgs.br onde estão expostas todas as produções do núcleo.

Com a finalidade de arquitetar um espaço virtual que fosse fruto da construção coletiva dos membros presentes e futuros da nossa equipe, o intuito do projeto é, para além de democratizar o conhecimento antropológico produzido na academia sobre Porto Alegre, refletir sobre diferentes usos de escritas, imagens, desenhos e sons nas diferentes etapas da pesquisa social através dos recursos digitais. Concedendo ao ruído, ao fragmento e ao inacabado um espaço de reflexão tão importante quanto uma escrita em moldes de impressão, expressamos nossa concepção da escrita etnográfica enquanto fenômeno temporal em que diversas técnicas e suportes materiais são mobilizadas para estruturação do pensamento conceitual e expressão da experiência em campo.

Refletindo sobre a figura do antropólogo como narrador (ECKERT ROCHA, 2003) das sociedades complexas (VELHO, 1981), os processos expostos no projeto exploram as diferentes modalidades nas quais a escrita desempenha algum tipo de papel na construção das etnografias sobre a memória urbana. Criado por um núcleo que trabalha com a construção de um banco de imagens de diferentes fundos de origem, sendo etnográficas ou não, os processos de escrita também estão atrelados a reflexões que envolvem produções multimídias e hibridizações das diferentes formas de captura do sensível.

São construídas seções, ao longo do tempo, para organização do conteúdo criado. As divisões criadas para navegação do usuário na plataforma possuem fundamentação teórica construída pelos aprendentes em seminários semanais nos quais são debatidos temas específicos em uma determinada conjuntura de interesses. No momento atual, o site está organizado em três seções que são constituídas por subdivisões a fim de densificar a reflexão de um processo de pesquisa específico.

Inspirados pelo tema da desterritorialização e descolonização dos saberes e fazeres antropológicos através da crítica pós-moderna à escrita etnográfica realista, adotamos Rancière para criar as divisões do *livro do etnógrafo* a fim de compreender o ato de escrever enquanto uma partilha do sensível (RANCIÈRE, 1995) em uma comunidade interpretativa. Há a dupla crítica à escrita pelas suas características de ser, simultaneamente, muda e falante demais: a letra inscrita na folha de papel é muda por ser uma letra órfã sem pai para lhe dar corpo através da oralidade e ser falante porque possibilita que qualquer um que tenha seu acesso lhe confira voz.

Desta forma, percebemos a tensão intrínseca à escrita devido seu trajeto antropológico (DURAND, 1984a) na cultura ocidental judaico-cristã na qual é conferido estatuto de verdade às escrituras sagradas, ao discurso científico, aos documentos de Estado no apagamento da semelhança entre uma letra e o corpo que a cria. Inquietação relevante para pensar a representação etnográfica através da perturbação do literário, da aventura da letra e da sua potência de fabulação, possibilitando *uma nova luz sobre a Antropologia* (GEERTZ, 2001). Com essas intenções teóricas, nomeamos uma seção de *o corpo da letra* onde são exploradas três formas de escrita enraizadas na corporeidade do antropólogo e de suas técnicas.

Em *tecendo a observação participante*, a escrita é apresentada enquanto expressão das aventuras dos primeiros encontros etnográficos nos quais os laços de reciprocidade começam a ser concretizados. Sendo um dos momentos de maior hesitação para os aprendizes de etnógrafos na cidade, desenvolvemos diferentes problemáticas que surgem nas tentativas de aproximações de possíveis interlocutores para a pesquisa etnográfica. Se, por um lado, refletimos sobre atos de caminhar descompromissados (CERTEAU, 1994) em descrições das paisagens e movimentos citadinos onde uma distância entre o eu e o Outro ainda é grande, por outro lado, exploramos os momentos de maturidade da etnografia em que, após longos períodos de escrita e reflexão, retorna-se aos conhecidos companheiros de pesquisa.

Na subdivisão *interiores da escrita etnográfica*, são encontrados reflexões sobre os tempos compartilhados em campo em contraposição aos tempos solitários que toda etnografia proporciona aos antropólogos. Considerando os escritos íntimos expressos em diários após o encontro com o nativo em campo, a dimensão da interioridade e o dialogo consigo mesmo é explorada enquanto um processo do pesquisador em uma gênese recíproca (DURAND, 1984) com a técnica da escrita. Pretendemos perspectivar a convergência das dimensões discordantes do tempo vivido e do tempo refletido (ROCHA & ECKERT, 2015a, p. 147) na pesquisa social.

Todavia, essas diferentes escritas dos diários de campo já são compostas de um trabalho de lapidação dos fragmentos cotidianos registrados fugazmente junto à alteridade:

antes da construção dos densos relatos etnográficos, temos o instrumento primordial do caderno de notas – nome da última subseção. Na impossibilidade de construir o diário ao mesmo tempo que o etnógrafo compartilha das vidas dos pesquisados, são registrados rápida e desordenadamente nomes, laços de parentesco, desenhos.

Se *o corpo da letra* compõe um espaço em que as modalidades preliminares da escrita etnográfica monográfica são colocadas em foco, nossa segunda seção privilegia as aventuras do corpo do antropólogo em uma caminhada cosmológica em que poética, fábula e afeto se tornam elementos do desvendar o urbano. A seção *Aventura do Corpo à Letra* foi inspirada pela metodologia da etnografia de rua (ECKERT & ROCHA, 2003), já explicada no projeto anterior exposto, e possui duas subdivisões para organização de seu conteúdo.

Em *Os Passos Perdidos da Etnografia*, o etnografar a rua se manifesta na sua dimensão de tempo e movimento. O desafio é expressar a experiência vivida no ambiente das cidades em caminhos, ruídos, cheiros e cores que sugerem, sem cessar, direções e sentidos desenhados pelo próprio movimento dos pedestres e dos carros que nos conduzem a certos lugares, cenários, paisagens, em detrimento de outros (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 4). Este espaço é destinado às reflexões dos deslocamentos na cidade e do pensar a si mesmo na paisagem urbana.

Por último, a subseção *Rapsódias Urbanas* acolhe observações sistemáticas dos lugares de sociabilidade de rua, das suas intensidades segundo os diferentes horários, o comportamento corporal dos indivíduos e/ou grupos nas esquinas, suas formas de interação nos bares e bancos de praças, suas regras de evitações, etc (ECKERT e ROCHA, 2003, p. 6). Cenários, lugares, personagens e acontecimentos: é dentro da proposta benjaminiana que a preocupação com o paradigma estético (MAFESSOLI, 1985) de interpretação das figurações da vida social na cidade se expressa na confluência hipermidiática em um ambiente de blog.

Entretanto, nosso espaço não pretende constituir reflexões onde o foco da expressão etnográfica está, apesar do uso conjunto de outros recursos midiáticos, somente no literário: quais as contribuições que os processos escriturísticos oferecem para os usos da imagem na produção dos saberes antropológicos? Na seção *Interfaces da Escrita*, apontamos a necessidade de construção de roteiros para produção de Antropologia Visual nas cidades com diferentes problemáticas conforme a mídia principal utilizada.

Concebendo os recursos tecnológicos enquanto prótese do pensamento, eles são parte de uma criação, e não apenas de uma aquisição, ao integrar um universo conceitual que não compreende tão somente o real (ECKERT, ROCHA, 2015, p. 142). A fim de evitar o emprego de recursos midiáticos diversos apenas como dados documentais de campo, salientamos o perigo de conceder à imagem técnica um estatuto de verdade no

qual a “realidade” é demonstrada de forma fidedigna sem a presença e intencionalidade do antropólogo.

Desta forma, os roteiros de campo são expostos aqui pela perspectiva do subjetivismo bachelardiano (BACHELARD, 1993), permitindo refletir sobre o lugar do nosso imaginário na produção de narrativas etnográficas através dos recursos audiovisuais. Assim, foram criadas três subdivisões a fim de tornar visível os bastidores escritos de documentários criados e as respectivas reflexões em torno das implicações do uso de diferentes mídias em campo. As subseções são denominadas *produção de ensaio fotoetnográfico*, *produção de crônicas sonoras* e *produção de crônicas videográficas*.

REFLEXÕES SOBRE OS PERCURSOS: VISUALIDADES DA COMPLEXIDADE URBANA

Preocupados com a disponibilização na WEB através da digitalização da produção etnográfica, compreendemos que fazer Antropologia Urbana com recursos audiovisuais e hipermidiáticos carrega consigo a importante tarefa de difusão das coleções sobre memória coletiva e sobre o patrimônio etnológico no mundo contemporâneo. Porém, ao contrário de utilizar as diferentes tecnologias como simples mecanismos para acumulação de um vasto banco de dados e para comunicação deste, compreendemos que o processo de ensino-aprendizagem deve ter como base que o saber-fazer na Antropologia Visual e hipermidiática necessita de uma série de rupturas epistemológicas que só podem ocorrer nas situações práticas e cotidianas de pesquisa.

Se refletimos, inicialmente, sobre o papel do mestre na orientação dos aprendentes nesta situação específica de pesquisa, também pensamos sobre como a criatividade no processo de inovação na pesquisa antropológica pode instaurar novas reflexões sobre as cidades. Assim sendo, concordamos com Achutti (2004) quando afirma que diferentes linguagens fornecem diferentes informações e necessitam de diferentes operações mentais para sua compreensão. Não poderíamos deixar de estender a reflexão do autor para as duas situações expostas neste escrito e as diferentes problemáticas que emergiram no nosso processo de captura do sensível através de diferentes tecnologias.

Apesar das especificidades das produções no BIEV ou no NAVISUAL, temos como uma base comum a prática da Antropologia Audivisual enquanto uma experiência éticamente estética (JEAN ARLAUD, 2004 apud ECKERT & ROCHA, 2016). A escolha dos dispositivos técnicos reflete acerca dos dispositivos dramáticos e cênicos que conformam a experiência de captura do viver com o Outro, permitindo a construção do patrimônio humano com base em uma interpretação estética criada pela liberdade criativa do trabalho com imagens e ambientes multimidiáticos.

Importante salientarmos que todo processo inovador precisa manter sua filiação com os compromissos da Antropologia. Por isso nos valem de *A partilha do Sensível*, de Jacques Rancière (2005), como um ato de conhecimento ao mesmo tempo que um ato político: para nós, a Antropologia Visual e da Imagem talvez tenha como principal papel a formação de uma comunidade interpretativa diferenciada nos quais os processos de restituição possuem suas especificidades. Entre os desafios, projetos, trocas, almejamos que este senso de partilha seja o mote que conduza ao espraiamento da linha de pesquisa, amenizando os limites burocráticos da circulação do conhecimento, democratizando as formas de aprendizagem e ampliando as ações públicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- BACHELARD, Gastón. *La poétique de l'instant*. Paris: PUF, 1993.
- BENJAMIN, Walter. O flâneur. In: *Walter Benjamin: Obras escolhidas*. v. 3. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- CAMPOS, Ricardo. *A Arte Urbana enquanto "outro"*. VIIRUS, São Carlos n. 9 [online], 2013.
- CAMPOS, R. *A pixelização dos muros: graffiti urbano, tecnologias digitais e cultura visual contemporânea*. Porto Alegre: Revista FAMECOS, v. 19, n. 2, pp. 543-566, maio/agosto, 2012.
- CAMPOS, R. *Porque pintamos a cidade? Uma abordagem etnográfica ao graffiti urbano*. Lisboa: Fim de Século, 2010.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- CHARTIER, Roger. *A aventura do livro, do leitor ao navegador*. São Paulo: UNESP, 1999.
- CHEVALLARD, Yves. *La Transposition didactique: du savoir savant au savoir enseigné*. Grenoble: La Pensée Sauvage, 1985.
- Gilbert. *Figures mythiques et visage de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*. Paris: Berg International, 1970.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1984.
- DURAND, Gilbert. *Science de l'homme et Tradition*. Paris: Berg. International, 1979b.
- ECKERT, C. ; ROCHA, A. L. C. . *A preeminência da imagem e do imaginário nos jogos da memória coletiva em coleções etnográficas*. 1. ed. Brasília: ABA, 2015a.
- ECKERT, C. ; ROCHA, A. L. C. . *Etnografia da duração – antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. 1. ed. Porto Alegre: Marcavisual, 2013c.
- ECKERT, C. ; ROCHA, A. L. C. . *Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana*. 1ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013a.

- ECKERT, C. ; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Antropologias nas interfaces no mundo do hipertexto*. Cadernos de Antropologia e Imagem (UERJ), v. 22, p. 27-44, 2007.
- ECKERT, C. ; ROCHA, A. L. C. . *O antropólogo na figura do narrador*. Habitus , Goiania, v. 2, n.2, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- MAFFESOLI, Michel. Le paradigme esthétique. La sociologie comme art. In: *Sociologie et Société*. Vol. XVII, Numero 2. Montréal: Ceaq. 1985. p. 33-39.
- MANOVICH, Lev. *The language of new media*. London: The MIT Press, 2001.
- MAGNANI, J. G. C. *Festa no Pedaço*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1996.
- PAIN, Sara. *Diagnóstico e Tratamento dos Problemas de Aprendizagem*. 1ª ed. Porto Alegre: Artmed. 1985
- PÉTONNET, C. *A observação flutuante: exemplo de um cemitério parisiense*. 1982. Traduzido por Soraya Silveira Simões. *Antropolítica*, n. 25, p. 99-111, 2008.
- PIAGET, J. *A construção do real na criança*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- PIAGET, Jean. *A Epistemologia Genética*. São Paulo: Abril Cultural, 1978a.
- RANCIÈRE, Jacques. *O descentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- ROCHA, A. L. C. *Tecnologias audiovisuais na construção de narrativas etnográficas: um percurso de investigação*. Campos (UFPR) , v. 04, p. 113-134, 2003.
- SILVA, Hélio R. S. *Travesti, a Invenção do Feminino*. Rio de Janeiro,. Relume-Dumará, ISER, 1993.
- SILVA, Hélio R. & MILITO, Cláudia. *Vozes do Meio Fio*. Editora Relume & Dumará, Rio de Janeiro: 1994
- VERGNAUD, Gérard. *Teoria dos Campos Conceituais*. In: Nasser, L. (Ed.) Anais do 1º Seminário Internacional de Educação Matemática do Rio de Janeiro, p. 1 - 26. Rio de Janeiro,1993.
- VERGNAUD, Gérard. *Concepts et schème dans une théorie opératoire de la représentation*. *Psychologie Française*, n. 30, pp. 245 a 252, 1985.
- VIGOTSKY, Lev Semionovitch. *A construção do Pensamento e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- WALLON, Henri. *As origens do pensamento na criança*. 34. Ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- WALLON, Henri. *Do acto ao pensamento*. Lisboa: Moraes, 1979.
- WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina [1943]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura, notas para uma Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

AS “TROCAS” E AS RELAÇÕES DE VIZINHANÇA NA PRODUÇÃO DE SOJA EM ASSENTAMENTOS RURAIS DO CENTRO-OESTE BRASILEIRO

*Cristiano Desconsi, DESCONSI C.*¹

Centro Universitário Municipal São José /SC

Resumo

A soja é considerada uma das principais *commodities* agrícolas nos mercados globais, cujo modelo produtivo e comercial assume, para muitos, a condição plena do “mercado auto-regulável”. Entretanto, vários estudos vêm demonstrando que as relações econômicas que estruturam tais “mercados” também se constituem por modalidades variadas de “trocas” orientadas por moralidades específicas. Esse artigo analisa a complexidade das trocas de bens e serviços que são operadas entre assentados vizinhos instalados em projetos de assentamentos de Reforma Agrária em uma região onde predomina a produção agrícola de soja em larga escala no Brasil. Esses assentados produzem soja, aspecto que para muitos pesquisadores significa o rompimento das formas de solidariedade baseadas nos vínculos familiares e comunitários, comumente encontradas entre os camponeses. Com base em dados etnográficos são examinadas seqüências de “trocas” estabelecidas entre assentados vizinhos ao longo de alguns anos, detalhando os elementos em jogo na construção de equivalências e precificação do trabalho, do uso de máquinas, da cessão do aval, do uso das terras, de produtos agrícolas - atravessadas por temporalidades nos atos de dar, receber e retribuir. Os princípios da oferta e da procura, a impessoalidade mercantil, os preços agrícolas e definição do valor do trabalho, se misturam com práticas que consideram o tipo de vínculo social e afetivo existente entre as partes que trocam, cedem, emprestam ou transacionam. Observa-se que, as “trocas” são elementos cotidianos e duradouros que, ao mesmo tempo, permitem aos assentados se constituírem como vizinhos e estabelecer articulações entre si que materializam uma modalidade de produção agrícola não comum entre camponeses.

Palavras chave: vizinhança, trocas, antropologia econômica, soja

¹ Doutor em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2017. Professor do Centro Universitário Municipal São José – USJ/SC. Email: crdesconsi@gmail.com

“EXCHANGES” AND NEIGHBORHOOD RELATIONS IN SOYBEAN PRODUCTION IN RURAL SETTLEMENTS IN THE CENTER-WEST REGION OF BRAZIL

Abstract

Soybean is considered one of the main agricultural commodities in global markets and, to many, its productive and commercial model represents a pure condition of a “self-regulated market.” Nonetheless, several studies have shown that the economic relations that make up such “markets” also comprise several modalities of “exchanges” guided by specific moralities. This paper analyzes the complexity of the exchange of goods and services that take place between neighbor settlers in agrarian reform settlement projects in a region with predominant large-scale soybean production in Brazil. Those settlers produce soybean, which, to many researchers, means a rupture with forms of solidarity based on the family and community ties commonly found among peasants. Based on ethnographic data, the paper examines sequences of “exchanges” established between neighbor settlers over a few years while detailing the elements at play in building equivalencies and labor pricing, use of machines, approval assignment, land use, and agricultural products – interspersed with temporality in the acts of giving, receiving, and reciprocating. The principles of supply and demand, the mercantile impersonality, agricultural prices, and attribution of value to labor mingle with practices that consider the type of social and affective ties between the parties that exchange, give, lend, or transact. It is observed that “exchanges” are routine and long-lasting elements that, at the same time, allow settlers to effectively become neighbors and establish relations among themselves that materialize an agricultural production modality that is not common among peasants.

Keywords: neighborhood, exchanges, economic anthropology, soybean

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas a soja se tornou um dos produtos mais importantes dos mercados agroalimentares no cenário mundial. O Brasil vem ampliando sua participação nesses mercados, sobretudo, a partir da década de 2000 quando a soja torna-se o produto com maior volume nas exportações, assim como passou a ocupar a maior parte das terras agricultáveis do país (WESZ, 2014). Isso ocorreu não só devido ao aumento da produtividade, mas também pela expansão das lavouras mecanizadas sobre “terras novas” do Cerrado e Amazônia brasileiras incentivadas por inúmeras políticas de Estado (HEREDIA; PALMEIRA; LEITE, 2010). O meio norte do Mato Grosso é uma das áreas que contribuiu muito para alcançar essa posição, especialmente após a década de 1990, quando viveu o grande *boom* de expansão das lavouras de soja (DESCONSI, 2011; ALMEIDA, 2013). Conforme expunham vários estudos, a “lavoura” é desenvolvida predominantemente em grandes explorações agrícolas (FERNANDEZ, 2007). Todavia, chama atenção a existência de inúmeros projetos de assentamentos de Reforma Agrária criados a partir de meados da década de 1990², sobre os quais parece haver poucos

² Segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), entre 1992 e 2004, foram criados 38 projetos, com 8.080 lotes individuais, totalizando 554 mil hectares na abrangência de municípios do

estudos, diante do destaque dado pelos pesquisadores e imprensa às grandes explorações agrícolas.

Ao circular pelas terras da região, é difícil distinguir na paisagem as terras das grandes explorações agrícolas (“as fazendas”) e as terras dos assentamentos rurais tendo em vista que as plantações de soja predominam em ambos. Nos mais de 10 assentamentos rurais localizados nos municípios de Sorriso, Nova Ubiratã, Ipiranga do Norte, Itanhangá e Tabaporã. Nestes, a soja ocupava, em 2015, entre 80 a 90% de todas as terras, segundo os dados obtidos em campo. É nesse contexto verificamos a existência de assentados participando da produção de soja em unidades produtivas que variavam entre 70 a 300 hectares em uma região onde a maioria dos estabelecimentos agrícolas é formado por fazendas com áreas superiores à 2000 hectares (FERNANDEZ, 2007), e onde alguns técnicos e economistas agrícolas afirmam que são necessários pelo menos 1.000 hectares para a “viabilidade econômica” desse tipo de produção. Nesse sentido, a busca por compreender como era possível que assentados participassem de um mercado agrícola global como a da soja estando estes situados em um contexto marcado por explorações agrícolas de larga escala, foi o que orientou o desenvolvimento da pesquisa³.

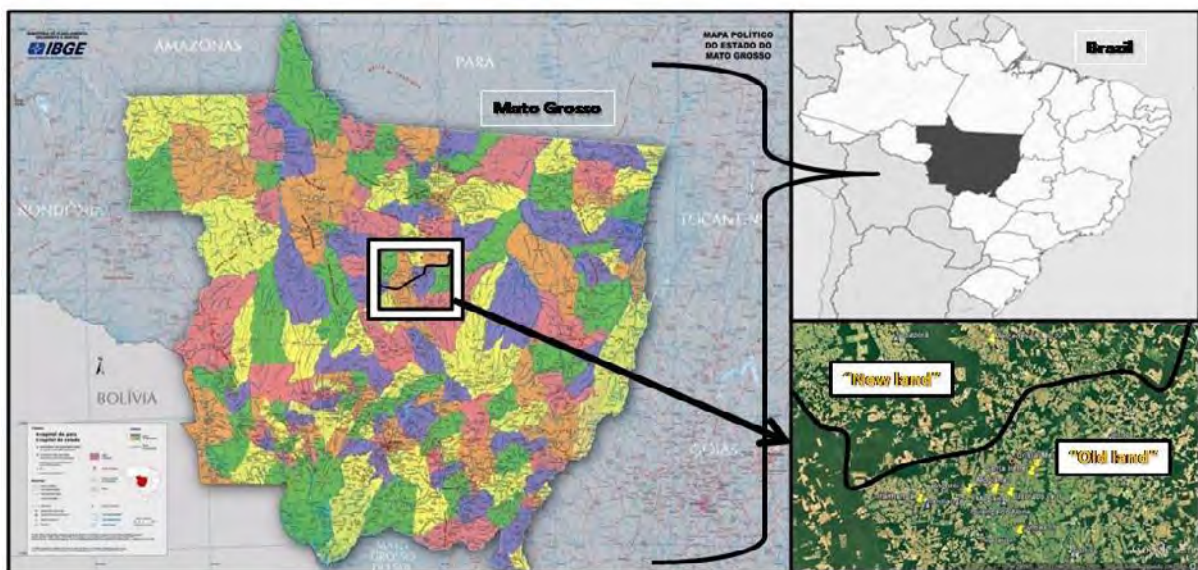


Figura 1 –Mapa de localização da área de estudo em Mato Grosso (Brasil), as zonas definidas como “terras novas” e “velhas” e os assentamentos de Reforma Agrária
Fonte: Elaborado pelo autor a partir de mapas do IBGE

meio norte do Mato Grosso. Estima-se que mais de 90% dessas terras estavam ocupadas pela vegetação nativa característicos do bioma Cerrado ou Amazônico tendo em vista que seus proprietários privados as mantinham como reserva de valor até a década de 1990.

³ A reflexão desse artigo é parte dos resultados da pesquisa de tese de doutorado em Antropologia defendida em 2017 no PPGSA/UFRJ intitulada: “O controle da lavoura: a construção de relações sociais e a produção de soja entre assentados do meio norte do Mato Grosso – Brasil”. Para mais ver DESCONSI (2017). Essa pesquisa deu continuidade ao projeto “Sociedade e economia do agronegócio: um estudo exploratório (HEREDIA; PALMEIRA, LEITE, 2010), que elegera essa como uma das áreas de estudo. Para mais ver www.campo hoje.net

Observamos que na literatura especializada, o “mercado da soja” é marcado por agentes e instituições, como as *trading*s responsáveis pela exportação e comercialização, grupos financeiros, fundos de investimentos, empresas agrícolas que assumem posição dominante na produção e no estabelecimento de transações. Segundo alguns autores, tal mercado representa a face mais avançada do processo de institucionalização da produção, circulação e distribuição de bens e serviços, se observadas às formulações de Polanyi (1957). Nessa perspectiva, todos os agentes que atuam no “mercado”, sejam as revendas agrícolas, as cooperativas, as multinacionais, os bancos e os próprios agricultores, sem exceção, assumem *a priori* as regras impostas pela economia global e, por consequência, suas estratégias, forma de se relacionar e seu comportamento estão informados basicamente por tal perspectiva, variando apenas o grau de adoção de princípios impostos por agentes dominantes no mercado (WOOD, 2007). Assim, quanto maior a participação dos agricultores, aqui assentados⁴ no mercado da soja, maior seria a adoção de princípios regidos pelas normas, valores e instituições próprias do mercado e menor seriam as práticas de solidariedade comuns em comunidades camponesas.

No Brasil, alguns estudos têm se dedicado a compreensão das “trocas” que ocorrem entre os agentes que atuam no mercado de *commodities* agrícolas evidenciando em nível microsocial e cotidiano que, tanto a produção agrícola e as transações comerciais e monetárias, são constituídas por relações pessoais, códigos não econômicos e formas de estabelecimento de confiança não regidas exclusivamente por contratos impessoais (ALMEIDA, 2013; WESZ, 2014; COMERFORD, 2014; DESCONSI, 2017). Tratam-se de pesquisas inscritas no campo da antropologia da economia (NEIBURG, 2010) e da etnografia econômica (DUFY; WEBER, 2007) que problematizam as “dualidades perigosas” (ZELIZER, 2009) entre economia e cultura. A partir dessa perspectiva, nos questionamos sobre em que medida se manifestam práticas de solidariedade entre grupos específicos de agricultores (assentados) que participam ativamente de um mercado agrícola global da soja. Como vínculos familiares, amizade e laços de vizinhança se entrecruzam na produção de soja, contribuindo para compreendermos a própria participação dos assentados nessa modalidade de produção não comum entre formas camponesas?

Mexer com lavoura de soja – segundo os parâmetros técnicos predominantes nesse contexto – exigia dispor de um conjunto de recursos que iam muito além da terra e da força de trabalho. Segundo levantamento que fizemos, em 2015, por exemplo, para o ciclo

⁴ Assentado é o termo utilizado para designar aqueles agentes – pequenos produtores familiares - que integram um projeto de assentamento de Reforma Agrária pelo Estado Brasileiro. É com esse significado que essa categoria aparece neste texto. Evidentemente, em situações específicas, essa categoria ganha sentidos políticos, sobretudo, quando posta em oposição às fazendas ou aos produtores. Porém esses sentidos não são examinados nos limites deste artigo.

agrícola de soja, eram necessários em média R\$ 2,5 mil por hectare somente para comprar as sementes, adubos e produtos químicos. Acrescentavam-se aos meios de produção as máquinas e implementos utilizados na mesma, os quais exigiam grandes investimentos financeiros, isso sem contar os investimentos despendidos para abertura de áreas. Ainda era necessário dominar técnicas de produção em constante transformação, e assim por diante. Quem conseguia isso passava a interagir com um conjunto de variáveis do chamado “sistema de mercado”, o qual estabelecia mecanismos específicos de fixar os preços, de expectativas de futuro e de lidar com reservas monetárias. Todos esses elementos quando integrados exigiam ter à disposição áreas de terra mais amplas do que o lote⁵ individual que dispunha um assentado de Reforma Agrária. Assim, independentemente do tamanho da área a ser plantada, era preciso ter acesso a um conjunto mais amplo de recursos e acionar determinadas relações ou níveis de integração para alcançá-los.

Mas a quem recorrem na tentativa de mexer com lavouras? Como se dá essa mobilização ou se é mobilizado para tocar lavouras? Que modalidades de acordos, trocas, ajudas são construídas e como se produzem obrigações entre as partes e ela associadas? A constatação da existência desses agrupamentos constituídos para tocar lavouras, levou-nos a retomar a leitura de Gessat-Anstett (2001), especialmente em seu plano de análise que poderia ser agregado às discussões. A autora apropria-se da noção de “rede” entendida como “relações entre indivíduos e grupos num suporte específico (econômico, parental, afetivo)” para examinar o parentesco em ação para dar conta de necessidades de subsistência e moradia.

A partir dessas formulações, tomaremos como ponto de partida as articulações entre agentes em torno de um suporte específico, ou seja, a lavoura, utilizando a noção de “rede”, circunscrita ao âmbito da vizinhança. Para tal, buscamos durante o trabalho de campo mapear pequenas redes que se estruturavam no em torno da lavoura de modo a compreender o seu funcionamento a partir das diversas “trocas” de bens e serviços observáveis entre vizinhos. Dada a dinamicidade das redes, optamos por dar ênfase ao agrícola de 2013 e 2014 – período que realizamos o trabalho de campo – estendendo a análise até o momento da criação dos projetos de assentamento (há cerca de 15 a 20 anos), na medida em que isso fosse pertinente para compreender o momento atual.

A partir dessa problemática enunciada, esse artigo analisa a complexidade das trocas de bens e serviços que são operadas entre assentados vizinhos instalados em projetos de assentamentos de Reforma Agrária em uma região onde predomina a produção agrícola de soja em larga escala no Brasil. Esses assentados produzem soja, aspecto que para muitos

⁵ No processo de concessão dos direitos de posse das terras nos projetos de assentamento, o INCRA estabelecia o lote, como unidade parcelar, o qual era ser concedido na modalidade individual ou coletiva, de acordo com a legislação nacional.

pesquisadores significa o rompimento das formas de solidariedade baseadas nos vínculos familiares e comunitários, comumente encontradas entre os camponeses.

Além da introdução e das considerações finais, o artigo está dividido em três seções. A primeira seção objetiva examinar as ações de dar, receber e retribuir no processo da construção de relações de vizinhança entre agentes que se desconheciam antes da chegada às “terras novas” dos assentamentos. A segunda seção, observa que o “fazer vizinhos” ou ser reconhecido como “vizinho” é um dispositivo relevante para definir quem dispõe da preferência para fazer uso da terra nesse contexto, ou ainda estabelecer parcerias para tocar lavouras de soja. Na terceira seção, com base em dados etnográficos, são examinadas seqüências de “trocas” estabelecidas entre assentados vizinhos ao longo de alguns anos, detalhando os elementos em jogo na construção de equivalências e precificação do trabalho, do uso de máquinas, da cessão do aval, do uso das terras, de produtos agrícolas - atravessadas por temporalidades nos atos de dar, receber e retribuir.

TROCAR, CEDER E EMPRESTAR: CONSTRUINDO RELAÇÕES PESSOAIS EM “TERRAS NOVAS”

A maior parte dos projetos de assentamentos situados nessa área de estudo foram ocupados por pessoas oriundas de diversos locais com diferentes trajetórias (LEITE et. al., 2004). Assim, ao se encontrarem sobre essas “terras novas”⁶, entra em cena um processo de constituição de vizinhança, do “fazer vizinhos”. Os recém chegados carregavam experiências e, habitualmente, procuravam interagir com outros assentados com as quais identificavam afinidades associadas a suas experiências passadas ou a representações ligadas aos locais anteriores ao seu percurso. Mas nas “terras novas”, geralmente se configuravam dinâmicas próprias inerentes ao (re) estabelecimento de relações sociais e das aproximações e distanciamentos entre os diversos agentes que para lá se deslocaram. Se uma parte das interações para muitos tinha como base vínculos preexistentes (DESCONSI, 2011, p. 165-170) que geravam essas aproximações (vários membros de uma família, ou antigos vizinho que se deslocaram conjuntamente) outra parte implicava em interagir com estranhos, dentre estes os “novos vizinhos”. Assim, se, por um lado, o cenário possuía como propriedade a desconfiança diante de desconhecidos, por outro lado, ele exigia – em algum nível – a construção de confiança com os mesmos.

⁶ “Terras novas” eram áreas que estavam em processo de desmatamento e implantação dos primeiros anos de cultivos agrícolas comerciais de arroz e soja. Já o termo “terras velhas” se referia às áreas ocupadas por lavouras de soja há pelo menos 10 anos. O contexto apresentava assentamentos considerados de “terras novas” – particularmente, o assentamento Mercedes pertencente ao município de Tabaporã/MT – e assentamentos situados em “terras velhas” – no caso, aqueles situados em Ipiranga do Norte/MT conforme Figura 1.

Na maioria das vezes, os primórdios dessa construção exigiam inaugurar atos de dar, oferecer, ceder ou emprestar bens e serviços que se traduziam, em algum nível, em confiar no outro (no estranho) e assim testar sua retribuição. Eram esses pequenos atos gratuitos analisados na literatura antropológica, muitas vezes considerados complementares, que davam consistência para a construção de sequências de interações mais duradouras. Mauss (2003) define que o *gift* de abertura deve ser dado voluntariamente, sem ser solicitado, de forma desinteressada, abrindo espaço para a construção do circuito de reciprocidade – dar, receber, retribuir. Já Bourdieu (2009, p. 164-167) compreende que o ato de dar instaura a dívida a qual tanto doador como receptor sempre reforçam que se trata de um ato desinteressado, produto do senso prático. Sobre esse ponto, perguntávamos: como alguém que chegava em “terras novas” conseguia ampliar as áreas para uso e mobilizar indivíduos para implantar suas lavouras de soja, especialmente estabelecendo relações com assentados com os quais não tinha nenhum contato anterior? Pensamos que as tentativas de responder essa questão somente pelo fator econômico ou de uso da violência física como dispositivos para apropriar-se do uso da terra ou de outros recursos, ainda que pertinentes, simplificariam a questão.

O primeiro conjunto de ações dos assentados após conquistar ou adquirir um lote no assentamento era dar início às tarefas de desmatamento da área ou ainda construir benfeitorias sobre o lote. Executar o trabalho sobre a terra visando domesticá-la é o que estabelecia um vínculo entre esta e aquele que o praticava. Assim, a transformação do lote coberto pela vegetação nativa em área adequada para a agricultura mecanizada carregava a marca daquele que realizou essa tarefa. Mas, apesar da relevância dessas ações, se realizadas isoladamente pelos recém-chegados em suas próprias terras, apresentariam limitações em sua capacidade de construir relações sociais.

Isso tomava outra conotação quando estes avançavam para um segundo momento em que os interlocutores buscavam demonstrar concretamente sua disponibilidade em “ajudar” os outros, o que permitia trilhar caminhos na construção de confiança. Não por acaso que assentamentos recém-criados sobre “terras novas” se constituíam em um ambiente privilegiado para aqueles que pretendiam expandir suas terras em uso. Em um assentamento recém-criado, obviamente que as terras estavam fracionadas em parcelas individuais e sendo que em cada qual havia um detentor da posse. Contudo, estes ainda estavam em processo de construir vínculos mais sólidos com aquelas terras. É nesse momento que alguns assentados ou produtores que dispunham de mais recursos (máquinas, dinheiro, capacidade de trabalho) buscavam aproximar-se de outros assentados com menos recursos se colocando à disposição para realizar o desmatamento das áreas para os mesmos. Ao fazê-lo, mesmo que de forma articulada com o assentado possuidor do lote, indiretamente construía um vínculo com a terra. Esse ato legitimava o executor das tarefas

ao uso dessa terra enquanto essa fosse classificada como “terra nova”, que, segundo nossos dados, poderia variar entre oito e dez anos. Assim, quanto maior fosse a participação de um determinado agente (assentado, produtor ou fazendeiro) no processo de “domesticação da terra”, maiores eram suas chances de dispor da preferência para o uso das terras. É preciso assinalar, porém, que inaugurar o vínculo com a terra alheia envolvia um jogo de conquistar, de aproximar-se daqueles que detinham a posse dessa terra.

As narrativas das experiências de muitos assentados nas “terras novas” assinalaram que eles, além das tarefas associadas diretamente as suas parcelas de terra, costumavam destacar que “faziam qualquer serviço”. Essa expressão, mais que um ato de trabalhar em diversas tarefas para si ou para outros, incluía também serviços gratuitos, como colaborar na abertura de ruas, colocar o trator a postos em pontos de atoleiros nas estradas ou, ainda, tomando o exemplo de seu Arno – assentado em Ipiranga do Norte – cuidar do manejo do gerador de energia elétrica do assentamento logo após sua criação. Tratava-se de um trabalho gratuito, diário, que implicava em dedicar tempo para fazer a manutenção do motor, abastecer com óleo diesel o mesmo, além de ligar e desligar nos horários combinados. Não era um serviço rendido diretamente a esse ou àquele assentado, mas algo que ajudava a todos os que ali estavam. Nesses termos, há um lado objetivo associado ao ato de trabalhar, que é gerar dinheiro para as necessidades da família. Mas também havia um sentido associado ao ato de movimentar-se e meio para construir relações de vizinhança, que evocava “seu sentido enquanto função social” (BOURDIEU, 1977, p. 34-35).

Além do trabalho físico, da capacidade e habilidade de realizar uma ou outra tarefa, também pareciam relevantes as práticas que colocavam à disposição outros recursos que cada um dispunha, como veículos, tratores, equipamentos, dinheiro ou ainda seus próprios nomes, em um contexto no qual muitos não possuíam esse tipo de recurso. Dispor de algum desses bens ou serviços era dispor de objetos que poderiam ser oferecidos aos outros e davam a seu detentor a propriedade de inaugurar sequências de interações que compunham determinados conjuntos de trocas. A reflexão de um assentado sobre os primeiros tempos em Ipiranga do Norte traduz bem o que estamos examinando:

Na época, era divertido. Todo mundo ajudava, tu fazias casa para um e nem cobrava, depois esperava que ele retribuísse. Eu tinha um trator e emprestava, e o cara ia pagar quando desse, com outro tipo de serviço. Era obrigação dele, mas não era na hora (Toni, assentado e vereador em Ipiranga do Norte, 13/09/2014).

Observemos que o assentado se colocava à disposição dos outros, oferecendo “serviços”, ou seja, sua habilidade de pedreiro para construir casas, ação que possuía a expectativa da retribuição por parte daquele que o recebeu, mesmo que ela não pudesse ser tornada aparente. De forma similar ao exemplo do trator, considerado um empréstimo,

a expectativa de retribuição (mesmo admitindo que fosse paga em dinheiro) poderia ser retribuída com outro tipo de serviço. Isso porque aquele que tomou emprestado o trator, o fez por não o possuir e, portanto, não poderia retribuir o empréstimo com o mesmo serviço, mas sim com outro. E, por fim, há que sublinhar a última expressão citada por Toni. O assentado tinha clareza que seus “suportes” aos outros implicavam em obrigações de retribuí-lo, contudo, fazia questão de destacar que “não era na hora”, o que significa que prezava, conforme formulações de Bourdieu (2009, p. 204-210), por “aumentar o lapso de tempo entre o ato de dar e retribuir” que, nesse caso, também se traduzia em um ato (aparentemente desinteressado) realizado por Toni⁷, que contribuiu para ganhar a confiança do receptor. A própria associação entre a palavra “diversão” ao trabalho rendido aos outros revela essa tentativa de retirar dessa ação sua conotação de interesse.

Imaginemos, hipoteticamente, que os receptores tinham a necessidade de construir suas casas ou precisavam do trator para fazer alguma tarefa de abertura de área em seu lote, mas não dispunham nem da habilidade de pedreiro nem de um trator e tão menos de dinheiro para pagar um ou outro; nesse caso, a ação de Toni criou condições para que a necessidade fosse suprida e a obrigação de retribuir fosse aliviada por não estabelecer uma data fixa para o momento do retorno. Ficou a obrigação de retribuir, mas isso poderia ser feito quando o receptor dispusesse das condições objetivas ou quando sua consciência determinasse. Esses atos haviam contribuído para que ele pudesse acessar ao menos três lotes de outros assentados, os quais fez uso entre 1998 a 2006.

Um terceiro conjunto de atos se associa à construção de algum tipo de relação com aqueles que possuíam maior prestígio e nome no “lugar novo”. Comumente, fazendeiros e produtores do entorno, lideranças sindicais, comerciantes, donos de madeireiras ou mesmo determinados assentados com maior reconhecimento entravam no leque de pessoas com as quais era importante tentar estabelecer alguma aproximação. Muitos entrevistados destacaram que, nos primeiros tempos nas “terras novas”, tiveram a oferta de serviço remunerado em fazendas da região. Esse tipo de contato, por um lado, supria a necessidade objetiva de dinheiro, mas, por outro lado, produzia efeitos na construção de relações com agentes em melhor posição social na região. Os irmãos de Dorneles, por exemplo, trabalharam durante três anos nas tarefas de desmatamento na fazenda do senhor Nicolau em Tapurah/MT, que, também era diretor de uma Cooperativa Agrícola. O trabalho para o fazendeiro os tornou “conhecidos do patrão”, produzindo uma imagem positiva desses assentados associada ao trabalho. Essa prática realizada por muitos contribuiu para que eles pudessem acessar os primeiros financiamentos na referida cooperativa para o plantio de arroz em suas terras, a partir da indicação de Nicolau.

⁷ A fim de preservar a identidade dos interlocutores nesse artigo utilizam-se nomes fictícios.

VIZINHANÇA E PREFERÊNCIA DO USO DA TERRA

Essas três estratégias foram acionadas por Giles Fiorelli, que entrou no assentamento Mercedes em 2007, quando adquiriu as duas primeiras parcelas de terra (50 hectares cada uma) contando com o suporte dos pais e dois irmãos. Contudo, em 2014, ele estava fazendo uso de outros 200 hectares (equivalente a mais quatro lotes), cujas posses pertenciam a vizinhos do assentamento, com os quais não tinha nenhum contato anterior. Consta que Giles, ao menos em alguns momentos, “ofereceu” bens e serviços que dispunha para os outros, em particular seus “novos vizinhos”. Com os tratores e implementos que dispunha e levou para as “terras novas”, ele se colocou à disposição dos novos vizinhos para fazer pequenos serviços, como enleiramento, gradagem para formar pastagens em seu lote de terra. Da mesma forma, dispondo de um veículo, nunca se negou a transportar pessoas (inclusive doentes) e coisas quando solicitado. Esses pequenos atos consistiam em oferecer bens e serviços sem cobrar diretamente retribuição, muitas vezes, priorizando realizar determinadas tarefas para os “novos vizinhos” deixando para depois a realização das mesmas em suas próprias terras. Com efeito, algum tempo depois, Giles pôde contar com o trabalho manual de dois dos seus “novos vizinhos” na tarefa de desmatamento em suas parcelas de terras. Tratava-se de uma forma de retribuição por parte dos mesmos. Por fim, Giles ofereceu-lhes oportunidade de trabalho e se comprometeu a realizar, em troca, tarefas mecanizadas para os mesmos, tendo em vista que eles não possuíam máquinas e dinheiro para pagar serviços de terceiros. Esses exemplos de pequenas interações cotidianas e graduais as quais conseguimos registrar foram fundamentais para a aproximação entre ambos e tiveram como desdobramento a produção de seguimento de interações duradouras que deram à Giles, mais tarde, a possibilidade de dispor do acesso ao uso da terra de três de seus “novos vizinhos” por um período de oito anos.

Em modalidades como esta, o ato de Giles de oferecer trabalho ao vizinho detentor da posse da terra permitiu a este mantê-lo pessoalmente próximo, como diziam, “trabalhando juntos”. Dessa maneira, ele podia exercer algum nível de controle sobre ele, mesmo que sutil, e assim havia maiores condições de preservar e tornar duradouro o controle sobre uso da terra do mesmo. Cabe fazer referência que a própria expressão “trabalhar juntos” se colocava muito além de uma relação contratual de trabalho. Dizer que se “trabalha junto” remete a pensar que no cotidiano se construíam interações como, por exemplo, a partilha das refeições e de locais de repouso em acampamentos durante a execução de determinadas tarefas da abertura. Esses momentos, embora reconhecidos e valorizados pelas partes, não eram contabilizados no pagamento monetário e são similares ao que Bourdieu (1977, p.33-

34) constatou entre os camponeses Kabile. No entanto, tais atos generosos fortaleciam as obrigações entre as partes e, assim, contribuíam para tornar duradoura a relação que assegurava o uso da terra.

Mas a experiência de “oferecer ajuda” como forma de construir relações possuía situações limite, cujo resultado era a não retribuição ao doador. Isso apareceu na experiência de seu Laércio que diz ter tentando “ajudar” seus novos vizinhos do assentamento:

Eu cedi o nome pra um cara daqui. Aí eu fui lá e peguei um adubo e semente pra ele no meu nome, e depois ele não conseguiu me pagar, e essa semente e adubo era 10 toneladas, eu tive que pagar na firma. Aí dá um baque e dá um transtorno, por exemplo, não é R\$ 10 mil que tu perdeu, é R\$ 30 mil. Porque tu não ter e ter que pagar! Tu pegou e deu pro outro é um choque ao contrário. E teve ainda um equipamento que emprestei pra um cara ali. Ele vale R\$ 4 mil, e eu agora não tenho pra trabalhar. Eu emprestei numa boa, sem cobrar nada. Agora vou saber se o cara agiu de má fé, quer dizer, eu estou sem e não consigo trabalhar na minha terra. Mas o que é que é? Eu sempre fui assim: tudo o que tu puder fazer pra o teu vizinho, pro teu próximo, eu faço. E o meu mal é esse: eu cansei de ter dinheiro e comprar coisa pra mim pra ajudar o meu vizinho. E na hora que eu preciso, não faz, o cara te ignora e não retribui (Laércio, assentamento Mercedes, 24/10/2013).

A fala de assentado destacou duas situações em que o mesmo se dispôs a ajudar seus “novos vizinhos” e outros assentados sem conhecê-los previamente. Em uma vez, diz que “cedeu seu nome”, ou seja, comprou adubo e semente em uma firma para pagar na safra e repassou esses insumos para o vizinho, que, por sua vez, fizeram uso dos mesmos e depois não pagaram o empréstimo. Na outra situação, cedeu um implemento agrícola que, posteriormente, não foi devolvido, gerando limitações para Laércio continuar a tarefa de desmatamento. Tanto em uma situação como na outra, ele teve prejuízo material e queixava-se de não ter sido retribuído por aquele que apoiou quando necessitou. Ele parecia não somente esperar que o objeto emprestado fosse devolvido, mas que tal ato pudesse inaugurar uma sequência de trocas com os vizinhos. Entendia que essa seria a atitude “natural” de qualquer vizinho, tendo certa expectativa de estabelecer uma relação mais duradoura entre vizinhos e dar sentido à expressão “ter com quem contar”. O caso se refere à tentativa de estabelecer uma “troca” que, ao não ser retribuída, rompeu com as possibilidades de construção de uma relação pessoal.

O caso de Laércio permite um diálogo com a crítica de Bourdieu (2009, p. 166) sobre os autores que trataram do “ciclo de reciprocidade”, ou seja, dar, receber, restituir, regidos por uma espécie de lei mecânica do social. O autor destaca que os atos de dar, receber e restituir são atravessados pelo fator da imprevisibilidade do resultado da ação, tendo em vista que esses atos compreendem as estratégias dos agentes em jogo em suas relações. Nesse sentido, o ato de dar sempre envolve o fator tempo e, assim, em algum grau, a imprevisibilidade. Mas o mesmo exemplo nos fornece uma pista para relativizar

a ideia de uma ação racional ou meramente interessada associada ao ato de ajudar o novo vizinho quando diz “eu sempre fui criado assim: tudo o que tu puderes fazer pra o teu vizinho pro teu próximo, eu faço”. O próprio assentado esclarece que o ato de dar compreende as suas “disposições incorporadas” ao longo de sua trajetória social.

Dentre os elementos para se definir quem era ou não vizinho estava a proximidade territorial, ou seja, aqueles localizados nas proximidades dos limites da parcela de terra do assentado, podendo ainda ser considerado vizinho alguém que faz uso de terras fora dos limites do assentamento. Esse pressuposto territorial da vizinhança, não específico do universo de pesquisa merece algumas observações.

Não é difícil constatar nos assentamentos da pesquisa certa coincidência circunscrita no território entre vizinhança e família. Tomando em particular a formação do assentamento Eldorado I, as várias “turmas”⁸ que se estabeleceram na área do assentamento em parcelas próximas, ao que tudo indica, produzindo nos primeiros anos aglomerações territoriais entre aqueles que dispunham de algum vínculo anterior a sua chegada nas “terras novas”. Entre os integrantes das “turmas” era comum a presença de irmãos, cunhados, pais e filhos. Muitos entre eles, quando não conseguiram acessar terras próximas entre si, buscaram realizar permutas com outros assentados de modo a efetivarem essa aproximação. Contudo, encontramos vários assentados da mesma família localizados territorialmente, como a da família Fernandes, que, no início do assentamento Eldorado, instalaram-se em lotes próximos a três irmãos agregando-se ainda os filhos desses dois últimos, cada qual com um lote. Formava-se assim uma vizinhança com base em vínculos familiares que, por algum tempo, estabeleciam interações cotidianas que envolviam a lavoura, embora não nominavam um familiar (irmão, filho, genro, por exemplo) como vizinho. Acrescenta-se ainda a busca por estar próximo no espaço do assentamento, quando não alcançada nos primeiros anos de instalação, foi sendo construída em momentos posteriores, na medida em que “um foi puxando o outro”, para se instalarem nas proximidades (DESCONSI, 2011, p. 197-205).

Em qualquer uma das situações acima mencionadas, o reconhecimento de alguém como “vizinho” era um dos elementos em jogo para definir a preferência do uso da terra no contexto dos assentamentos, quando, por alguma razão, alguns dentre eles decidiam ceder ou compartilhar o uso de seu lote de terra. Em uma ocasião em que percorremos as lavouras de soja situadas em um dos projetos de assentamento acompanhados por um de nossos interlocutores uma situação ajuda a compreender esse aspecto. Ao passarmos em frente das terras de nosso interlocutor, verificamos que havia um lote com vegetação de Cerrado entre tantos outros já transformados em lavoura. O trecho da conversa demonstra prioridade dada a alguns vizinhos no uso da terra:

⁸ “Turma” é um termo nativo que designa agrupamentos que se formaram em experiências compartilhadas pelos assentados no processo de luta pela terra em momento anterior à chegada ao assentamento.

Nilson: Esse lote está reservado pra mim, quando eu quiser pegar.

Pesquisador: Reservado? Como assim?

Nilson: O dono mora em Lucas e não tem interesse em plantar. Ele já disse que têm interesse em passar para alguém abrir e plantar, mas eu disse que ele deveria priorizar os vizinhos (de lote), o pessoal daqui do assentamento. Então ficou de eu plantar, mas agora, como eu abri o meu lote ali embaixo há pouco, não tenho como pegar. Ela concordou em dar prioridade pros vizinhos que conhece e já tem plantio por aqui (Nilson, assentamento Santa Rosa II, 27/10/2013).

Assim como outras tantas terras no assentamento, esse lote estava sendo disputado por vários produtores de soja (alguns do assentamento e outros não). A preferência dada a Nilson supõe outros elementos em jogo, para além do fator econômico no qual a preferência seria dada a quem oferecesse maior valor da renda da terra. “Priorizar os vizinhos” supunha que aquele lote passaria a ser utilizado por pessoas que faziam parte das relações do assentamento. Não passaria para um estranho, sugerindo estratégias compartilhadas de controle do uso da terra. Nesse sentido, Nilson tinha a preferência entre os vizinhos “que plantavam”, entre os credenciados para o uso da terra; e suas práticas em relação à lavoura foram objeto de avaliação pelo dono do lote para destinar seu uso nos anos vindouros.

ARTICULAÇÕES ENTRE VIZINHOS E AS LAVOURAS DE SOJA

Entre vizinhos, mesmo dentro do assentamento, nem todos possuíam a mesma condição socioeconômica, sendo ordinária a existência de disparidades entre eles. Dentre as atitudes esperadas daqueles assentados (o mesmo valendo para produtores ou fazendeiros) com condição superior estava a obrigação de estes “ajudarem” os que possuíam menores condições. Essa assertiva está presente em vários trabalhos que examinaram as formas de redistribuição de riqueza em sociedades primitivas, entre eles Sahlins (1969). Esse autor, por exemplo, destacou que o chefe tribal acumulava alimentos para redistribuir de diversas formas, produzindo obrigações que lhes rendiam homenagens, rituais, prestação de trabalhos e serviços. Bourdieu (2009, p. 210) interpretou que as formas de redistribuição permitiam àqueles que estavam em posição superior estabelecer a transformação de relações arbitrárias em relações legítimas. “Ele tem muito, tem muita terra e soja, mas é um homem bom, sempre está ajudando as pessoas e o lugar”, conforme se referiu um assentado ao mencionar um produtor do município. A fala de um assentado esclarece o que se esperava dos vizinhos:

Ali na frente mora o Otávio. Ele deu uma mão muito grande pro Inácio Chiodi. O Inácio trabalhava pra ele e em troca ele cedia as máquinas para que ele fosse

plantando o lote dele. Assim foi fazendo os negócios no nome dele e depois foi se estruturando, e hoje ele planta sozinho o lote dele e agora vai plantar o lote do irmão, os dois juntos (Dorneles, assentado Ipiranga do Norte, 30/10/2014).

Para entender o comentário positivo de Dorneles, examinaremos a seguir o itinerário das “trocas” efetivadas entre dois vizinhos - Inácio e Otávio - que permitiu ao primeiro dispor das condições para tocar a sua própria lavoura depois de alguns anos.

Inácio, 56 anos, e a esposa Maria, 54 anos, assentados em Ipiranga do Norte desde 1993, residiam sobre o lote de 90 hectares. O vizinho tratava-se de Otávio, 58 anos, também assentado da chamada “turma de Nobres”, conduzia 350 hectares de lavouras de soja e milho desde o ano 2000, sendo: 180 hectares de seu lote, 200 hectares localizados fora do assentamento e 70 hectares em parceria com outro assentado. Durante quatro anos (2000 a 2004), Inácio trabalhou nas terras de Otávio executando tanto as tarefas de desmatamento como as tarefas dos ciclos agrícolas do arroz e da soja. Incluía-se entre as terras de Otávio o lote de Inácio cedido para o mesmo “desmatar e plantar”.

Embora fossem vizinhos e poderíamos, como é comum, considerar que estavam exercendo “trocas recíprocas” (SAHLINS, 1969), há que assinalar que havia diferenças entre eles quanto à divisão de tarefas e recursos materiais que dispunham. Vários assentados entendiam que a relação entre os dois vizinhos era constituída entre um que “plantava” e outro que “dava suporte”. Nesse sentido, Otávio era reconhecido como “quem plantava”, pois era ele que tomava os financiamentos nas firmas, comprava, vendia, enfim, gerenciava a lavoura. Paralelamente, era ele que dispunha das máquinas e implementos e os recursos financeiros para a manutenção e a maior parte da terra onde estavam sendo implantadas as lavouras. Dessa maneira, aparecia uma diferença entre ambos a partir da divisão das tarefas associadas à lavoura de soja – onde o primeiro (Otávio) ficava com um conjunto de atribuições tidas como mais valorizadas no âmbito da lavoura, e o segundo (Inácio) ficava com tarefas diretamente efetivadas no espaço da lavoura, menos valorizadas.

Vemos que as formas como os assentados classificavam as tarefas do calendário anual, definindo aquelas mais importantes e as menos importantes, definem hierarquias, que, nesse caso, reforçam ou mantêm as distinções sociais entre um vizinho e outro. Observa-se que a forma de classificação que define a hierarquia entre os vizinhos é similar à verificada entre os membros de um mesmo grupo doméstico, que comumente tem como inferiores as mulheres e filhos/as em relação ao pai e/ou homem mais velho (DESCONSI, 2017, p. 80-93). Essa diferença apregoada entre as atribuições e associada a diferenças nos recursos disponíveis contribuía para que Otávio fosse reconhecido como “produtor” – entendido como aquele que planta a soja – condição moralmente superior à condição de assentado, embora o mesmo não deixasse de sê-lo.

Chamou-nos atenção os mecanismos para remunerar o trabalho executado por Inácio, os quais não envolviam o pagamento monetário direto. Inácio recebia, ao final do ciclo agrícola da soja, a soma produzida por dois valores: a) o valor de sete sacas de soja por hectare, o qual tomava como referência o preço dos arrendamentos praticados naquela época; e, b) o valor de 300 sacas de soja anuais, que tinha como referência 25 sacas de soja por mês, o que observava uma quantidade necessária às “despesas da casa”. Esse valor deveria ser pago uma vez ao final do ano agrícola, embora se admitisse realizar adiantamentos dos valores em outros meses do ano, o que poderia ser acordado a qualquer momento entre ambos.

Em síntese, temos essa seqüência: *I* trabalhava para *O* nas tarefas do ciclo agrícola da soja/*O* plantava a terra de *I/O* repassava ao final do ciclo agrícola uma percentagem do produto e a renda da terra para *I*.

I= Inácio; *O*= Otávio.

Vemos como, nessa parceria entre vizinhos, o acordo não previa a partilha dos resultados obtidos “a meia” tal como verificamos entre pais e filhos (casados) ou entre amigos na seção anterior. Pelo contrário, trata-se de uma modalidade em que o esforço físico do Inácio era compensado, por um lado, pelo pagamento pelo uso da terra e, por outro, com o dispêndio de uma quantidade de sacas de soja estimada pelo vizinho para as despesas da casa, sendo que este poderia solicitar adiantamento caso os gastos fossem maiores. Em ambas, o dispositivo supõe a compensação do esforço do subordinado que acaba por interferir (ou até regular) a operação do cálculo econômico do mesmo, tanto estabelecendo um valor para as “despesas da casa” do mesmo como definindo a quantidade de esforço que este deveria empreender na lavoura conduzida pelo seu vizinho. Tais distinções nessas modalidades de parceria e os dispositivos mobilizados para sua efetivação revelam as diferenças de condições entre as partes.

Entre 2005 e 2014, Otávio assumiu um cargo eletivo na Prefeitura, o qual restringiu as possibilidades de o mesmo executar diretamente várias tarefas na sua lavoura como vinha fazendo em anos anteriores. Nesse período, todas as terras já haviam sido transformadas em lavouras, o que implicava em um calendário agrícola típico das “terras velhas”. Com menos atividades no período seco, Inácio amplia a criação de porcos que sempre manteve em seu sítio, realizando o abate e venda dos animais.

A partir de 2006, Inácio começou a conduzir sua própria lavoura em seu lote, conforme relatou: “nós fazíamos uma troca. Eu ajudava ele plantar e tocar as lavouras dele e, em troca, ele cedia as máquinas e as coisas para eu fazer a minha, e daí ele me indicou

nas firmas”⁹. Agregava-se como retribuição pelo seu trabalho físico e a possibilidade de uso das máquinas e implementos do vizinho outro elemento importante para Inácio tocar a sua própria lavoura: a “indicação” nas firmas, dispositivo que permitiu Inácio acessar financiamento diretamente nas mesmas a partir de então. Se, de alguma maneira, as trocas anteriores – uso de máquinas por força do trabalho – produziam uma equivalência ao final do ano agrícola, o ato de “indicar” o vizinho nas firmas estabeleceu um “objeto” dado que não poderia ser retribuído, por isso era compensada por meio de outros dons gratuitos. Estamos nos referindo, por exemplo, ao ato de Inácio ceder, com frequência, carne de porco para Otávio, quando fazia o abate dos animais, assim como de se oferecer para ajudar sem exigir nenhuma retribuição quando o vizinho possuía essa necessidade.

A nova sequência: /*I* trabalhava para *O* nas tarefas do ciclo agrícola da soja/ *O* cedia as máquinas para *I* realizar as tarefas do ciclo agrícola da soja em seu lote/*O* indicou *I* nas firmas para acesso ao financiamento/...../*I* se dispôs sempre a ajudar e presenteou *O* com parte da carne de porco que cria e abate /..../

Em 2010, Inácio adquiriu um trator de pequeno porte via financiamento bancário e Otávio avalizou essa operação bancária, dessa vez em um contrato de financiamento¹⁰. No mesmo ano, diante da necessidade de Inácio dispor de implementos para acoplar no trator, Otávio vendeu uma plantadeira, um pulverizador e uma grade niveladora (implementos usados), visto que havia adquirido implementos novos e de maior porte. Estabeleceu um preço em dinheiro para cada um dos itens bem inferior aos praticados nas revendas agrícolas, sem fixar uma data precisa para o seu pagamento. Conforme Polanyi (1957, p. 257) nem toda transação (compra e venda) que envolva fixação de preço e previsão de pagamento em dinheiro trata-se de uma transação regida pelo princípio do sistema de preços ou do “mercado”. Sobre esse aspecto Weber E. (2000, p. 85) chama atenção para o fato de que a própria a construção de equivalências, a definição do preço em muitas situações se dá em função das relações sociais entre as pessoas envolvidas, e não se levando em conta um processo institucionalizado embasado na oferta e a demanda. Assim, pode-se dizer que o preço e a forma de pagamento são distintos, pois a venda dos implementos, segundo a percepção dos mesmos, foi uma forma de “ajudar” o vizinho.

Por fim, mesmo com um preço fixado em dinheiro, Inácio se dispôs a “ajudar” o vizinho nas tarefas de plantio e colheita da soja e milho daquele ano agrícola como

⁹ Registro no caderno de campo (31/10/2013).

¹⁰ Uma das dificuldades dos assentados em avalizarem contratos de financiamentos nos bancos é que, para tal, estes precisam dispor de patrimônio a apresentar como garantia. O título de propriedade de imóveis é o mais valorizado para essa finalidade. Nesse sentido, Otávio dispunha de uma condição excepcional, pois possuía, além do seu lote, uma área de terra titulada fora do assentamento.

forma de pagamento. Nesse caso, o tempo de trabalho nas referidas tarefas foi calculado usando como referência um preço da diária bem superior ao que Otávio pagava a outros trabalhadores sazonais que também contratava para algumas tarefas do ciclo agrícola. Para entender melhor, era como se o preço médio da diária pago a outros fosse de R\$ 50, mas para fins de cálculo do devido pelo vizinho, o preço de referência estabelecido foi de R\$ 80. Esse tipo de cálculo estava além de uma simples relação custo/benefício, mas consistia em um cálculo enquanto prática social que materializava inclusive na contabilidade o fortalecimento da relação com o vizinho, distinguindo, claramente, a equação aplicada a terceiros (WEBER F., 2000, 2002).

Como um dos resultados desse itinerário de trocas, Inácio reconhecia que, graças ao vizinho, ele havia adquirido as condições para controlar sua própria lavoura e assumir o status de “produtor”. Esse sentido mais amplo não só colaborou para manter e fortalecer os laços sociais entre as partes, como também se tornava fonte de prestígio para Otávio, que desfrutava do reconhecimento de seus atos por parte de outros assentados. Se fôssemos analisar o que teria contribuído para que Otávio dispusesse de condições mínimas para plantar ainda no ano 2000, quando a maioria dos assentados da mesma “turma” individualmente não a possuíam, iríamos nos deparar com uma “parceria” estabelecida entre Otávio e um empresário e ex-patrão). Foi por meio da relação (integração) estabelecida com o mesmo e de algumas “ajudas” que recebeu entre 1992 e 1998 que lhe possibilitou dispor de recursos financeiros, algumas máquinas e, sobretudo, os 200 hectares de terra situados fora do assentamento. O conjunto de trocas que Otávio estabeleceu com o vizinho se assemelha em forma e grau ao que ele próprio havia estabelecido com o referido empresário. Tanto num caso como no outro há a construção de itinerários de trocas fundamentais para compreender suas condições de possibilidade na produção de soja.

A nova condição de Inácio motivou seu irmão a constituir uma parceria no ciclo agrícola da soja de 2014, quando informaram ao pesquisador que iriam “plantar juntos”. De um lado, Ivo entraria com a área de terra – sobre a qual não incidia um cálculo de renda – e os insumos (semente, adubo e veneno) para o ciclo agrícola da soja, adquiridos por meio de financiamento bancário. Do outro lado, Inácio entraria com os itens associados diretamente às tarefas do ciclo agrícola: plantar, aplicar produtos químicos e colheita. Seriam executadas por Inácio utilizando seu trator e implementos, à exceção da colheita – pois o mesmo não dispunha de colheitadeira para realizá-la, tendo a necessidade de contratar o serviço de outros.

Os dados sugerem que ambos tinham consciência que, se fossem estabelecidos parâmetros de equivalência na parceria (por exemplo, mensurados em quantidade de produto/soja ou preço em dinheiro), isso tornaria evidente uma disparidade entre os

itens que Ivo colocou à disposição – os quais teriam maior valor de troca em comparação aos dispostos por Inácio– todavia, ao final da safra, as “sobras” seriam divididas em partes iguais. Mas o que poderia parecer um desequilíbrio entre as partes, não equacionado ao final da safra, expressava a preocupação de Ivo em contribuir no pagamento do financiamento do trator do irmão. Não o fazia por meio de uma transferência de dinheiro ou de produto agrícola ou ainda estabelecendo diferenças na participação de cada um nas sobras, mas por meio de outro tipo de cálculo aplicado, no qual havia maior valorização dos serviços a serem realizados pelo irmão durante o ciclo agrícola. Ao que tudo indica, esse mecanismo, por um lado, eliminaria o pagamento em dinheiro ou produto pelos serviços realizados por Inácio, por outro lado, produzia uma obrigação de Inácio para continuar a parceria, embora Ivo caracterizasse que a partilha dos resultados da colheita fosse equitativa, negando qualquer tipo de interesse.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise etnográfica, esperamos ter demonstrado como se ativam as relações de vizinhança no entorno da exploração agrícola, particularmente das lavouras de soja. Tratam-se de relações pessoais e de mecanismos desenvolvidos pelos agentes para lidar com as particularidades inerentes à produção de “um produto agrícola que integra cadeias globais de mercadorias” (WESZ, 2014).

O que apresentamos nos sugere que manter, ampliar o acesso à terra, assim como a própria efetivação das lavouras nos remete a observar como se produzem diversas modalidades de trocas entre assentados (ou produtores do entorno). Contudo, se considerarmos que o uso da terra se configurava como um dos objetos principais nas trocas torna-se mais produtivo pensarmos que há, na sequência de interações, outros bens e serviços que as compõem. Inspirando-se em Godelier (2001), cabe assinalar que os pequenos atos de dar, receber e retribuir, mesmo que complementares, não desaparecem mesmo nas relações sociais consideradas mais duradouras. Se essas interações complementares são constitutivas de qualquer relação de troca na qual o objeto era a terra, contudo, nossa análise sugere que isso ganhava maior relevância nas “terras novas”. Ao que tudo indica, muitos arranjos que envolvem a exploração agrícola nos dias atuais foram inaugurados em atos de dar, ceder, emprestar nos primeiros anos após a chegada dos agentes nas “terras novas”, segundo as estratégias que tentamos apresentar nesse texto. Assim, o reconhecimento de alguém como “vizinho” aparece como elemento fundamental na definição de quem teria a preferência do uso da terra, quando por alguma razão, seus donos decidissem ceder ou compartilhar o uso de seu lote com outros.

A análise das interações entre vizinhos, a partir do qual derivam múltiplas trocas materiais, permite identificar distinções na forma de operá-las quando as mesmas se realizam entre vizinhos e/ou familiares em relação aquelas realizadas com estranhos. Observa-se que muitas trocas entre vizinhos envolveram o pagamento em dinheiro e cálculos de precificação do trabalho, do serviço das máquinas, do uso da terra, da venda de máquinas. Contudo, tal processo considerou menos o sistema de preços do mercado e mais os atributos e vínculos construídos com aqueles com que está realizando a troca.

Por fim, cabe salientar que as “trocas” que examinamos nesse texto envolviam bens e services com naturezas e valorações distintos entre si. Do mesmo modo, as trocas mesmo ocorrendo entre vizinhos revelam a existencia de desigualdades materiais e imateriais dos recursos que cada um dos participantes dispoe. Geralmente, o intervalo de tempo entre um bem e serviço dado e sua retribuição era menor quanto se tratavam de “trocas” entre agentes com o mesmo status ou condição similar dentro do assentamento. Isso fica evidente nas trocas de serviço manuais cujo objeto dado é retribuído com intervalo de poucos dias e com o mesmo objeto, contudo, esse aspecto não anula a dívida, a obrigação para com o vizinho para em outra oportunidade “dar de volta”, isto é, estabelecer nova troca. Baseando-se em Godelier (2001, p. 69), pode-se dizer que aqui a dívida não se restringe ao objeto da troca mas na possibilidade futura de poder contar com o outro, aspecto que, ao mesmo tempo, o coloca em dependência, especialmente no que se refere à execução de uma tarefa cujo sentido é garantir a retirada da lavoura do produto do trabalho. E é nesse movimento de ida e de volta se produz uma dependência recíproca.

Desse modo a complexidade dos arranjos entre vizinhos, parentes e amigos são fundamentais para dar suporte as lavouras de soja. Neles, as trocas não mercantis realizadas entre os agentes não são “externas” as práticas econômicas associadas ao mercado da soja, pelo contrário, são elas que na medida em que aparecem imbricadas nessa na lavoura de soja e nas transações comerciais e monetárias a ela associadas, que ajudam a compreender, ao menos em parte, a própria participação dos assentados em uma modalidade de produção que não é comum em formas camponesas, sem negligenciar, a existência seus limites e conflitos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, L. S. *Gaúchos, festas e negócios: o agronegócio da soja no Meio-Norte mato-grossense*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2013.

BOURDIEU, P. *Argélie 60: structures économiques et structures temporelles*, Paris Les Éditions de Minuit, 1977.

_____. *O senso prático*. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2009.

- DESCONSI, C. *A marcha dos pequenos proprietários rurais: trajetórias de migrantes do Sul para o Mato Grosso*. Rio de Janeiro, Coleção Sociedade e Economia do Agronegócio I, E-Papers, 2011.
- DESCONSI, C. *O controle da lavoura: a construção de relações sociais e a produção de soja entre assentados do meio norte do Mato Grosso- Brasil*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia/UFRJ, 2017.
- DUFY, C; WEBER, F. *L'ethnographie économique*. Paris La Découverte, 2007.
- FERNANDEZ, A. J. C. *Do Cerrado à Amazônia: das estruturas sociais da economia da soja em Mato Grosso*, Porto Alegre, Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural/UFRGS, 2007.
- GESSAT-ANSTETT, É. Du collectif au communautaire. À propos des réseaux familiaux dans la Russie post-soviétique. *L'Homme*. EHESS, n° 157 janvier/mars, 2001, p.115-136.
- GODELIER, M. O legado de Mauss. In: _____. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- HEREDIA, B; PALMEIRA, M; LEITE, S. Sociedade e Economia do Agronegócio no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, nº 74, 2010. p. 159-176.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac Nalfy, 2003. p. 183-194.
- MORENO, G. *Terra e poder em Mato Grosso: política e mecanismos de burla 1892-1992*. Cuiabá. EduUFMT, Entrelinhas, 2007.
- NEIBURG, F. Os sentidos sociais da economia. In: MARTINS, C. B; DUARTE, L. F. *Antropologia: Horizontes das Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS/Bascarolla, Discurso Editorial, 2010.
- POLANYI, K. The Economy as an Instituted Process. In: POLANYI, Karl. *et al. Trade and Market in the Early Empires*. New York, The Free Press, 1957. p. 239-257.
- SAHLINS, M. On the Sociology of Primitive Exchange. In: BANTON, M. (ed.) *The Relevance of Models for Social Anthropology*. Londres, Tavistock, 1969, p. 139- 186.
- WEBER, F. *Le Travail à-coté: une ethnografie des perceptions*. Paris, 3ª ed. Editions EHESS, 2009.
- _____. Práticas econômicas e formas ordinárias de cálculo. *Revista Mana*, nº 9, vol. 2, 2002. p. 151-182.
- _____. Transactions marchands, échanges rituels, relations personnelles. *Gèneses*, nº 41, vol. 4, 2000. p. 85-107.
- WESZ Jr., V. J. *O mercado da soja e as relações de troca entre os produtores rurais e empresas do sudoeste do Mato Grosso*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Programa de Pós graduação em Ciências Sociais, desenvolvimento agricultura e sociedade/UFRRJ, 2014.
- WOOD, M. Engaging the global countryside. *Progress in Human Geography Journal*, 31, 2007.
- ZELIZER, V. Dualidades perigosas. *Revista Mana*, nº 15 (1): 237-256, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

REFLECTIONS ON CHINESENESS AMONG UNIVERSITY STUDENTS IN CALIFORNIA

Cristina Patriota de Moura

Associate Professor - University of Brasilia

Abstract

Based on fieldwork among Chinese international students at the University of California Davis, the presentation discusses different modes of Chineseness in the context of university life in the United States. From so-called ABC (American-born Chinese) and “huaren” (ethnic Chinese from Singapore, Taiwan and other Asian countries) to “zhongguo ren” born and raised in Mainland China, relationships and processes of identification and differentiation reveal interesting cultural and social dynamics. Issues such as transnationality, the possibilities and limits of “flexible citizenship” and China’s global expansion will be debated in dialogue with existing anthropological literature.

Keywords: Chineseness, transnationality, student internationalization

In the small university town in Northern California (Davis) where I conducted interviews with international students from Mainland China, there were different types of chineseness. My interviewees always made a point of stressing the difference between them and other Chinese born in the US, Taiwan, Hong Kong, Singapore or Malaysia. Some of those belonged to families of great transnational entrepreneurs, others were sons and daughters as well as grandchildren of older generations of migrants established in the US west coast. Mainlanders had in common the use of simplified Chinese characters in their writing, and their schooling in Putonghua under the auspices of the the Chinese Communist Party, in order to go through exams such as the gaokao.

It is possible to identify a transnational social field which includes migration processes between China and the USA and, more precisely, Beijing and Northern California. This field fosters routes which go back and forth in multiple directions, also beyond both countries. Bash, Schiller and Blank (1994) have proposed the concept of transmigrant, referring mostly to categories of migrants that have become ethnicized (or even racialized) in the US East Coast and their relations with nation building processes in countries which

hold almost satellite positions in relation to the US such as Haiti, the Philippines and the Dominican Republic. The Chinese case defies their model in three ways. First, the greater complexity of Chinese identities within China, in the US and throughout the globe. Second, the greater scale of the processes, in terms of the geographical and demographic criteria. Third, the relative symmetry between both countries in terms of economic and political power.

Aihwa Ong's (Ong, 2006) characterization of ethnic Chinese in the San Francisco Bay Area in California goes beyond the concept of transmigration - as a dual belonging and pendular process - when she proposes the idea of flexible citizenship. Ong's transnational Chinese, who hold as many different passports as they can, go beyond the binational focus given by Bash et.al. Beyond the original idea of transmigration, Ong talks about Chinese entrepreneurial families with transnational networks made up of hubs and flows through multiple territories, with strategies of expansion toward different continents.

Vanessa Fong's 2011 book on "Chinese transnational students and their quest for flexible citizenship in a developed world", discusses Ong's concept and shows many of the barriers encountered by students from the People's Republic of China. Differently from the entrepreneurial families encountered by Ong, mostly made up of overseas Chinese not based in Mainland China, the cohort of singletons from Dalian studied by Fong do not have extensive kinship networks or even legal possibilities of overstaying their visas in foreign countries. Therefore, flexible citizenship as a goal needs to be redimensioned in the biographical experiences of youngsters whose families in Dalian do not have much financial stability. Fieldwork in Davis and Beijing Haidian district points to complex intersections between transnational dynamics and national specificities, in both the sending and receiving contexts of higher education students. Although China has been receiving a growing number of international students, there is still a great numerical asymmetry in terms of outgoing and ingoing students, as well as in terms of prestige ascribed to institutions in the US, Great Britain and China.

The analysis of higher education internationalization by Brooks and Waters (2013) problematizes the notion of transnationality such as the one put forth by Ong. They call attention to national and regional specificities of educational policies, as well as differences in social stratification and class formation in different contexts. They contend that, in spite of a "growing neoliberal consensus", important decision-making powers rest with specific governmental configurations which deal differently with transnational dynamics. The authors claim that it is necessary to acknowledge the relationship between access to education, belonging to a determined social stratum and possibilities for social mobility.

Chinese student mobility is related to internal and international migration processes which produce many-sided possibilities of transnationalization. These possibilities articulate

different Chinese subjectivities which are codified as intentions and projects in different scales where references to urban living status and global transits are also indicators of human value (Woronov, 2009; Yan, 2003). In a formerly published article (Moura, 2017), I write about the educational trajectories of three PhD students in Davis, since childhood, and their efforts to attain good test placements which will allow them to attend good schools. Their narratives corroborate the thesis that competition for university placement is also an investment in the possibility of transposing the limits of a place-based life. The localized station of subjects through the household registration system crystallizes social hierarchies, makes city ranking more explicit, stresses distinctions such as those between rural and urban citizenship, and legitimizes differentiated rights according to belongings which are officially sanctioned by documentation. Arriving in Beijing and living in an officially sanctioned way in the Chinese capital is an extremely valued attainment in a highly competitive system.

The first linear World ranking of higher education institutions was produced in China, through the graduate school of education in Shanghai Jiaotong University, exerting direct influence over competition among universities in different countries. Brooks and Waters (2013, p. 17) argue that such rankings are artifacts of globalization and provide frameworks which produce shared intelligibility, since one can describe National placements to conceptions of a global economy. They also argue at the establishment of standards and criteria are not only a response but also the cause of much international student mobility.

In the case of the students interviewed in Davis, all of them were aware of the position of their university and their specific majors in standardized classification systems. When talking about their reasons for going to the United States, the ranking was a fundamental factor which influenced their choice, always mediated by parents, teachers and professionals specialized in assisting with applications to American universities. This awareness of ranking was also very evident among English teachers I talked to in the Zhongguancun Area in Beijing.

The three PhD students discussed in the article narrate trajectories of spatial and social mobility which go from small towns in inner China to the Cosmopolitan capital where they found the best possible universities and qualified job opportunities. They also mention the participation of uncles, aunts, and grandparents in support networks which allow them possibilities of access to higher grounds. When talking about future projects they all talk about bringing their parents to where ever they are established as the successful adults.

Trajectories of student mobility usually begin by leaving the family home (which usually includes grandparents) and going away to a different place for middle school. The

better ranked schools are accessible through local exams (zhongkao) but also through the payment of higher tuition and the use of parents' guanxi networks. During this period, many middle school students live on school campuses or rent apartments as close as possible to the school, not uncommonly accompanied by the mother, who often has to leave a paid job in order to invest in a child's possibility of attaining a placement in the good university in a first rank city such as Beijing.

Access to the best universities opens a possibility to attain the highly valued right to household registration in a first level city. Being in Beijing also means having facilitated access to routes of transnational circulation, many of which initiate by leaving China for graduate-level education. The three students mentioned before clearly had projects of social climbing aimed at a desired belonging to a global middle class (Heiman et.al, 2012).

It is important to note that patterns of more evident economically-based social stratification in Mainland China are relatively recent. What may be perceived as social mobility in more stabilized contexts of inequality and distinctions (Bourdieu, 2007) must be thought of in terms of the formation of new social strata such as the spatialized middle class described in Zhang's ethnographic study in Kunming (Zhang, 2011). New urban spaces can be indicators of new social segments as are diplomas from the well placed universities in International rankings. Both are markers of quality which can be converted terms of different kinds of capital which are increasingly inaccessible to new subjects. As argued by Xiang and Shen (2009) it is necessary to distinguish between processes of migration and student mobility coming from Hong Kong and mainland China since in the mainland international education is greatly part of the production, more than the reproduction of social inequality.

The younger graduate students that I interviewed in Davis have parents who had already managed to accumulate considerable resources. These younger students did not have scholarships and commonly simply preferred to leave for China for university over having to go through the pressures related to University entrance exams in China. Recent studies indicate that Chinese students have been going abroad at a younger age still in middle school, which can indicate a process of closing access to elite groups but also a possible investment in migration processes which include different generations since parents often accompany younger students (Brooks & Waters, 2013; Shen, 2009).

Nonetheless, to the graduate students I had contact with, the dedication to studying in a very intense and competitive system had meant the opportunity to go beyond a local life defined by state bureaucracy and reach a higher ground, standing out from the masses. It is also a way to participate in a new global configuration where Chinese companies and interests in China are not restricted to national territories and configure new types of professional opportunities for different types of Chinese.

CITED WORKS

BASCH, L.; SCHILLER, N. G.; BLANC, C. S. Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states. Longhorn: Gordon & Breach, 1994.

BROOKS, R.; WATERS, J. (Ed.). Student mobilities, migration and the internationalization of higher education. London: Palgrave Macmillan, 2013.

BOURDIEU, P. A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

FONG, V. L. Paradise redefined: transnational Chinese students and the quest for flexible citizenship in the developed world. Stanford: Stanford University Press, 2011.

HEIMAN, R.; FREEMAN, C.; LIECHTY, M. The global middle classes: theorizing through ethnography. Santa Fe: School of Advanced Research Press, 2012.

KIPNISS, A. B. Governing educational desire: culture, politics and schooling in China. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. ONG, A. Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality. Durham: Duke University Press, 1999.

WORONOV, T. E. Governing China's children: governmentality and education for quality. Positions, Durham, v. 17, n. 3, p. 567-589, 2009.

XIANG, B.; SHEN, W. International student migration and social stratification in China. International Journal of Educational Development, Oxford, v. 29, n. 5, p. 513-522, 2009.

YAN, H. Neoliberal governmentality and neohumanism: organizing suzhi/ value flow through labor recruitment networks. Cultural Anthropology, Washington, v. 18, n. 4, p. 493-523, 2003.

ZHANG, L. In search of paradise: middle-class living in a Chinese metropolis. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA DO TRABALHO EXERCIDO POR FOTÓGRAFOS DE CASAMENTO: CONSTRUINDO UM OBJETO DE PESQUISA

Cristina Teixeira Marins
Universidade Federal Fluminense

Resumo

Este artigo se baseia em pesquisa etnográfica realizada junto a profissionais que atuam nos bastidores da assim denominada “indústria de casamentos”. Mais especificamente, meu principal objetivo aqui é apresentar ao leitor uma descrição, bem como uma análise exploratória do trabalho exercido por profissionais que se ocupam dos registros fotográficos de ritos matrimoniais. Para tanto, me baseio em entrevistas realizadas com fotógrafos de casamento profissionais atuantes em diversas partes do Brasil, dedicando especial atenção ao modo como estes narram suas trajetórias, processos de formação e inserção no mercado de trabalho. Conjugando as falas de meus interlocutores a situações que vivenciei durante trabalho de campo (que incluiu minha participação em congressos, palestras e cursos de fotografia, bem como interação e acompanhamento sistemático das atividades de interlocutores *online*), procuro compreender como os próprios fotógrafos conferem sentido a suas trajetórias e e ao trabalho que desempenham.

Palavras-chave: etnografia; profissão; trabalho; fotógrafo de casamento

INTRODUÇÃO

A pesquisa etnográfica que dá origem a este texto integra minha pesquisa de doutorado, atualmente em fase de redação e sucede pesquisa de mestrado, na qual procurei refletir sobre ritos matrimoniais. Naquele momento, foram meus interlocutores privilegiados profissionais conhecidos como *cerimonialistas*¹, de modo que aquela foi a primeira vez que me aproximei, como pesquisadora e antropóloga, de um grupo profissional. Entretanto, em minha pesquisa anterior, os profissionais eram encarados por

¹ De modo simplificado, para o leitor não familiarizado com a figura do cerimonialista, trata-se de um profissional que se ocupa da organização de eventos que marcam a celebração de casamento, exercendo funções relacionadas com questões protocolares, bem como atividades de produção e de operacionalização.

mim como uma via de acesso aos ritos matrimoniais. Olhar para estes profissionais era, assim, uma estratégia metodológica de uma pesquisadora que pretendia “desvelar alguns dos significados, códigos e valores” (Marins, 2016, p.109) associados a este proeminente ritual de passagem.

O projeto inicial de minha pesquisa de doutorado seguia uma lógica semelhante. Ao delinear os primeiros esboços da tese, eram os ritos matrimoniais que despertavam meu interesse. Mais precisamente, eu planejava compreendê-los tomando as fotografias produzidas durante sua realização como ponto de observação. Eram várias as razões pelas quais as *fotografias de casamento* chamavam minha atenção naquela etapa da pesquisa. De partida, interessava-me o fato de a fotografia ser capaz de reconfigurar uma espécie de concepção linear de tempo. Se a efemeridade do ritual era recorrentemente aludida durante o trabalho de campo — “o casamento dura poucas horas”, “passa rápido”, eu ouvia de meus interlocutores — as fotografias eram valorizadas por sua capacidade de “eternizar o momento” ou “durarem para sempre”. Neste sentido, as fotografias pareciam ser capazes de carregar consigo uma temporalidade própria, de prolongarem indefinidamente as imagens de pessoas, objetos e situações, colaborando para a delimitação de fronteiras entre esquecimento e lembrança.

Outro indício de que as fotografias poderiam constituir um rico ponto de observação para uma pesquisadora em busca de examinar ritos matrimoniais era o fato de que estas eram reiteradamente apontadas como um item importante, tanto por profissionais que atuavam nos bastidores dos eventos que marcam a celebração de casamento, quanto pelos atores engajados em sua organização. Era comum ouvir destes últimos que a contratação do serviço de fotografia era definida como uma prioridade e que um fotógrafo profissional era indispensável para o ritual. Já os profissionais envolvidos nos preparativos identificavam a fotografia como um elemento capaz de contribuir para a construção de certas representações em torno de um evento: “a decoração pode estar mais ou menos, a festa pode até estar desanimada, mas um bom fotógrafo vai saber extrair o melhor dali e o evento vai parecer um sucesso”, ouvi dizer certa vez um deles.

Interessada no tema das fotografias produzidas por ocasião dos ritos matrimônios, eu vislumbrava dois possíveis caminhos para a pesquisa. O primeiro deles dizia respeito ao contexto de “consumo” das fotografias, o que para mim implicava trazer para o centro da análise o emblemático objeto *álbum de casamento*. A segunda possibilidade de pesquisa tinha a ver com o contexto de produção de fotografias de casamento e suscitava, de minha parte, interesse em relação aos profissionais que se dedicavam a esta atividade. Incapaz de optar por um dos flancos, achei que poderia encará-los concomitantemente. Ao enfocar as fotografias de casamento tanto em seu contexto de consumo quanto no de sua produção, eu imaginava que conseguiria cobrir as diversas etapas do ciclo de vida destas imagens,

tomando como inspiração os escritos de Kopytoff sobre a “biografia cultural das coisas” (2008). Ao fim e ao cabo, meu plano não me parecia de todo mau.

Nos meses que se seguiram, contudo, o avanço de minha investigação sobre os *álbuns de casamento* fora o mais vagaroso possível. Se eu havia idealizado o acesso a coleções de fotografias na intimidade do ambiente doméstico², por alguma razão que até hoje ignoro, tive dificuldades em localizar potenciais interlocutores, isto é, pessoas que conservassem *álbuns de casamento* e se mostrassem dispostas a discorrer sobre ele diante da etnógrafa. Quando tentei acessá-los através dos fotógrafos que constituíam minha rede de pesquisa já estabelecida, estes se mostravam reticentes em mediar um encontro entre a antropóloga e seus clientes. Tampouco obtive êxito ao procurar acessar tais álbuns através de minhas redes pessoais e, ainda que diante de minhas solicitações para “ver o álbum e conversar brevemente a seu respeito” meus potenciais interlocutores aparentassem demonstrar boa vontade em colaborar com a pesquisa, quando eu tentava marcar uma data para o encontro, recebia réplicas vagas que se traduziam em adiamentos por tempo indeterminado.

Por outro lado, a pesquisa junto aos *fotógrafos de casamento*, desde o início, se desdobrava de maneira bastante fecunda. Minha primeira incursão ao campo — um congresso realizado na cidade de São Paulo que reunia milhares de fotógrafos especializados em registrar casamentos — havia levantado questões que eu julgava de grande interesse para a reflexão antropológica. Além disso, encontrar interlocutores dispostos a conversar comigo a respeito de seu trabalho foi tarefa mais simples do que eu supunha. Não apenas eles demonstravam boa vontade em responder às minhas questões como, muitas vezes, me procuravam para expôr opiniões, chamar minha atenção para algum material que consideravam interessante para a pesquisa, me apresentar colegas de profissão.

Gradualmente, meu interesse inicial pelos ritos matrimoniais foi cedendo espaço a uma crescente curiosidade em relação às múltiplas dimensões envolvidas no trabalho exercido pelos *fotógrafos de casamento*. Passei a me voltar então para o modo pelo qual estes organizavam seus saberes, experiências e emoções no exercício de sua profissão e, neste processo, as questões suscitadas pelo trabalho dos fotógrafos profissionais foram ganhando protagonismo. Finalmente, ao assumir esta perspectiva no trabalho de campo, redefini meu objeto de investigação que deixava de focar os ritos matrimoniais para privilegiar trajetórias, carreiras e os espaços de consagração por onde circulam *fotógrafos de casamento*.

Fotógrafos de casamento consiste numa concepção nativa — daí o emprego do itálico ao longo deste trabalho. Embora eu não tenha solicitado, de maneira sistemática, que

² Neste sentido, fui particularmente influenciada pela leitura do livro de Mauad (2008), que já na introdução, traz uma menção sedutora ao “habitat natural” das fotografias armazenadas dentro de gavetas ou caixas, misturadas a “recortes de jornais, santinhos de primeira comunhão, relicários e muitos outros relicários de lembrança” (p.13).

meus interlocutores definissem esta categoria, em certos contextos, me parecia que, de maneira geral, eram considerados *fotógrafos de casamento* aqueles que obtêm seu sustento, majoritariamente, dos registros fotográficos de ritos matrimoniais. Num dado momento da pesquisa, contudo, passei a atentar para a existência de variações desta formulação. Era este o caso, por exemplo, de uma fotógrafa que conheci, que dizia conjugar seu trabalho nos casamentos com suas atividades de servidora pública. Também encontrei profissionais que a despeito de se apresentarem como *fotógrafos de casamento*, dedicam boa parte de seu tempo ao ensino de fotografia, encontrando nesta atividade também sua principal fonte de renda. A propósito, no final de meu trabalho de campo, soube que um dos mais conhecidos (segundo meus interlocutores) *fotógrafos de casamento* no Brasil limita as coberturas fotográficas de eventos deste tipo a dez por ano, sendo que sua remuneração advém, principalmente, de outras modalidades de fotografia.

Ainda que *fotógrafo de casamento* seja a categoria nativa hegemônica no meu campo empírico, são numerosos os profissionais que se apresentam como *fotógrafos de casamento* e também fotografam profissionalmente outros ritos familiares, além de produzirem os denominados *ensaios de família* e *ensaios de casais*. Com efeito, não é de todo incomum, que estes fotógrafos se identifiquem, em determinados contextos, também como *fotógrafos de família*, ou ainda *fotógrafos sociais* — ambas expressões que indicam uma atuação mais abrangente do que aquela dos casamentos, podendo significar que eles se dedicam também a fotografar outros ritos familiares tais como aniversários ou nascimentos³.

Considerando o enquadramento conceitual sugerido por Hughes (2003 [1997], pp.133-134), pode-se dizer que fotografar casamentos constitui a atividade central (*core activity*) da profissão, sendo considerada fundamental ao ponto de lhe dar nome. Nesta perspectiva, as demais atividades implicadas na profissão (não apenas os registros de outros eventos, mas também atividades administrativas, a edição de imagens e a diagramação de álbuns, por exemplo) são consideradas auxiliares.

Embora os discursos de meus interlocutores nem sempre converjam no que diz respeito àquilo que caracteriza um *fotógrafo de casamento*, eles se reconhecem, de maneira consistente, como integrantes da chamada “indústria de casamento” ou “mercado de casamentos”⁴. Ao conjunto de profissionais que integram esta indústria, dá-se o nome de *fornecedores*. Maquiadores, cabeleireiros, doceiros, cerimonialistas são exemplos de

³ Aliás, é interessante que eu nunca tenha visto alguém se apresentar como “fotógrafo de 15 anos” ou “fotógrafo de batizado”. Embora eu admita que talvez não tenha encontrado essas denominações no trabalho de campo por consequência de minhas estratégias metodológicas (e não porque elas de fato inexistam), parece-me válido assinalar que esta impressão remete à ideia de que os casamentos ocupam um lugar de superioridade na hierarquia dos ritos familiares (ver: Azevedo, 1987 e Marins, 2016) e que apresentar-se como “fotógrafo de casamento” faz parte do processo de construção de prestígio profissional.

⁴ Diversos autores, em múltiplos contextos, abordaram o tema. Ver, por exemplo: Alencar e Rodrigues (2016), Blank (2014), Edwards (1989), Escoura, (2016), Howard (2008), Marins (2016, 2017), Mead (2008), Otnes e Pleck (2003) Pinho (2017) e Segalen (2013[1998], 2003, 2005)

fornecedores e não é de todo raro que um único evento que marca a celebração de casamento reúna algumas dezenas deles. Todos os trabalhos recentes aos quais tive acesso que tratam do “mercado de casamento” reconhecem que este ritual tem, de maneira crescente, mobilizado somas significativas de dinheiro, mas também de tempo e de energia. Trata-se de um fenômeno chamado por Segalen de “espetacularização do casamento” (2013[1998], p.111) que, segundo a autora, “aporta uma nova dimensão de auto-celebração aos rituais, na qual a fotografia e o vídeo exerce papel muito importante” (p.112, tradução minha).

O PRIMEIRO CONGRESSO

Eu entrava no quarto semestre de doutorado e já atingia o estágio no qual, de acordo com o cronograma previsto pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, deveria dar andamento à etapa da tese que convencionamos chamar de trabalho de campo. Era chegada, portanto, a hora de traçar estratégias a fim de encontrar fotógrafos que pudessem vir a se tornar interlocutores. Minha primeira providência neste sentido foi a mais banal que naquele momento poderia me ocorrer: digitei no *Google* uma expressão da qual não me recordo com exatidão, mas que suponho ter sido algo como “fotógrafos de casamentos”. Quase instantaneamente, surgiu na tela um resultado de busca que se revelaria decisivo para os desdobramentos da pesquisa:

Wedding Brasil 2016 – Home

weddingbrasil.com.br/

Wedding Brasil 2016: 8ª Edição do Maior Congresso de Fotografia de Casamento da América Latina | 26, 27 e 28 de Abril de 2016 - São Paulo - SP.

Programação · Palestrantes · Clube Wedding · Palco MakeMovie ·

Seduzida pelo sucinto texto exibido junto ao resultado da busca – que não só sugeria a existência de um congresso sobre *fotografia de casamento*, mas também o adjetivava sem modéstia como “o maior da América Latina” – acessei com senso de urgência o endereço ali indicado. Diante do seu conteúdo, o evento me parecia de fato ser promissor. Contudo, se quisesse conhecer de perto o *Wedding Brasil*⁵, era necessário que eu me apressasse, já que ele ocorreria dali a duas semanas – período no qual eu deveria organizar os detalhes de uma possível viagem. Eu deveria também pagar pela inscrição no evento: a venda de passes era feita por lote e na data de minha pesquisa ele me custaria R\$719,20⁶ divididos

⁵ Doravante, utilizarei também a sigla WB para me referir ao evento.

⁶ Vale ressaltar que, à época da pesquisa, o montante equivalia a pouco mais de 80% do salário mínimo nacional. Este valor era referente ao passe básico para os três dias de evento após dedução de 20% do valor cheio, concedido a estudantes. Eram ofertadas, ainda, outras modalidades de ingresso no evento que podiam incluir a participação

em até seis parcelas no cartão de crédito. Estudei rapidamente a programação e arrisquei que valeria a pena arcar com os custos e eventuais transtornos da viagem⁷. Na terça-feira, 26 de abril de 2016, desembarquei na cidade de São Paulo.

Em artigo intitulado “Etnografia não é método”, Peirano chama atenção para o fato de que certas situações têm a capacidade de acionar prontamente nosso instinto etnográfico (2014, p.378). Segundo a antropóloga, este acionamento em geral ocorre quando nos vemos diante de algo que nos surpreende e intriga. Para ela, situações que nos causam estranhamento nos conectam a outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos, ou ainda a situações opostas. Encaro minha participação no Wedding Brasil como uma experiência deste tipo. Se optei por descrever este congresso já no primeiro capítulo da tese, o fiz com o objetivo fundamental de dividir com o leitor a descoberta de um campo de pesquisa aos meus olhos tão surpreendente quanto intrigante.

No instante em que soube da existência do evento, durante sua realização e também após seu término (enquanto permaneci pesquisando a seu respeito e revisando minhas notas de campo), diversas vezes fui tomada por sentimentos de surpresa — e por vezes, também de espanto. Neste processo, emergiu uma série de questões de interesse antropológico, boa parte das quais deixarei para abordar posteriormente por acreditar que a exposição do material de campo construído em etapas subsequentes da pesquisa favorecerá a tarefa. Neste momento, considerando que os comportamentos, ações, gestos e palavras que observei no WB 2016 exibiam certo grau de convencionalidade e condensação, proponho uma análise do Wedding Brasil à luz da noção de ritual⁸. Meu argumento é de que, como um ritual, o Wedding Brasil coloca em evidência valores compartilhados pelo grupo em seu cotidiano. Ou ainda, desta vez tomando de empréstimo a observação de Trajano Filho (S.d.) ao analisar concertos de orquestra, o WB, enquanto um ritual “cria e expressa intensamente vivências radicais em seus participantes” (p. 169).

em oficinas e workshops ou mesmo um produto batizado pelos organizadores de “blue pass”, que dava acesso prioritário a determinadas atividades da programação. Em suma, para o participante disposto a pagar por todos estes produtos ofertados, os gastos seriam substancialmente maiores.

⁷ Esta ponderação exigia agilidade e a decisão foi, basicamente, fruto de um processo intuitivo. Entretanto, cabe a menção de que ela foi sem dúvidas dificultada pelo fato de que eu não dispunha de financiamento destinado ao custeio de despesas com a pesquisa. Com efeito, apenas os gastos com a inscrição e transporte para o evento (na ocasião, pude contar com hospedagem na casa de amigos) consumiram pouco mais de metade do valor de minha bolsa mensal da CAPES.

⁸ Sendo o ritual objeto de inúmeras reflexões no campo antropológico, cabe a mim esclarecer que parto da formulação de Tambiah para quem o ritual é um forma de comunicação simbólica, “ele é constituído de sequências de palavras e atos padronizados e ordenados, frequentemente expressada por múltiplos meios [multiple media, no texto original], cujo conteúdo e arranjo são caracterizados por um grau variado de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). A ação ritual, em suas características constitutivas, é performática nestes três sentidos: é performativa no sentido Austiniano, no qual dizer algo é também fazer algo como ato convencional; no sentido bastante distinto no qual uma performance encenada utiliza múltiplos meios que permitem que os participantes do evento o experimentem intensivamente; e no sentido de valores indexicais” (TAMBIAH, 1985, p.128, tradução minha).

O primeiro aspecto que pretendo sublinhar, neste sentido, se relaciona com a performance dos palestrantes caracterizada pela simultaneidade das formas expressivas exibidas sobre os palcos. Tanto no auditório principal quanto nos espaços de menor porte, fotografias, músicas, luzes e técnicas corporais eram conjugadas de modo a gerar uma atmosfera marcadamente excepcional. O simples ato de cruzar as portas que separam a área da feira do Grande Auditório, em especial, preparava o espectador para a experiência ritual. Ao fazê-lo, era possível perceber a iluminação fosforescente e abundante da feira ser deixada para trás, dando lugar a um ambiente cuidadosamente iluminado, com luzes coloridas projetadas nas paredes laterais e luzes focadas nos palestrantes que deixavam a platéia numa penumbra acolhedora, semelhante àquela encontrada em salas de concerto ou teatros.

Ao início de cada palestra, um apresentador anunciava o palestrante discorrendo sobre seu currículo invariavelmente impressionante, destacando um sem número de prêmios nacionais e internacionais, bem como uma extensa lista de palestras e *workshops* ministrados. Ao chegar no palco, a platéia fazia sua parte, saudando os palestrantes com aplausos, em muitos casos também com gritos e assobios.

Seguindo os ensinamentos de Marcel Mauss (2003[1935]), para quem o exame das técnicas do corpo é capaz de revelar aspectos relevantes da vida social, procurei atentar para as maneiras pelas quais os palestrantes se moviam sobre o palco, focalizando seus gestos, postura e tom de voz. Ainda que cada palestrante tivesse sua marca pessoal e forma particular de se dirigir ao público, pude notar a existência de certos padrões. O primeiro aspecto que chamou minha atenção ao observar o gestual dos palestrantes diz respeito a certa dramaticidade sugerida por seus gestos largos. Mãos e braços livres, uma vez que utilizavam microfones do tipo *headset*, eram movimentados incessantemente, como que assumindo a função de tornar as falas dos palestrantes ainda mais enfáticas. Quanto ao modo de se posicionarem no palco, era comum que os palestrantes caminhassem de um lado a outro do espaço que lhes fora reservado, buscando estabelecer certa relação de proximidade com os congressistas. Ainda que durante as apresentações os palestrantes estivessem constantemente na mira das câmeras de fotografia e vídeo operadas por profissionais da organização do evento, eles pareciam ignorá-las, dirigindo-se diretamente ao público. A propósito, em diversos momentos a audiência era convidada pelos palestrantes a participar ativamente de suas apresentações e, quando isto acontecia, as interações podiam assumir formas diversas. Em certos casos, o palestrante pedia que a platéia respondesse seu cumprimento, tal qual registrei em meu diário:

Palestrante: Bom dia, pessoal!

Platéia: [num murmúrio quase inaudível] Bom dia.

Palestrante: Mais animado, gente! Mais animado! Bom dia!

Platéia: [desta vez com um pouco mais de entusiasmo] Bom dia!

Palestrante: Tudo bem com vocês? Tudo em ordem? Tudo tranquilo? [Da platéia vem um sonoro assobio ao qual o palestrante responde elevando o polegar direito acima da cabeça] Obrigado!

Em outras ocasiões, os palestrantes forneciam instruções variadas ao público, propondo atividades específicas. Durante uma das falas, o fotógrafo-palestrante que queria demonstrar “ao vivo” certa técnica de iluminação, pediu que os espectadores ligassem as lanternas de seus aparelhos de telefone celular a fim de auxiliá-lo. Nas notas de campo que expus anteriormente, mencionei um palestrante que propôs que seu público fizesse desenhos e outro que sugeriu um rápido exercício de meditação. Ocupando eu mesma um lugar na platéia, fui certa vez encorajada a fechar os olhos, dar as mãos aos congressistas sentados ao meu lado em busca de alguma espécie de “conexão” que não consegui compreender bem.

A atitude enérgica se exprimia não só no gestual, mas também nas vozes dos fotógrafos que ocupavam os palcos. As falas eram proferidas com firmeza, sem espaço para o menor sinal de hesitação. Combinada com o olhar, quase sempre dirigido à platéia, mas, por vezes estrategicamente perdido no horizonte, como em quem experimenta emoção profunda, a voz funcionava como instrumento eficiente que transmitia a impressão de que os discursos eram proferidos com plena segurança. Aliás, durante os três dias de evento, chamou minha atenção a recorrência com que os palestrantes conjugavam verbos no modo imperativo: “busquem o sentimento”, “mostrem o melhor das pessoas”, “busquem referências fora da fotografia de casamento” diziam, ora alertando, ora ordenando.

Se as performances dos palestrantes conjugavam falas e atos corporais, a composição das narrativas também abrangia a utilização de outros recursos midiáticos. Música, apresentações em programas de edição de *slides* (como o PowerPoint), exibição de fotografias e vídeos (de autoria dos palestrantes ou não) e peças publicitárias compunham as palestras. Havia ainda ocasiões nas quais outros atores eram convidados pelos palestrantes a se apresentarem ao público. Cônjuges e filhos dos palestrantes eram os mais frequentemente chamados a subir nos palcos, em alguns casos fazendo breves discursos e, em outros, tomando parte em demonstrações públicas de afeto visíveis em abraços e beijos. Tampouco eram raras as vezes nas quais as apresentações contavam com participações de colegas de profissão que, a julgar pela reação dos congressistas, eram conhecidos do público ali presente. Registrei em meu caderno de campo um destes momentos:

O palestrante chama um outro fotógrafo para ficar ao seu lado. Enquanto ele sobe as escadas que separam o palco da platéia, o palestrante diz “esse cara, vocês sabem, é o Lente de Ouro 2015”. Mesmo sem saber ao certo o que significa ser “lente de ouro”, supus se tratar de alguma honraria importante no universo da fotografia (o nome me lembrou

o prêmio de futebol “Bola de Ouro”). A pedido do palestrante, o fotógrafo convidado pôe-se a falar sobre sua participação no Wedding Brasil de 2011, quando era tiete do palestrante, segundo dizia. A fala breve descamba para uma conversa sobre o potencial que o WB tem de alterar o curso da carreira dos participantes.

Registrei em meu caderno de campo outras ações que considereei, por assim dizer, idiossincráticas. Ao menos, assim classifiquei uma espécie de *show* que simulava um jogo de basquete em cadeiras de rodas feita por um time de jogadores uniformizados, durante uma das palestras. Houve ainda um momento em que um casal foi chamado ao palco para uma “demonstração prática”, mas acabou performatizando⁹ um pedido de casamento diante da platéia lotada. Atos como o dos funcionários da empresa organizadora do evento que adentraram o palco do *Núcleo do Empreendedor* segurando cartazes e jogando confetes sobre o palestrante me pareciam sinalizar que a performance não era um detalhe nos palcos do Wedding Brasil, mas um elemento crucial que permitia que seus participantes o experimentassem intensivamente — se quisermos recorrer mais uma vez à formulação de Tambiah (1985, p.128).

Levando em conta a ideia de que forma e conteúdo são indissociáveis na ação ritual (Chaves, 2002, p.139) gostaria ainda de chamar a atenção para duas estratégias recorrentemente mobilizadas pelos palestrantes do WB 2016. A primeira delas era a utilização corriqueira de tom humorístico nas falas. No curso das palestras, alguns palestrantes contavam anedotas, riam dos outros e de si mesmos, bem como faziam “brincadeiras” em relação aos colegas que poderiam ser interpretadas como expressões de “relações jocosas”¹⁰. Outro artifício bastante empregado, talvez visando a legitimação do que era dito sobre os palcos, eram as múltiplas referências a “estudos” e “achados científicos”. Ao contrário do que ocorre na academia, onde a preocupação em explicitar as fontes de dados e conceitos, no WB 2016 eram feitas referências aos “estudos” de maneira imprecisa, de modo que falar das fotografias era também falar sobre “o inconsciente” ou sobre “o funcionamento do cérebro humano” a partir de que se definia vagamente como teorias “comprovadas pela neurociência”.

Também chamou minha atenção que os palestrantes rotineiramente fizessem usos de citações atribuídas a personalidades de diversas áreas. Relendo minhas notas de campo, observei que nas palestras foram proferidas frases atribuídas a fotógrafos como Cartier-Bresson, Richard Averdon e Sebastião Salgado, além de outras supostamente de autoria de nomes célebres como Leonardo da Vinci, Saint-Exupéry, Rousseau, Bill Watterson e mesmo o personagem fictício Dr. House.

⁹ Seguindo Lucas (2005), emprego o neologismo sem utilizar o recurso do itálico, em função da força de seu uso corrente na literatura antropológica.

¹⁰ Ao utilizar a expressão “relações jocosas”, o faço em referência aos trabalhos de Radcliffe-Brown (1949) e Mauss (1926).

Também as peças publicitárias figuravam com certa frequência nas apresentações — o que me levou a refletir sobre uma possível aproximação entre as representações sobre o trabalho do fotógrafo de casamento expostas nos palcos do WB e o mundo da publicidade, assim caracterizado por Rocha (1995):

[o mundo da publicidade] é parecido com a vida e, no entanto, completamente diferente, posto que sempre bem-sucedido. Onde o cotidiano se forma em pequenos quadros de felicidade absoluta e impossível. Onde não habitam a dor, a miséria, a angústia, a questão. Mundo onde existem seres vivos e, paradoxalmente, dele se ausenta a fragilidade humana. Lá, no mundo do anúncio, a criança é sempre sorriso, a mulher desejo, o homem plenitude, a velhice beatificação. Sempre a mesa farta, a sagrada família, a sedução. Mundo nem enganoso, nem verdadeiro, simplesmente porque seu registro é o da mágica. (op. cit., p.25)

De fato, deixei o WB 2016 convencida de que o evento colocava em evidência uma série de (auto)representações sociais de um cotidiano idealizado. Sobre os palcos do congresso, o trabalho exercido por fotógrafos de casamento aparecia como inesgotável fonte de emoção e realização. Os fotógrafos que ali exerciam o papel de palestrantes eram apresentados como profissionais talentosos, responsáveis, dispostos ao trabalho árduo — conjunto de características recompensada com suas carreiras consideradas bem-sucedidas e, em certa medida, também exemplares. Mas as virtudes proclamadas nos palcos ia além.

O exame das palestras proferidas no WB 2016 revelou a ausência de fronteiras nítidas entre vida pessoal e vida profissional dos *fotógrafos de casamento*. Com efeito, as falas dos palestrantes, bem como o material audiovisual veiculado nas palestras, quase sempre transcendiam o âmbito profissional e se debruçavam sobre aspectos da vida privada e familiar dos congressistas. A presença das famílias sobre os palcos, constante em minhas notas de campo (algumas das quais expostas anteriormente) nos fornecem uma indicação da exposição de vínculos pessoais — laços estes representados como harmônicos, amorosos e felizes — e também da própria participação dos familiares no congresso¹¹. Neste sentido, fiquei particularmente impressionada com a associação, quase onipresente nas palestras do WB 2016, entre “ser um bom fotógrafo” e “ser uma boa pessoa”, “ter humildade” ou “valorizar a família”, por exemplo. O que meus interlocutores pareciam afirmar a todo instante era que o domínio de técnicas fotográficas e um bom desempenho comercial não deveriam ser um objetivo *per se*, mas precisava ser, antes, obtido como consequência de determinadas virtudes conquistadas no curso da vida.

¹¹ Em diversos casos, a presença da família no congresso indicava uma parceria que era também profissional. Com efeito, ao longo de todo meu trabalho de campo, me deparei com sociedades entre marido e esposa, casais de namorados e irmãos que desempenhavam atividades complementares no negócio da fotografia de casamento. Retomarei este tema mais adiante.

Em artigo no qual examina a formação de cozinheiros em institutos de ensino profissional¹², Fine (2003) chama atenção para o modo como a aquisição das habilidades técnicas envolve também o aprendizado de certos preceitos morais:

O processo de socialização numa ocupação não consiste apenas na aquisição de técnicas para desempenhar certas tarefas; socialização também envolve a assunção de normas específicas, crenças e preocupações morais (p.76).¹³

Como ritual, o Wedding Brasil não apenas colocava em evidência concepções morais (em jogo, por exemplo, nos discursos sobre família, casamento e trabalho) mas também funcionava como espaço de construção destas. Faço essa afirmação em referência, por exemplo, à fala de um dos palestrantes que afirmou ser de grande importância o trabalho do *fotógrafo de casamento* posto que é ele quem registra “o momento de nascimento de uma família”. Ou ainda a declaração de outro palestrante que anunciou: “*Eu quero que os casais que a gente fotografa tenham a mesma felicidade que a gente teve com o nosso casamento*”. Ou então as diversas vezes que os palestrantes exibiram, durante suas apresentações, fotografias de seus próprios casamentos e/ou de suas famílias (seguindo, aliás, os mesmos padrões estéticos das fotografias que fazem de seus clientes). A mim parece que ações e discursos como estes sugerem que a prática profissional de meus interlocutores é impregnada de moralidades¹⁴ sobre trabalho, casamento, família e amor, em especial. Mais do que isso, entendo que os palcos do Wedding Brasil funcionam como um espaço privilegiado para construção, reprodução e circulação dessas moralidades, bem como de expressão de emoções nos termos analisados por Mauss (1980 [1921]).

Do mesmo modo que minha participação no Wedding Brasil me fez enxergá-lo como um espaço de circulação e construção de moralidades, me pareceu claro que o evento funciona também como espaço de construção de reputações. Os participantes do WB 2016 carregavam consigo um crachá de identificação. No meu, a tarja cor-de-rosa impressa na parte inferior informava minha condição de *congressista*. Além desta modalidade de participação no evento, observei a existência de cinco outras. Deste modo, o participante podia ser identificado também como *staff* (isto é, integrante da organização do evento), *imprensa*, *expositor* (representante de uma das marcas presentes no espaço denominado *feira*) ou como *palestrante*. As diferentes modalidades de participação inscritas no crachá regulavam o acesso dos participantes aos diversos espaços do evento, mas atentando para

¹² Technical Vocation Institutes ou TVI, no texto original.

¹³ Traduzido do original: “Socialization into an occupation does not consist only on acquiring techniques for performing certain tasks; socialization also involves taking over specific standards, beliefs, and moral concerns”.

¹⁴ O uso do plural aqui não é casual, mas diz respeito a um entendimento de noção de moralidades que tem contornos específicos. Seguindo as ponderações realizadas por Eilbaum (2012) em seu trabalho sobre formas de administração de justiça no conurbano bonaerense, entendo que os valores morais em jogo na prática profissional de meus interlocutores não são “nem únicos, nem homogêneos nem imutáveis, derivados de uma estrutura social totalizante; mas produto das interações pontuais e contextuais” (p.32) entre pessoas e situações particulares.

a interação entre os fotógrafos que circulavam naqueles dias pelo Anhembi, notei que elas também demarcavam uma hierarquia entre eles. Neste sentido, o acesso ao palco demarcava, do ponto de vista simbólico, uma posição de superioridade.

As interações pelos corredores do congresso eram, aos meus olhos, reveladoras desta hierarquia. Nos intervalos entre uma palestra e outra não era raro espreitar um palestrante ser abordado por um integrante do público em busca de um cumprimento, um pedido de *selfie*, alguma conversa rápida. Com efeito, certos encontros me remetiam às interações comuns entre ídolos e fãs. Já por parte dos palestrantes, alguns sinais de apreensão antes de subir ao palco (tais como o olhar concentrado nos segundos que precediam uma apresentação ou o estalar de dedos) e mesmo confissões de nervosismo na parte inicial de suas falas sugeriam que “palestrar”, sobretudo diante de um público numeroso, não era para os fotógrafos atividade das mais corriqueiras. Diante dos sinais de inquietação dos fotógrafos, conjecturei que as palestras de algum modo colocavam em jogo suas reputações.

Alguns fotógrafos rememoravam suas participações em eventos anteriores, declarando que “participar do Wedding Brasil como palestrante era um sonho”. O projeto parece ser compartilhado por muitos *fotógrafos de casamento* ao ponto de os próprios organizadores tirarem proveito disto. Ao menos foi o que presumi ao me deparar com “concursos” promovidos pela Editora Photos nos últimos anos com o intuito de eleger, dentre os inscritos no evento, um fotógrafo para ocupar lugar no palco¹⁵. Em certos momentos, tais lembrança de participações em eventos precedentes era compartilhada pelos palestrantes com a intenção de encorajamento à platéia. Neste sentido, recupero a fala de um palestrante que falava sobre o Núcleo de Tecnologia que assim se dirigiu ao público: “no ano passado eu estava aí, como vocês. Hoje me tornei um palestrante. Quando a gente sonha e trabalha duro, tudo é possível.”

Por discursos deste tipo, pela intensa propagação de mensagens do tipo “faça valer a pena!”, e também pela performance dos fotógrafos que se apresentavam nos palcos do evento, inúmeras vezes associei o que se passava no Wedding Brasil ao campo da literatura que se convencionou chamar de autoajuda, definida por Rüdiger como

“o conjunto de relatos, de manuais, de textos, às vezes multimídia, que ensina como conduzir a vida, sobrepujar a depressão, manejar com pessoas, exercitar a sexualidade, parar de fumar, perder peso, prosperar financeiramente, etc. (2010, p.7).

¹⁵ Um post de divulgação do concurso disponível no blog da editora traz o seguinte texto: “Você já se imaginou compartilhando seus conhecimentos fotográficos em algum palco do Wedding Brasil? No ano passado realizamos a promoção em que o vencedor tem lugar garantido como palestrante do Núcleo de Tecnologia do congresso. (...) A fim de dar mais uma oportunidade para outros fotógrafos mostrarem seus talentos e habilidades, realizamos a segunda edição dessa promoção que começa nessa terça-feira, 12, e é destinada apenas aos congressistas desta oitava edição do evento.” Fonte: <http://blogweddingbrasil.com.br/quer-ser-palestrante-do-wedding-brasil-2017/>, data de acesso: 16/01/1982.

No Wedding Brasil, bem como no universo da autoajuda retratado por Rüdiger, imperava o princípio de que o indivíduo carrega em seu interior os recursos necessários para a obtenção de sucesso, “a concretização de seus objetivos, felicidade e qualquer outra coisa necessária para desfrutar de uma vida completa” (Adans, 1967, p.7 apud Rüdiger, op. cit.). Neste sentido, palestrantes e platéia pareciam compartilhar da crença de que qualquer um poderia obter sucesso como *fotógrafo de casamento*. A profissão proporcionaria realização pessoal, remuneração satisfatória e reconhecimento pelos pares contanto que o indivíduo tivesse um conjunto de virtudes que englobasse força de vontade, fé, disciplina e humildade. Trata-se, ao me ver de algo muito próximo do objeto da reflexão de Rüdiger: um fenômeno que reflete a “crença democrática na capacidade individual” (Kaminer, apud. Rüdger, 2010, p.8) de superar eventuais obstáculos.

O acordo em torno do conjunto de virtudes acionadas nas representações do *fotógrafo de casamento* bem-sucedido me parecia tão sólido, que eu tinha a impressão de estar diante uma certa comunidade moral. Posto de outro modo, participei do Wedding Brasil 2016 com a sensação de que o evento reunia um grupo que comungava valores e concepções do mundo muito específicas. Por essa razão talvez, reconheci no evento algo que remete a uma espécie de caráter religioso, particularmente visível na produção da “efervescência” da qual fala Durkheim (2013 [1912]) e é explicada por Menezes (2012) como

um conjunto de emoções e sentimentos em uníssono que permitirão que o membro de uma sociedade se sinta pertencente a um todo mais amplo, que o ultrapassa e o ergue para além de si mesmo, infundindo-lhe um profundo sentimento moral. (p.37)

Por outro lado, muito embora apresentadores e público do Wedding Brasil expressassem largamente “emoções e sentimentos em uníssono”, dizer que todos os participantes do evento compartilhavam da experiência seria inexato. Com efeito, o espectador desavisado que testemunha risos, gritos, lágrimas e aplausos entusiasmados por todos lados poderia concluir que a comoção provocada pelas palestras atingia aos presentes de maneira mais ou menos homogênea. Uma conversa entreouvida durante uma de minhas pausas para descanso entre palestras serviu para desfazer a impressão precipitada de que o público partilhava do mesmo sentimento em relação às atividades do WB2016. Eu estava sentada no chão do espaço que os organizadores do evento batizaram de *lounge*, enquanto dois jovens rapazes conversavam ao meu lado:

Rapaz 1: Você ficou pra festa ontem?

Rapaz 2: Eu vazei. Não tomei nem um gole.

Rapaz 1: Nem eu. Olha o preço disso aqui, véi. Pagar esse tanto pra chegar aqui meio-dia? Tá doido?

Rapaz 2: E você foi na palestra de ... [não peguei o nome] de manhã?

Rapaz 1: Pra mim não prestou. Eu já sabia [fiz referências a alguns termos técnicos, naquele momento incompreensíveis para mim]. Pra alguém que não soubesse era ótimo mas, pra mim, nada de novo.

Rapaz 2: Mas foi muito massa, véi.

Rapaz 1: O quê?

Rapaz 2: Aquela mensagem sobre Deus.

Rapaz 1: Véi! Se eu quiser ouvir mensagem sobre Deus eu vou na Igreja.

Rapaz 2: E você vai na Igreja?

Rapaz 1: Eu não, mas se quiser eu vou. Não vim aqui pra isso.

Se o diálogo que reproduzi acima manifesta diferentes vivências em um evento do porte do Wedding Brasil, ele também evidencia algumas limitações para a pesquisa decorrentes de meu modo de participação naquele evento. Já mencionei que minha participação no Wedding Brasil não foi fruto de reflexão demorada, mas uma decisão quase intuitiva de quem dispunha de pouco tempo para organizar estes primeiros passos no campo. Uma vez que decidi adquirir um passe para o evento e me misturar aos demais participantes dele, não tive acesso aos seus bastidores, tampouco pude conversar com seus organizadores previamente¹⁶. Diante da intensa programação do congresso, também optei por não abordar outros participantes durante o evento (com duas exceções das quais tratarei mais adiante) de modo que não ouvi deles, naquele momento, qualquer espécie de fala elaborada que tratasse de suas percepções do WB 2016. Conversas breves que manifestavam a impressão dos congressistas, como a dos dois rapazes no intervalo entre palestras, eram tão raras quanto valiosas. E situações como estas me convenciam que era preciso investir nas tentativas de obter outros pontos de vista sobre o congresso que complexificassem sua face mais visível. Alguns dos interlocutores que encontrei nas etapas posteriores da pesquisa me ajudaram a olhar para o evento de outros pontos de vista. A pesquisa *online*, as conversas particulares com fotógrafos que haviam participado de congressos, bem como minha presença em locais onde eu podia observar os fotógrafos interagindo entre si seriam particularmente promissores neste sentido. Outras visões sobre o Wedding Brasil, bem como análises mais cuidadosas sobre várias das questões ali levantadas são apresentadas na tese.

O mais incisivo movimento para a delimitação do espaço empírico da pesquisa é aquele que, dentre várias possibilidades, escolhe uma determinada alternativa para estabelecer contatos iniciais no local previamente selecionado, no procedimento que os antropólogos usualmente denominam “entrada no campo”.

¹⁶ Passado o evento, fiz uma tentativa de contato com a Editora Photos através de e-mail, porém nunca recebi resposta.

Sendo o espaço da pesquisa, indubitavelmente, teórico, são as questões surgidas no projeto, anteriores portanto a este movimento, que fornecem as orientações básicas para instruir tal decisão. Todavia, como sabemos, há muitas etnografias atrás, não há continuidade perfeita entre projeto e realização. Sob certo ponto de vista, o campo da pesquisa se impõe tanto ao pesquisador quanto é delimitado por ele, e é necessário estar atento, registrando e submetendo à reflexão detalhes por vezes extremamente enfadonhos deste processo que tem a duração da própria pesquisa. Nesse sentido, a entrada no campo, a par das relevantes consequências que tem para o trabalho, é apenas o gatilho disparador de um longo processo que se recria a cada momento. (GUEDES, 1997, pp. 89-90)

O trecho acima reproduzido, retirado de uma etnografia sobre a construção social de trabalhadores urbanos, joga luz sobre a importância das etapas iniciais da pesquisa de campo sobre para etapas subsequentes. Ele também evidencia que, antes de se configurar num trabalho linear, a pesquisa etnográfica percorre caminhos acidentados. Trata-se antes de tudo de um processo de descoberta, no qual as surpresas encontradas no caminho redefinem, continuamente, os rumos do trabalho de pesquisa. Ao longo deste texto, busquei compartilhar com o leitor meus primeiros passos de pesquisa, optando por apresentar minha participação no *Wedding Brasil 2016* por considerar este momento inicial da pesquisa de grande importância para a sucessão do trabalho. Se não entrei no campo, no sentido de atravessar fronteiras que delimitam a existência ou o ideal de uma comunidade hermética e homogênea, e se tampouco existiu um momento exato, um marcador temporal que separou “estar dentro” do “estar fora” do campo, me parece claro que iniciar o trabalho de campo pelo *Wedding Brasil* produziu desdobramentos em toda a pesquisa, tanto em termos metodológicos quanto analíticos. Ao lançar um olhar retrospectivo sobre minha participação como congressista no *WB*, parece-me evidente que este evento constituiu um *gatilho disparador* para novas questões de pesquisa.

As descrições que procurei apresentar aqui de maneira sucinta tangenciam discussões tais como os valores morais suscitados nos discursos de meus interlocutores; o lugar da técnica na atuação dos fotógrafos; as questões relativas à sua formação e às hierarquias construídas dentro do universo dos fotógrafos. Decidi aqui priorizar aquelas mais significativas para a construção progressiva do meu campo, de modo que procurarei adensar outras na tese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira e RODRIGUES, Carmem Izabel. “Quem casa quer...?” Representações sobre casamento, parentesco e conjugalidade em contextos de ritualização e performance nupcial. Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2016.

AZEVEDO, Thales de. Ciclos da vida: ritos e ritmos. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

- BLANK, Marina V. S. A Princesa, a Gata e a Borracheira: construção de imaginários sobre o casamento. Anais da Reunião Equatorial de Antropologia, 2015.
- CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, Mariza. O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.
- DURKHEIM, Émile. As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1912].
- EDWARDS, Walter. Modern Japan through its weddings: gender, person, and society in ritual portrayal. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- EILBAUM, “O bairro fala”: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Editora Hucitec, 2012.
- ESCOURA, Michele. Vestida de noiva: marcadores de gênero e classe em movimento no mercado de festas de casamento entre São Paulo (SP) e Belém (PA). Anais do 40º Encontro Anual da Anpocs, 2016.
- FINE, Gary Alan. Occupational aesthetic: how trade school students learn to cook. In.: HARPER, Douglas and LAWSON, Helene. The cultural study of work. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- GUEDES, Simoni Lahud. Jogo de corpo: um estudo de construção social de trabalhadores. Niterói: Eduff, 1997.
- HOWARD, Vicki. Brides, Inc.: American weddings and the business of tradition. University of Pennsylvania Press, 2008.
- HUGHES, Everett C., Careers. In.: HARPER, Douglas e LAWSON, Helene (orgs.). The cultural study of work. Rowman & Littlefield Publishers, 2003 [1997].
- KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: Appadurai, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- MARINS, Cristina Teixeira. Quando o céu é o limite: Uma análise antropológica do evento de celebração do casamento a partir da perspectiva de cerimonialistas. Rio de Janeiro: Eduff, 2016.
- MARINS, Cristina Teixeira. Com açúcar, com afeto: um olhar antropológico sobre rituais matrimoniais a partir de suas mesas de doces. Mana 23(2): 401-426, 2017.
- MAUAD, Ana Maria. Poses e flagrantes: ensaios sobre história e fotografias. Niterói : Editora da UFF, 2008.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In.: FIGUEIRA, Sérvulo (org.). Psicanálise e Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1980 [1921].
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In.: ____ Sociologia e antropologia, São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1934].
- MEAD, Rebecca. One perfect day: the selling of the American wedding. London: Penguin Books, 2008.
- OTNES, Cele; PLECK, Elizabeth. Cinderella dreams: the allure of the lavish wedding. Berkeley: University of California Press, 2003.

- PEIRANO, Mariza. Artimanhas do acaso. In: ____ A favor da etnografia. Rio de Janeiro, Relume- Dumará, 1995.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PINHO, Érika Bezerra de Meneses. “Um sonho não tem preço”: Uma etnografia do mercado de casamentos no Brasil. 2017. 403 f. Tese (Doutorado) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2017.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. “A further note on joking relationships”. Africa: Journal of the International African Institute, 19(2):133-140, 1949.
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. Magia e capitalismo: um estudo antropológico da publicidade. 3a. edição. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- RÜDIGER, Francisco. Literatura de autoajuda e individualismo: contribuição ao estudo de uma categoria da cultura de massas. 2a. edição. Porto Alegre: Gattopardo, 2010.
- SEGALEN, Martine. Éloge du mariage. Gallimard, 2003.
- SEGALEN, Martine. Rites et rituels contemporains. Paris: Armand Colin, 2013. (2a. edição).
- SEGALEN, M. L'invention d'une nouvelle séquence rituelle de mariage. Hermès, La Revue, 43,(3), 159-168, 2005. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3-page-159.htm>> Acesso em 15 de maio de 2018.
- TAMBIAH, Stanley J. Culture, thought, and social action: an anthropological perspective. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TRAJANO FILHO, Wilson. O sentido dos sons: uma etnografia dos atos de música. S.d.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DE SILENCIADOS A “DESPATRIADOS”: LA EXCLUSIÓN SIMBÓLICA DE LOS EMIGRANTES EN VENEZUELA

Daisy D’Amario

Universidad Central de Venezuela / Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Alejandro Maldonado Fermín

Universidad Central de Venezuela / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

José Guillermo Pérez

Universidad Central de Venezuela

Abstract

As the panel’s description stands, the phenomenon of emigration has tended to be underestimated in academic studies and, as we propose to see, particularly in its symbolic dimensions; to the point that migration and migrant usually means immigration flow and immigrant status. Thus, culturalist analyzes tend to study the problems surrounding “cultural integration” and the new relationships that arise in the context of the arrival society; as well as around the relationships established by diaspora communities with their societies of origin and that generate new social, cultural or political dynamics there.

Our work on the Venezuelan emigration’s issue aims to present three forms of construction of the emigrant in political speeches of the Venezuelan State’s actors and institutions, which are indicative of the identity problems and of the imaginaries of community and nation in the societies of origin of migrants. Therefore, in this paper, we try to underline the forms of exclusion and symbolic displacement that currently in the Venezuelan case, run together with forms of displacement and socioeconomic exclusion. Hence, this paper focuses on the understanding of the experience of migration as one that begins already in the context of the society of origin, as well as of the migrant subject as susceptible of being inserted in a double context of discrimination.

Keywords: emigration; official discourse; symbolic displacement; Venezuela; discrimination.

INTRODUCCIÓN

Durante las últimas dos décadas Venezuela ha pasado por diferentes momentos de convulsión social, política y económica que han hecho emerger procesos de emigración

de venezolanos, en un país, hasta entonces, acostumbrado a pensarse como receptor de migrantes (PÁEZ; VIVAS, 2017).

Como suele ocurrir al estudiar fenómenos migratorios, diversas dificultades metodológicas impiden señalar cifras exactas. Sin embargo, resulta innegable que existe un fuerte movimiento de desplazamiento de población venezolana que está generando impactos regionales. Según los estudios más conservadores, se estima en más de un millón de personas que habrían abandonado ese país entre 2015 y 2017 (REYES, 2018). Otros cálculos hablan de más de dos millones de personas (TORRES et al., 2017), hasta de alrededor de cuatro millones de personas (SALOMÓN, 2018; COSCOJUELA, 2018), cifra que incluso ha sido estimada por voces del aparato oficial (MISIÓN VERDAD, 2018).

Si bien en las cifras oficiales a las que se tiene acceso hasta 2015 la migración venezolana se concentró en países como España y Estados Unidos, es a partir de este año, que coincide con la profundización de la crisis económica que tenía años gestándose en el país, que se genera una explosión de la emigración hacia lugares más cercanos. Los países latinoamericanos se convierten, con cada vez más fuerza, en el destino del éxodo venezolano:

En los últimos años, la compleja situación socioeconómica y política en la República Bolivariana de Venezuela ha empujado a más de 1,5 millones de venezolanos a trasladarse a países vecinos y a otros más lejanos. Sus principales destinos fueron Brasil, Colombia, Costa Rica, México, Perú, España y Estados Unidos. (ACNUR, 2018a, p. 46).

En Chile, otro de los casos notables, se pasa de 8.001 venezolanos registrados en 2015 a 119.051 en 2017 (REYES, 2018). La agudización del deterioro económico genera situaciones cada vez más graves y modalidades de migración que exponen más a los que emigran. Por ejemplo, en los estados del norte de Brasil, fronterizos con Venezuela, la llegada de venezolanos ha sido tan masiva que sobrepasan los ya de por sí escasos servicios de estados brasileños como Roraima, en los cuales han sido catalogados para todo efecto práctico como refugiados (EFE, 2018a). Según las declaraciones en la prensa, solo desde 2017 hasta principios de 2018 han ingresado alrededor de 50.000 venezolanos a Brasil (EFE, 2018b; LONDOÑO, 2018) y declaraciones del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) alertan la necesidad de dar una respuesta humanitaria para evitar la explotación laboral y sexual a la cual podrían estar expuestos. Sintomáticamente, tanto de la crisis venezolana como de las variadas respuestas de la comunidad internacional ante ella, la gobernadora del estado de Roraima introdujo una solicitud de medida cautelar de cierre de la frontera con Venezuela, sobre la justificación de parar el impacto en los servicios básicos producto del éxodo venezolano (G1, 2018).

El incremento de las solicitudes de asilo por parte de venezolanos es otro indicador de esta explosión migratoria. Venezuela, en 2017, se convirtió en el cuarto país del

mundo con mayor número de solicitudes, solo por detrás de Afganistán, Siria e Irak (ACNUR, 2018). Así mismo, las estadísticas de las solicitudes que ACNUR registra según país de acogida dan indicios sobre el carácter social y la magnitud del desplazamiento: el mayor número de las peticiones de asilo venezolanas se registró en Perú, donde hubo, por delante de Estados Unidos, 33.100 solicitudes; en Brasil, más que en España, se registraron por su parte 17.900, lo que llevó al Estado brasileño a adoptar medidas de acogida humanitaria a partir de 2017.

La compleja situación ha impulsado a la comunidad internacional a manifestarse con fuerza creciente para exigir tanto un cambio en la calidad de vida de los venezolanos en su propio país como para expresar solidaridad y solicitar una recepción con perspectiva humanitaria de parte de los países anfitriones, en palabras de ACNUR:

En este contexto, el ACNUR insta a los Estados receptores y/o a los que ya acogen a los venezolanos para que les permitan el acceso a su territorio y a que continúen adoptando respuestas adecuadas y pragmáticas orientadas a la protección y basadas en las buenas prácticas existentes en la región. El ACNUR está preparado para trabajar con los Estados con el fin de elaborar mecanismos adecuados de protección internacional de conformidad con la normativa nacional y regional, en particular la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y la Declaración de Cartagena. Estos acuerdos están guiados por el principio de que brindar protección internacional es un acto humanitario y no político. Brindar protección internacional es consistente con el espíritu de solidaridad internacional, de la cual los países de la región de las Américas, incluyendo la República Bolivariana de Venezuela, tienen una larga trayectoria. (ACNUR, 2018b, p. 1).

La respuesta del gobierno venezolano ha sido variada y, generalmente, contradictoria; en ocasiones negando la realidad del fenómeno, al que suele catalogar de “manipulación mediática” o un elemento más de la “guerra de cuarta generación”, y otras veces denostando de los migrantes, a los que se insulta o discrimina.

Sin embargo, bajo esta primera impresión de confusión discursiva, al analizarse detenidamente las declaraciones de voceros del gobierno, representantes públicos o seguidores y miembros del partido gobernante, es posible establecer un patrón en la respuesta oficial que se da al fenómeno de la migración en el país. Dicha respuesta desarrolla distintas estrategias discursivas, de las cuales, en el marco de esta investigación, nos enfocamos en tres que hemos clasificado como *de administración*, *de invisibilización* y *de exclusión*. Estas estrategias discursivas tienen, por una parte, el objetivo de regular y controlar los efectos de deslegitimación política que el desplazamiento de los venezolanos ha generado sobre el gobierno y sobre la imagen de éxito social que se ha proyectado de la Revolución Bolivariana; y, por otra, el resultado de generar un proceso de discriminación y regulación de la migración. En consecuencia, esta respuesta oficial tiene efectos tanto a nivel de las prácticas políticas institucionales como en el de las experiencias, en muchos casos traumáticas, de los migrantes.

El presente trabajo delinea los contornos de la investigación que describe y analiza esas estrategias a las que ha apelado el discurso oficial en Venezuela, para soslayar o regular los efectos simbólicos de la crisis y la emigración, y su correlato en las interpelaciones subjetivas. Así, este texto consta de tres partes. En la primera, se relaciona la investigación en el marco general de los estudios migratorios, intentando subrayar la necesidad de los enfoques culturales y del discurso en *el estudio de fenómenos migratorios desde la perspectiva del país de origen o expulsor*. La segunda parte presenta una definición del discurso oficial objeto de esta investigación, entendiendo que es necesario comprender algunas particularidades de la configuración del poder político en Venezuela y la lógica del control comunicacional que permite incrementar el campo de lo oficial en ese contexto. En la última parte, se presentan las tres estrategias discursivas mencionadas anteriormente, presentes en extractos de alocuciones, entrevistas y declaraciones públicas y en medios de propiedad estatal, analizando las consecuencias que a nivel simbólico tienen en la representación subjetiva de los migrantes. El análisis pormenorizado de cada una de estas estrategias será el objeto singular de trabajos subsiguientes.

1 EMIGRACIÓN COMO PROBLEMA

La migración es un tema fundamental para las ciencias sociales que ha sido estudiado de formas diversas y desde diferentes perspectivas, siendo un área de abordaje considerada típicamente multidisciplinaria. Desde la economía y la demografía pasando por la sociología, la antropología, la psicología social, el derecho y la ciencia política, todas estas disciplinas han aportado a su comprensión. Existe una vasta y variada literatura que sirve para ilustrar tanto cuestiones de orden teórico, metodológico e histórico (ARANGO, 1985; 2000; BERGALLI, 2006; BLANCO, 2000; BLANCO, 2006; LIVI BACCI, 2012; MASSEY et al., 1998; MICOLTA, 2005; SANTAMARIA, 2008), como de presentaciones de casos nacionales (p.e., para Venezuela, TROCONIS DE VERACOECHEA, 1986; para Estados Unidos, FREIDENBERG, 2000, 2016, PORTES; RUMBAUT, 2010; para Brasil, ZANINI, 2006), regionales (BISL; SOLÉ, 2004; BOSWELL; GEDDES, 2011; SOLÉ et al., 2000) y mundiales (ARANGO, 2007; BLANCO, 2006; CASTLES, 2003; CASTLES; MILLER, 2005) que ayudan a la comprensión del fenómeno. De acuerdo con Micolta (2005), a pesar de la diversidad de abordajes, se puede hablar de dos miradas aún predominantes que parten de los trabajos inaugurales de Ravenstein, por un lado, y de Thomas y Znaniecki, por el otro: la que apunta a una interpretación causal del fenómeno migratorio enfocándose en factores de carácter económico y la que apunta a los efectos psicosociales y culturales tanto para las personas en calidad de inmigrantes como para las sociedades receptoras. Más en general, la tendencia de estos estudios pasa por analizar

los impactos económicos y, de manera aún más destacada, los impactos en las naciones de acogida.

Por tanto, si bien los estudios sobre las migraciones han ido agudizando su mirada e incrementando su caja de herramientas teóricas y metodológicas para describir los efectos socioeconómicos y políticos que conlleva el aumento del desplazamiento humano a escala internacional bajo la globalización (BAJO, 2007), este campo tiene un importante vacío sobre la perspectiva del país de origen de los migrantes. Los estudios que se enfocan en el país de origen, correspondientemente, casi siempre destacan los efectos económicos, sean estos positivos (remesas u opciones para mano de obra sobrante) o negativos (pérdida de recursos humanos altamente capacitados o fugas de cerebro), y rara vez dan cuenta del impacto simbólico (GÓMEZ, 2010). En virtud de ello, es importante recordar que un resultado que tienen las migraciones es la reconfiguración que generan en las naciones, ya que éstas funcionan bajo la premisa de ser una “unidad legítima de representación [...] de un solo territorio, una sola lengua, una sola cultura, un solo gobierno” (FERNÁNDEZ, 2008, p. 306); las migraciones cuestionan dicha unidad de representación, no solo en el país al que llegan sino en el país del que parten.

En nuestra perspectiva, fuera de en las investigaciones bajo la perspectiva de los *impactos* en la sociedad de origen del movimiento migratorio constituido, se hace necesario profundizar en el estudio de las condiciones materiales -económicas, políticas, institucionales- y de las dimensiones simbólicas asociadas -culturales, políticas e ideológicas - que constituyen la *experiencia emigratoria*; particularmente a partir de análisis de tipo microológico, cualitativo y etnográfico, equivalentes a los que comúnmente se realizan en las sociedades de acogida. En ese sentido, merecen especial atención los discursos oficiales sobre los fenómenos migratorios domésticos, esto es, las formas de ejercicio de poder simbólico por parte del poder político sobre los ciudadanos que se desplazan fuera del territorio que rige, en la medida en que ellos constituyen centralmente la *experiencia emigratoria* y producen una cadena de efectos simbólicos y materiales en la constitución de la *nación*. Esta atención es tanto más importante si partimos de la idea de que una forma de cualificar contemporáneamente el tipo régimen político y la calidad de la democracia de los países, pasa, precisamente, por ver cómo es el tratamiento que dan a los flujos migratorios; este indicador normalmente sirve respecto de la inmigración por la sociedad de acogida, pero también lo es respecto de la *emigración* por parte del país emisor.

2 OFICIALISMO Y PODER. LA PRODUCCIÓN DE DISCURSOS EN TORNO AL GOBIERNO VENEZOLANO

Por *discurso oficial* normalmente se entiende la variedad de comunicaciones públicas emitidas por instituciones o personeros del Estado; intervenciones, informes, publicaciones

en general, producidas por actores responsables de su conducción y representación, es decir, y de acuerdo a su origen etimológico, por aquellos que, por su oficio o deber, están autorizados a hablar en su nombre. No obstante, esa definición puede quedar restringida a una concepción jurídica *del oficio*, desarrollada a la par de la dominación estatal, y relativa a modalidades de estados de derecho, de la que es preciso precaverse, al menos en dos sentidos, de modo de dar cuenta del caso venezolano.

Por un lado, siguiendo un elemento común a múltiples vertientes de análisis de discurso, los discursos oficiales no son equivalentes a la comunicación oral o escrita singularmente considerada, de los actores oficiales, aún cuando sean vehiculados por ellos. Son, más bien, conjuntos de enunciados socialmente posibilitados y dispuestos de acuerdo a estrategias de construcción de sentido en torno del poder estatal. Esto equivale a reconocer de antemano que, al menos en el ámbito de los discursos público-políticos, e incluso bajo delimitaciones espacio-temporales, su origen y ámbito de acción no se circunscriben a lo que los actores “legalmente” facultados formulan, sino que existen al modo de reservorio y guiones que estos, y otros actores que pueden sustituirlos, ponen en juego ante circunstancias determinadas y respecto de diversos *temas* (FOUCAULT, 1969).

Por otro lado, complementariamente, el ámbito estatal, por naturaleza, se extiende sobre los restantes campos sociales o, para decirlo en otro lenguaje teórico, los otros subsistemas sociales no son autónomos ni están horizontalmente dispuestos frente al sistema político y la administración (HABERMAS, 1998). De ahí que Bourdieu (1997, 2001, 2013, 2014) denomine al Estado como *campo de poder*, no sólo porque *influye* en los restantes sino porque, aun en condiciones democráticas de juego político, esta influencia se asienta en la concentración de capital económico, militar, informacional, jurídico. A la conocida conceptualización del Estado de Max Weber, según la cual este se caracteriza por poseer el monopolio de la *violencia física* legítima (1919; 1922), Bourdieu añade que posee también el monopolio de la *violencia simbólica* legítima. Si el campo político se caracteriza por la lucha entre grupos por imponer las divisiones y categorías por las cuales una comunidad política debe definirse a sí misma, esta imposición se hace posible en el ejercicio de la dominación estatal en consonancia con esos recursos:

La construcción del monopolio estatal de la violencia física y simbólica está inseparablemente unida a la construcción del campo de luchas por el monopolio de las ventajas propias de este monopolio. La unificación y la universalización relativa que se asocia a la emergencia del Estado tienen como contrapartida la monopolización por unos pocos de los recursos universales que produce y proporciona. (Weber, como Elias después, ignoró el proceso de constitución de un capital estatal y el proceso de monopolización de este capital por parte de la nobleza de Estado que contribuyó a producirlo, o, mejor aún, que se produjo como tal produciéndolo.) (BOURDIEU, 1997, p. 123).

Ambas miradas teóricas sobre el *discurso* y *lo oficial* se refuerzan y profundizan en la consideración del caso venezolano, es decir, alrededor de las condiciones sociopolíticas,

ideológicas y discursivas específicas en las cuales se hace posible un tratamiento determinado de la emigración de ese país. Allí, además del presidencialismo por el que se ha definido históricamente el sistema político, la configuración contemporánea del Estado y el ejercicio de gobierno, justificados a partir del complejo ideológico del *chavismo*, presenta unas características que deben ser tomadas en cuenta para comprender los lugares del discurso y la violencia simbólica institucionalizada que ejercen sobre la sociedad venezolana.

Así, en este caso, como en otros, el ejercicio del poder estatal se asienta en una mayor concentración de poder político, económico, militar, comunicacional y jurídico por parte del gobierno, es decir, tendiente al monopolio del metacapital (BOURDIEU, 1994), haciendo con que las fronteras entre el *oficio estatal* y lo que no lo es se hagan todavía más tenues. La consecuencia de ese proceso es que la producción y los controles discursivos oficiales proliferan en la expansión misma de lo estatal y en su capacidad para producir *situaciones de hecho*, más allá de la legalidad y legitimidad democráticas. Esta concentración supone tanto una concertación estrecha a nivel de las instituciones Estado, por la cual, los procedimientos discursivos no se restringen al *gobierno* y a la comunicación gubernamental -si bien los tutela-, como una concertación con instituciones, fuerzas y actores sociales “fuera” de la estructura de administración estatal, pero que le sirven orgánicamente a ella, un *afuera construido*, por lo que los discursos exceden el ámbito formal y públicamente discernible del Estado.

Para el caso que nos ocupa esto equivale a decir que los discursos producidos en el campo oficial sobre la emigración guardan correspondencia con el discurso político del *chavismo* en su posición de gobierno: con las estrategias materiales y simbólicas, sistemas de clasificación y la retórica política que ha desplegado a lo interno de la sociedad venezolana *en la lucha por conservar la manipulación de los bienes políticos* (BOURDIEU, 1999), particularmente, con las que se despliegan frente a la estructuras objetivas o a la materialidad (FOUCAULT, 1971) que ponen en tensión o cuestionan el carácter legítimo de esta manipulación, y con las formas concomitantes de producción de sujetos o lugares de distribución del discurso.

Uno de los ámbitos, que atañe directamente a nuestra investigación, en que más evidentemente se expresan estas tendencias de concentración y expansión del poder político, aunadas a la (re)producción de la dominación simbólica, está dado en torno del campo de la comunicación oficial. Por una parte, medios *públicos*, de propiedad estatal, han adquirido progresivamente el carácter de *oficial*, esto es, perfilados exclusivamente para dar cabida a temas y fuentes legalmente autorizadas a hablar por el Estado o identificados con ellos, es decir, discursivamente autorizadas en el campo oficial. Bajo este mismo carácter se han constituido nuevos medios estatales adscritos a distintos organismos públicos y se desenvuelve, más evidentemente, la comunicación *corporativa* o institucional,

como también han sido confiscados por el Ejecutivo los medios adscritos a órganos de elección popular no controlados por sectores gubernamentales. Si bien menos clara que la anterior, entre otras razones por la búsqueda de legitimidad basada en la apariencia de autonomía (BOURDIEU, 1989), la comunicación oficial se sirve, por otra parte, de una red de medios privados de propiedad de grupos de poder político o asociados con ellos, que cumplen la misma función de (re)producción y distribución discursiva.

Hay, por tanto, una concentración e inversión en recursos para la (re)producción simbólica que, tal vez mucho más centralmente que en torno del aparato educativo que ha sido central en los análisis de los *aparatos ideológicos* del Estado, se desenvuelve en la tenencia y dirección de medios de comunicación, y una división del trabajo político de formulación y escenificación de los discursos sostenida gubernamentalmente, que expanden los circuitos de legitimación oficial (BOURDIEU, 1989).

...la lucha simbólica que libran de manera permanente los grupos de agentes sociales pasa, y esto de forma cada vez más marcada y cada vez más visible, por la mediación de un cuerpo de profesionales de la representación (en todos los sentidos del término), productores culturales e ideológicos, hombres políticos, representantes sindicales, que, actuando como portavoces de los grupos a cuyo servicio ponen su competencia específica, su poder simbólico, se enfrentan entre profesionales en el campo de producción simbólica. [...] El trabajo propiamente político que cumplen estos profesionales, empeñados en hacer ver y hacer creer, en producir e imponer la clasificación legítima o legal (oficial), ambición indisolublemente gnoseológica y política, tiene su propia lógica, la misma que está ligada a la autonomía del campo propiamente político con sus diferentes categorías de productores, sus divisiones y objetos de lucha específicos. (BOURDIEU, 2001, p. 62).

El *oficio* está constituido, así, por la función, socialmente ampliada por el modelo de control sobre el Estado venezolano, de representar al campo oficial. La *profesión* de representación de lo oficial más allá de los límites de la burocracia, o que conforma una especie de *burocracia de reserva* no regida por los requisitos de lo *público*, y asentada en especialistas de diverso tipo (derecho, periodismo, sociología, ciencia política, economía, psicología), impone algunos criterios a nuestra investigación de modo de reconocer las instancias de producción discursiva asociadas al ejercicio del poder político, esto es, como parte de los mecanismos de violencia simbólica que este intenta legitimar, sin por ello confundirlas con otras formas de reproducción y circulación del discurso oficial provenientes de las sinergias, consentimientos, activos o pasivos, del campo político del chavismo.

Desde este punto de vista, nuestra investigación considera como corpus de análisis de los discursos oficiales las comunicaciones: (1) *públicas*, que se dan en el espacio público accesible potencialmente a todos; (2) *de figuras públicas* asociadas al campo de poder; que ostentan o han ostentado posiciones oficiales relevantes, sea mediante su elección por votación popular o por designación administrativa de las cabezas de los poderes

gubernamentales y que, por tanto, están autorizados políticamente a representar el campo oficial; y, (3) producidas o vehiculadas en la *red de medios oficializados*, independientemente de su condición de origen y tipo de propiedad. A continuación, veamos cómo ocurren esas operaciones.

3 TRES ESTRATEGIAS DISCURSIVAS

Hemos categorizado tres estrategias oficiales ante la emigración, a partir de la identificación de modalidades estables de tratamiento discursivo, basándonos en análisis exploratorios y focalizados de alocuciones, entrevistas televisivas y en medios informativos digitales, artículos de opinión y documentales, en representación o producidos desde el campo oficial. De acuerdo al objetivo que persiguen las hemos denominado *de invisibilización, de administración y de exclusión*.

Estas estrategias son procedimientos para controlar los efectos del fenómeno de la emigración en la reproducción del campo de poder que, no obstante, más allá de referirse a diversos subtemas, se contradicen internamente y entre sí mismas, como también con otras que pueden ser identificadas. Fuera de las discontinuidades que es posible hallar típicamente en los discursos y, en general, en las explicaciones del mundo social, esta diversidad apunta al modo de configuración del campo de poder en Venezuela, como establecimos en el apartado anterior, como también a la magnitud y acrecentamiento progresivo de las inconsistencias entre la materialidad social y las ideas por la que el poder político busca legitimarse, es decir, por la crisis de legitimación que confronta el poder político venezolano.

En cuanto discurso oficial, la manipulación de las representaciones del fenómeno de la emigración son confrontadas tanto con las que realizan contendores políticos del *juego* político en calidad de competidores *más o menos equivalentes*, como también, centralmente, con las percepciones sociales sobre la emigración en cuanto problemática social y en calidad de *poder* político. Esa confrontación es la fuente de las contradicciones y de la búsqueda de unicidad. Así, aunque:

...argumentamos que el Discurso Oficial no tiene coherencia teórica, al mismo tiempo sostenemos que como discurso práctico (o socio-técnico) tiene una efectividad material. [...] la estructura del discurso oficial está determinada por su necesidad de remediar un déficit de legitimación, cuyo pleno reconocimiento socavaría las posibilidades de un discurso oficial autorizado. (BURTON; CARLEN, 1977, p. 384, traducción propia).

Por tanto, la categorización que proponemos parte de la identificación de regularidades, acentuaciones y efectos de sentido distintos. Sin embargo, es una

separación analítica en la medida en que ellas pueden superponerse en las prácticas discursivas, como de hecho lo hacen, y sobre todo en que, como estrategias de lo oficial buscan, de manera general, todas ellas, *invisibilizar, negar, disminuir, normalizar, hacer perder el carácter de acontecimiento social que comporta la cuestión migratoria* y otros problemas objetivos intrínsecamente asociados, produciendo al mismo tiempo con ello formas de silenciamiento, división, separación, discriminación y exclusión simbólica y material de la población venezolana:

El discurso oficial... confronta los déficits de legitimación y busca discursivamente redimirlos mediante la negación de sus génesis materiales. Tal negación establece una ausencia en el discurso. Esta ausencia, el Otro, es el silencio de un mundo constituido por relaciones materiales cuya realidad no puede ser apropiada (BURTON; CARLEN, 1977, p. 406, traducción propia).

Que exista una diversidad de estrategias significa que las estrategias que sigue el campo oficial respecto de la emigración son repeticiones de otras ya ensayadas en el tratamiento de los asuntos que comprometen su actuación. Eso explica la importancia creciente del manejo de recursos comunicacionales y “extra-burocráticos” frente a las contradicciones crecientes que se generan en la materialidad social. En razón de eso, nuestro estudio no se propone incluir otras modalidades de protección del poder claramente discernibles en el discurso oficial por su alta tipicidad, como la que se produce en la adscripción/construcción de enemigos externos o internos para el desplazamiento de las contradicciones deslegitimadoras. La presencia de estas otras, sin embargo, reafirman la diversidad/unidad del discurso oficial.

Así, aunque el discurso oficial venezolano sea más hermético que otros al proceso de “reflejar los déficits de legitimidad y contabilizarlos” (BURTON; CARLEN, 1977, p. 385, traducción propia), lo que se refleja claramente en el manejo material y discursivo de estas crisis, e intenta más directamente “borrarlos de las prácticas discursivas del Estado”, no basta estudiar la violencia de la invisibilización pura.

La búsqueda de legitimidad, o su teatralización (BOURDIEU, 2014), en un contexto de crisis estructural y coyunturas de presión política, coloca límites al *desconocimiento*, al punto que es contradicho o acompañado por el *reconocimiento*, bien bajo formas implícitas y parciales, bien por otras explícitas y completas, como las que ejemplifican las promesas electorales realizadas por diversos actores políticos oficiales en 2017 y 2018, de desarrollar planes para que los venezolanos retornen.

3.1 Invisibilización

Una de las estrategias más importantes del discurso oficial viene dada por la invisibilización, por *silenciamiento* o *negación*, de las contradicciones en las estructuras

objetivas que cuestionan o pueden cuestionar el ejercicio de gobierno y la dominación política. Si bien, como señalamos anteriormente, puede decirse que ese es el sentido general de las prácticas discursivas que se producen en torno a la defensa y reproducción del poder político, bajo esta categoría intentamos señalar aquellas que lo producen expresamente o en su forma más pura: la emigración no existe (silenciamiento) o la emigración es una invención (negación).

El *silenciamiento* asume la modalidad de un *blackout* del tema de la emigración en el campo oficial, esto es, en su omisión o censura en el decir de los individuos y las instituciones que lo representan. Para comprender esto en toda su dimensión, debe apuntarse que la experiencia migratoria venezolana comporta acontecimientos a lo interno de Venezuela, como las filas de personas y aumento, en general, de tramitaciones de visas en consulados extranjeros, de documentación nacional (pasaportes, legalizaciones de títulos educativos, etc.), de asuntos laborales (permisos, renunciaciones), de solicitudes de divisa, compra de pasajes, trámites de salida, etc. También comporta acontecimientos externos, tales como accidentes en el viaje, problemas migratorios y conflictos culturales en los países receptores, estado de vulnerabilidad de la población, experiencias de “éxito” personal, remesas, entre otros muchos. Es decir, la emigración y el deseo de emigrar son acontecimientos que cruzan diversos niveles de la vida social venezolana, también de la internacional, y marca visiblemente la vida pública de tal modo que revela el silencio oficial, particularmente en sus más altas esferas.

Este silencio es a un mismo tiempo posible y visible por la disposición de la red de medios de comunicación de lo oficial. Esto es, si las omisiones de las problemáticas sociales y los escándalos políticos en las intervenciones de las autoridades, tanto más visible en Venezuela por su presencia mediática permanente, apuntan a un calculado manejo de lo que puede ser reconocido, basado en un ejercicio del poder político que omite rendir cuentas en el espacio público; la omisión en los medios de comunicación oficiales, la falta de cobertura en sus espacios informativos particularmente, apunta a un control ampliado y a la división del trabajo de representación de lo oficial.

Así, la interpelación al discurso oficial para identificar la regularidad del silenciamiento nos arroja que: (1) en el habla del presidente venezolano, Nicolás Maduro, particularmente, también en los discursos gubernamentales, de modo más general, son escasas las referencias a los procesos emigratorios; (2) no es un elemento noticioso, que produzca noticias que merezcan ser presentadas en los medios de comunicación de propiedad estatal o privada de perfil oficial. Por supuesto, el silencio no es total, sino que permite matizar y modular aquello que puede decirse y aquello que debe silenciarse. Para reconocer uno y otro proceso, hemos preguntado al discurso oficial lo siguiente: ¿a cuáles procesos migratorios se han referido? ¿Cuándo se aludió a la emigración venezolana por

primera vez, en cuáles coyunturas y por cuáles actores? ¿Bajo cuáles términos se denomina “emigración”? ¿Bajo cuál género comunicativo o en cuáles espacios comunicacionales ha sido referida la emigración venezolana (informativos, de opinión)? ¿Qué cobertura informativa han brindado a hechos públicos, notorios y comunicacionales que muestran la existencia de la emigración?

En la modalidad de *negación*, la emigración existe *como tema*, no hay censura para nombrarla, pero es presentada como *invención, discurso o estrategia política* de los sectores adversos al gobierno, entendiéndolos como una no-realidad. Consecuentemente, en esta práctica, la “ficción” de la ocurrencia de la emigración es deslegitimada, y profesionales de la representación asumen el papel de una vanguardia que debe luchar contra los discursos que cuestionan al gobierno venezolano como responsable del desplazamiento de los venezolanos. Nuevamente aquí, la propiedad y/o el control de una importante cantidad de medios de comunicación audiovisuales y digitales permite al campo oficial generar diversos productos comunicacionales como reportajes, entrevistas a especialistas o análisis que tienen el objetivo expreso de responder, a veces enunciándolos de forma directa o indirecta, esos discursos.

En el marco de esta estrategia discursiva son usadas diversas tácticas para conseguir el efecto de deslegitimación de los discursos rivales. Estas tácticas pasan por la *autoconstrucción de legitimidad*, recurriendo a la autoridad científica en forma de especialistas o de investigaciones que por sus fuentes se presentan como irrefutables; *la selección y presentación de datos* que demostrarían que todo el discurso sobre el éxodo e incluso su experiencia sería falso, pues no es más que una sensación o percepción construida o magnificada por los medios de comunicación; y, finalmente, *el desvelamiento* del discurso no solo como falso sino como portador de intereses políticos, la última versión de la “guerra de cuarta generación” a la que constantemente ha recurrido el campo oficial para explicar las noticias negativas sobre su gestión y que, en este caso, tendría como objetivo falsificar la realidad y presentar a Venezuela como caso de Estado fallido y apuntalar una intervención extranjera.

3.2 Administración

En esta categoría comprendemos los discursos usados por el campo oficial para reconocer el fenómeno emigratorio en razón de funciones administrativas que el Estado posee o se suponen como necesarias. Más específicamente, el derecho a emigrar o la condición de emigrante venezolano aparecen como debiendo ser procesadas, planificadas o controladas de alguna manera, en asociación con significados económicos o políticos para el Estado o el gobierno venezolano. En comparación con los demás, este es, en cierto

sentido, el discurso más esperable o regular respecto de las problemáticas migratorias desde los campos de poder.

Así, el ciudadano, emigrante o posible emigrante, aquí es considerado: a) en su calidad de fuerza de trabajo, como una pérdida para la nación venezolana; b) en su calidad de sujeto de las inversión social del Estado, particularmente en educación universitaria, como un desperdicio de recursos; c) en su calidad de viajante y comprador de divisas bajo la política de control de cambio del Estado venezolano, como un peso o desangramiento sobre las finanzas públicas; d) en su calidad de venezolano en el exterior, como una fuente de recursos para Venezuela a través de las remesas.

En todos los casos, la relación es de deuda y compromiso asociada a los esfuerzos *administrativos* del Estado para garantizar el bienestar nacional. Es decir, fuera de las contradicciones en la concepción del fenómeno migratorio que comportan entre sí, o alrededor de las políticas económicas planificadas o, incluso, con discursos oficiales sobre la ideología oficial, tienen en común que la emigración se impone en la práctica discursiva en cuanto realidad económica *para el Estado*, que implica relaciones de costo y beneficio sobre su administración y, por tanto, la convierten en objeto de denuncia o regulación.

Esto, que supone reconocimientos variados sobre la situación de crisis económica del Estado venezolano, contrasta, no obstante, con el tratamiento de la realidad económica venezolana que actúa en la expulsión de población. Los emigrantes, en términos particulares, son presentados como personas: a) que no quieren trabajar *en o por su país*, siendo que el “por” produce una marca importante tanto de reconocimiento de la crisis como de búsqueda de regulación de la población como capital trabajo; b) que desempeñan trabajos deshonrosos o indignos en el exterior; c) que en esos países son económicamente explotados. En este caso, fuera de la proyección positiva de la imagen gubernamental que comporta, por ejemplo, sobre que existiría un Estado social en Venezuela o una superioridad económica sobre otros países; así como también fuera de que se asume una reducción del fenómeno migratorio a una cuestión de elección y ética individual, parece producirse una interpretación de los efectos sociopolíticos que resultan de la presencia y del trabajo que asumen los venezolanos en el exterior, y que operan como espejo invertido: necesidades/satisfacciones, penurias/abundancia, trabajo injustamente remunerado/trabajo justamente remunerado, entre otras.

Sobre esta base se producen otros modos de representar al emigrante y al potencial emigrante, que llamamos tentativamente de *traidor y víctima*. En el primer caso, próxima de la estrategia de exclusión, aparecen elementos dirigidos a controlar los discursos que impactan la imagen del gobierno de quienes se van, presentados bajo la fórmula de “*hablan mal de Venezuela*”. En el segundo caso, en función pedagógica, el discurso oficial señala que los emigrantes venezolanos sufren o están siendo maltratados a causa de sus decisiones

erróneas, su ingenuidad o su débil carácter cultural o político, y asume también la tarea de enseñar o precaver a los que se quieren ir sobre el posible fracaso en el exterior, de *confundirse* o *dejarse engañar*. Para ello se sirve particularmente del uso de testimonios de emigrantes que habrían retornado a Venezuela, quienes describen la vida desventajosa en otros países y sus malas experiencias, y que son *publicados* como la *normalidad* de la situación del emigrante.

Reconociendo que esta estrategia merece un análisis pormenorizado, las evidencias nos arrojan que las modalidades que son empleadas obedecen a varios condicionantes: la posición en la división del trabajo en el campo oficial, hace que haya ocurrido inicialmente por medios oficiales, diputados y ministros en áreas relacionadas con la administración de recursos o con el “desarrollo” y bienestar nacional, hasta finalmente darse en las altas esferas del poder político. Esto último se produce en la coyuntura política en la que el gobierno llamó a elecciones, y la estrategia administrativa del discurso oficial fue empleada para reconocer el fenómeno migratorio por primera vez (2018) como forma de aleccionar y prescribir comportamientos. Adicionalmente, intervenciones significativas en reconocimiento del problema migratorio a través de la *administración* se producen en situaciones de entrevistas, algunas de las cuales con profesionales de medios extranjeros de gran circulación. Quiere decir, la asunción de la posición más *estatalista* por parte del campo oficial ocurre por condicionamientos de las áreas específicas de actuación, de acuerdo a presiones electoralistas y cuestionamientos directos sobre la emigración venezolana y de residentes en Venezuela. También como una manera de justificar medidas económicas de captación de divisas por la vía de las remesas.

3.3 Exclusión

Por último, por discurso de exclusión entendemos reconocimientos oficiales sobre el problema migratorio asentado en el proceso de construcción de identidades divididas y antagónicas de lo que se entiende y se representa como *la venezolanidad*. El principal objetivo de esta división identitaria es la de privar a los emigrantes de representación simbólica como nacionales venezolanos, lo que se transforma en un mecanismo subsidiario de negación y “reducción” del fenómeno migratorio en dos vías, porque *los que se van* a) no pueden ser considerados venezolanos, no cuentan, de acuerdo a características que establece el discurso oficial de lo *no-venezolano*; b) poseyendo las marcas de venezolanidad que usa el campo oficial tampoco cuentan porque no tienen lugar en el discurso o, más específicamente, su lugar está en el silencio del discurso. Esta lógica discursiva se caracteriza por la división entre el *Nosotros* y el *Ellos*, en la que al *Ellos* se les adjudica una serie de características negativas que se opone a las bondades de un *Nosotros* idealizado y apropiado desde el poder; y se constituye al mismo tiempo en un mecanismo de discriminación y de

invisibilización simbólica del sujeto social desplazado fuera del territorio venezolano, del mismo modo que en un mecanismo de regulación de los nacionales, “*el venezolano -o su cadena equivalencial- no se va*”.

Un elemento importante que da sentido a esta estrategia durante los últimos veinte años de gobierno venezolano (los coincidentes con el expresidente Hugo Chávez y del actual presidente Nicolás Maduro), es el destacado rol que han jugado los conceptos y símbolos de nación y patria. De hecho, un patriotismo exacerbado ha sido uno de los rasgos esenciales del proceso político autodenominado bolivariano (en honor al más importante prócer y símbolo de la independencia venezolana), que ha funcionado de manera regular como parte del discurso oficial para atacar o deslegitimar adversarios políticos internos y externos, a los que se considera *apátridas* o aliados de poderes extranjeros o imperiales opuestos a los intereses y a la independencia de la nación, construida en equivalencia de gobierno y campo de poder oficial. En este sentido, como se señalaba previamente, esta estrategia comparte y repite elementos usados con anterioridad; de las estrategias que estudiamos tal vez sea la que más reproduce las formas de enunciación del discurso oficial, como un todo, en la medida en que emplea la estrategia de polarización política y discursiva que caracteriza en general al campo.

Correspondientemente, la estrategia de exclusión se basa a su vez en varias modalidades internas de discriminación: por raza, por origen extranjero, por identidad o cultura, por posición política, entre otras. En la primera de estas formas de construcción identitaria, la separación aparece vinculada a la construcción racial, fenotípica, de la venezolanidad alrededor de la oposición blancos *vs.* mestizos. Este esquema destaca las presuntas características de las facciones y rasgos de los emigrantes, no venezolanos, frente a los que deben quedarse, venezolanos. Esta contraposición es presentada como objetiva y el resultado de la inmigración europea de décadas anteriores y su falta de mezcla con la población local (supuestamente expresada en su apariencia y sus características raciales) reflejaría la incapacidad de estos grupos de asimilarse al país y de ser venezolanos. Esta misma lógica se reproduce en general para todos los migrantes o descendientes de inmigrantes en el país, a los cuales se les señala la ausencia de “raíces” y la imposibilidad de vincularse afectiva y culturalmente a Venezuela. El caso más extremo de esta discriminación puede observarse en el caso de los colombianos y sus descendientes, de los cuales se aprovecha un ambiente discriminatorio preexistente e históricamente enraizado en el país para proyectar sobre ellos una serie de rasgos negativos que al mismo tiempo explican y hacen deseable su emigración. Por último, otro motivo importante para establecer diferencias entre el *Nosotros* nativo y el *Ellos* emigrante está relacionado a la cultura política de cada grupo. Los que se van son descritos como *manipulables*, *alienados*, *egoístas* y potencialmente *fascistas*, contraponiendo esa cultura a la basada en la *solidaridad*,

el *humanismo* y la *conciencia crítica* y la *cultura de paz* que identificaría a los que no se van y, por extensión, a los partidarios del gobierno en Venezuela.

Para poner en funcionamiento esta estrategia, el discurso se apoya principalmente en el uso de cierto conocimiento experto, favoreciendo la presentación de análisis realizados por *psicólogos* y otras “autoridades” en el tema. El propio formato de entrevista a expertos o reportaje ayuda a consolidar la imagen de que esta división identitaria es una realidad inobjetable.

El análisis del discurso de exclusión se caracterizó por identificar, en primer lugar, la exposición de un saber experto que reifica las diferencias identitarias construidas desde el discurso oficial. En segundo lugar, el uso de la *estereotipación*, es decir, la reducción de cada una de las identidades a unos pocos rasgos que las definen, principalmente cuando estas están divididas en una lógica binaria de bueno/malo, otorgando al Nosotros todas las características positivas y al Ellos todas las negativas. Tercero, el uso de adjetivos que deshumanizan y excluyen de la representación nacional a un sector de la población.

CONCLUSIONES

El novedoso y noticiado fenómeno de la emigración venezolana nos permite reflexionar sobre tres elementos. El primero es sobre las propias teorías que abordan la problemática migratoria. El segundo, más específico sobre las lógicas y órdenes del discurso, trata sobre afinar la noción de *discurso oficial*. Ya el último elemento nos remite a los efectos que la sociedad expulsora genera a través de la oficialidad de esos discursos en los ámbitos de lo material y de lo simbólico. El detalle de cada uno de esos elementos nos arroja lo siguiente:

1) Para una más atinada comprensión del fenómeno migratorio son necesarios más análisis que vean la emigración, en específico, desde el país que las genera, que “expulsa” a sus nacionales. Esto es importante porque ayuda a profundizar en el análisis del carácter y de la calidad de los regímenes de gobierno y de los sistemas democráticos, principalmente de los que están constituidos en esos países “expulsores”. Esto rompe tanto con la vertiente “economicista” de la emigración, según la cual el movimiento ocurre exclusivamente por una búsqueda de mejoras en las condiciones materiales asociadas a lo económico, como con la vertiente que expresa que los emigrantes se dirigen a los centros. La emigración venezolana muestra que la dimensión política tiene un peso específico y que no es necesario llegar a declarar una condición de “guerra civil” o de “conflicto armado interno” dentro de un país para que ella cobre fuerza. El lugar para radicarse es cualquiera que ofrezca sosiego para la recomposición de la vida cotidiana. Como lo vemos, dimensiones económicas, políticas y culturales están entrecruzadas a nivel de las

motivaciones porque apuntan al papel del Estado, del campo de poder, en el manejo de esas materias y en las crisis que producen.

2) Ampliar la concepción de lo *oficial* es una forma de darse cuenta de las sutilezas que envuelven el orden del discurso del poder. Es decir, permite analizar la *capilaridad* del poder que actúa por medio de un conjunto de estrategias que, al final, operan para *normalizar* y *prescribir*. Además, Venezuela muestra las ligaciones, las contradicciones y las potencias que el discurso oficial posee y que definen la vocería oficial en términos del discurso en sí mismo, de las personas autorizadas a decirlo y de las formas como él debe ser publicado.

3) Analizar el discurso oficial permite producir datos que ayuden a *objetivar* la evaluación de los regímenes políticos y de los sistemas democráticos, así como de sus modos de normalización y prescripción. Es esto lo que arroja el análisis de las estrategias que asume el discurso para enunciarse, reproducirse y legitimarse. Es decir, *invisibilizar*, *administrar* y *excluir* son tres dimensiones que no se excluyen, se complementan, y que generan transformaciones materiales y simbólicas para quienes ya emigraron, como para los que desean hacerlo y para la población en general, en términos de presente y de futuro. Esas estrategias ineluctablemente llevan a una binarización y polarización del mundo que pasa a regirse en el juego del *Nosotros* y el *Ellos*, y en el que los particularismos, las diferencias, los matices y las individualidades pasan a ser regidas a través de lógicas autoritarias e totalitarias.

REFERENCIAS

ACNUR. **Tendencias Globales. Desplazamiento forzado en 2017**. Génova: ACNUR, 2018a. <<http://www.acnur.org/5b2956a04.pdf>>.

ACNUR. Venezuela: ACNUR presenta nuevas directrices de protección, ante la huida de venezolanos por América Latina. **Acnur**, 13/03/2018b. <<http://www.refworld.org/es/docid/5aa83b0f4.html>>.

ARANGO, Joaquín. Las 'Leyes de las Migraciones' de E. G. Ravenstein, cien años después. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas – REIS**, Madrid, nº 32, 1985, p. 7-26. <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_032_03.pdf>.

ARANGO, Joaquín. Explaining migration: a critical view. **International Social Science Journal**, vol. 52, nº 165, 2000, p. 283-296. <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/1468-2451.00259>>.

ARANGO, Joaquín. Dificultades y dilemas de la política de inmigración. **Arbor**, Madrid, vol. 181, nº 713, 2005, p. 17-25. <<http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/439/440>>.

ARANGO, Joaquín. Las migraciones internacionales en un mundo globalizado. **Vanguardia Dossier: Inmigrantes. El continente móvil**, nº 22, 2007. <<https://www.lavanguardia.com/internacional/20070101/54261510760/inmigrantes-el-continente-movil.html>>.

- BAJO, Nicolás. Conceptos y teorías sobre la migración. **Anuario Jurídico y Económico Escurialense**, Madrid, n° 50, 2007, p. 817-840. <<https://www.rcumariacristina.com/wp-content/uploads/2010/12/V-NICOLAS-BAJO-SANTOS.pdf>>.
- BERGALLI, Roberto; coord. **Flujos migratorios y su (des)control: puntos de vista pluridisciplinarios**. Barcelona: Anthropos.
- BLANCO, Cristina. **Las migraciones contemporáneas**. Madrid: Alianza, 2000.
- BLANCO, Cristina; ed. **Migraciones: nuevas modalidades en un mundo en movimiento**. Barcelona: Anthropos, 2006.
- BISL, Úrsula; SOLÉ, Carlota; coords. **Migración e interculturalidad en Gran Bretaña, España y Alemania**. Barcelona: Anthropos, 2004.
- BOSWELL, Christina; GEDDES, Andrew. **Migration and mobility in the European Union**. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. El campo político [1999], In: BOURDIEU, Pierre, **El campo político**. La Paz: Plural, 2001, pp. 9-31.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritus de estado. Génesis y estructura del campo burocrático [1991]. In: BOURDIEU, Pierre. **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**. Barcelona: Anagrama, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. **La nobleza de Estado: Educación de elite y espíritu de cuerpo**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013 [1989].
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [2012].
- BURTON, Frank; CARLEN, Pat. Official Discourse. **Economy and Society**, Londres, v. 6, n. 4, p. 377-407, 1977.
- CASTLES, Sthephen. Towards a sociology of forced migration and social transformation. **Sociology**, vol. 37, nº 1, p. 13-34.
- CASTLES, Sthephen; MILLER, Mark. **La era de la migración: movimientos internacionales de migración en el mundo moderno**. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas – Miguel Ángel Porrúa Editor, 2005.
- COSCOJUELA, Xabier. Calculan en 4 millones la diáspora venezolana. **Tal Cual**, Caracas, 17/01/2018. <<http://talcualdigital.com/index.php/2018/01/17/calculan-en-4-millones-la-diaspora-venezolana/>>
- EFE. Acnur insta a América Latina a “dar respuestas” a los refugiados venezolanos. **EFE**, Brasilia, 19/02/2018a. <<https://www.efe.com/efe/america/sociedad/acnur-insta-a-america-latina-dar-respuestas-los-refugiados-venezolanos/20000013-3528326>>
- EFE. Brasil se alista para una eventual nueva ola de inmigrantes venezolanos. **EFE**, Boa Vista, 09/05/2018b. <<https://www.efe.com/efe/america/cronicas/brasil-se-alista-para-una-eventual-nueva-ola-de-inmigrantes-venezolanos/50000490-3609142>>
- FERNÁNDEZ, Mireya. Diáspora: la complejidad de un término. **Análisis de Coyuntura**, Caracas, vol. 14, n° 2, 2008, p. 305-326. <<http://www.redalyc.org/pdf/364/36414217.pdf>>
- FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 [1969].

FOUCAULT, Michel. **El orden del discurso**. Barcelona: Tusquets, 1973 [1971].

FREIDENBERG, Judith. **Growing old in El Barrio**. Nueva York: New York University Press, 2000.

FREIDENBERG, Judith. **Contemporary Conversations on Immigration in the United States: The View from Prince George's County, Maryland**. Maryland: Lexington Books, 2016.

G1. Roraima entra com ação no STF para pedir fechamento da fronteira com a Venezuela. Brasília, 13/04/2018 <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/roraima-anuncia-acao-no-stf-para-pedir-para-fechar-fronteira-na-venezuela.ghtml>>.

GÓMEZ, Jaime Alberto. La migración internacional: teorías y enfoques, una mirada actual. **Semestre Económico**, Medellín, vol. 13, n° 26, 2010, p. 81-99. <<http://www.redalyc.org/pdf/1650/165014341004.pdf>>.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso**. Madrid: Trotta, 2010 [1998].

LIVI BACCI, Massimo. **Breve historia de las migraciones**. Madrid: Alianza, 2012.

LONDOÑO, Ernesto. El éxodo de los venezolanos sofoca al norte de Brasil. **The New York Times**, Pacaraima, 30/04/2018. <<https://www.nytimes.com/es/2018/04/30/venezolanos-brasil/>>.

MASSEY, Douglas; et al. **Worlds in motion: understanding international migration at the end of the millennium**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MICOLTA, Amparo. Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales. **Trabajo Social**, Bogotá, n° 7, 2005, p. 59-76

<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4391739>>.

MISIÓN VERDAD. Migración, ese factor silencioso que será clave para las elecciones presidenciales. **Misión Verdad**, Caracas, 06/02/2018.

< <http://misionverdad.com/columnistas/implicaciones-electorales-de-la-migracion-y-la-diaspora-en-la-oposicion>>

PÁEZ, Tomás; VIVAS, Leonardo. **The Venezuelan Diaspora, Another Impending Crisis?** Freedom House, 2017. <https://www.researchgate.net/publication/317099053_The_Venezuelan_Diaspora_Another_Impending_Crisis>.

PORTES, Alejandro; RUMBAUT, Rubén G. **América inmigrante**. Barcelona: Anthropos, 2010.

REYES, Luz Mely. Venezuela a la fuga: análisis de la crisis migratoria. **El Tiempo**, Bogotá, 07/03/2018. <<http://www.eltiempo.com/datos/cuantos-venezolanos-estan-saliendo-de-su-pais-y-a-donde-se-dirigen-189354>>

SALOMÓN, Luisa. Investigación en la USB estima que han emigrado 4 millones de venezolanos. **Contrapunto**, Caracas, 08/04/2018. <<http://contrapunto.com/noticia/investigacion-en-la-usb-estima-que-han-emigrado-4-millones-de-venezolanos-194953/>>

SANTAMARÍA, Enrique. **Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales**. Barcelona: Anthropos, 2008.

SOLÉ, Carlota; et al. El impacto de la inmigración en la sociedad receptora. **Revista Española de Investigaciones Sociológicas – REIS**, Madrid, n° 90, 2000, p. 131-157 <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_090_07.pdf>.

TORRES, Alejandra; et al. El chavismo lleva al exilio a más de dos millones de venezolanos. **El País**, Madrid, 13/08/2017. <https://elpais.com/internacional/2017/08/10/actualidad/1502379778_751102.html>

TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila. **El proceso de inmigración en Venezuela**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1986.

WEBER, Max. La política como vocación [1919]. In: WEBER, Max: **El político y el científico**. Madrid: Alianza, 1972.

WEBER, Max. **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México, Fondo de Cultura Económica, 1964 [1922].

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. **Italianidade no Brasil meridional: a construção da identidade étnica na região de Santa Maria, RS**. Santa Maria: Editora UFSM, 2006.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A DISPUTE FOR LAND AND GOLD: THE STATE BETWEEN A CANADIAN MINING COMPANY AND A SMALL SCALE MINING COOPERATIVE IN AMAZON – BRAZIL

*Dalila Silva Mello*¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

*Januária Pereira Mello*²

Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

*Marjo de Theije*³

Vrije Universiteit

Abstract

The history of mining in Latin America is marked by conflicts between large companies and the local population of the areas where mineral resources are found. The aim of this study is to analyse the conflict between a small-scale mining cooperative and the Canadian company Belo Sun Mining Inc. The framework of this research is the Latin America political ecology and the ethnography of social and environmental conflicts as a theoretic and methodological guide. The conflict will be analysed using a theoretical framework of political ecology in Latin America. The cooperative and the company are involved in a dispute over gold mining in the area of the “Big Bend” of Xingu River, or Volta Grande do Xingu, in the Amazon, Brazil. The region is known as “Stretch of Reduced Instream Flow”, since the dam for the Belo Monte Hydroelectric Plant was built, around 13 Km upstream from where the small scale mining families have been living since 1940’s. The synergetic impacts of the Belo Monte Dam and the Belo Sun Mining on the livelihood of the local communities are very large. The research question is how did the government of Pará shut down the activities of the small-scale mining cooperative, but gave Preliminary License for gold exploitation to a Canadian mining company. The results showed how companies and some sectors of the government used tricks to approve licenses, despite them going against the Brazilian Law. Some clashes surrounding the process of environmental licensing of Belo Sun Mining Inc. have brought into discussion the high risks for the environment and the disregard

¹ Bachelor in Ecology – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). MSc. in Education - Universidade Federal Fluminense (UFF). DSc. em Meio Ambiente - (PPGMA-UERJ). Associate Professor of Instituto Federal Fluminense (IFF).

² Bachelor in Social Sciences - Univerdidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Anthropologist in Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA).

³ PhD. In Social Sciences - Utrecht University (UU) - Associate Professor of Social and Cultural Department of Vrije Universiteit Amsterdam (VU).

for the small-scale mining rights. Moreover, accusations of land grabbing weigh heavily on the company.

Keywords: Amazon, socioenvironmental conflict, mining, licensing.

INTRODUCTION

In the Brazilian Amazon, the implementation of major projects such as hydroelectric plants and mining generate new territorial dynamics. These enterprises settling in the Amazon region result in drastic changes in the natural environment, such as: rivers damming, reservoir formation, reduction of river flows, loss of vegetation, changes in the hydraulic dynamics of the river, and many other changes.

These changes have repercussions on ownership of natural resources, human interaction with the environment, socio-cultural and economic relationships established by the local population, thus greatly affecting territorial rights. (IPEA, 2015).

In this paper, I will discuss the synergistic impacts of the Hydroelectric Plant of Belo Monte and the Canadian Belo Sun Mining Inc., which provoke the enlargement of local and global environmental risks.

The first point to be analyzed is that the site provided for the mineral extraction project is located in the Area Directly Affected (ADA) and in the Area of Direct Influence (DIA) of the Hydroelectric Plant of Belo Monte, as can be seen in Figure 1. But this fact was not mentioned in the Belo Sun's Impacts Environmental Studies (ISA, 2013).

The second point is the fact that the area where the gold is located is the same where the families of the miners reside since the 40's. This area is being planned to be the extraction base of the company, about 13 km from the Belo Monte dam, downstream of the Xingu River, which further increases environmental risks.

On the one hand, the explosions for the extraction of gold from the Belo Sun Mining may cause some damage in the structure of the dam, and on the other hand, the seasonal flooding – which is common in the water regime of the Amazon – could flood the structure of the mining site and lead to the flow of the tailings into Xingu and Amazon Rivers.

Belo Sun Mineração Ltda, which is the Brazilian subsidiary of the Belo Sun Mining Corp., a Canadian Forbes & Manhattan Inc. company, applied for the environmental licensing process with the Environment Secretary of the State of Pará, with the intention of what would be the “implementation of an enterprise on mining and processing of gold that would correspond to the largest project of open-pit mine extraction of this metal in the country” (ISA, 2013, p. 1).

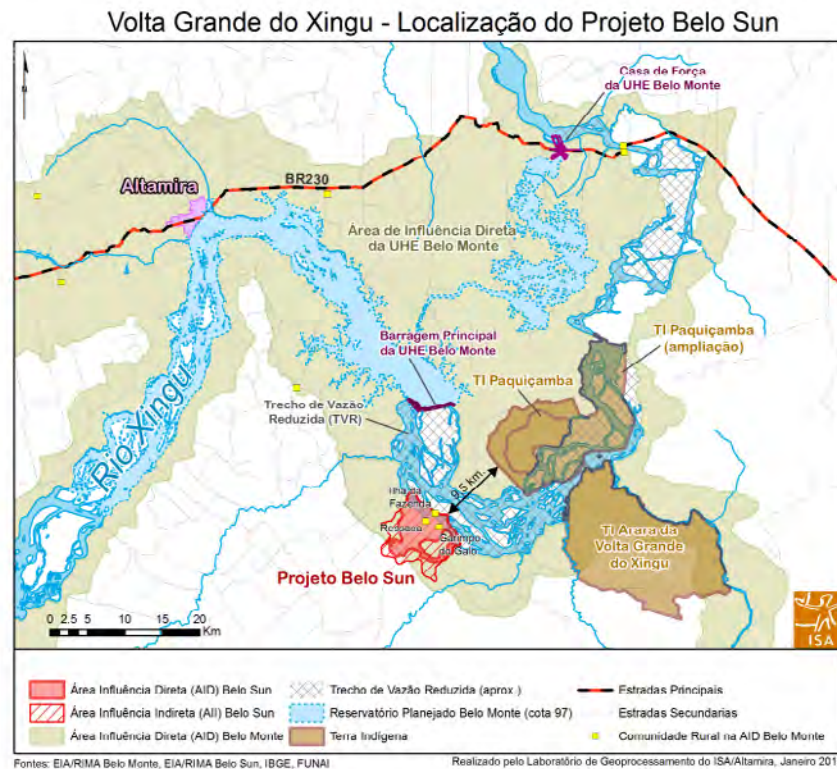


Figure 1 – Synergy between Belo Monte Dam and Belo Sun Mining.
Source: ISA, 2013.

The above information has been confirmed in an interview of Helio Botelho Diniz, Vice-president of Operations of the Belo Sun in Brazil, accessed on the website of Forbes & Manhattan: “one of the greatest achievements of the group in Brazil was the Volta Grande Project, focused on the production of gold in the State of Pará, with the Belo Sun Mining.” “We are in the final phase of the studies and environmental licensing to start production in 2015-2016.” (GAVAÇA, 2016)

The main argument in favor of the mining company is that they will be paying enormous amounts of taxes to the government, but at the same time the Canadian company has been heavily criticized by authors such as Sacher (2010), in the light of the provocative concept of Mineralo-State (in analogy to the Narco-State⁴), which qualifies the Canadian jurisdiction as a State that allows the enrichment of a mineral oligarchy, putting the State apparatus at their service, which leads to concentrating the mineral wealth of the country in a few hands, while the socio-environmental costs are transferred to the Canadian population, almost systematically; or as in this case, the local communities of the countries where the enterprises are located.

⁴ The term Narco-State applies to countries where political institutions are significantly influenced by drug trafficking, and where leaders play simultaneously positions as government officials and are members of illegal narcotics trafficking networks, supported by its legal powers.

In their turn, the miners of the Mixed Cooperative of Miners of Ressaca, Gallo, Ouro Verde e Ilha da Fazenda (COOMGRIF), in the region of Volta Grande do Xingu, have in their favor the Territorial Report of the Middle Xingu (IPEA⁵, 2015) that provides an analysis of the territorial conflicts in the region.

The report's authors state that, being careful to not to draw up an apology of small-scale mining as opposed to mining industry, the study affirm that in the Ressaca village and the area nearby it was in fact historically developed a small-scale mining activity without the large environmental degradation and social problems that are recurring in other mining areas in the Amazon. And that the group of workers is composed of people who settled in the region, forming communities and organizing in a cooperative to defend their interests and rights, which are seriously threatened by large enterprises, citing the statement below:

There's no killer here. We're hardworking people! Nobody wants to ride a big car and helicopter, that is not the intention. We want to survive, we want to be able to pay our bills, to be able to give education to our children. To be able to have a home with light, with television, with electricity, how we already have, eat, to live! They are trying to corner us. (...) We're aware of their move. It is a group of businessmen, with Mayor, Alderman, those types, and discourage the small! That's what's going on in our region. We ask that the competent authorities take charge of the situation to resolve our problem here. Because the region is suffering (statement-group in Vila da Ressaca). (IPEA, 2015, p. 58)

Considering these information, the aim of this study is to characterize the socio-environmental conflict that currently exist between the Canadian company, Belo Sun Mining, and the Mixed Cooperative of Miners of the Ressaca, Gallo, Ouro Verde and Ilha da Fazenda (COOMGRIF), in the dispute for land and gold in the area of Volta Grande do Xingu, municipality of Senador José Porfírio, Pará state, Brazil. The framework of this research is the Latin America political ecology and the ethnography of social and environmental conflicts as a theoretic and methodological guide as well as investigate the issues that led the Government of the State of Pará to close the small-scale mining and allow the large mining enterprises.

SMALL-SCALE GOLD MINING IN THE AMAZON

Wanderley (2015, p. 5) explains that, in the article 2 of the Statute of Small Scale Mining (BRAZIL, 2008), small-scale miners are defined as “every natural person of

⁵ The IPEA is a public Foundation linked to the Secretariat of Strategic Affairs of the Presidency of the Republic of Brazil. IPEA provides technical and institutional support to governmental actions – enabling the development of numerous policies and programs of Brazilian development – and offers, to society, research and studies by its technicians.

Brazilian nationality who, individually or in associative form, act directly in the process of extracting minerals”. And it also states that are also considered as miners: “mining owners”, traders, “ferry’s owners “, “dredgers”, and those who can also be in this category as autonomous individuals with some capital or with easy access to banks and financing.

Traditionally, the gold miner, poor and invisibilized, was, and still is, in general, seen as an individual gold explorer who fights for his labor and financial freedom, but now he does it through associations, unions and cooperatives. Nowadays, they resist and work hard to keep their labor, some with no “boss”, but fighting as hard as they can to preserve their existence/way of life in the mineral activity. (COELHO, p. 6, in press)

In this perspective, I should reiterate that small-scale mining is a professional activity in accordance with the Brazilian Code of Occupations (CBO) of the Ministry of Labor and Employment, and these miners who are seeking to work in order to provide for their families are exposed to unhealthy and dangerous activities.

The history and geography of gold mining in the Amazon, in its multiple and complex relationships, discuss who are the miners of the past and the present. These miners are, in general, poor and distant from the superior power and economic circles, i.e., lacking capital and advanced technology. They are, therefore, financially, politically, and socially vulnerable. (WANDERLEY, 2015)

In general, in the Amazon, the small-scale mining is characterized by temporary work or with intervals, since this activity depends on the availability of mineral and/or the economic viability of their extraction. Thus, the mining sites often receive workers from other professions seeking for income. Another important aspect that is pointed out in a research done in the Amazon, in Brazil, Bolivia, Suriname, Colombia, and Peru, where small-scale mining occurs, is that this activity has been often discriminated for being, in most cases, informal (CEDLA, 2013).

TRICKS IN THE ENVIRONMENTAL LICENSING PROCESS OF VOLTA GRANDE DO XINGU: COOPTATION, RIGGING, LOCATION BLACKMAILING, SCRAPPING AND BUREAUCRATIZATION

The concept of “artimanha” or “trick” – defined in the Brazilian Portuguese Aurélio Dictionary (2015) as a “procedure or act of willful cunning” - is being used in studies of environmental licensing processes to name a few tactics, through which companies gain strength to constrain social actors and / or circumvent the law. These tricks have malice intents and are often technically solid and well prepared, therefore hardly intelligible to ordinary citizens. The results of the studies aim at helping citizens to understand how

some licenses are granted by licensing agencies despite being in breach of the legislation “(MELLO; MARTINS, NEFFA, 2015)

A trick reported by local residents and that has been used by enterprises in Brazil is the appointment of scientists to conduct environmental studies required for the environmental licensing process, which is done in a very subtle way.

According to social actors of Volta Grande do Xingu region, entrepreneurs seek leading researchers and hire their work through different ways: offering “scholarships” for public university teachers who work with exclusive dedication; funding research projects that are of interest for the universities, but that contain “confidentiality clauses” with the company; hiring individuals or legal entities to act as “laranjas⁶” or “mules” of researchers. Through these subterfuges, entrepreneurs silent social actors who could criticize the enterprises, favoring immediate corporate and economic interests over diffuse rights to a balanced environment.

A second trick is the absence or the rigging⁷ of participatory management forums requested in the environmental legislation. Although the Water Act, from 1997, requires the creation of a Xingu River Basin Committee, that has not yet been created in the Volta Grande region.

The rigging was reported by the residents of Volta Grande, gathered in the Indigenous village Paquiçamba, in March of 2016. They claim that Norte Energia, the company responsible for enabling the logistics of operation of the Management Committee of the Stretch of Reduced Instream Flow in Volta Grande do Xingu region, does not convene the committee members regularly.

A third observed trick is what Acselrad (2013, p.110) calls “location blackmailing”, in the sense that large companies can confine “significant portions of the local population within the ‘alternative’ to accept the promise of employment and income at any cost - even at the cost of compliance with increased environmental and social risks - or otherwise having no appropriate source of income.”

Figure 2 shows a photograph of the billboards around the city of Altamira, the day before the licensing agency of the State of Pará announced that it would release the license for Belo Sun Mining. A congressman advertises his role in obtaining the license, even though this it is not a prerogative of legislators.

⁶ Used here in the sense that the researcher produces the requested advice, but the payment is made on behalf of another person, for example, a brother, a spouse or a student.

⁷ The term “rigging” applies to representatives or supporters of corporations taking control over agencies or sectors of public administration in order to defend the interests of these groups by occupying strategic positions within state organizations, so as to place them at the service of the groups’ interests.



Figure 2 – Photo of outdoor in Altamira City.
Source: Cristiane Costa, April 2016.

A fourth trick is the scrapping of public institutions, which should represent the most vulnerable social groups. In the Brazilian environmental legislation, the State has the command-control prerogative; therefore, the function of recognizing, implementing and managing the territories of traditional populations is a State task. In this study, I adopted the concept of traditional population used by the project that generated an official publication of the Ministry of the Environment, organized by Diegues:

In the project there were considered two types of traditional populations: indigenous and non-indigenous. Although these two sets of people share common knowledge in regards to knowledge on biodiversity, there are important differences between them, as has been stated. (...) But, as explained, these non-traditional indigenous populations (caiçaras, riverine, Amazon, sertanejos) received strong Indian influence, which is revealed not only in regional terms, as in the various techniques of food preparation, ceramics, hunting and fishing tools. (Diegues, 2001, p 38, emphasis added by the authors).

Thus, it is possible to notice that Brazilian public institutions which are responsible for Protected Areas (Indigenous Lands, Nature Conservation Units and Quilombos Territories) - respectively, the National Indian Foundation (FUNAI), Chico Mendes Institute for Biodiversity Conservation (ICMBio) and National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA) - do not receive adequate state support, either through lack of proper allocation of material resources, or lack of human resources for their management bodies.

Thus, the asymmetry of power of these traditional populations together with that of their official representatives, when facing the economic interests at stake, perversely leads

to the demoralization of these organs in the face of public opinion and to the processes of deterritorialization of these populations, which:

Are strongly associated to said accumulation dynamics, according to David Harvey (2008), by dispossession. This is because capitalism needs to incorporate non-capitalist territories to the production value to face the crisis of over-accumulation, find profitable outlet for surplus capital and stabilize the system. These territories must therefore be continuously open to provide inputs, labor and low cost land. So is it a dialectical relationship between internal expanded reproduction of capitalism and the expropriation developed out of capitalism. Because the relationship is dialectical, the “exterior” is indispensable to the interior condition, constitutive of capitalism itself. As it is continuous, Harvey (2008) prefers to call it accumulation “by dispossession” instead of primitive. And the state plays a crucial role in the subordination of this “exterior”. (Acselrad, 2013, p.116, our emphasis)

In the case of the Brazilian territory, we can observe this dialectical relationship of deterritorialization in the South-North axis, between the urban-industrial and the traditional way of life.

The urban-industrial way of life is the “interior”, which lives under the “capitalist witchcraft” (STENGERS y Pignarre, 2005, p. 39), a system that paralyzes and capture the social actors within “hellish alternatives” (Acselrad, 2013) - situations that do not seem to leave any choice but resignation or impotent denunciation in the face of the inevitable economic war, and which need to rob the territory of the traditional populations in order to seize the natural resources necessary to maintain the unsustainable and consumerist way of life of its inhabitants and, above all, its ruling prodigal elites.

A fifth trick is the bureaucratization of administrative procedures which are necessary so that local communities have access to the rights provided by law. In this case, it is required that subjects in socioenvironmental vulnerability must write applications or fill up forms that are incompatible with their formal education, despite of their traditional knowledge.

This trick become even more serious, or we could say more efficient, if we consider the large distances within the Amazon, combined with the fourth trick, the scrapping of public institutions that are supposed to recognize their rights.

In addition to these situations in which economic interests promote all sorts of illegality, it is worth mentioning a detailed ethnographic study of power relations, discourses and interests behind the environmental licensing processes recently published by Bronz (2016), which demonstrates the complexity of these administrative procedures in the bureaucratic context, the stakeholders (researchers, consultants, state and business representatives), focusing especially on the business practices and discourses of large enterprises:

Like the technical studies, a series of procedures that are part of the licensing process is driven by a deliberate strategy, from the entrepreneurs and their advisors, to build relationships and networks aimed at making feasible the implementation of projects. These strategies rely on a number of mechanisms and internationally recognized management technologies in business models, naturalized in the consultants' practices and internalized in licensing procedures: environmental assessments, strategic planning, stakeholders approach, public hearings, mitigation, and social responsibility and sustainable development programs. (BRONZ, 2016, p. 48).

There are several tricks, such as those described above that have been used by certain representatives/sectors of the Brazilian State in line with national and international companies, to disregard the law applicable to environmental licensing processes, to the detriment of national interests and local population, as stated by BRONZ:

The corporate management practices adopted in the environmental licensing processes, as we have seen, are often justified by an ideological discourse that combines the corporate morals of social responsibility with the actual business planning strategies in economic terms. One can not deny that the discourse on the application of these approaches ends up masking a relation of power, when stating that the objectives of the interest groups are part of the company's own objectives, generically imposing such a nomination for any social group affected by its activities. In general, with the adoption of these approaches, the interests of the companies prevail over those of the communities (2016, p. 275).

CLASHES IN THE ENVIRONMENTAL LICENSING PROCESS OF VOLTA GRANDE PROJECT OF BELO SUN MINING LTD

Although the Secretary of Environment and Sustainability of Pará (SEMAS-PA) has given its assent to the Preliminary License in November 2013 (Opinion COEMA Technical No. 22520 / GEEMIN / CLA / DILAP / 2013 - Protocol 2012/0000005028) the Public Prosecutors Office requested additional impact studies for several reasons. According to Oliveira (2014) the indigenous people had not been properly consulted in the Belo Monte licensing process, which also happened to Belo Sun, for they did not indicate the indigenous people from the Paquiçamba territory (less than 10 km away) and Arara, in Volta Grande do Xingu, as areas of direct or indirect impacts on the Environmental Impact Assessment (EIA -RIMA).

Other elements that have not been mentioned in the studies and need to be taken into account are related to the fact that the riparian forests and the permanent preservation areas are not being respected.

Additionally, the Ilha da Fazenda community was not even mentioned in the impact studies, despite of being located on the island directly in front of the exploration area.

Furthermore, several other irregularities were identified in Belo Sun licensing process by the Public Prosecutor, Public Defender and social and environmental organizations.

Thus, the specific case of the ongoing process of environmental licensing of Belo Sun Mining for exploration of gold in the region of Volta Grande deserves careful consideration for several reasons, as will be detailed below.

Federal licensing

The Federal Public Prosecutors Office of Altamira questioned why the licensing process is being carried out by a state environmental agency - SEMAS / PA (Case No. 2012/0000005028), even though the legislation states that, because the project is located in the basin of a federal river, meaning that it passes through more than one federative state, the procedure needs to be carried out by the federal Brazilian Institute of Environment and Renewable Resources (IBAMA).

Being established that the litigated area is a federal territory, the discussion re-emerges as one more argument for the need for licensing at the federal level, not the state, as it has been done.

Federal Glebe of Ituna

Against a backdrop of numerous complaints, the Public Defender's Office of Pará initiated a Public Civil Action (Case No 0005149-44.2013.8.14.0005) in favor of the miners in the region.

In March of 2014 it was performed a formal inspection, in which participated members of the National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA), Belo Sun Mining and bailiffs. The inclusion of INCRA was necessary to verify the validity of the purchase term of the land to be exploited by Belo Sun company, since the miners claimed it to be a public federal territory called "Gleba Federal Ituna".

On November 30th, 2015, it was published in the Official Gazette the Ordinances No. 218 and 220 of 11.20.2015 of the Ownership of the Union Department (SPU) which declare of interest of the public service the properties of the Union inserted in the Gleba Federal Ituna: Vila do Galo, with 15.760 hectares for land regularization of social interest, benefiting 63 low-income families; and Vila da Ressaca Village with 8.9266 hectares for land regularization of social interest, benefiting 176 low-income families and promoting the recognition of social rights to housing, ownership of the Union and social development.

Thus, the question is whether the Ordinances of the Ownership of the Union Department (SPU) will represent in fact a closure to such unequal dispute, for the

purpose of the ordinances is to settle the land rights of the miners from Vila do Galo and Vila da Ressaca, which in its turn would make the Belo Sun project inviable.

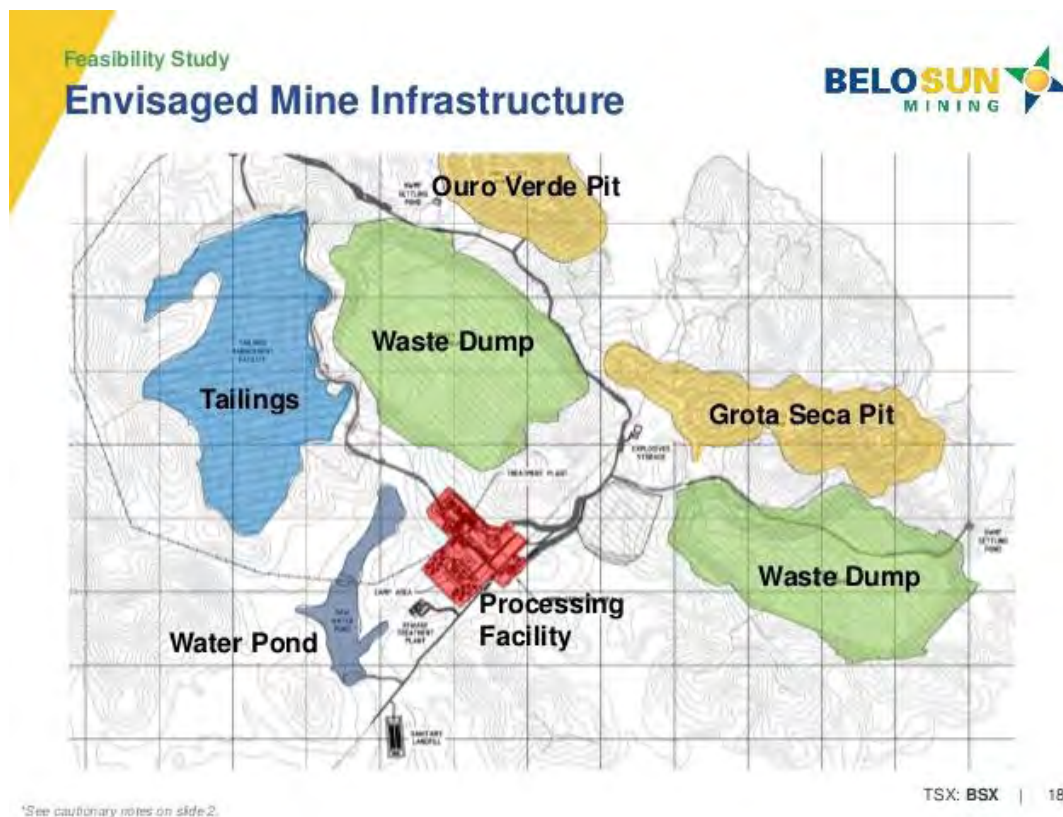


Figure 3 – Planned Mine Infrastructure. Source: BELO SUN, 2016.

A larger question also arises in this context of speculation and land uncertainties, as Figure 3 suggests an overlap of the project area with the SPU area for the miners.

According to Barreto (2007), the Gleba Ituna land is wholly owned by the Union, having not yet been demarcated, giving rise to practices of land grabbing and misappropriation of public land. [...] Thus, the company's acquisition of mining areas would not be a legitimate act. Consequently, the ban on mining work by private agents would be considered as irregular and illegal. Given the situation, the Public Defender Office of the State of Pará filed a civil action against the company and the supposed owners of the mines. According to the petition, despite not having obtained any environmental permit, including the installation of the project, the company started acquiring federal public lands from people who claim to be owners of mines as a way to remove the families from the area. (IPEA, 2015, p.55, emphasis added)

If the villages are located in the Gleba Federal Ituna territory, it is possible to infer that the federal area is much larger and comprises the area of the Belo Sun's project. In this case, it is necessary to question legally the validity of the land purchase term of Belo Sun mining Ltda.

Regime of Small-scale mining licence

Another clash between the small-scale cooperative and the Canadian company is that the company detains permission from the National Department of Mineral Production (DNPM) for mineral exploration in Volta Grande do Xingu region from 1976 (cases No. 805,657 / 76, 805,658 / 76, 805,659 / 76, 812,559 / 76) (ISA 201: p 1).

However, the site requested at DNPM by Belo Sun for mining is not a new area of extraction. Rather, it is a region known for mining, with five riverfront communities that explore the region since the 40's: Vila do Gallo, Vila da Ressaca, Ilha da Fazenda, Ouro Verde and Grota Seca. (IPEA, 2015).

Art. 5 The miners cooperatives have priority in obtaining mining permission in areas where they are operating, as long as the occupation has occurred in the following cases:

I in areas considered free under the Decree No. 227 of February 28th, 1967;

II in areas required under priority, until the date of July 20th, 1989; and

III in areas where they hold permission for mining.

Sole paragraph. The mineris allowed to join more than one cooperative with operations in different areas.

Therefore, the Preliminary License did not take into account Article 14 of Law No. 7.805, of 1989, which creates the mining permit regime, nor Art. 5 of the Miners Statute, which guarantees the mining priority for the small-scale miners.

Toxic waste and the "Tabuleiro do Embaubal"

As detailed in the Feasibility Study of the Volta Grande Project prepared by the company, which reports that the waste from the extraction of gold contain the harmful elements shown in Table 13-16 of the study, as follows:

(...) Arsenic, antimony, lead, copper and sulfur can cause problems of leaching and / or high cyanide consumption. However, the concentrations of these elements present in Volta Brande samples are sufficiently low and should not be problematic for cyanide leaching. The presence of these elements calls for attention with regard to the management of waste and effluent. (BELO SUN, 2015, p. 13-25, our emphasis.)

Leakage of tailings will immediately affect the Fluvial Archipelago Tabuleiro do Embaubal, a region scientifically recognized worldwide for its great importance as a breeding area for species of the Amazon River basin, which is located a few tens of kilometers downstream of the area sought by the mining company.

The Government of the State of Pará created on June 17th, 2016, due to strong demand from civil society and the academic community, two Nature Conservation Units

in the archipelago that, since 2013, had already the whole public consultation process ready: the Wildlife Refuge Tabuleiro do Embaubal and Sustainable Development Reserve Vitória de Souzel (PARA, 2016).

From an environmental point of view – considering the high probability of leakage of tailing in the Xingu River, considering the current statistical leakage of mining waste reservoirs in the world, such as in the emblematic case of Mariana in Brazil - the Belo Sun enterprise offers high environmental risk.

CONCLUSION

Despite the disproportionate economic power between capital and the local community, the implementation of the project has been delayed, as can be seen in the interview given by Helio Botelho Diniz, the Belo Sun Operations Vice President in Brazil, available at the Forbes and Manhattan website, in which he stated that “If all goes as planned, we can produce about ten tons of gold per year by the end of 2015 or in early 2016.” (GAVAÇA, 2016)

The delay in the implementation of projects is a global phenomenon investigated by researchers (FRANKS, DAVIS, BEBBINGTON, ALI, KEMP, SCURRAH, 2014) that demonstrate how the conflicts generated by social and environmental risks have been translated into high costs for companies. Considering this, an understanding of the relationship between environmental and social risk and project success has the potential to improve the sustainability results of large-scale development in the extractive industries.

As an example, the Canadian company Agnico said it will sell its shares of Belo Sun Mining in Pará. The statement was made after Avaaz, an entity that organizes virtual undersigned, send to the mining company a petition with more than 700 thousand adhesions against the exploration of gold in the place. The request was supported by indigenous Juruna and movements such as Xingu Forever Alive Movement (VILELLA, 2018).

The forums of social participation, currently legalized, such as basin committees and councils, are privileged spaces for local social actors to interact and join forces in search of the unveiling of the tricks, to formalize technical reports - that become instruments of consistent denunciations, that can be brought into Courts.

It is possible to observe in these forums, the ‘construction of the pact’: the act of gathering forces of the local community, social movements and the academic community in order to decide how the social claims can be brought forward. These claims, in turn, have been recognized and guaranteed through lawsuits.

Finally, in this study case, the Public Prosecution and the Judiciary have been key players in supporting the recognition of individual and collective rights against arbitrary decisions made at the administrative level of environmental management “(MACHADO; MELLO, 2015). Meanwhile, other public agencies, as the State of Pará and the Municipality of Senador de José Porfírio have been done so many efforts in favor the Belo Sun Mining due to the taxes they would receive in case of the Canadian mining operation. What shows how different agencies of the government have been opposite commitments, in the same case. Thus, it is expected that the science of sustainability can benefit from a greater understanding of the risks to businesses and communities, and contribute to the social responsibility projects of companies to develop from an early “makeup” stage, to a period of “ environmental diplomacy “(SUSSKIND, 2015) - It is this understanding, and the same results for sustainability, that we hope to enrich with this work, as well as with its further developments.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

- ACSELRAD, Henri. Desigualdade ambiental, economia e política. In: **Environmental inequalities, economics and politics**. Nueva época: Astrolabio nº11, 2013.p. 106-123
- BARRETO, A. M. **Apropriação ilícita de terras públicas na Amazônia: o caso Gleba Ituna, no estado do Pará**. Revista Amazônia: Ciência e Desenvolvimento, Belém: Banco da Amazônia, v. 3, n. 5, jul./dez. 2007.
- BELO SUN, Estudo de viabilidade do projeto Volta Grande, May 2015. Disponível em: http://belosun.com/volta_grande/feasibility_study_results/ Acesso em : 14/06/2016 às 15:52h
- BELO SUN, 2016. Belo-Sun-mining-corp-corporate-presentation-april 2016. Disponível em: http://belosun.com/volta_grande/feasibility_study_results/ Acesso em : 14/06/2016 às 15:58h
- BRASIL. Decreto lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967. - Dá nova redação ao Decreto lei Lº 1.985, de 29 de janeiro de 1940. (**Código de Minas ou da Mineração**). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0227.htm
- BRASIL. Lei nº 7.805, de 18 de julho de 1989.- Altera o Decreto Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967, **cria o regime de permissão de lavra garimpeira**, extingue o regime de matrícula, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7805.htm Acesso em: 19/06/2016 às 20:21h.
- BRASIL. Lei nº 11.685, de 2 de junho de 2008 - **Institui o Estatuto do Garimpeiro e dá outras providências**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11639.htm.
- BRONZ, Deborah. **Nos bastidores do licenciamento ambiental**: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016. 480p.
- BRUCKMAN, Monica. Recursos naturais e a geopolítica da integração Sul-americana. In: **Governança global e integração da América do Sul** (Orgs) André Rego Viana, Pedro Silva Barros, André Bojikian Calixtre. Brasília: IPEA, 2011. 318 p

CEDLA, CENTRE FOR LATIN AMERICAN STUDIES AND DOCUMENTATION. **Small-scale gold mining in the Amazon: the cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname.** Leontien Cremers, Judith kolen, Marjo de Theije (Eds) Cuadernos del CEDLA No. 26. Amsterdam. 2013.

COELHO, Maria Célia Nunes; WANDERLEY, Luiz Jardim; COSTA, Reinaldo Corrêa. **Extratores de Ouro e Cooperativismo na Amazônia do século XXI.** Exemplos nos Rios Tapajós, Juma e Madeira no Sudoeste da Amazônia Brasileira. (No prelo)

FRANKS et all. **Conflict translates environmental and social risk into business costs.** PNAS: 2014. Vol. 111 no. 21. P. 7576–7581.

GAVAÇA, Adriana. **Mina de oportunidades:** Entrevista Hélio Botelho Muniz. Disponível em: www.forbesmanhattan.com . Acesso em 24/05/2016 às 10:15h

PARÁ. GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ. Decreto nº 1.566, de 17 de junho de 2016 – Cria o Refúgio de Vida Silvestre Tabuleiro do Embaubal e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável Vitória de Souzel, ambas no município de Senador José Porfírio e dá outras providências.

IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Observatório da Função Socioambiental do Patrimônio da União na Amazônia. Relatório de Pesquisa. **Relatório Territorial da Região do Médio Xingu.** Rio de Janeiro: IPEA, 2015.

ISA. Instituto Socioambiental. “Análise do Licenciamento Ambiental do Projeto Volta Grande da Belo Sun: *manifestação em decorrência da Audiência Pública de 10/01/2013*, Vila da Ressaca, Sen. José Porfírio/PA.

MACHADO, Louisie Dazzi; MELLO, Dalila Silva. **O pleito judicial e o movimento SOS Dunas do Perú:** um caso de participação popular envolvendo conselhos de Unidades de Conservação. In: SEMINÁRIO INTERDISCIPLINAR EM SOCIOLOGIA E DIREITO. Niterói: PPGSD-UFF, 14 a 16 de Outubro de 2015, ISSN 2236-9651, n.5.

MELLO, Dalila Silva; MARTINS, Márcia Barbosa; NEFFA, Elza. Vaudeville Ambiental: um estudo sobre estratégias e táticas em licenciamento de empreendimentos, o caso do campo de Dunas do Perú, Cabo Frio – RJ. In: SEMINÁRIO INTERDISCIPLINAR EM SOCIOLOGIA E DIREITO. Niterói: PPGSD-UFF, 14 a 16 de Outubro de 2015, ISSN 2236-9651, n.5.

OLIVEIRA, João Pacheco de; Cohn, Clarice João Pacheco de Oliveira e Clarice Cohn (Orgs.). **Belo Monte e a questão indígena;** Brasília - DF: ABA, 2014.

PARECER TÉCNICO COEMA nº 22520/GEEMIN/CLA/DILAP/2013 – Protocolo nº 2012/0000005028)

LIPIETZ, Alain . A Ecologia Política, solução para a crise da instância política? In: **Ecología política: Naturaleza, Sociedad e Utopia.** Compilado por Héctor Alimonda. Buenos Aires: Clacso, 2003 . 352p. p. 15-26.

SACHER, William. **El modelo minero canadiense:** saqueo e impunidad institucionalizados. Acta Sociológica núm. 54, enero-abril de 2010, pp. 49-67.

STENGERS, Isabelle y PIGNARRE, Philippe. **La Sorcellerie Capitaliste.** Paris: La Découverte. 2005.

SUSSKIND, Lawrence E., ALI , Saleem H. **Environmental Diplomacy: Negotiating More Effective Global Agreements.** 2nded. New York: Oxford University Press, 2015.

VILELLA, Marcelo. Mineradora venderá ações de Belo Sun depois de abaixo assinado na internet. In: MINING.COM abril 25th, 2018. Disponível em <http://noticiasmineracao.mining.com/2018/04/25/mineradora-vendera-acoes-de-belo-sun-depois-de-abaixo-assinado-na-internet/> Acesso em 14/07/2018 às 21:37h.

WANDERLEY, Luiz Jardim. **Geografia do Ouro na Amazônia brasileira**: uma análise a partir da porção meridional /Luiz Jardim de Moraes Wanderley - Rio de Janeiro: UFRJ/PPGG, 2015. 300. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O GARIMPO QUE EU QUASE NÃO VI: LUGAR DAS POPULAÇÕES LOCAIS NAS ÁREAS PROTEGIDAS E NOS GARIMPOS¹

*Dalila Silva Mello*²

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

*Marjo de Theije*³

Vrije Universiteit

*Rosane Manhães Prado*⁴

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo

Realizada entre 2011 e 2016, na região da Terra do Meio na Amazônia brasileira, esta pesquisa identificou uma representação social do minerador artesanal de pequena escala como um criminoso ambiental. A questão de pesquisa foi como e por que residentes da Terra do Meio participam e/ou participaram da mineração artesanal de pequena escala (ASM) que ali ocorre. Um aspecto relevante da pesquisa é o de compartilhar com profissionais de outras áreas o olhar que reconhece a ASM como sendo, historicamente, uma importante fonte de renda para as famílias mais pobres e que tem sido discriminada e tratada como informal e/ou ilegal por parte de outros segmentos da sociedade abrangente. A metodologia enquadra-se no campo da ecologia política da América Latina e utiliza a etnografia dos conflitos socioambientais, apoiando-se nos relatos de ribeirinhos e colonos. Os resultados demonstraram que vários colonos utilizaram o dinheiro que ganharam na mineração de pequena escala para a compra de suas terras, e que alguns ribeirinhos trabalham eventualmente nessa atividade, enquanto que outros tiveram que deixar a região por muitos anos, porque não tinham dinheiro para o sustento de suas famílias. Relatam ainda difíceis condições de trabalho, como os altos custos de vida e a insalubridade. A discussão dos resultados aponta para o lugar social que ocupam, de invisibilidade, agravada pela negligente conduta do governo brasileiro na gestão das áreas protegidas. Apesar das

¹ Este trabalho, bem como a pesquisa do qual resultou, tem origem na tese de doutorado de Dalila Silva Mello (2017), elaborada no Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGMA-UERJ) sob a orientação de Rosane Prado e, no Doutorado Sandwich na Vrije Universiteit Amsterdam (VU) sob a orientação de Marjo de Theije, que participam aqui neste artigo como coautoras.

² Bacharel em Ecologia – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em Educação - Universidade Federal Fluminense (UFF). DSc. em Meio Ambiente - (PPGMA-UERJ). Prof^a colaboradora do Instituto Federal Fluminense (IFF).

³ PhD. In Social Sciences - Utrecht University (UU) - Prof.^a do Departamento de Antropologia Cultural e Social (VU).

⁴ DSc. em Antropologia Social – Museu Nacional/ UFRJ. Coordenadora do PPGMA-UERJ.

limitações deste estudo pelo pequeno universo pesquisado, ele já aponta para a necessidade de políticas públicas relacionadas ao setor, que futuras pesquisas poderão confirmar.

Palavras-chave: Mineração artesanal de pequena escala. Áreas protegidas. Ecologia política.

THE SMALL SCALE MINERS WHO I ALMOST DID NOT SEE: PLACE OF LOCAL POPULATIONS IN PROTECTED AREAS AND IN ARTISANAL SMALL SCALE MINING.

Abstract

Held between 2011 and 2016, in the region of Terra do Meio in the Brazilian Amazon, this research identified a social representation of artisanal small-scale mining (ASM) as an environmental criminal. The research question was how and why Terra do Meio's residents participate and / or participated in ASM that occurs there. A relevant aspect of the research is to share with professionals in other areas the view that recognizes ASM as historically an important source of income for the poorest families and that has been discriminated and treated as informal and / or illegal by other segments of society. The methodology is based on the field of political ecology in Latin America and uses the ethnography of social-environmental conflicts, based on the reports of riversiders and settlers. The results showed that several settlers used the money they had earned from ASM for the purchase of their land, and that some riversiders eventually worked on this activity, while others had to leave the region for many years, because they had no money to support their families. They also report difficult working conditions, such as high living costs and unhealthy living conditions. The discussion of the results points to the social place they occupy, of invisibility, aggravated by the negligent conduct of the Brazilian government in the management of protected areas. Despite the limitations of this study by the small universe researched, it already points to the need for public policies related to the sector, which future researchers could confirm.

Keywords: Artisanal small scale mining. Protected areas. Political ecology.

INTRODUÇÃO

Inicialmente, esclarecemos a razão pela qual optamos por manter o título do artigo na primeira pessoa, “o garimpo que quase não vi”, uma vez que foi essa a experiência de uma doutoranda com itinerário formativo advindo das ciências naturais, que, ao ser orientada por antropólogas experientes, pôde afinal ver descortinar-se aos seus olhos, uma outra dimensão de realidade que estava lá o tempo todo, invisível para ela. Durante os trabalhos de campo realizados ao longo da pesquisa, entre 2011 e 2016, na bacia do rio Xingu, estado do Pará, na Amazônia brasileira, tanto na região conhecida como Terra do Meio, que fica a montante da cidade de Altamira, como a jusante, na região conhecida como Volta Grande do Xingu – onde recentemente foi construída a barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, conforme Figura 1 – ouvimos relatos de moradores que já exploraram o ouro em pequena escala em diversos garimpos da região norte e nordeste do país. Alguns continuam tendo a mineração artesanal de pequena escala (ASM) como principal atividade, mas outros atualmente têm outra ocupação principal, embora

ocasionalmente possam trabalhar também no garimpo, por uma boa oportunidade, ou por extrema necessidade.

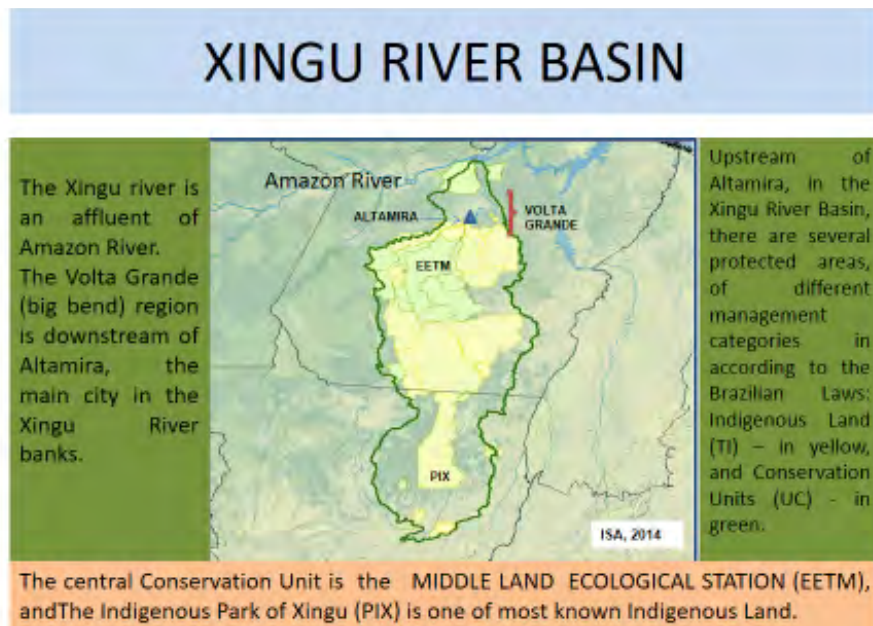


Figura 1 – A bacia do rio Xingu.
Fonte: Adaptado de ISA, 2014.

Consideramos aqui a existência desses atores sociais que no Brasil são denominados “garimpeiros” – ou envolvidos em Artisanal Small-scale Mining (ASM), como referido na literatura internacional –, trazendo-os a este texto em razão da sua presença detectada concomitantemente à presença dos residentes na área da Estação Ecológica da Terra do Meio (EETM). Mas não é meramente o fato de essa presença ocorrer juntamente com aquela dos ribeirinhos e colonos, focalizados como grupos habitantes da EETM, que nos levou a considerá-los para este estudo. Trata-se aqui do reconhecimento dessa categoria social dos garimpeiros como ocupando um lugar social análogo, em muitos sentidos, àquele ocupado pelos residentes da EETM. Existe inclusive a sobreposição dessas duas situações: a de morador da EETM e a de garimpeiro, como referido acima.

Chamou a nossa atenção a existência de uma representação social (MOSCOVICI, 2003) muito negativa sobre esse tipo de atividade garimpeira, que significa considerar sempre o garimpeiro um criminoso ambiental. Degradação ambiental, mercúrio contaminando as cadeias tróficas, crimes e prostituição são imagens relacionadas a um certo tipo de garimpo, ilegal, no qual este se inclui por exemplo, as pesquisas como as divulgadas no vídeo “O Povo Yanomani está contaminado por mercúrio do garimpo”⁵, produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA) em parceria com a Fundação Instituto

⁵ <https://medium.com/@socioambiental/o-povo-yanomani-est%C3%A1-contaminado-por-merc%C3%BArrio-do-garimpo-fa0876819312>

Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) com base nos dados de contaminação da Reserva Indígena Yanomami em Roraima, e confirmam que essa visão tem fundamento e é preocupante. Mas o contatos com os moradores da EETM nos levou a desconstruir parcialmente essa representação e, por isso, a questão desta pesquisa foi saber **como e por que residentes da Terra do Meio participam ou participaram de atividades garimpeiras**.

Considerando que muitos técnicos e pesquisadores que atuam na gestão de áreas protegidas tiveram itinerários formativos pelas ciências naturais, entendemos que um relevante aspecto desta pesquisa é o de compartilhar com outros profissionais o olhar antropológico, para ampliar o entendimento sobre a questão. A literatura nacional e internacional sobre a ASM (TEDESCO, 2015; WANDERLEY, 2015; CEDLA, 2013; LAHIRI-DUTT, 2018) demonstra que a mineração é uma atividade impactante do ponto de vista socioambiental; mas, também, que a mineração de pequena escala é uma atividade discriminada, tratada pelas autoridades e parte da sociedade abrangente como informal e/ou ilegal, embora existam territórios em que a mineração seja permitida e sobretudo, historicamente uma importante fonte de renda para as famílias mais pobres nos respectivos contextos em que ocorre.

A metodologia desta pesquisa enquadra-se no campo da ecologia política da América Latina e utiliza a etnografia dos conflitos socioambientais como guia teórico metodológico. Quando contávamos para ele(a)s que queríamos saber mais sobre o garimpo para a uma pesquisa, ele(a)s se dispunham em seus relatos a explicar com detalhes, e sobretudo se empenhavam em ensinar os nomes que não conhecíamos, como, por exemplo, corrutela⁶. Foi nas conversas nas voadeiras, nos acampamentos, nos quintais, nas cozinhas e redes das casas dos ribeirinhos que nos hospedavam que aprendemos sobre as atividades masculinas e femininas no garimpo.

O GARIMPO DE OURO NA AMAZÔNIA

Em toda a região Amazônica a exploração e exploração de jazidas de ouro é uma atividade importante, conforme as publicações do Projeto GOMIAM⁷, que descrevem e analisam locais nos quais ocorre o garimpo de pequena escala na Amazônia, em cinco países: Bolívia, Brasil, Suriname, Colômbia e Peru; e chamam a atenção para o fato de que essa atividade vem sendo muitas vezes discriminada, sendo, na maioria dos casos, considerada pelas autoridades e outros segmentos da sociedade abrangente como informal e/ou ilegal.

⁶ São pequenas vilas sempre à beira de estradas em locais isolados, fora das cidades, geralmente com prostíbulos frequentados por garimpeiros, tropeiros, etc. <http://www.dicionarioinformal.com.br/Acesso> em 25/05/2016 às 17:59h.

⁷ GOMIAM é a sigla para Gold Mining in Amazon, um projeto de pesquisa que foi financiado por The Netherlands Organization for Scientific Researchs (NWO).

A realização de pesquisas para conhecer melhor a atividade garimpeira, que historicamente tem sido criminalizada, é um dos resultados do Projeto GOMIAM, conforme indicado abaixo:

Nós esperamos que mais conhecimento e consciência venham ajudar no desenvolvimento de políticas adequadas para a regulação ambiental e social do setor e a melhoria das situações de subsistência dos garimpeiros de pequena escala e as comunidades locais. (CEDLA, 2013, Acknowledgements).

Da perspectiva desse projeto, faz-se necessário conhecer a história e a geografia do garimpo de ouro na Amazônia, nas suas múltiplas e complexas relações. Assim, a partir dos estudos de Wanderley, que desenvolveu pesquisas na Amazônia Meridional, é importante discutir:

Quem são os garimpeiros (ou os escavadores tradicionais do ouro) do passado e do presente? Os garimpeiros artesanais, em geral, são pobres e estão longe dos circuitos superiores de poder e da economia, isto é, da produção e de mercado formal. O horizonte do garimpo artesanal é limitado. O garimpeiro é, em geral, pobre, ou empobrecido, lhe faltando capital e tecnologia avançada. É, portanto, fragilizado financeira, política e socialmente. (WANDERLEY, 2015, p.5)

Os garimpeiros podem ser migrantes ou populações locais que usam garimpo como uma das fontes de renda e subsistência. No garimpo, muitas vezes existem relações de trabalho bem específicas, como uma pessoa que pode ser empregada do dono das máquinas, por exemplo, e outras que podem ser seus sócios. Existem várias frentes de trabalho que se dividem, e todos são entendidos como garimpeiros.

Como Wanderley (2015) explica, a Lei de 2008 que instituiu o Estatuto do Garimpeiro (BRASIL, 2008), no seu Art. 2º, entende por garimpeiro “toda pessoa física de nacionalidade brasileira que, individualmente ou em forma associativa, atue diretamente no processo da extração de substâncias minerais garimpáveis”. E também coloca que são denominados garimpeiros: os “donos” de garimpos, os comerciantes de equipamentos, os “balseiros”, os “dragueiros”; e que podem estar nessa categoria todos os indivíduos autônomos, detentores de certo capital ou com facilidade de acesso aos bancos e financiamentos em geral. Tendo em mente esse quadro de classificações, cabe esclarecer que, na situação aqui tratada, focalizamos o *garimpeiro pobre*, que está na base da pirâmide socioeconômica da mineração de pequena escala e cujo lugar social equivale àquele dos *ribeirinhos* e *colonos*, que são os principais grupos humanos de referência para as reflexões desenvolvidas neste estudo.

Devido ao grau de informalidade da atividade garimpeira, surgem dificuldades de mensuração exata da exploração do garimpo de pequena escala. Nesse cenário de imprecisão, as pesquisas do Projeto GOMIAM estimam que no Brasil existem 200.000 garimpeiros de pequena escala na Amazônia (CEDLA, 2013, p.3).

Tradicionalmente, o garimpeiro, pobre e invisibilizado, era, e ainda é, em geral, visto como explorador individualizado do ouro que luta por sua liberdade trabalhista e financeira, mas contemporaneamente ele procura para isso fazer parte de associações, sindicatos diversos e cooperativas. O garimpeiro de hoje resiste e se mantém a duras penas, alguns “sem patrão”, mas lutando como pode pela sua existência/modo de vida na atividade mineral. (COELHO, p.6, no prelo).

Esses dados sobre a atividade dos garimpeiros de pequena escala na Amazônia são muito importantes para o reconhecimento dessa categoria, uma vez que, devido à informalidade da maioria dos espaços dessa atividade profissional, existe uma fragilidade para se organizar de modo a garantir seus direitos previstos na legislação brasileira, em especial em situações de disputa, como atualmente ocorre com a Mineradora Belo Sun, como será visto a seguir. (MELLO, MELLO, PRADO; 2016)

Numa ocasião em 2016, durante uma reunião do Conselho Consultivo da EETM em Altamira, através de diálogos com atores sociais locais, tomamos conhecimento mais detalhado da situação do licenciamento ambiental da Mineradora Belo Sun e do conflito existente entre esta empresa e uma cooperativa de garimpeiros de pequena escala na região da Volta do Grande do Xingu, a jusante de Altamira. Fruto dos diálogos supracitados surgiu uma oportunidade para acompanhar o Ministério Público Federal (MPF) de Altamira numa oitiva, realizada em março de 2016, ao Trecho de Vazão Reduzida do rio Xingu na região da Volta Grande.

O objetivo dessa oitiva era registrar os sentimentos experimentados por moradores diversos, indígenas e ribeirinhos que habitam a região por décadas, em especial no relacionamento destes com a empresa Norte Energia, que tem como uma de suas condicionantes para a Licença de Operação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte a obrigatoriedade de manutenção de um Plano de Comunicação com os grupos sociais supracitados.

A diligência do MPF realizou diversas reuniões e visitas. Naquela ocasião, previamente à reunião realizada na comunidade da Ilha da Fazenda, que se localiza numa ilha fluvial que fica em frente ao garimpo da região, a procuradora já havia explicado para a equipe que a vinha acompanhando que iria focar a reunião quanto ao problema urgente e emergente relacionado à Empresa Norte Energia, e que não iria falar sobre a questão da Mineradora Belo Sun. Porém, após sua fala introdutória, a primeira manifestação de um membro da comunidade foi enfática o suficiente para mudar os planos:

- Nós aqui temos dois problemas: Belo Monte e Belo Sun. Tá todo mundo nervoso por baixo da barragem. Nós que estamos a 13 km, numa ilha, se houver enchente, seremos os primeiros a ir embora. E estamos a 2 km de Belo Sun. (J.M, 08/03/2016)

Sendo assim, como havia vários garimpeiros presentes na referida reunião, e eles narraram a história do garimpo na região. Um morador antigo contou que a comunidade da Ilha da Fazenda cresceu por causa do garimpo, que eles trabalhavam naquela localidade desde 1950, na Vila da Ressaca, e em outras vilas adjacentes que ficam na margem do Rio Xingu mas de frente para a Ilha da Fazenda, onde a maioria deles mora. E que naquela época existiam várias outras atividades econômicas além do garimpo, como a extração de castanhas, a pesca, a produção de farinha de mandioca, a extração de látex das seringueiras e outras fontes de renda, mas que:

- Hoje dá vontade de chorar. Antes o pessoal vivia muito bem, produzia farinha, pescava e vendia. Acabou garimpo, seringa, castanha ... (J.M, 08/03/2016)

Eles contaram também sobre o momento atual, no qual estabeleceu-se um conflito entre os garimpeiros, a mineradora canadense Belo Sun e a Secretaria de Meio Ambiente (SEMA) do Estado do Pará, devido ao processo de licenciamento ambiental, que está em curso, de mineração de ouro, a 13 km abaixo da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte

A IMPORTANTE PRESENÇA GARIMPEIRA NA TERRA DO MEIO

Durante os trabalhos de campo que realizamos na Terra do Meio de 2011 a 2016 (especialmente na fase de cadastramento das famílias residentes na EETM, e de levantamento fundiário que realizamos em colaboração com o ICMBio)⁸, vários *colonos* nos contaram que investiram na compra de terras o dinheiro que ganharam no garimpo, e hoje atuam no setor de agropecuária. Também *ribeirinhos* narraram que, quando suas famílias estavam precisando muito de dinheiro, eles iam trabalhar alguns meses mergulhando nas balsas de garimpo no rio Curuá – um afluente do rio Iriri na bacia do rio Xingu – informação esta que se coaduna com a literatura.

A mineração de ouro de pequena escala é uma importante oportunidade de renda na Amazônia inteira. Dado que a maioria da mineração é feita nas esferas informais, números exatos não são fáceis de obter. (CEDLA, 2013, p.3)

⁸ Na região da EETM que acessamos por via fluvial, saindo de Altamira e subindo o rio Xingu e depois seu afluente Rio Iriri, residem no território da EETM cerca de vinte e cinco famílias de beiradeiros. Durante os trabalhos de campo na EETM, conseguimos identificar, dentre os beiradeiros (denominação local daqueles que moram na beira dos rios) dois tipos de modos de vida: aquele de 15 famílias que se autorreconheceram como ribeirinhos, e aquele de outras 10 famílias que se reconheceram como colonos. Tipologia similar foi descrita por Alarcon e Torres (2014). As famílias de ribeirinhos, de uma forma geral, estão há mais tempo na região do rio Iriri, e são em sua maioria descendentes dos “soldados da borracha” que ocuparam a região na primeira metade do Século XX. Os beiradeiros que se autorreconheceram como colonos ali chegaram a partir dos anos 2000, através da região da EETM na qual o acesso é feito pela Estrada Transiriri, a partir da cidade vizinha São Félix do Xingu. Na estrada Transiriri e suas vicinais residem na EETM cerca de uma centena de famílias que também se autorreconhecem como colonos. (MELLO, 2007, p.73).

Um *colono*, morador do beiradão do rio Iriri afirmou durante um dos nossos trabalhos de campo, que tinha ganhado dinheiro no garimpo e investiu na terra que atualmente ocupa no Rio Iriri.

O garimpo é informal, gera pouca arrecadação direta para o país, mas, os dinheiros obtidos circulam na cidade, fazendo mover a economia local ou regional. (WANDERLEY, 2015, p.5)

Os moradores da região do rio Xingu relataram as difíceis condições de trabalho nos garimpos. Segundo uma cozinheira que nos acompanhava em uma das expedições à Terra do Meio, e que já trabalhou em vários garimpos:

- É como se diz por aqui: o dinheiro do garimpo vem difícil, mas vai fácil. Um pacote de absorvente, que aqui custa 2 reais, lá na corrutela custa oito reais, uma camiseta desta simples que a gente compra aqui por 10 reais, lá é 100 reais. Tudo é muito caro, porque só entra de avião. Eu mesma tive que pagar minha passagem para ir trabalhar lá. (J.M., 16/03/2016)

Outro problema que elas relataram foi a ocorrência de malária, pois, segundo uma ribeirinha moradora do Rio Iriri, que também trabalhou como cozinheira numa balsa de garimpo, ela “ ficou apenas dois meses porque pegou malária e não quis voltar”.

Um ribeirinho morador da EETM no rio Xingu afirmou que tinha vivido até os 20 anos com a família na região, mas que, como não tinha trabalho lá, saiu para ganhar a vida e trabalhou muitos anos em diversos garimpos na região do Castelo dos Sonhos, um distrito do município de Altamira, Pará. E que voltou recentemente para o rio Xingu, porque os preços da castanha e do cacau melhoraram.

O que se extrai dos relatos de campo sobre o trabalho do garimpo entre os moradores da Terra do Meio é que são trabalhadores que em geral têm outra ocupação e que, se estão no garimpo temporariamente, é porque estão necessitados de conseguir um rendimento maior, e que para tal estão dispostos a enfrentar adversas condições de trabalho.

Isso confirma a tese de que o garimpo coexiste com outras atividades produtivas (como a agricultura, o extrativismo, a pecuária) e que acolhe a população mais pobre e com baixa escolaridade, sendo muitas vezes uma das únicas alternativas de obtenção de recursos financeiros a nível local, o que também foi observado por Theije (2007, p. 87):

A respeito dos garimpeiros no Brasil, pesquisas mostraram que para muitos a mineração de ouro é uma atividade intermitente, normalmente sazonal (Slater 1994:720). No sul do Pará, trabalhadores rurais incluem ir ao garimpo na “lógica cíclica” do seu trabalho (Schonenberg 2001:399). Isso também foi relatado por MacMillan (1995:73), que mostra que mineradores não são necessariamente camponeses sem terra como é frequentemente pensado, e que para muitos pequenos proprietários, a mineração oferece uma fonte adicional de renda.

Por outro lado, a presença do garimpo na vida dessas comunidades ribeirinhas vai além de uma relação econômica. As técnicas e práticas aprendidas no garimpo se revelaram absorvidas em outras atividades, como mostram determinados relatos. Um ribeirinho, morador da Estação Ecológica da Terra do Meio, estava atuando como assistente de campo numa pesquisa da Universidade Federal do Pará sobre a estrutura populacional dos tracajás (*Podocnemis unifilis*), e conseguia mergulhar muito bem, capturando vários exemplares, o que aumentava significativamente o esforço amostral da pesquisa, e quando foi indagado sobre a origem de sua habilidade, explicou que estava utilizando a técnica de mergulho aprendida na balsa do garimpo.

A situação de desregulação do garimpo pode também se constituir em mais um drama para os gestores das áreas protegidas na Amazônia brasileira, no sentido de, por um lado, terem que proibir uma atividade profissional, muitas vezes a única possível, que geraria recursos financeiros para famílias em extrema vulnerabilidade socioeconômica. E, por outro lado, de se exporem ao risco de enfrentamento, em regiões tão longínquas, muitas das vezes, estando sozinhos.

INVISIBILIDADE E “CULPABILIZAÇÃO DA VÍTIMA”.

Esclarecemos que só no último trabalho de campo (2016), eclodiu o *insight* de perceber a situação do garimpo na Terra do Meio, que estava “invisível”, e como num clarão, várias histórias que haviam passado despercebidas emergiram como descreve a Gestalt, as figuras saltaram do fundo. E ele tinha estado lá todo o tempo.

Por que tinha ficado “invisível”? Naquela etnografia multisituada e multiator (MARCUS, 2001; LITTLE, 2006) os sítios haviam sido descritos, os atores sociais nomeados, nos trabalhos de campo tinha havido encontros com colonos, ribeirinhos, indígenas, servidores públicos, fazendeiros, membros de ONG, entre outros ... O que finalmente ficou claro foi que o garimpeiro é uma profissão regulamentada por lei, e que vários moradores da Terra do Meio, que já estavam oficialmente cadastrados juntos aos órgãos gestores das áreas protegidas da região, já haviam trabalhado no garimpo, homens e mulheres.

O que nos inquietava, e nos impedia de reconhecê-las como também ligadas ao garimpo, era pensar que aquelas pessoas de grupos sociais que costumamos enquadrar na categoria de “populações tradicionais”, que possuem “conhecimento tradicional local”, e cujos meios de vida são considerados aliados da conservação da natureza, não poderiam ser garimpeiros, mas eram, ou pelo menos foram, em algumas fases da vida garimpeiros. Portanto, foram essas inquietações que nos levaram a refletir e

observar que, na verdade, estava sendo compartilhado um preconceito com muitas outras instâncias, pois segundo Lahiri-Dutt (p. 1-2, 2018):

Milhões de pobres em todo o setor mineral dos países do Sul Global trabalham em uma série de práticas extrativistas minerais; algumas operações são de pequena escala, algumas são licenciadas, outras evitam pagamentos de impostos e algumas são tradicionalmente realizadas há gerações, em contraste com os estabelecimentos mais recentes. As práticas ocorrem em todo o espectro da mineração, desde os empreendimentos oportunistas mais artesanais e individuais até as empresas licenciadas de pequena escala que contratam trabalhadores contratados. Os produtos finais geralmente atingem mercados não locais ou até estrangeiros. (...) Essas multidões são de origens diversas, mas localizadas entre o arado e a picareta, às vezes mudando entre ambas. Suas escolhas de subsistência e o contexto em que as adotam ainda são pouco compreendidas, os problemas conceituais que criam por meio do engajamento com os mercados globais de commodities ainda não são adequadamente debatidos, e as sérias consequências de seu trabalho para seu próprio bem-estar e para o ambiente local das áreas onde operam representam um problema urgente para a articulação acadêmica. Os mineiros usam o mercúrio para extração de ouro, pouco se importam com a reabilitação de terras desmatadas, desmatadas e perturbadas, e às vezes têm sido mantidos num ostracismo e marginalizados como criminosos ambientais e sociais imprudentes. (Grifos nossos)

O que significa que o problema do impacto socioambiental tão perverso que pode ser observado em diversas áreas de ASM não é causado pela atividade profissional em si, mas pela ausência do Estado, seja pela falta de controle fiscal e ambiental como órgão regulador, seja pela a falta de políticas públicas de cunho social.

Esta reflexão levou-nos a resgatar uma imagem construída durante pesquisas que analisavam a relação entre as políticas de saúde pública e as famílias residentes em favelas do Rio de Janeiro nos anos 90, que foi denominada “culpabilização da vítima”.

Um dos efeitos mais perniciosos do mau funcionamento dos serviços públicos no Brasil é o do que se chama a culpabilização da vítima. (...) **De certa forma, poderíamos dizer que a precariedade dos serviços públicos para essas parcelas da sociedade tem, em parte, sua justificativa a partir dessa imagem construída. Está se falando do que chamamos a culpabilização da vítima, onde a individualização da culpa resulta na explicação de uma prática coletiva.** Trata-se de acusar os pais de um filho desidratado por não oferecerem os cuidados necessários ao filho, ou a criança da classe popular que não aprende na escola por não se esforçar, ou de explicar o acidente sofrido pelo operário como resultado de sua falta de atenção. Frequentemente a culpabilização ganha contornos mais sofisticados, quando, por exemplo, se supervaloriza os problemas sócio-econômicos da população, justificando assim os serviços precários. **Se, de um lado, há o recurso de explicar o mau funcionamento dos serviços por esse prisma, de outro, cabe perguntar para quê então servem esses serviços.** Exemplos dessa forma de raciocínio incluem explicar a repetência na escola pela falta de condições de estudo do aluno morador de favela, ou da não resolutividade dos casos de verminoses do morador que mora ao lado da vala aberta. VALLA; STOTZ (1993, p.95-96) (Grifos nossos)

Do ponto de vista da justiça ambiental (ACSELRAD, 2009) a situação dos *garimpeiros pobres*, na perspectiva apontada por Wanderley (2015) guarda uma analogia direta com a atual situação de vulnerabilidade socioambiental dos *ribeirinhos* e *colonos* estudados da região (MELLO, 2017), para a qual estamos aqui chamando a atenção: a condição de invisibilidade e/ou não reconhecimento daqueles profissionais, em termos da “ilegalidade e/ou informalidade”, conforme mostrado ao longo deste artigo. E também quanto ao lugar social que eles igualmente ocupam, isso igualmente aponta para a questão do posicionamento do Estado em relação a tais grupos. É, em última instância uma questão relacionada ao posicionamento do Estado para lidar com a gestão das UC, como é também o caso dos garimpeiros. *Ribeirinhos*, *colonos* e *garimpeiros* guardam uma semelhança no lugar social que ocupam na relação com o Estado e a sociedade abrangente. Todos sabem que eles existem, as atividades produtivas que eles exercem, extrativismo vegetal, animal ou mineral, agricultura ou pecuária, sustentam a base da pirâmide econômica da sociedade, mas o Estado e a sociedade não dão o suporte necessário para a organização e legalização das atividades profissionais desses trabalhadores advindos de segmentos sociais vulneráveis, que por isso seguem des-regulados, criminalizados e na maioria das vezes, excluídos de direitos e condições de vida.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa observamos que para além do garimpo ilegal, altamente impactante do ponto de vista ambiental, como no caso do garimpo em Áreas Protegidas, existe muita informalidade no garimpo e os casos em tela, nos mostraram duas situações, na Terra do Meio e na Volta Grande nas quais as populações em vulnerabilidade socioambiental tem sofrido exclusão das atividades produtivas da ASM.

Na Terra do meio pudemos observar que ocorre a “culpabilização da vítima” quando são acusadas de ilegais e informais as populações tradicionais que foram desterritorializadas desde 2005 pelo governo federal brasileiro, que vem sendo omissos no cumprimento de suas obrigações definidas pelo ordenamento jurídico brasileiro, obrigando estas populações a deixarem seus lares e a se expor à trabalhos insalubres por estarem em alto grau de vulnerabilidade social, como acontece com as famílias residentes na Estação Ecológica da Terra do Meio.

Na Volta Grande do Xingu, pode ser ainda observada pelo governo do Estado do Pará, que concede licença ambiental a uma mineradora canadense, que vem sendo reiteradamente contestada pela Defensoria Pública do Estado do Pará e pelo Ministério Público Federal de Altamira, enquanto culpabiliza centenas de famílias de garimpeiros que atuam desde a década de 40 na região da Volta de Grande do Xingu, e que por

isto são protegidos pela legislação (BRASIL, 2008; BRASIL, 1989) por não conseguirem cumprir todos os ritos dos burocráticos processos legais.

Mais do que nunca, o meio ambiente tem que deixar de ser o lugar do “não pode” para se tornar o lugar do “como pode”. Essa regulação é tarefa que o Estado tem que cumprir, e cabe à sociedade através das suas várias instituições atuar para que tal regulação tenha um caráter inclusivo, e não penda apenas para o lado das corporações, e para interesse de políticos corruptores, o que atualmente vem acontecendo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 7.805, de 18 de julho de 1989.- Altera o Decreto Lei nº 227, de 28 de fevereiro de 1967, cria o regime de permissão de lavra garimpeira, extingue o regime de matrícula, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. 20/7/1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7805.htm

_____. Lei Federal nº 11.685, de 02 de junho de 2008. Estatuto do Garimpeiro.

Diário Oficial da União. 03/06/2008. p. 1. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111639.htm.

COELHO, M. C. N.; WANDERLEY, L. J.; COSTA, R. C. *Extratores de Ouro e Cooperativismo na Amazônia do século XXI*. Exemplos nos Rios Tapajós, Juma e Madeira no Sudoeste da Amazônia Brasileira. (No prelo).

CURRUTELA. *Dicionário Informal*. Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/currutela/>. Acesso em 25 maio 2016.

_____. *Análise do Licenciamento Ambiental do Projeto Volta Grande da Belo Sun*: manifestação em decorrência da Audiência Pública de 10/01/2013, Vila da Ressaca, Sen. José Porfírio/PA. Altamira: ISA, 2013.

O POVO YANOMANI está contaminado por mercúrio do garimpo. Produção: FIOCRUZ, ISA, PUC-RJ, Hutukara Associação Yanomami - HAY e Associação do Povo Ye'kwana do Brasil – APYB, ISA, mar. 2016. Disponível em: <https://medium.com/@socioambiental/o-povo-yanomami-est%C3%A1-contaminado-por-merc%C3%A9rio-do-garimpo-fa0876819312#.qsfd2z1en>. Acessado em 27/03/2018Disponível

LAHIRI-DUTT, KUNTALA (ED.). *BETWEEN THE PLOUGH AND THE PICK*: informal, artisanal and small-scale mining in the contemporary world. 2018, ANU Press.

LEONTIEN, C.; KOLEN, J.; THEIJE, M. E. M. (Eds). *Cuadernos del CEDLA: Small-scale gold mining in the Amazon: the cases of Bolivia, Brazil, Colombia, Peru and Suriname*. Amsterdam. No. 26. 2013.

LIPIETZ, A. A ecologia política: solução para a crise da instância política. *Ecologia política*. Buenos Aires: CLACSO, p. 15-26, 2002.

LITTLE, P. E. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 12, nº 25, jan./jun. 2006a.

MAGNANI, J.G.C, De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, Nº 49, Junho/2002.

MELLO, Dalila Silva; MELLO, Januária Pereira; PRADO, Rosane Manhães. COOMGRIF X BELO SUN: um estudo sobre o conflito entre uma cooperativa de garimpeiros e uma mineradora canadense na Volta Grande do Rio Xingu, Pará, Brasil. 30ª Reunião Anual da Associação Brasileira de Antropologia. João Pessoa, Brasil, 2016.

MELLO, Dalila Silva. O drama do gestor: um estudo sobre gestão de áreas protegidas a partir da Estação Ecológica da Terra do Meio. Amazônia, Brasil. 2017. Orientadora: Rosane Manhães Prado. Coorientadora: Marjo de Theije. Tese (Doutorado em Meio Ambiente). Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 195 f.

MARCUS, G. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

MOSCOVICI, S. *Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

TEDESCO, Letícia da Luz. *No trecho dos garimpos: Mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica / Tese de Doutorado*. Co-tutela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil / Vrije Universiteit Amsterdam. The Netherlands, 2015.

THEIJE, M. Insegurança próspera: As vidas dos migrantes brasileiros no Suriname. *Revista Antropológicas*, ano 11, v. 18, n. 1, 2007.

VALLA, Victor Vincent, STOTZ, Eduardo Navarro (orgs) *Participação popular, educação e saúde: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

WANDERLEY, L. J. *Geografia do Ouro na Amazônia brasileira: uma análise a partir da porção meridional*. 2015. 300f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O PROTAGONISMO JUVENIL COMO INSTRUMENTO DISCURSIVO PEDAGÓGICO: UMA DISCUSSÃO PRELIMINAR SOBRE O IMPACTO DO MODELO “ESCOLA DA ESCOLHA” NA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES JUVENIS EM UMA ESCOLA DO MARANHÃO

Daniel Oliveira da Silva

Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão

Resumo

Esta comunicação esta respaldada em uma investigação etnográfica, em andamento, que busca analisar o encontro de jovens, entre 14 e 18 anos, com o modelo discursivo denominado de “Escola da Escolha”, que no estado do Maranhão é encabeçado pelo Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão, o IEMA. Essa instituição funciona em rede oferecendo educação profissional técnica de nível médio nas localidades com os mais baixos IDHs maranhenses. A pesquisa vem sendo realizada na Unidade Plena localizada no município de Timon, região leste do Estado, onde começou a funcionar no início do ano 2017. Desde então, alguns jovens da periferia de uma pequena cidade do interior, estão tendo a construção social de suas identidades cruzadas por discursividades relacionadas ao desenvolvimento de competências que sumariamente estão eclipsadas na alegoria: jovem protagonista. A produção desta etnografia conta com a participação de dois alunos/bolsistas, que se posicionam como intermediários de acesso à cosmologia cultural do grupo, que eles mesmos pertencem. Assim procuramos descortinar o impacto do modelo nas vivências desses indivíduos no que tange às subjetividades geradas por turbilhões de sentimentos, em muitas vezes conflituosos.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa originou-se da demanda de inserir no rol de práticas pedagógicas do Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia (IEMA), Unidade Plena de Timon (UP/Timon), atividades relacionadas à pesquisa científica, quando da divulgação de edital da Fundação de Amparo do Maranhão (FAPEMA) para inscrição de projetos de pesquisa com vistas à promoção da iniciação científica com os estudantes da rede educacional do Estado do Maranhão.

Eu, em maio de 2017, estava iniciando em uma instituição com uma proposta bem diferente da minha experiência docente desenvolvida, até então, como professor da

rede escolar pertencente à Secretária de Educação do Maranhão (SEDUC/MA). O IEMA com a proposta de oferecer educação profissional técnica de nível médio, conforme as prerrogativas da Lei Estadual Nº 10.385/2015, a chamada Lei do IEMA.

No mês seguinte, com a aprovação do projeto pela FAPEMA, eu como professor de Sociologia passei a compartilhar minha atuação docente em sala de aula com a de pesquisador, bem como orientador, já que o projeto previa a indicação de bolsistas. Dessa forma, formou-se uma equipe, composta por mim e mais dois bolsistas, que passaria a observar as sociabilidades em curso no escolar, através de métodos qualitativos e quantitativos de pesquisa social.

No entanto, partimos da etnografia como método escolhido para abordar os temas que pretendemos tratar nesse artigo. Dessa forma, norteamos nosso “olhar, ouvir e escrever”, consoante ao que Cardoso de Oliveira (2000) nos ratificou em relação à etnografia, considerada um expoente metodológico nas pesquisas qualitativas.

A partir desses percursos metodológicos podemos aferir desdobramentos dimensionais sobre a observação participante. De um lado, a experiência etnográfica com os estudantes, produtores e receptores de produção sociocultural, atores-rede da pesquisa detentores das narrativas carregadas de marcadores sociais da diferença, cujo trabalho de aproximação pode ser alcançada pela percepção contínua e cotidiana do outro como interlocutor.

Por outro lado, a escrita, fruto da observação e escuta dos participantes, pretende ser um gênero textual em busca de lançar o olhar sobre a intersubjetividade para captar alteridades em interações sociais no ambiente escolar.

As discussões trazidas aqui, ainda que preliminares, dizem respeito à construção das identidades juvenis em contexto escolar, buscando compreender os sentidos do modelo institucional denominado “Escola da Escolha”. Na literatura antropológica alcançamos Margaret Mead (1928), para em certo sentido, traduzir o cerne de construção desse modelo pedagógico:

Durante os últimos cem anos, pais e professores deixaram de encarar a infância e a adolescência como ponto pacífico. Em vez de buscar encaixar a criança num molde inflexível, tentaram adaptar a educação às necessidades dela. Duas forças os impeliram a essa nova tarefa: o desenvolvimento da ciência da psicologia; as dificuldades e os desajustamentos da juventude. (2015, p. 17)

Com efeito, diante da abertura desse campo de atuação, a “Escola da Escolha” se insere no rol das políticas públicas de canalização instrumental de forças à espera de resultados sociais. Portanto, estamos procurando refletir sobre os arranjos conjunturais em voga que a referida política educacional vem trazendo para a vida dos adolescentes que integram a comunidade escolar.

Nesse cenário, analisa-se a percepção dos jovens sobre a proposta pedagógica ofertada a eles pela escola. Nas narrativas dos jovens é possível perceber remodelagens em suas trajetórias de vida promovidas pela entrada na rede educacional do IEMA. Ao realizarmos essa análise percebemos obstáculos quanto à adequação ao sistema *sui generis* da instituição, que para além de oferecer tempo integral, que pra muitos é novidade, há resistências quanto à proposta de formação técnica integrada à base comum do ensino médio. Outro ponto crucial a ser considerado, é a colocação em prática da idéia de protagonismo juvenil.

O IEMA

O Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão - IEMA, com sede e foro em São Luís/MA, é uma autarquia estadual vinculada à Secretaria de Estado da Ciência, Tecnologia e Inovação – SECTI, criado em 02 de janeiro de 2015 e reorganizado através da Lei Nº 10.385, de 21 de dezembro de 2015. Com o objetivo de ampliar oportunidades educacionais no estado do Maranhão. Sua proposta institucional é descentralizar-se através da estruturação de suas unidades plenas e vocacionais, com a finalidade legal de ofertar educação pública profissional e tecnológica gratuita de nível médio e superior no várias modalidades.

Em 2018, o plano é implantar o Instituto em 23 municípios maranhenses, oferecendo à população oportunidades educacionais através da modelagem discursiva denominada de “pedagogia da presença e da formação de jovens protagonistas”. Os princípios pedagógicos que norteiam esse modelo estão sustentados na idéia de inovações pedagógicas (Parte Diversificada) que, integradas ao desenvolvimento da Base Nacional Comum e da Base Técnica do currículo. Assim o Modelo Pedagógico está fundamentado em quatro princípios:

- **Protagonismo** - o estudante é envolvido como parte da solução e não tratado como problema;
- **Os 04 Pilares da Educação** - meios de desenvolvimento das competências dos estudantes através do aprender a ser, aprender a conviver, aprender a fazer e aprender a conhecer;
- **Pedagogia da Presença** - referência de todas as práticas educativas de todos os educadores;
- **Educação Interdimensional** - consideração das dimensões da corporeidade, do espírito e da emoção na formação humana e não apenas a formação cognitiva, o que implica em inovações em conteúdo, método e gestão.

Para isso o IEMA se propõe a adotar inovações em componentes fundamentais da escola e do currículo, tais como:

- Jornada integral dos estudantes, com currículo integrado entre Base Nacional Comum, Parte Diversificada e Base Técnica;
- Escola alinhada com a realidade do adolescente e do jovem, preparando os estudantes para realizarem seu Projeto de Vida e para serem protagonistas de sua formação;
- Professores e demais educadores com atuação profissional diferenciada, e em regime de dedicação plena e integral à unidade escolar;
- Modelo de Gestão - Tecnologia de Gestão Educacional – TGE voltada para a efetiva aprendizagem do jovem e a terminalidade da Educação Básica. O Modelo de Gestão adotado pelo IEMA apresenta premissas que ao se integrarem aos princípios educativos do Modelo Pedagógico articulam às ações educativas desenvolvidas na escola. Seus instrumentos de gestão permitem acompanhar e monitorar o trabalho pedagógico e formular planos de formação continuada para a equipe escolar. Isto é, a escola diante de suas finalidades educacionais organiza-se numa gestão integrada de seus diferentes segmentos e contributos de todos, seja individualmente ou coletivamente. A gestão do modelo pedagógico ao estabelecer os acordos quanto aos resultados pretendidos e as suas estratégias permite, após a análise de indicadores, a correção dos caminhos perseguidos para a qualidade do processo de ensino e de aprendizagem

O MUNICÍPIO DE TIMON E SUA UNIDADE PLENA DO IEMA

No descortinar da implantação de uma política pedagógica diferenciada, o município de Timon teve instalada sua única representação do IEMA no bairro Parque Alvorada. Esta área é uma densamente povoada, porém um tanto espaçada do centro da cidade, a cerca de 4 km da região central. O que pode revelar características socioeconômicas relativas ao público atendido pela Unidade Plena do IEMA de Timon.

Timon possui uma população estimada de 167.619 (IBGE, 2017), e seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0.649, o que é considerado baixo. Fator este determinante para que o município fosse preterido entre outras localidades para receber a proposta de ensino oferecida pela rede IEMA.

Quanto aos dados relativos à educação em Timon, a realidade que se apresenta segundo dados do Censo/2010, naquele ano havia 28.525 matriculas no ensino fundamental e 5.322 no ensino médio. O IBGE também considerou que do total da população, 114.912 pessoas eram alfabetizadas (IBGE, 2010).

A população do bairro Parque Alvorada em Timon é de 11.174 habitantes, o terceiro mais povoado dentro os trinta bairros que compõem a malha urbana da cidade. E é desta região que se origina a maior parte dos alunos que estão matriculados na Unidade Plena

de Timon. A própria estrutura física do IEMA fora instalada em um local periférico do bairro, característica esta que contribui para a pouca “visibilidade” da instituição entre os moradores, que no geral pode ficar restrita aos familiares e amigos do corpo discente. Uma prova disso é que em abril deste ano, depois de mais de um ano em funcionamento da UP/Timon, precisei utilizar o serviço de um mototáxi, o ponto fica a menos de 50 metros da instituição, durante o traslado em conversa com o motociclista, que trabalha todos os dias no local, confessou que pensava tratar-se de uma faculdade até eu explicar, ainda que de forma superficial, o real objetivo daquele espaço.

UMA PESQUISA SOCIAL NA ESCOLA

A dinâmica dessa pesquisa é identificar, no IEMA-UP/Timon, um recorte de fenômeno social da construção das identidades juvenis em contexto escolar. Sabemos que a cultura é um processo de que a educação faz parte. Nesse sentido considera-se a escola um ambiente inexorável de manifestação de pluralidades culturais. Dessa forma, concordamos com Tosta (2008, p. 238) que diz que:

diferenças e desigualdades fazem parte do cotidiano escolar e tais questões muito importam pelos significados que contém e que dizem respeito empiricamente à problemática das culturas presentes na escola, mesmo que, como tais, não sejam consideradas.

É interessante observar também que há uma tendência pedagógica nos últimos tempos, em reconhecer a diversidade dos sujeitos que integram o ambiente escolar. Foram os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) sensíveis ao mosaico da formação da sociedade brasileira, no do final da década de 1990, que reconhecem efetivamente as diferenças culturais na educação do Brasil (FERREIRA; LIMA, p. 5, 2016), que em seu bojo diz respeito:

Ao conhecimento e à valorização das características étnicas e culturais dos diferentes grupos sociais que convivem no território nacional, às desigualdades socioeconômicas e à crítica às relações sociais discriminatórias e excludentes que permeiam a sociedade brasileira, oferecendo ao aluno a possibilidade de conhecer o Brasil como um país complexo, multifacetado e algumas vezes paradoxal. (BRASIL, p.19, 1997)

Diante deste cenário, a escola para além de uma instituição de educação formal pode ser entendida como um mediador simbólico impactante na construção das várias identidades juvenis que compõem o universo dos jovens. Os valores da educação formal estão relacionados à sua pretensão de dar sentido à vida dos indivíduos que vivem em uma sociedade de modelagem burguesa. Dessa perspectiva colonialista da escola fluem

significados altissonantes, que se bem analisados podem revelar mecanismos pelos quais identidades juvenis são conduzidas para alçar o êxito ou o fracasso para àqueles a quem o sistema é reservado.

Para tanto, os estudos sobre a diversidade cultural encontram na Antropologia um arcabouço teórico que permite levantar questões pertinentes ao nosso campo de estudo, já que *“a diferença não está presente apenas na vida fora da escola, ela também atravessa os muros, quase sempre impermeáveis da instituição escolar”* (TOSTA 2011, p.237)

INSTRUMENTALIZAÇÕES METODOLÓGICAS DA PESQUISA DE CAMPO

O operacionalização da pesquisa vem se desdobrando em várias frentes de pesquisas, em especial, a observação direta por parte do antropólogo, mas além disso foram previstos no projeto a aplicação de questionários com todo o corpo discente da UP/Timon, bem como a realização de entrevistas abertas, com alguns representantes do referido grupo.

As entrevistas ainda não foram realizadas, já os questionários estão sendo aplicados pelos bolsistas, que em momento posterior precisarão passar para a etapa de tabulação das informações. Portanto, para esta comunicação trago aqui dados empíricos relativos a duas outras captações de dados que foram executadas: o primeiro correspondeu a uma sondagem por meio do diário de campo com os dois bolsistas da pesquisa. A outra sondagem foi realizada com todas as turmas de 1º Ano, cerca de 160 alunos, através de uma produção textual inspirada no diário de campo sobre as experiências deles ao ingressarem no IEMA, em fevereiro de 2018. Dessa forma, foi pedido que eles se juntassem em grupos de até quatro componentes e escrevessem sobre as impressões que tiveram ao conhecer a instituição mais de perto.

Essa sondagem inicial irá contribuir para o aprofundamento de questões a serem levantadas durante a realização das entrevistas no que diz respeito às relações e processos desencadeados entre os jovens e a projeto discursivo proposto pelo IEMA. Assim, os dados levantados nesse levantamento preliminar e aqui apresentados contribuirão para revelar conexões entre opiniões e práticas relevantes nas narrativas dos sujeitos focalizados, sobretudo, na construção do elo de pertencimento com a instituição.

DADOS EMPÍRICOS DO LEVANTAMENTO PRELIMINAR

O trabalho em andamento vem sendo desenvolvido desde setembro de 2017, com o auxílio de dois bolsistas escolhidos entre o corpo discente qualificado¹ para a execução do projeto.

¹ No edital 006/2017 a FAPEMA exigia idade mínima de 16 anos para participar do projeto de pesquisa.

A partir de nossa inserção nesse campo de pesquisa, antropologia da educação, o cotidiano da atividade como professor se desdobrou na qualidade de pesquisador também. Assim, passei a lançar um olhar procurando vislumbrar as redes de vida social tecidas, e enriquecidas simbolicamente, no que tange aos aspectos socioculturais de jovens em um contexto institucional.

O fato da disciplina de Sociologia está presente no currículo escolar é um elemento instigante, ao qual podem-se trabalhar entendimentos outros da realidade social para além do senso comum, em especial para os bolsistas. Mesmo que neófito, a final trata-se de estudantes de ensino médio, a construção desse olhar tende a fornecer parâmetros para os quais a aplicação da pesquisa qualitativa vai se tornando inteligível aos participantes. Na análise da comunidade escolar, enquanto recorte da coletividade observada, os indivíduos que a integram são copartícipes do processo, portanto, a postura não é uma perspectiva “sobre eles”, mas em via de regra “com eles”.

Nesse sentido, requisitei aos bolsistas que empreendessem como primeira atividade de campo na execução do projeto a elaboração de um *diário de campo*. Do ponto de vista metodológico, o diário de campo é uma técnica consagrada para os estudos antropológicos, que desde Bronislaw Malinowski representa uma parte expressiva do ofício do etnógrafo reside na construção do diário de campo (WEBER, 2009). A premissa é de que pesquisador se dedique a transcrever dia após dia sua experiência etnográfica, caracterizado por um longo período de permanência com o grupo social percebido como objeto de estudo.

Destarte, entreguei para cada bolsista um caderno de capa dura, onde eles escreveriam relatos sobre as experiências vividas por eles no IEMA. Assim, passado um mês para que realizassem a tarefa dada, para minha surpresa ao receber os diários de campo um dos bolsistas me entregou um caderno com apenas cinco páginas escritas. Já a outra bolsista optou organizar os relatos por meses de experiências, que no total foram dez, portanto, totalizando dez páginas.

Apesar dos conteúdos dos diários se mostrarem resumidos, logo nas primeiras linhas foi possível perceber uma escrita interpretativa dos bolsistas sobre as vivências nos primeiros meses de contato com o modelo pedagógico do IEMA, estes exploraram em seus relatos “memórias de resistência”, que não se restringiu apenas às suas posturas dentro de sala de aula. A opção por esse estilo literário por parte dos bolsistas com o passar do tempo foi se mostrando datado já que eles foram se enviando em direção a processos de adaptação, conforme podemos vislumbrar em seus respectivos relatos a seguir:

Olhei o edital e lá estava, desde desse dia pensava como seria para ter saído de uma escola pública, aonde era só um turno. Com o primeiro dia que foi o acolhimento, percebi que o modelo era diferente, porque deixava bem claro que eles olham para meus sonhos, que meu futuro sairia daqui de mim, que

basta só eu acreditar em mim mesmo, mas com os direitos também tem deveres, eu tive que me adequar ao modelo de ensino. (Dário de Campo, Elysmar, 2018)

Para falar a verdade eu nunca quis estudar meu ensino médio em tempo integral, muito menos integrado ao técnico, logo porque já estava concluindo o ensino médio normal. Fiquei sabendo que iria entrar no IEMA um dia antes do começo das aulas (me neguei a ir até o último momento; assim que eu cheguei na UP, me deparei com alguns jovens protagonistas da UP-Pindaré para o acolhimento que tinha que abraçar esse projeto com tudo. (Safira, 2018)

Eu demorei para entender como tudo funcionava, por exemplo: banho, almoço, horário que até hoje eu ainda vacilo. Sou mandado para a sala da direção, mas fora isso está indo certo, tenho que me acostumar. Eu tive dificuldade em questão da fila para almoço e lanche. Depois da semana de acolhimento começou os estudos e provas, AV1, AV2, AV3². Tinha que si acostumar com toda segunda fazer AV1³, de ser jovem protagonista de estudos. (Diário de Campo, Elysmar, 2018)

Tive que me acostumar com as disciplinas da base técnica, como venho de escola pública, nunca sonharia que teria a possibilidade de sair do ensino médio com curso técnico. Aqui meus sonhos estão se realizando estou buscando realizar todos. (Dário de Campo, Elysmar, 2018)

Chama a atenção nos breves relatos do bolsista Elysmar, o espaço que reservou para discorrer sobre uma experiência afetiva vivida no mesmo período em que estava em fase de adaptação, o que pode nos remeter às dimensões polissêmicas que podem influenciar processos sociais. Segue o trecho:

No mesmo período conheci uma garota aonde nossas vidas se juntaram. Percebo que para ela é meio difícil e complicado. Essa garota se chama Maria Lourdes, fizemos vários amigos, a convivência com todos começou uma grande afinidade, assim também aconteceu com Maria Lourdes, comecei a conviver com ela a tingimos um novo patamar, porém Lourdes terminou comigo, mas Lourdes não me deixou, vejo ela todos os dias, falo pra ela que a amo, hoje tenho Lourdes e ela me tem, ela rir por besteira, hoje digo Maria Lourdes Barbosa te amo. Bom eu e Lourdes tivemos uma aventura, ficamos trancados dentro da sala, história longa. Nesse tempo todo o que prevalece é a convivência e respeito, amor, valores, que são construídos aqui, no final do ano fiquei em seis matérias aonde recuperei só cinco, hoje são 2 de abril de 2018 e esse é meu resumo do meu ano. Meu nome é Elysmar Cardoso Silva e eu sou aluno da Geração Ciência. (Dário de Campo, Elysmar, 2018)

Para trazer mais dados para esta comunicação, agora vamos direcionar nossa análise para as turmas de 1º ano do ensino médio, egressos em fevereiro de 2018. Após transcorrido por volta de dois meses na instituição, pedi a eles que elaborassem, em grupo, uma produto textual inspirado na técnica do Diário de Campo. Na época, eu estava

² As AV's corresponde ao sistema de avaliação formulado pelo IEMA para ser aplicado a cada período que constituem o ano letivo escolar, ao todo são quatro períodos, que são equivalentes à bimestres.

³ O modelo exige que a AV1 seja aplicada semanalmente.

trabalhando com as quatro turmas de 1º ano do IEMA, o capítulo de introdução do livro didático de Sociologia⁴. Em certa passagem do referido capítulo os autores trabalham os conceitos de métodos quantitativos e métodos qualitativos na pesquisa social, ressaltando as diferenças e aproximações entre as duas perspectivas. Diante do exposto, relacionei exemplos de como pode ser atuação de cientistas sociais e suas particularidades na investigação científica. Trabalhei com eles, o exemplo de questionário e de como aquele instrumento era mais comumente utilizado no levantamento de dados quantitativos. Também antecipei que eles participariam de uma investigação sobre culturas juvenis na escola, que estava em andamento na instituição, ao qual havia dois bolsistas na pesquisa que os procurariam para aplicar os questionários.

Quanto ao viés qualitativo, procurei discorrer sobre o ofício do antropólogo e de como este se propõe a tornar as experiências empíricas em grupos sociais um *modus operandi* para suas análises sociais. Embora não citado no livro, falei que os antropólogos tendem a registrar suas experiências no chamado Diário de Campo, assim, pedi que se reunissem em grupos, de até quatro indivíduos, e discorressem em uma produção textual sobre suas impressões relativas os acontecimentos transcorridos no que diz respeito aos processos de inserção na instituição. Como objetivo principal essa atividade buscou somar-se a aos dados de levantamento preliminar da pesquisa, que podem ajudar o pesquisador é construí um panorama geral do seu campo de pesquisa.

Portanto, trago aqui algumas dimensões discursivas que surgiram desse levantamento feito junto às referidas turmas de 1º ano:

- 1) Uma aluna Andréia da turma 101 resolveu registrar em texto um diálogo, que parece ter havido com uma colega veterana do IEMA, que ela não identificou, ao qual esta lhe dar conselhos, segue o relato:

Veterana – Provas, amiga. Se você se você tirar notas ruins não se preocupe, esse foi só o primeiro semestre depois recupera, amiga, é apenas falta de costume, você vai se acostumar, pois você vai fazer isso todo dia, eu quando cheguei aqui só tirava notas baixas mais eu superei e passei de ano e estou viva pra contar história.

Quando eu cheguei aqui eu queria desistir, pois o curso que eu estou não tem nada a ver com o que eu quero, mas eu aprendi a gostar do meu curso.

Você se sente cansada? Amiga não se preocupa não, quando eu cheguei aqui eu me sentia do mesmo jeito, o IEMA mexeu o psicológico de muitas pessoas, inclusive o meu.

Em outra passagem, Andréia procura reconhecer processos de mudanças pessoais motivadas pelo novo ambiente escolar, ao realizar uma comparação com

⁴ O livro em questão é Sociologia Hoje – Ensino Médio, de autoria de AMORIN, Henrique; RENÓ, Igor; ROCHA, Celso, publicado pela editora Ática.

o contexto anterior de cultura escolar, e por fim utiliza a semântica da categoria família para definir seu estado emocional atual:

Minha convivência é ótima, eu não discuto com ninguém, não bato em ninguém; eu falo com muitas pessoas, eu gosto muito dessa escola; minha convivência é ótima relacionada as outras escolas que eu sempre arrumava briga com alguém, eu era sempre a “barraqueira” da sala, mas eu aprendi a conviver com as pessoas, porque se é pra ser uma família tem que ser juntas, unidas.
#FAMÍLIA_IEMA_2018

Porém, o elemento “cansaço” volta a reincidir em seu texto, mas pondera em demonstrar a satisfação de pertencer à instituição

Eu me desesperei, pois foi um impacto muito grande, porque eu me sinto muito cansada e as vezes quando a gente tem um tempo “livre” é pra organizar mais uma atividade ou até mesmo um trabalho, a gente se sente muito cansado, mas eu particularmente gosto daqui, pois eu fico mais atenta as coisas que faço
[...] conheci muitas pessoas, fiz amizades excelentes, me sinto mais responsável com o que faço; vivo pensando na escola, nas atividades, nos professores, tudo que envolva a escola; eu engordei 2kg e 450g, não cresci , mas foi legal esse tempo de experiência

Por fim, Andréia elabora um esquema onde organiza os considerados pontos positivos e pontos negativos do IEMA:

- + Você estuda mais;
- Você se sente cansado;
- + Você aprende a conviver;
- Estresse, você se estressa muito rápido;
- + Engorda;
- Sozinha a pessoa se sente um pouco só às vezes;
- + Engordei mais fiquei bonita;
- + Faço exercício todos os dias;
- Me sinto fadigada às vezes.

2) A diversidade sociocultural é uma marca indelével na composição de uma comunidade escolar, podemos perceber através dos relatos do aluno Gerson, eleito o líder da turma 102. Assim, ele inicia seu texto informando sua orientação religiosa, para em seguida discorrer sobre o exato momento em que as redes de relações o fisgou:

Minha primeira impressão [do IEMA] foi quando eu voltava de um culto que teve no interior Mata Pasto, quando um menino começou a me falar sobre a escola. Logo eu me interessei no lanche, aonde ele fala que davam bolo, pizza, etc., também ele me contou que no IEMA tinha armários pros alunos, logo eu fiquei bastante feliz, pois ele contava coisas que eu nunca tinha visto em uma escola que eu já tinha estudado.

O tempo integral⁵ parece ser o fator de retração na ponderação de muitos jovens na escolha por esse modelo, e com Gerson não foi diferente, que ao que tudo indica optou pelo IEMA dadas as circunstâncias ocasionadas:

A primeira vez que eu pisei no IEMA foi quando eu fui fazer minha inscrição na unidade, achei uma escola bonita, mas como era uma escola que ia ficar o dia todo, eu ainda tava indeciso em qual escola ficar, pois eu ainda não sabia que os Institutos Federais não era integral. Bom, já tinha saído o resultado do IFMA e eu descobri que eu não tinha passado, logo eu fui estudar no IEMA. Na minha cabeça, eu pensava que era como as outras escolas, mas eu me surpreendi de como ele acolhe o aluno, primeiro eles começam com um bate palmas pra gente que ta chegando, logo depois eles dividem as pessoas em grupos que são identificados pelas cores aonde o propósito do acolhimento é fazer com que as pessoas façam amizades para não ficarem presas somente com pessoas da sua sala, gostei muito dessa iniciativa que eles tomaram para a socialização do aluno na escola e assim foi meus dois primeiros dias na unidade.

O IEMA preconiza uma espécie de ritual de passagem e/ou iniciação denominada de Acolhimento, ao quais os estudantes são recebidos na instituição com dinâmicas variadas utilizadas para o egresso passar a ter contato com as discursividades formuladas pelo modelo. Nesse momento eles tomam conhecimento de que são “jovens protagonistas”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos dados apresentados percebe-se que as discussões ainda estão em fase preliminar, mas que já denota a dimensão do campo da pesquisa com múltiplas possibilidades interpretativas.

Destarte, a pesquisa vem buscando identificar as práticas, hábitos, visões de mundo, que atuam como mediadores de relações sociais, sobretudo as voltadas para os processos de construção das identidades por parte dos jovens. Por meio da fala dos participantes da pesquisa, é possível explorar a categoria juventude na forma como esta se apresenta em suas trajetórias de vida, muitas vezes marcadas por processos discursivos hegemônicos como parece ser o caso. Como nos sugere Márcio Goldman (2006, p. 36):

é estritamente necessário passar a encarar as práticas nativas (discursivas ou não discursivas) sobre os processos políticos dominantes como verdadeiras teorias políticas produzidas por observadores suficientemente deslocados em relação ao objeto pra produzir visões realmente alternativas, e usar essas práticas e teorias como guias para a análise antropológica.

⁵ O dia letivo em todas as Unidades Plenas da rede IEMA inicia às 07h30min da manhã e finaliza às 17h00min, intercalado por três intervalos para alimentação: o primeiro de 20 minutos na parte da manhã; o segundo/penúltimo no horário de almoço, com duração de 1h e 20m; e o último no período vespertino de 20 minutos.

Nesse percurso etnográfico, vai-se tendo a noção das perspectivas e questões que podem emergir acerca das relações tecidas pelos jovens e da forma como estes interagem e ocupam o espaço escolar, onde se colocam em posições de permissividade e de resistências, temas tão caros para formular de reflexões no âmbito das ciências humanas.

BIBLIOGRAFIA

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual* / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC/SEF, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo: Paralelo Quinze/Editora da Unesp.

FERREIRA, Fátima I. de O.; LIMA, Rogério M. *A contribuição da Antropologia para o debate de gênero e raça em uma escola básica do Rio de Janeiro*. 2016.

GOLDMAN, Márcio. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico de 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

_____. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD)*. Rio de Janeiro: IBGE, 2017.

IEMA. *Diretrizes operacionais 2017*. Disponível em: <http://www.iema.ma.gov.br/wp-content/uploads/2017/01/DIRETRIZES-OPERACIONAIS-2017.pdf> Acessado em 07/07/2018.

LEI Nº 10.385, de 21 de dezembro de 2015.

MEAD, Margaret. A adolescência em Samoa. In: CASTRO, Celso. *Cultura e personalidade – Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Sapir*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. cap. 1, p. 17-65.

WEBER, Florence. *A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo?*. Horiz. antropol. vol.15 no.32 Porto Alegre July/Dec. 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

VIVOS, MORTOS E ENCANTADOS EM TEMPO DE RETOMADAS DE TERRAS. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CASO DOS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO (BAHIA, BRASIL)^{1*}

Daniela Fernandes Alarcon

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ)

Resumo

Este trabalho se debruça sobre alguns aspectos das relações entre vivos, mortos e *encantados*, conforme percebidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro (sul da Bahia, Brasil) no marco do processo de recuperação territorial em curso naquela aldeia. Tomando as *retomadas de terras* como chave analítica para perscrutar os sentidos do território para o grupo, busca-se discutir a participação de mortos e encantados nas estratégias políticas levadas a cabo pelos indígenas e nos esforços para a construção cotidiana de formas de se viver junto. São apresentados relatos sobre *almas que voltam à aldeia chorando*, as gestões de mortos e encantados para *desamarrar laços* e *amansar os inimigos*, indígenas que se encontram *sob influência de um morto*, e uma liderança que, conforme um de seus parentes, seria uma *casca*, um corpo animado por encantados. Trata-se de evidenciar o papel de mortos e encantados na precipitação de ações de defesa territorial, na mobilização de indígenas que se encontram fora dos limites geográficos da aldeia e no enfrentamento de antagonistas do grupo; as turbações que mortos e encantados podem acarretar na vida cotidiana, os modos como esses sujeitos são acionados nas dinâmicas entre troncos familiares e as medidas adotadas pelos indígenas para estabilizar as relações.

Palavras-chave: Tupinambá; retomadas de terras; mortos; encantados

THE LIVING, THE DEAD, THE *ENCANTADOS* AND THE RETAKING OF LANDS REMARKS ABOUT THE TUPINAMBÁ OF SERRA DO PADEIRO (BAHIA, BRAZIL)

Abstract

This paper examines some aspects of the relationship between the living, the dead and the *encantados* (nonhuman entities central to the Tupinambá cosmology), as perceived by the Tupinambá of the village of Serra do Padeiro (southern Bahia, Brazil) within the framework of their ongoing process of territorial recovery. Considering the *retaking of lands* as key to analyzing

¹ Trabalho apresentado no 18º Congresso Mundial da *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES), realizado entre os dias 16 e 20 de julho de 2018, em Florianópolis (SC).

the meaning of the territory for the group, it focuses on the role played by the dead and the *encantados* in the political strategies engaged in by the Tupinambá in addition to their struggle for creating everyday forms of living together. The text presents narratives about *weeping souls returning to the village*, the efforts made by the dead and the *encantados* for *untying knots* and *pacifying enemies*, Indians who have been *under the influence of the dead*, and a leader who is considered by one of his relatives to be only a *shell*, a soulless body animated by the *encantados*. The paper seeks to demonstrate the role played by the dead and the *encantados* in engendering actions of territorial defense, mobilizing Indians located outside the village and fighting against the group's enemies. Additionally, it discusses the disturbances which the dead and the *encantados* can impose on daily life, the ways in which they are involved in the dynamics between lineages, and the measures taken by the Tupinambá to stabilize the relationships.

Keywords: Tupinambá; retaking of lands; dead; *encantados*

Vivos, mortos, *encantados*, bichos, *visagens* e outras classes de seres, de contornos mais ou menos delineados, habitam o território no qual se situam as várias localidades que compõem a Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil), entre as quais, a aldeia Serra do Padeiro, localizada em seu limite oeste. Apresentando notável variabilidade, o que desaconselha tentativas mais contundentes de estabilização, as elaborações dos Tupinambá da Serra do Padeiro a respeito dessas entidades convergem no entendimento de que os mortos habitam e percorrem lugares diversos, relacionados a suas trajetórias de vida, aos contextos da morte e a outros fatores, como a expropriação territorial, conforme se discutirá adiante. Algo similar ocorre com os domínios pertencentes aos encantados, entidades centrais na cosmologia tupinambá, e com as moradas e lugares de passagem de outros seres. Todos, porém, localizam-se no território ocupado pelos vivos e com eles estabelecem relações de diferentes naturezas, que se alteram conforme as circunstâncias. Este trabalho se debruça sobre alguns aspectos das relações entre vivos, mortos e encantados, conforme percebidos pelos Tupinambá da Serra do Padeiro no marco da recuperação territorial em curso naquela aldeia. Elemento central desse processo são as *retomadas de terras* – em definição sucinta, ações de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas que se encontravam em posse de não índios. Tomando-as como chave analítica para perscrutar os sentidos do território para o grupo, buscarei discutir a participação de mortos e encantados nas estratégias de intervenção política levadas a cabo pelos indígenas e em seus esforços para a construção cotidiana de formas de se viver junto.

As descrições e análises aqui apresentadas assentam-se principalmente em dados etnográficos obtidos junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro, com os quais venho pesquisando desde 2010. Neste artigo, procuro realizar um primeiro esforço mais concentrado de síntese em torno da participação política dos mortos na Serra do Padeiro, questão que atravessa trabalhos anteriores (sobretudo, Alarcon, 2013), mas agora recebe outro tratamento. Por sua vez, a atuação dos encantados, considerada naquele trabalho

e em Alarcon (2014), é aqui revisitada, a partir de dados etnográficos coligidos entre 2016 e 2017. Trata-se de uma análise em construção, levada a cabo no marco de pesquisa doutoral, a ser concluída no início de 2018. Na primeira seção do texto, apresentarei observações mais gerais acerca da perspectiva que encontrei prevalente na Serra do Padeiro a respeito dos mortos, sobretudo, e dos encantados, e destacarei as conexões estabelecidas pelos indígenas entre esses sujeitos e o processo de expropriação territorial, sentando as bases para as discussões que serão travadas na sequência. Na segunda seção, buscarei evidenciar o papel de mortos e encantados na precipitação de ações de defesa territorial, na mobilização de indígenas – inclusive, na convocação daqueles que se encontram fora dos limites geográficos da aldeia para que retornem ao território – e no enfrentamento de antagonistas do grupo. Na terceira, discutirei as turbações que mortos e encantados podem acarretar na vida cotidiana, os modos como eles são acionados na convivência entre os troncos familiares que compõem a aldeia, e algumas das medidas adotadas pelos indígenas para estabilizar as relações com esses sujeitos.

Termos, expressões e trechos de fala curtos proferidos por alguns de meus interlocutores com certa recorrência e que não se tenciona atrelar a um falante em particular foram grafados em itálico na primeira ocorrência; excertos mais específicos, referidos a um sujeito mais ou menos delineado no texto, aparecem entre aspas. Em alguns casos, pseudônimos, com asterisco na primeira aparição, foram empregados quando necessário, para resguardar a segurança e privacidade de meus interlocutores e de algumas pessoas mencionadas em suas falas.

FOLHEANDO O *LIVRO DOS MORTOS*

Em uma tarde de outono de 2016, dona Maria da Glória de Jesus, uma senhora tupinambá que vive na Serra do Padeiro, levou-me para visitar um sitiante não indígena, seu compadre e vizinho, seu Lino de Quadros. Ela desejava que eu visse o *livro dos mortos* que seu Lino mantém há quatro décadas – ou, nas palavras dela, “o livro das datas dos defuntos”. Continuando o hábito de sua mãe, Maria Guilhermina dos Santos, também mantido por um de seus irmãos, seu Deco (Manoel de Quadros), seu Lino anota todas as mortes de que tem notícia, inclusive de seus animais de criação. O registro mais antigo de seu livro remonta a 1976 e do de Guilhermina, a 1927. Logo no início de nossa caminhada ao lugar dos Quadros, dona Maria aponta um trecho de mata em que frequentemente se ouve um “gemido horroroso”, tão feio “que até os burros, quando escutam, esparramam”. Ali, é lugar de visagem. Enquanto varamos o morro que nos separa de seu Lino, dona Maria descreve outra entidade, só cabeça e fato (entranhas), que costumeiramente aparece junto a pés de oiti. Fala do homem que emprenhou a

Dona do Mato, conforme lhe contou a finada Senhorinha. E recorda a finada Teresa, sua irmã, vítima de um acidente com o caminhão que fazia o frete da *roça* para a feira onde ela vendia beiju, puba e outros produtos. As palavras de dona Maria povoam o espaço com visagens que ela se atocaiou para espiar, com personagens de histórias que lhe foram contadas pelos velhos e com mortos cuja saudade ainda faz suas carnes doerem.

Seu Lino é conhecido na região por ser *beato*, por nunca ter se casado e por ser *invocado* com a morte. De fato, estive em uma sentinela na qual, à cabeceira do caixão, não avistei a viúva, mas seu Lino. Além de manter o livro dos mortos, ele guarda roupas e uma boneca de louça que pertenceram à mãe. Diz-se que, em mais de uma ocasião, enviou aos conhecidos, com caligrafia cuidada, convites para a própria sentinela – que, como se pode supor, acabou cancelada. Conforme leio o livro em voz alta, dona Maria e seu Lino alternam-se perfilando animadamente a procissão de mortos. Os pais e a irmã de seu Lino; o burro Canário; dois filhos de dona Dai, tragados pelo rio de Una; Josias, que tinha um *magnetismo* e público cativo na região, vitimado por um número de ilusionismo que deu errado; o velho Paulino, bom de dançar; o homem assassinado pelo irmão de leite; Joviniano, que tinha uma ferida do lado. Seu Lino vibra quando dona Maria revela não saber que alguém morreu: ele lhe dá as novas. Presa de excitação e certa vertigem, vejo, corporificados nos mortos, lances da história de expropriação e resistência de que me ocupo há alguns anos. Jandira, João de Nô, Veiúsculo, Zé Soares, dona Joana, seu Bida, dona Conceição, Maria de Cirilo, Paulino, seu Lió, Lozinha, Chico Bransford, Adelson, Lia, Peito de Pombo, Marcelo de Caetano – todos são mortos que parece que conheci, que me foram introduzidos pelas memórias dos Tupinambá, de seus compadres e vizinhos. Nas páginas de seu Lino, convivem *troncos velhos* da Serra do Padeiro, rezadores, crianças indígenas, vizinhos não indígenas, poderosos locais, tomadores de terras, gente que teria sido responsável por tocaias e mortes.

Não considero trivial que dona Maria, sempre atenta aos meus projetos, tenha feito questão de me levar para conhecer aquele documento, mantido por um não indígena, mas envolvido pelos Tupinambá em seus processos de construção de memória social. Andávamos conversando sobre meu atual tema de pesquisa – o processo de mobilização de parentes na *luta*, na dupla acepção de envolvimento de indígenas que se encontravam na diáspora e criação cotidiana de modos de se viver junto. Nesse processo, mortos e encantados são personagens centrais. Acionando a categoria *retorno da terra*, tive oportunidade em outros trabalhos de discutir mais ou menos extensamente o papel dos encantados no processo de recuperação territorial, questão também esmiuçada por autores como Couto (2003, 2008), Magalhães (2010), Mejía Lara (2012) e Ubinger (2012), não apenas em torno da Serra do Padeiro, mas de outras localidades do território tupinambá. Considerados os *donos da terra*, os encantados são referidos pelos Tupinambá da Serra do

Padeiro como responsáveis por demandar o engajamento político dos indígenas, municia-los com estratégias, e precipitar retomadas de terras e outras ações de defesa territorial. Também as variadas formas pelas quais os antepassados estão implicados no processo de recuperação territorial têm sido meus objetos de pesquisa, considerando, entre outros aspectos, a formulação de que a garantia dos direitos indígenas importa também aos mortos, que precisam de seu *lugar de descanso*.

Nesses outros trabalhos, porém, dediquei-me mais circunscritamente à invocação da memória dos mortos no elenco de causas para a realização de retomadas de terras. Tratava, então, de mortos indeterminados ou pouco determinados, considerados em conjunto – os antepassados que deixaram fruteiras e pisadas na terra, que salpicaram o território com marcas de trabalho, e os índios das aldeias antigas, massacrados por não índios –, e também de mortos nomeados, parentes diretos e figuras destacadas na memória social do grupo, envolvidos em acontecimentos que se tornaram marcos da história de resistência à expropriação. Em estadas mais recentes em campo, porém, outro aspecto das relações com os mortos apareceu como tema emergente no horizonte de preocupações dos indígenas: a manifestação de parentes mortos em face dos vivos, em situações-limite da luta pela terra. Em um episódio transcorrido em 2016, que descreverei na próxima seção, indígenas mortos *baixaram* entre os vivos, manifestando-se no corpo de uma senhora e materializando-se diretamente diante de outro parente. Levando isso em conta, neste texto, buscarei focalizar a modalidade de atuação dos mortos no processo de recuperação territorial que passa por sua manifestação. Para estabelecer as bases para essa discussão, considerarei a seguir alguns elementos mais gerais das relações entre vivos e mortos na Serra do Padeiro.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro partilham um intrincado conjunto de conhecimentos associados à morte. O passamento de indígenas ou vizinhos não indígenas é ocasião propícia para recordar as sentinelas de antes, em que se entoavam *incelenças* apropriadas à circunstância – levando em conta se o defunto era *pecador* ou *anjo*, isto é, adulto ou criança –, cantos tão pungentes, que quem estava vivo caía de tristeza. *Assenta, Antonio, assenta/ Menino que vem cansado./ Tem uma cadeirinha nova/ Feita da raiz do cravo./ Tem uma cadeirinha nova/ Feita da raiz do cravo.// Assenta, Antonio, assenta/ Menino que vem cansado./ Tem duas cadeirinhas novas/ Feitas da raiz do cravo...* Com grande vivacidade e, frequentemente, humor, são descritas as dificuldades vividas pelos parentes e vizinhos para carregar os mortos, suspensos em redes, a pé até o cemitério. Os caixões eram feitos pelos carpinas da roça, preferencialmente de paparaúba, madeira que apodrece logo e pesa pouco, forrados de tecido azul e decorados com *emblemas*, recortes de papel laminado na forma de anjos e estrelas, que reluziam à noite e ficavam na mente de quem fosse mais impressionável. As mortalhas, costuradas por

mulheres entendidas, que sabiam que não se dá nó na linha: nada de morto pode ser amarrado. Em novembro de 2016, quando um de meus interlocutores e amigos, Luizão (Luiz Viana Lima)², foi assassinado em uma emboscada, testemunhei o efeito catalisador de memórias das mortes do passado que têm as mortes do presente.

Com o passar do tempo, muito mudou no que diz respeito ao preparo do corpo e ao processo de sepultamento. Por exemplo, há quem morra em hospital, não restando à família a oportunidade de realizar as primeiras manipulações do corpo. Hoje, as viaturas da mortuária alcançam a aldeia, em cuja área central se estabeleceu um cemitério, não mais ocorrendo deslocamentos até fazendas ou zonas urbanas vizinhas, nem o sepultamento circunstancial em covas na mata, geralmente associadas a períodos de grande mortandade, como a epidemia de paludismo que grassou em meados do século xx, com a penetração de não índios na região. Contudo, outros aspectos das crenças e convenções em torno da morte seguem vigentes, e alguns membros da aldeia atuam como referências quando se trata de realizar os procedimentos devidos. Por exemplo, é preciso saber o que fazer com os objetos pessoais do morto – os religiosos, sobretudo. Não muito longe da *casa do santo*, ponto focal da religiosidade da Serra do Padeiro, uma loca de pedra na mata guarda os objetos devocionais de uma senhora que morreu: o altar doméstico foi desmanchado e os artefatos foram depositados ali, levados por uma mulher versada nessas situações.

O costume de tomar retratos dos mortos não foi abandonado e as incelenças, se já não aparecem nas sentinelas, são entoadas na forma de *bendites* (ou *benditos*), em *andadas de santo* (procissões), *rezas* e outras ocasiões religiosas – alterando-se o número de repetições dos versos, elas se qualificam para essas circunstâncias. Como hoje não é preciso caminhar muito para conduzir o morto à sepultura, a prática da *surra em caixão*, mesmo recordada, caiu em desuso. Uma indígena explica: “Quando o caixão está pesando, que tem que carregar, você pega o caixão e dá uma surra. [...] Dá uma surra no morto, aí fica mais leve”. Outra indígena complementa: “O morto senta em cima [do caixão]. Ou qualquer coisa ruim que estiver lá, alma, senta em cima do caixão. Você pega um galho de mato verde, uma vara verde com folha, dá uma surra e pronto”. Se já não há mais condições para que o morto imponha sua presença desse modo, a determinação de não retornar de sentinela no meio da noite para não terminar acossado pela alma do finado bem no meio da estrada continua em vigor. Mesmo algo transformadas, as sentinelas continuam sendo situações sociais da maior relevância, servindo à atualização de laços, inclusive ao flerte, e à circulação de histórias. Alguns em particular, como seu Lino, são conhecidos por não perder esses eventos – o que se costuma apontar jocosamente –, mas a frequência geral é alta. Os que vão tendem a virar a noite na presença do morto, talvez interessados

² A respeito da morte de Luizão, ver Alarcon, Ubinger & Magalhães (2016).

nas *fofocas*, no café quente e no biscoito *poca-zoio*, talvez lembrando das histórias sobre os incautos que ignoraram a obrigação de amanhecer o dia velando.

Os saberes associados à morte não se circunscrevem, porém, ao recorte temporal mais apertado do falecimento. Eles se expressam, por exemplo, na identificação dos animais capazes de perceber a presença das almas – conforme uma indígena, os cavalos. No cuidado com que se encara a entrada do cemitério, lugar onde os vivos não devem se demorar, porque é ali, e não propriamente no interior do terreno, que as almas se concentram e onde se corre o risco de terminar *com a mão do morto na cabeça*, algo que teremos oportunidade de discutir adiante. Ou no conselho de uma mulher mais velha a uma jovem viúva, transcorrido um ano da morte do cônjuge, para que ela não olhasse todos os dias o retrato do finado, “porque morto perto não faz bem”. Aqui, como nos casos da surra em caixão e da perseguição do morto a quem sai mais cedo da sentinela, já se delineia a noção, central para a argumentação deste artigo, de que os mortos podem se posicionar junto aos vivos, em alguns casos insinuando ou revelando sua presença – de fato, não só podem, como frequentemente o fazem. Como se discutirá em outra seção, identificar quando alguém está *sob influência de um morto*, ser capaz de afastá-lo e realizar *limpezas* em lugares assombrados por visagens, mas também reconhecer a presença de parentes mortos que se apresentam para atuar em favor dos vivos, sobretudo, na luta pela terra, são parte de um arcabouço de conhecimentos úteis para manejar as relações entre vivos e os mortos, cruciais quando se habita um território partilhado.

Narrativas reunidas na Serra do Padeiro acerca do destino extremo dos indivíduos que se envolvem, respectivamente, em três modalidades de quebra de tabu deixam ver algumas das formas pelas quais sua presença no território é notada pelos vivos. Entidade difundida geograficamente bem além da Serra do Padeiro, a *mula de padre* – definida por alguns dos meus interlocutores como mulher que, por ter se casado com sacerdote, tornou-se visagem –, em sua expressão local, faz-se ouvir na noite, arrastando um bocado de latas, e deixa sua marca na forma de touceiras de mato queimado, que indicam os lugares onde urinou. Compadre e comadre que mantêm relações sexuais, ao morrer, terminarão “batendo facho na praia”, como explica uma senhora indígena. “Quando morrem, os dois não podem se encontrar. Ele não vai para um lugar, fica no ar. Um encontra com o outro, bate aquele facho de luz e você vê: bate aquele facho de fogo, ‘tá!’, relampeia aquele fachão, sai faísca nos ares. Ele gosta mais de bater na praia, serra...” Finalmente, tem-se a sina da mulher que aborta: depois de morta, torna-se *porca-espinha*, visagem que circula seguida pelos *bacurizinhos*, desesperados por mamar. Quando ela passa, só se escuta seu ronco e os gritos dos filhotes-visagem. Dos relatos oferecidos por uma senhora que, anos atrás, presenciou sua passagem pelo terreiro, vale destacar dois elementos: a visagem dispõe de um caminho habitual (“é aqui a estrada dela: quando ela

sobe da praia, é a estrada dela”) e suas manifestações relacionam-se ao calendário de dias santos observado na aldeia, sendo mais frequentes durante a Semana Santa.

Nas falas dos Tupinambá da Serra do Padeiro acerca do processo de expropriação territorial e exploração de sua força de trabalho, a morte ocupa lugar pronunciado. É acionada com frequência, não se limitando as menções às conexões mais estabelecidas, como aquela entre *tocaia* e *toma de terra*, em um plano circunscrito, ou *massacre* e *entrada dos brancos*, em um plano mais geral. Vejamos dois exemplos. Referindo-se à morte prematura do pai, vitimado por uma enfermidade, uma indígena comentou: “Quando pai morreu, ele trabalhava para Jussara Costa*, que era dona dessa retomada onde Deusinete* mora. Ele trabalhava com uma britadeira, na [estrada de] rodagem de Itajuípe. Ela não pagou pensão, não pagou tempo, não pagou funeral – ela não fez nada, nada. Nem o caixão, ela não deu”. A ênfase expressa na enumeração, na repetição e na dupla negação encerra o desconcerto diante da derradeira vantagem obtida pela patroa em detrimento dos indígenas, a reprovação a sua incapacidade de dar a contrapartida que, no marco de relações assimétricas entre patrões e indígenas, era costumeira em situações de crise como aquela. A rememoração desse episódio insere, indiretamente, o indígena morto no quadro da recuperação territorial, ao conferir uma peça para a montagem do substrato discursivo da retomada da fazenda pretensamente pertencente a Jussara, um elemento para sua caracterização como uma *patroa ruim*.

Outra narrativa alude a um indígena que vivia na cidade e, exposto à *maldade* dos não índios, terminou severamente enfermo, em consequência de um feitiço. Ele era filho de um dos troncos velhos tupinambá, João de Nô (João Ferreira da Silva) (c. 1905-1981), considerado o primeiro rezador da aldeia³. Quando o doente chegou à Serra do Padeiro, em busca do pai, este teria dito: “Você veio para eu fazer seu funeral, não foi para lhe tratar, não, que quem fez a porcaria marcou o dia e já passou”. Os efeitos negativos da vida na diáspora haviam sido tão contundentes, que nem alguém como João de Nô, reputado como um rezador poderoso, pôde desfazer o mal, restando-lhe apenas aplicar paliativos e enterrar o filho dias depois. Numerosos relatos associam fazenda e cidade à morte, enfatizando a impotência dos indígenas que ficam na aldeia, que, muitas vezes, preveem que determinado parente que se encontra fora do território morrerá, mas não podem evitar. Como se vê, a análise das elaborações dos Tupinambá da Serra do Padeiro em torno da morte e dos mortos, como também dos encantados, deve ser situacional, não podendo prescindir da consideração da expropriação territorial e da mobilização indígena para recuperar

³ Para um perfil biográfico de João de Nô, ver Alarcon (2018).

e defender seu território. A seguir, nos debruçaremos sobre a atuação de mortos e encantados na luta.

NOTAS SOBRE A ATUAÇÃO DE MORTOS E ENCANTADOS NA DEFESA TERRITORIAL

De acordo com os Tupinambá da Serra do Padeiro, como discuti em Alarcon (2013, 2014), são os encantados que *autorizam* a realização de ações de retomada, por meio de *consultas* efetuadas pelo pajé ou de assertivas proferidas pela boca de indígenas manifestados. Já na consumação das retomadas, os encantados *vão à frente*, entrando nas fazendas antes dos indígenas; além disso, eles os municiam com estratégias e informações a respeito da movimentação dos antagonistas. A reconstrução das ações de retomada a partir de dados etnográficos indicava que uma das primeiras providências tomadas pelos indígenas após o ingresso nas fazendas era acender o fogo do toré, vinculando novamente aquelas porções específicas do território aos encantados, e começando a pôr fim à liminaridade de um espaço ocupado mas ainda não apropriado de todo.

Como comentei, o atravessamento dos mortos nas retomadas de terras transparecia em menções aos antepassados, alguns dos quais nomeados, e a mortos genéricos, inclusive não indígenas. Por exemplo, quando se atrelava a realização de uma ação de retomada a um parente morto que tivera naquele lugar sua morada ou que ali vivera alguma experiência de injustiça, que caberia remediar, em sua memória. Em outra chave, qualquer ação de retomada que estivesse em curso era necessariamente interrompida quando o relógio marcava meia-noite, por se tratar da *hora de os mortos passarem*, intervalo de tempo especialmente perigoso, em que se poderia perder vidas. Eram frequentes as alusões às turbações provocadas pelas almas de trabalhadores que, em alguns casos, permaneciam nas fazendas após a retomada; afastá-los demandava limpezas, por vezes trabalhosas. Como adiantei, os Tupinambá descrevem as fazendas como lugar de violência e morte – desde sua constituição, fundada na expropriação, até o cotidiano marcado pelo confinamento dos trabalhadores em alojamentos exíguos, pelo sistema de aviamento que vigorava em algumas delas, pelas proibições e punições físicas determinadas pelos patrões. Em função disso, em algumas áreas, registravam-se almas que gritavam e choravam nos telhados à noite, impedindo o sono dos moradores; nas represas onde os patrões mandavam jogar os corpos de trabalhadores assassinados, verificavam-se assustadoras aparições de bichos suspeitos, cobras e peixes grandes comedores de gente.

Para além da recuperação desses e de outros aspectos específicos das relações entre mortos, encantados e ações de retomada, que permitem compor um quadro amplo e detalhado, é importante atentar para o horizonte profundo que conecta esses sujeitos

ao processo de recuperação territorial. São os encantados e os parentes mortos que constituem a causa última para a defesa do território, posto que, como se indicou, os primeiros são os donos da terra e os segundos precisam de um lugar de descanso. Tendo isso em mente, tratarei de descrever e analisar brevemente uma ação de defesa territorial ocorrida em 2016, em que mortos e encantados atuaram diretamente. O caso ocorreu na faixa litorânea da TI, ao sul da sede de Olivença (distrito de Ilhéus), na fazenda São Jorge, área pertencente à aldeia Serra do Padeiro, a despeito da descontinuidade territorial. Os indígenas daquela área vinham denunciando a extração ilegal de areia para a construção civil. Como a exploração minerária não cessasse, em outubro de 2015, eles bloquearam o acesso ao areal. No dia 6 de abril de 2016, a Polícia Federal realizou uma ação de reintegração de posse no local; naquela noite e no dia seguinte, tiveram lugar os episódios que reconstruirei sinteticamente a seguir.

Na noite do dia 6, isto é, após a ação de reintegração de posse, o cacique Babau (Rosivaldo Ferreira da Silva), liderança da Serra do Padeiro, teve sonhos perturbadores, nos quais os encantados se apresentaram chorando, ordenando que ele rumasse para a costa, pois, se não o fizesse, alguns de seus primos que lá viviam acabariam mortos. No raiar do dia 7, ele se deslocou até a fazenda São Jorge, acompanhado de seu irmão Teite (José Aelson da Silva), para encontrar a área tomada por viaturas policiais. Diversos acontecimentos tiveram lugar então. Para os fins desta análise, vale circunscrever quatro momentos: o ritual realizado pelos indígenas na mata próxima ao areal após a chegada do cacique, em que uma senhora indígena incorporou encantados e parentes mortos; a prisão de Babau e Teite, horas depois, havendo este último recebido em sua cela a visita encorajadora de um dos mortos que havia se manifestado na mata; o ritual realizado após o encarceramento dos irmãos, pelos indígenas que se encontravam na fazenda São Jorge, ocasião em que diversos indígenas *receberam* encantados; e a subsequente audiência na justiça relativa ao areal, na qual compareceram dois representantes dos Tupinambá, acompanhados de um encantado, ao passo que outras entidades ficaram *trabalhando* do lado de fora, junto ao restante dos indígenas⁴.

Importa acrescentar algumas informações, a serem recuperadas adiante. Findo o ritual na mata, a senhora que incorporou encantados e mortos caiu de cama. Quanto aos parentes que ela teria recebido, os depoimentos divergiam: um indígena dizia terem sido Magno Barbosa Santos, jovem morto em um acidente de carro em 2008, e também João de Nô e seu pai, o Velho Nô (Francisco Ferreira da Silva); outro, porém, negava que ela tivesse incorporado os dois últimos, posto que são de sua linha de ascendência. Transcorridos alguns dias do evento, o cacique Babau também sentiu um forte mal-estar.

⁴ Mais informações sobre o episódio podem ser encontradas em Alarcon (2017).

“Eu quase morri semana passada. [...] Me deu uma dor de cabeça a tal ponto, que eu deitei na cama, sonhei com a cabeça explodindo e passei o dia desmaiado, tresvariando que estava juntando meus miolos flutuando”, relatou a seus parentes durante uma reunião. “Eu morri, não foi? Só que eu peguei de ressuscitar, quando eu coloquei o último miolo na cabeça. E eu morri mesmo. Quiseram que eu morresse, mas não morri, não.” Ainda de acordo com o cacique, pouco antes da prisão, foi a intervenção dos encantados, orientando qual estrada ele e o irmão deveriam tomar, que o livrou de morrer em uma emboscada. No cárcere, os irmãos ficaram dois dias sem comer e sem sentir fome; conforme Teite, foram nutridos pelas orações dos parentes. A estes indígenas, reunidos em ritual, perto do areal, os encantados garantiam que logo trariam os presos de volta, receitavam banhos e orientavam os representantes que iriam à audiência.

Em uma breve análise do episódio, cabe destacar a variedade de formas de comunicação entre vivos, mortos e encantados, por meio de sonhos, incorporações e materialização direta. Também sobressai a multiplicidade de formas de ação empreendidas nessas comunicações: as entidades apresentam demandas (na *ordem* transmitida ao cacique em sonho); revelam as tramas dos antagonistas, agindo para desfazer armadilhas (ao avisar o cacique sobre os planos para assassinar seus primos e ele próprio); encorajam (como fez Magno com Teite na prisão) e tranquilizam os que lutam (antecipando a libertação iminente dos presos). O caso oferece elementos para pensar também os efeitos da manifestação dos mortos no corpo dos vivos. Explicando-me por que a senhora manifestada na mata adoeceu – o que não costuma ocorrer quando baixam encantados –, um indígena comentou que a situação era diferente, porque “ela pegou encantados chorando muito e vários mortos”. “O peso é grande”, concluiu. Cabe notar que, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, é preciso *ter corpo* para receber mortos, isto é, apenas poucas pessoas podem fazê-lo; já a incorporação de encantados é um pouco mais generalizada. O mal-estar que acometeu o cacique dias depois – por ele descrito como morte, quase morte e evitação da morte, o que mereceria discussão detida – também pode, eventualmente, apontar para alguma forma de instabilidade ou risco colocada pela relação com os mortos.

As divergências em torno da manifestação ou não de João de Nô e do Velho Nô no corpo da senhora indígena que recebeu mortos e encantados no dia 7 apontam para a necessidade de considerar as formulações dos Tupinambá da Serra do Padeiro acerca da atuação dessas entidades como construções não fixadas, marcadas por variação. Ao mesmo tempo, em relação à manifestação dos mortos no quadro da luta, é preciso assinalar que ela atualiza processos que tinham lugar em contextos anteriores, nos quais a incorporação de parentes mortos já fazia parte do cotidiano da Serra do Padeiro. Relatos dão conta de que João de Nô era capaz de mediar a relação com os mortos para que eles baixassem para dar recados ou mesmo revelar aos vivos onde haviam guardado determinados objetos de

valor. Diz-se que o próprio João de Nô, que se manifesta agora no contexto da luta, já o fizera antes em pelo menos uma ocasião: teve de retornar para perdoar uma de suas filhas, que se encontrava moribunda e não conseguia partir sem a intervenção do pai, com quem se desentendera havia muitos anos.

Finalmente, vale assinalar dois aspectos importantes que aparecem no caso de Magno, o jovem indígena que se manifestou tanto na mata quanto na prisão. Dias depois do episódio no areal, em reunião da Associação dos Índios Tupinambá da Serra do Padeiro (AITSP), o cacique Babau referiu-se longamente à presença de Magno na luta. De acordo com ele, ao baixar no areal, o parente lhe disse que, antes de chegar ali, havia visitado os pais. Nessa altura da fala, o cacique dirigia-se com deferência ao casal, presente na reunião. Com etiqueta, ele se movia no campo das relações entre os troncos familiares, posto que pertence a um e Magno a outro. Como se vê, ao se engajar no processo de recuperação territorial, o parente morto atuava pelo coletivo, para além de seu tronco, mas seguia familiarizado. Segundo o cacique, tratava-se da primeira manifestação de Magno desde sua morte. Ele recordou que, por ocasião do acidente, um encantado havia baixado e dito: “Olha, era época de o menino ser chamado. Não se preocupe: nós já pegamos ele e ele já está conosco. Nós o estamos preparando e fortalecendo, primeiro, para ele compreender esse novo estágio de luta de que ele vai participar. Depois, ele vem falar com vocês, conversar e começar a participar da luta ativamente”. Como se vê, o cacique estabelecia uma conexão explícita entre mortos e encantados, entre ambos e a luta, e deles com os vivos.

Além de atuar na precipitação e no desenvolvimento de ações de defesa territorial, como se indicou, mortos e encantados estão implicados também em outra dimensão fundamental do processo de luta pela terra: a mobilização de indígenas, inclusive daqueles que se encontravam fora do território, levando-os a regressar. São variadas as conexões entre morte e retorno ao território. A morte de um parente, ao demandar uma reconfiguração da família extensa, em função dos recursos existentes, da distribuição do trabalho ou das estratégias de cuidado, pode motivar diretamente um regresso. Outros retornos, por sua vez, são tidos como precipitados pela ação direta de mortos e encantados. Em Alarcon (2013), comentava casos de *loucura* de indígenas na cidade, que só recuperavam o juízo após voltar à aldeia – para os Tupinambá, trata-se da ação de parentes mortos ou encantados, que se esforçam para manter todos os indígenas no território. Também me referia a situações em que os encantados, em sonho, determinavam o regresso de indígenas. A repetida máxima *o sangue puxa e os caboclos empurram*, que se aplica ao retorno ao território e ao engajamento na luta, trata justamente da dupla atuação do parentesco (*sangue*) e dos encantados (referidos na formulação como *caboclos*) nos destinos de cada indígena e do povo como um todo.

Ainda no que diz respeito ao retorno dos indígenas ao território, vale recuperar as afirmações de um jovem, Paulo*. Certa manhã, ele enumerou uma considerável lista de incômodos em relação ao seu tronco familiar. Falava da arrogância de alguns, da implicância de outros e de seguidas injustiças que teriam se abatido sobre sua família nuclear e sobre alguns membros de sua família extensa. Como ele lamentasse o estado das coisas e dissesse não acreditar na possibilidade de alterá-lo, perguntei por que seguia vivendo na aldeia e se, eventualmente, não seria mais feliz em outra parte. Prontamente, Paulo disse não se tratar de escolha, mas de uma *sina*, que todos os indígenas têm de cumprir. “Por mim, eu viveria em qualquer lugar, até no lixão, catando lixo, ou trabalhando para os outros. Mas, para cá, todo mundo volta. Quem não volta por bem, volta por mal. Mesmo se estiver morto. A alma volta chorando.” Comentando os retornos dos parentes, ele dividia-os em duas categorias, associadas àqueles que *voltam por bem* e aos que *voltam por mal* ou *a pulso*. Como se vê, a *sina* também recai sobre os mortos. E se atrela diretamente aos encantados, conforme evidencia outro indígena: “Quando os encantados querem, a gente não tem como escapar. Nós somos um instrumento dos encantados. A nossa *sina*... Nós estamos aqui por um propósito, e esse propósito são os encantados e a terra. São os encantados que comandam a gente. E mais nada”.

Voltemos agora o foco à participação de encantados e mortos nos esforços para proteger a aldeia e minar as estratégias dos antagonistas dos indígenas. Na Serra do Padeiro, são empregados ininterruptamente dispositivos para afastar o mal e construir a aldeia como um lugar para se viver bem. Atrás das portas, é comum encontrar cruzinhas feitas com giz ou óleo, ou papéis com orações; penduradas em árvores ou soleiras, garrafas com água; em toda área de morada, os sinais do fogo do toré; na maioria das casas, os altares domésticos, dos menos aos mais elaborados. Também é relativamente comum que pessoas se dediquem a orações diárias na beira do fogo, disposição que tende a se disseminar em períodos lidos como difíceis ou preocupantes. Além disso, registra-se um extenso calendário de festejos religiosos, ao qual se somam andadas de santo e outros atos de devoção circunstanciais, iniciados em conjunturas adversas, que podem envolver alterações climáticas e complicações relacionadas à luta – fenômenos, aliás, que não se costuma dissociar.

As rezas proferidas nessas ocasiões são de *fechamento* da aldeia. Dirigem-se, em especial, a São Sebastião, o padroeiro da Serra do Padeiro, mas também frequentemente a São Jorge, santo protetor e vencedor de contendidas, versando sobre a tríade *fome, peste e guerra*. Aqui, são fundamentais as noções de *dentro e fora*, acionadas em orações com dizeres como: “Salvo estou, salvo estarei, salvo entrei, salvo sairei. São e salvo, como entrou nosso Senhor Jesus Cristo no rio de Jordão, com São João Batista. Na Arca de Noé, eu entro com a chave de Senhor São Pedro e me tranco. [...] Com

as três palavras do credo, deus me fecha”. Como indiquei, cidade e fazenda são os domínios dos perigos: *o mal anda solto no mundo*. No que diz respeito especificamente ao processo de recuperação territorial, é generalizado o entendimento de que os inimigos frequentemente operam no subterrâneo, como *fogo de monturo*: preferem dispor *armadilhas* que partir ao confronto aberto. Assim, lutar pela terra passa pela capacidade de ler os sinais e antever o que está por vir, frente de ação em que é crucial a participação de parentes mortos e encantados, capazes de *desamarrar os laços* armados contra os indígenas e *amansar* os inimigos.

Assim como se fecha a aldeia, fecham-se os corpos. Em Alarcon (2013), comentava as defumações, banhos, pinturas corporais e outros dispositivos de proteção empregados nas ações de retomada, que confundiam os inimigos e faziam as balas *esfriarem e caírem no chão*, sem tocar os corpos dos indígenas. Há, porém, um processo específico e mais profundo de fechamento de corpo, conectado tanto a decisões íntimas quanto aos aspectos partilhados da luta: o *fechamento de trabalho* com o pajé. Trata-se de processo complexo – marcado por resguardos e concluído com um ritual na casa do santo – que não cabe descrever em minúcias aqui e que será recuperado na próxima seção. Por ora, basta assinalar que ele constitui um importante dispositivo de proteção na luta, em que atuam mortos e encantados. Por meio do conjunto de expedientes aqui referidos, constrói-se uma aldeia fechada pelos encantados, ainda que aberta aos fluxos de pessoas e coisas que são considerados pelos Tupinambá relevantes, desejáveis ou mesmo inevitáveis.

ESTABILIZANDO AS RELAÇÕES ENTRE VIVOS, MORTOS E ENCANTADOS

Se, na maioria das situações consideradas na seção anterior, mortos e encantados atuavam relativamente alinhados aos indígenas, é preciso considerar que as relações com esses sujeitos são marcadas também por turbações cotidianas. Conta-se, por exemplo, a história de Nenzinha*. “Quando morria uma pessoa ou um menino, Nenzinha endoidava. [...] Caía no mato, enrolava, deitada... endoidava! Ficava doida, doida. Morreu e ela soubesse, na mesma hora, ela morria”, lembra uma indígena. Isso ocorria mesmo quando Nenzinha não conhecia o morto. As crises, que duravam dias ou mesmo semanas, só arrefeciam quando a levavam para ser rezada por João de Nô. Porém, bastava que ela tivesse notícia de outra morte, para que tudo recomeçasse. Procurando uma solução definitiva, Nenzinha começou a fechar trabalho com João de Nô. Como, porém, o rezador morreu antes de concluí-lo, ele foi terminado pelo filho que o sucedeu à frente do culto aos encantados, seu Lírio (Rosemiro Ferreira da Silva), hoje pajé da Serra do Padeiro. O caso, além de ilustrar os desequilíbrios

que pode haver na relação com mortos e encantados, também antecipa uma questão que será analisada mais adiante: os dispositivos encontrados pelos indígenas para estabilizar as dinâmicas com essas entidades. Antes, vale considerar outros tipos de turbacão relatados, indicando como se relacionam também a tensões entre indígenas.

Parentes que lutam junto se desentendem. O fato de a Serra do Padeiro ser atravessada por vínculos de parentesco e solidariedade não significa, de modo algum, ausência de inveja, fofoca, feitiço. Tensões e brigas entre parentes atravessam a vida cotidiana e não são tomadas, em geral, como algo excepcional. Assim, apesar de a maioria dos males rondar a aldeia de fora, há que responder também aos perigos internos. Para citar um exemplo, uma de minhas interlocutoras revelava-se extremamente conscienciosa a respeito da possibilidade de indígenas que viviam na mesma retomada que ela jogarem *pemba* (pó vendido em casas especializadas, utilizado em rituais religiosos, inclusive para provocar malefícios) em sua casa ou fazerem alguma *porcaria* na comida que lhe ofereciam, a ponto de recusar o que viesse da cozinha dos vizinhos sem que ela tivesse visto o preparo. Na aldeia, abundam queixas sobre parentes *preguiçosos*, que *não sabem trabalhar*, que têm *cabeça de pitu*. Há que se conviver também com a *bruna do caboclo*, variação repentina e inexplicável de humor. Finalmente, o fato, amplamente comentado, de que há gerações pululam episódios de loucura entre os indígenas acrescenta mais uma camada às dificuldades de convívio.

Assim, a construção da aldeia passa necessariamente pelo manejo das divergências entre parentes, atravessadas pelas relações entre os diferentes troncos familiares, incluindo-se as representações que os membros de um fazem dos outros. Tais relações são bastante complexas – aproximando e opondo ora troncos inteiros, ora partes de troncos diferentes ou do mesmo – e se alteram ao longo do tempo. Também nesse aspecto da vida na aldeia, como se indicou, evidencia-se a participação de mortos e encantados. Certa ocasião, um jovem comentou-me que se ressentia do tratamento conferido pela família extensa do cacique Babau a sua família. Segundo ele, em função de uma questão que remontava há três gerações, seus parentes seriam olhados com desdém. Quando perguntei se o cacique Babau também se portaria assim, ele negou: “Esse Babau que está aí não é mais Babau”. Explicou-me que um grave acidente em que o cacique esteve envolvido anos atrás teria resultado em sua morte, restando uma *casca*, um corpo animado pelos encantados, posto a serviço da recuperação territorial. Não encontrei outros membros da aldeia que partilhassem dessa narrativa; de todo modo, ela chama atenção para um movimento peculiar de desfamiliarização do cacique e acionamento dos mortos e encantados nas relações cotidianas entre os indígenas.

Mais difundidas são as narrativas em torno da mobilização dos mortos – nunca dos encantados – para fazer mal a parentes. Em meados de 2017, Lúcia* estava envolvida

com os preparativos de uma *obrigação* que tinha de dar aos encantados, para reverter o *trabalho* que algumas parentes de outro tronco familiar teriam feito contra ela. “Desta vez, pegaram pesado”, contou. Uma consulta ao pajé revelara que, desconformes com a atuação de Lúcia na gestão da aldeia, as parentes haviam “labutado com terra de cemitério”, e os primeiros efeitos da ação já se faziam sentir. “Quando o pessoal trabalha com cemitério... [...] Quando a pessoa tem uma coisa contra alguém e quer fazer o mal, ela pode pegar a terra dali e jogar em cima da casa da outra pessoa. E o sentimento daquela terra vai junto. Como é muita gente, é muita alma, interfere muito na vida da pessoa.” Lúcia explicou a eficácia da ação descrevendo as propriedades do cemitério. De acordo com ela, trata-se de um solo “muito sagrado”. Porém, por ser “o lugar onde o corpo vai se diluindo, vai virando pó, terra, vai virar nada, torna-se nada, [...] não é um solo de prosperidade, ele não dá vida”. Nesse caso, a turbção era operada pela ação difusa de mortos anônimos – quem recebe o malefício nada sabe de suas identidades, sequer o cemitério de onde veio a terra.

Em outros casos, porém, trata-se da ação de mortos específicos, que *encostam* nos vivos. Diz-se, então, que a pessoa está sob influência de um morto ou com a mão do morto na cabeça, como já se indicou, ou, ainda, *com ar de morto*. De acordo com Lúcia, “se o morto se apoderar de um, a dor que ele sentiu, o que ele fazia em vida, aquela pessoa vai fazer por ele”. Até mesmo enfermidades de que o morto sofria passam a se manifestar no vivo sob sua influência. Conta-se a história de um rapaz, Valter*, que acabou com a mão de um parente morto sobre a cabeça. Esse parente morrera de forma violenta, *fora da hora*, tornando-se um *espírito vagante*. Sua alma encostou, primeiro, em um tio de Valter, Raimundo*, que passou a apresentar alterações de comportamento, notadamente ideação suicida. A presença do morto também se inscrevia no corpo de Raimundo, que rapidamente se recobriu de tatuagens, ainda que, antes de estar sob influência do morto, ele as abominasse. Não muito tempo depois, Raimundo se matou, e a alma *pegou nas costas* de Valter, que *entortou*: deu para *fazer coisas erradas*, também se tatuou e começou a pensar em suicídio. O seu caso só teve um bom desfecho porque alguns indígenas perceberam a tempo e tomaram providências, levando-o para fechar trabalho em um terreiro de candomblé, o que discutirei mais adiante.

Ainda em relação a Valter, é importante notar que, mesmo antes de seu tio e ele ficarem sob influência do parente morto, a família extensa de ambos já enfrentava problemas, entre os quais, casos de alcoolismo. Comentava-se que eles *tinham alguns exus*, aos quais não *davam de comer* – isto é, dos quais não cuidavam devidamente –, o que acarretava consequências. Nesse caso, tratava-se de uma negligência em relação aos orixás, entidades em cuja existência os Tupinambá da Serra do Padeiro creem, mas que são cultuadas apenas por alguns indivíduos. Há também indígenas que, por deixarem de

cumprir suas obrigações face os encantados, *desencaminham suas vidas* e, muitas vezes, as de pessoas próximas. Essa crença conecta-se ao entendimento de que algumas pessoas *têm encantado*, isto é, são veículo de incorporações ou servem de outras maneiras a algumas dessas entidades, devendo *zelá-las* devidamente. Veja-se o caso de uma família extensa que membros de outros troncos consideravam marcada por excesso de brigas internas e incapaz de se organizar, chegando ao ponto de se referirem a ela como *caldeirão do capeta*. Internamente, havia queixas em torno de casos de alcoolismo e violência de gênero. E a razão das turbações, segundo alguns dos membros da família, residia no fato de a figura masculina de referência ter negligenciado seus encantados. Uma das filhas desse homem relatou: “Pai cuidava [dos encantados]. [...] Depois, abandonou. Aí, foi a perdição dele. Porque não pode abandonar. [...] você tem que cuidar, não importa onde você esteja. [...] É por isso que ficam assim, perturbando ele; perturbam ele e ele perturba mãe”. Por extensão, a família extensa como um todo terminava desequilibrada.

Mais além dos problemas em trajetórias individuais, no interior de famílias nucleares ou extensas, os Tupinambá da Serra do Padeiro partilham o entendimento de que desequilíbrios na relação com mortos e encantados são uma questão coletiva. Quando alguém está sob influência de um morto, perturbado por um encantado ou acometido por problemas similares, a tendência é que isso reverbere para o conjunto do povo, atrapalhando as relações entre parentes e criando flancos para os antagonistas, de modo a enfraquecer a luta; ademais, quem age mal *ofende* os ancestrais e os donos da terra. Em função disso, muitos recursos são investidos pelo grupo em medidas para estabilizar as relações entre indígenas, mortos e encantados. Além dos dispositivos mais regulares de manutenção dos vínculos com essas entidades, referidos na seção anterior, atualizam-se constantemente medidas específicas para lidar com casos problemáticos. Para citar um exemplo, desfazer o trabalho contra si demandou a Lúcia uma série de medidas, incluindo banhos, rezas e limpezas, que culminaram em uma festa bastante frequentada na casa do santo.

Afastar o morto que se apodera de alguém é complicado e perigoso. “Olha, eu acho que, de todos os espíritos, o pior é o ar de morto”, comentou uma indígena. “Se deixar ele se aproximar do anjo da guarda e se coligar, encaixar no seu, é beleléu na certa.” Primeiro, é preciso diagnosticar a situação. Em alguns casos, nota-se pelas feições; em outros, como se indicou, há mudanças comportamentais. Mas há outros sinais, que são do conhecimento de alguns indígenas mais entendidos: “Quando você pega na mão da pessoa, ela visga. Ao pegar na mão, você sente as pontas do seu dedo ficarem geladas, você sente depois: a frieza dela passa para a sua mão”. Identificado o problema, há que se adotar os procedimentos adequados. Uma indígena explicou-me que ar de morto se tira com uma sequência de banhos de ramo de batata e água de rio ou, como no caso de

Valter, por meio de trabalhos específicos. Antes, porém, de discutir a situação de Valter, isto é, a procura por outro especialista religioso que não o pajé, tornemos mais uma vez aos fechamentos de trabalho que se dão no seio da aldeia, prática que, como se viu, foi iniciada por João de Nô e continuada por seu Lírio, assumindo grande vigor no marco do processo de recuperação territorial.

As razões elencadas para fechamento de trabalho são várias: alguns fazem-no para curar doença ou crises de loucura, estas últimas, frequentes na puberdade; outros, para *tirar cachaça*, isto é, livrar-se do alcoolismo, ou simplesmente para se proteger. Pode-se dizer, porém, que a razão de fundo, em todos os casos, é a busca por estabilizar as relações com os encantados. Durante um período fixado pelo pajé – que gira em torno de seis meses, mas varia caso a caso –, aquele que pretende fechar trabalho deve rezar diariamente, em horários determinados; não beber e não ficar em porta de bar ou encruzilhada; abster-se de relações sexuais em determinados dias da semana; no caso das mulheres, não *ter vaidade*, isto é, não usar esmaltes ou roupas decotadas, não fazer as sobrancelhas; e não guardar rancor, entre outras obrigações. Caso as determinações sejam descumpridas, o período de fechamento pode dobrar ou triplicar; em caso de reincidência, o pajé pode mesmo recusar-se a prosseguir. Ao final, tem lugar uma *louvação* na *casa do santo*, à qual acorrem membros da aldeia, notadamente os que têm trabalho fechado, e vizinhos. Na ocasião, o pajé efetivamente fecha o corpo daquele que vinha se preparando, sucedendo-se um breve período de resguardo.

Nos últimos anos, porém, nota-se uma situação peculiar, a que me referi no caso de Valter: alguns indígenas têm fechado trabalho em um terreiro de candomblé angola, situado em um sítio detido por não indígenas, no interior do território tupinambá. Esse tem sido o caminho seguido por indígenas que enfrentam questões com orixás ou por aqueles que, diante de problemas com mortos ou encantados, *não conseguem* – ou, de outra perspectiva, não querem – fechar trabalho com o pajé. Registram-se também ao menos duas outras situações em que se procura o terreiro: nos casos de indígenas que tentaram fechar trabalho na aldeia mas quebraram o resguardo, uma ou mais vezes, levando o pajé a recusar-se a reiniciar o trabalho, e em situações nas quais o pajé, antes de iniciar o processo, consulta os encantados e é informado de que não dará certo. Em relação aos que procuram o terreiro, alguns dirão que não são fortes o suficiente para enfrentar o longo e estrito resguardo que antecede o fechamento de trabalho com o pajé. Apesar da crítica, não se questiona a eficácia do candomblé e não se rechaça essa via, afinal, o que importa, em última instância, é resolver as turbações, tidas como problema coletivo. Vale notar, ainda, que o fechamento de trabalho com o pai-de-santo não tende a retirar os indivíduos dos circuitos associados à casa do santo, assim como, de outra parte, alguns indígenas com trabalho fechado com o pajé frequentam de bom grado festas no terreiro. Trata-se, a meu

ver, de um caso que ilustra a vitalidade do processo de construção da aldeia, a abertura para soluções novas, que se desenham no seio do processo de mobilização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei descrever e analisar aspectos do processo de recuperação territorial em curso na aldeia Serra do Padeiro desde 2004, quando tiveram início as retomadas de terras, caracterizando-o como um fazer político em que convergem vivos, mortos e encantados. A participação dessas entidades atravessa a mobilização indígena e o processo de defesa territorial como um todo, realizando-se de múltiplas formas, como se buscou descrever. Marcando as relações dentro e fora da aldeia, entre parentes, com aliados e antagonistas, mortos e encantados são presença cotidiana entre os Tupinambá. Conforme se demonstrou, a manutenção dos vínculos com essas entidades demanda uma gama de recursos e dispositivos partilhados, constantemente atualizados e conectados a um arcabouço de conhecimentos e práticas relacionados à morte e aos encantos, que serve de baliza para os vivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALARCON, Daniela Fernandes. 2013. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. Dissertação de mestrado (Ciências sociais). Brasília, Universidade de Brasília.

_____. 2014. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram’: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia”. *Pós – Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v.13, n.1.

_____. 2017. “Doze anos de luta pela demarcação da TI Tupinambá de Olivença”. *In*: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 713-717.

_____. 2018. “João de Nô, o primeiro rezador da Serra do Padeiro”. Projeto Os Brasis e suas memórias. Disponível em: <<https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-joao-de-no/>> (último acesso: 26 jul. 2018).

ALARCON, Daniela Fernandes; UBINGER, Helen Catalina; MAGALHÃES, Aline Moreira. 2016. “Indígena tupinambá é morto em emboscada na Bahia e PF não investiga”. *Ponte Jornalismo*. Disponível em: <<https://ponte.org/indigena-tupinamba-e-morto-em-emboscada-na-bahia-e-pf-nao-investiga/>> (último acesso: 26 jul. 2018).

COUTO, Patricia Navarro de Almeida. 2003. *Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença, Ilhéus, BA*. Trabalho de conclusão de curso (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

_____. 2008. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

MAGALHÃES, Aline Moreira. 2010. *A luta pela terra como “oração”*: sociogênese, trajetórias e narrativas do “movimento” Tupinambá. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MEJÍA LARA, Amiel Ernenek. 2012. *“Estar na cultura”*: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia. Dissertação de mestrado (Antropologia social). Campinas, Universidade Estadual de Campinas.

UBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MENSTRUAL BLOOD IN STEM CELL RESEARCH: “GENDER TROUBLE” AND GOVERNANCE

Daniela Tonelli Manica

Researcher at Labjor / Unicamp - Laboratório de Estudos Avançados
em Jornalismo – Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Abstract

I begin with this image [Fig 1 - CeSaM], which is a photography taken by an electronic microscope. It portraits a culture of menstrual blood-derived stem cells, developed by the Laboratory where I have been conducting my research since 2015. Since anthropologists tend to be very fond of the notion of “ethnography” I should start by saying that, as a (then) professor of the Cultural Anthropology Department and mother of a 6-year-old boy, my presence at the laboratory has been punctual, intermittent and objective, miles away from the “furniture-like” image of the “philosopher” that was attributed to Bruno Latour while conducting fieldwork in *Laboratory Life* (Latour and Woolgar, 1979). But my presence and collaboration with the Laboratory has been consistent in these (now) three years. So, I consider this relation as ethnographic.

Keywords: technoscience; gender; menstrual blood; stem cells

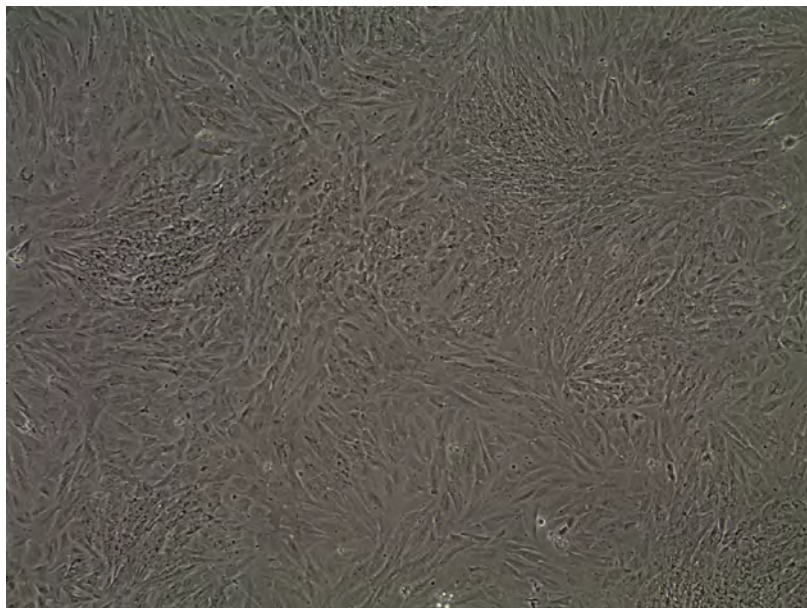


Figure 1 – CeSaM (Menstrual Blood Cells)

I have had long conversations with the researchers that develop these scientific experiments (the professor and chief of laboratory, post-docs, PhD and Master's Degree students), I've read their papers and accompanied a few key events, such as experiments with the cells (that depart from the isolation of menstrual blood cells). I have watched seminars and a PhD dissertation defense. Although these situations do not resemble the “becoming almost invisible” effect that only long “Malinowskian-style” ethnographic presence should actually do, they gave me a few interesting insights I would like to share with you at this presentation.

After some years studying synthetic sexual hormones in contraception, specially the ones that provoke menstrual suppression, I began this research in 2015 affected by a “menstrual-positive” approach by contemporary (young) feminist perspectives, that Chris Bobel (2010) has situated within the third-wave of feminism: post-identity-driven, sensitive to the multiplicities and contradictions that emerge from the discussions of interseccionalities, but also very centered on bodily aspects of feminist issues: not only abortion and contraception, rape and sexual harassment, but also obstetric violence and breastfeeding. But, still, an agenda that found in the movement of bringing menstruation to the core of the discussions, of turning this “invisible blood” more visible (Manica and Rios, 2017), provoked important debates about the centrality of a “masculine” body as a measure and reference to humanity [Figure 2]. The limits of this kind of perception have not only been the center of a feminist critique, but also the basis of an ecological and non-anthropocentric conception of humanity [Figure 3].



Figure 2 – Vitruvian Man, Leonardo da Vinci, 1490

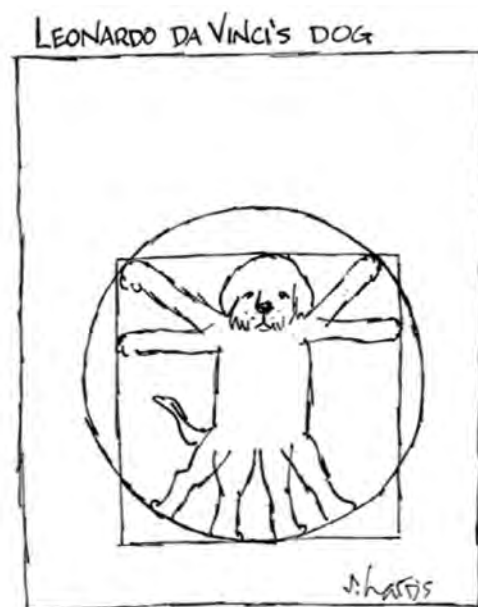


Figure 3 – Leonardo da Vinci's Dog, Sidney Harris, 1985

My concern was, then, not only to consider the necessity of making menstrual experiences less negative – which many feminist groups have been doing since the second-wave of feminism – and that, from my perspective, have intensified with the availability of body technique-exchanges (very specifically-driven) through the internet. But I also cared to engage myself in producing some research about the different ways menstrual blood has been put to circulate in different contexts: the exhibition of photographs, paintings, artwork using menstrual blood as ink or as part of a performance (Figure 5), traditional circuits of the feminine sacred, and, finally, what led me to this ethnographic context, menstrual blood as part of scientific research.



Figure 4 – Performance Pintura Corporal de Guerra – Maria Eugênia Matricardi, 2009

Considering the numerous difficulties scientific research faced using stem cells from embryos, many contemporary researches in the fields of Regenerative Medicine and Cell Therapy have increasingly focused on reprogramming adult somatic cells into “induced pluripotent stem cells” (iPSCs). There are numerous human adult tissues being studied to provide these cells. They vary from the most commonly used in cell therapies, such as the bone marrow, to others more ambiguously connected to the fetus, such as the umbilical cord, the placenta, or the amniotic fluid, and even tissues as the teeth, the skin and the blood.

At the Biophysics laboratory from the Federal University of Rio de Janeiro, in Brazil, where I am doing my research, menstrual blood is being studied as a fruitful source for these cells since 2007, after a few studies indicating positive results were published. This initiative, taken by a female professor and researcher, chief of the laboratory, soon proved

to be fruitful: not only did the menstrual blood proved to have a considerable amount of the specific type of cells necessary for the experiments (which they call “stromal mesenchimal cells”), but these cells, the CeSaMs, have also performed “above the average” compared to other tissues: replicate fast, survive longer and resist better unfavorable conditions (in cultures with less oxygen and nutrients, for instance). They are much easier and simpler to collect and female researchers can use their own menstrual cycles to acquire the bodily material they need for the experiments.

In a recent exercise of co-authorship with my colleagues researchers, we described the procedures of isolation and cultivation of these cells in the Laboratory for use in numerous scientific experiments (Manica, Goldenberg and Asensi, 2018). We also bring up some of the situations the “all-female” researchers, engaged with the cultivation of CeSaM, have faced throughout these years of work. They vary from the curious nickname the cells have in this local context, “células ‘do chico’” (“chico” being a popular expression for menstruation), to veiled and unveiled refusals to use these cells. Some researchers reported having noticed expressions of disgust towards the first processes of isolation, avoidance of contact and/or sharing experiment space during the procedures of isolation, fearing contamination.

In a situation I witnessed during fieldwork, one of the researchers being evaluated heard that if the experiments and results didn’t turn out to be different, the only thing they would prove would be that these cells only serve to “end up in a sanitary pad”. So far, all the male researchers in the laboratory avoid the use of this cell, and prefer to use other tissue sources. The only exception, I must say, was the first successful case of reprogramming these cells to the pluripotent phase (“making an IPS”), in the context of a post-doctorate research conducted by a male researcher. But, as soon as the positive results came out, another source of cell began to be investigated to substitute CeSaM. In the major research projects submitted by the laboratory, CeSaM is never included between the cells to be worked with.

In the article, we argue that although CeSaM concentrates most of the desirable aspects for a body tissue to be engaged in stem cell’s experiments (they are easy to access, replicate fast and have an excellent “life” in laboratory conditions, enduring much longer than other types of cells), they remain in a very marginal position within the array of tissue possibilities to be used. We explore the argument that CeSaM provided an interesting analogy with women and other minorities’ work in science and in other contexts as well. It is not enough to prove being “good for the job”, opportunities always tend to lack. It resembles that vicious circle of privilege and meritocracy that makes affirmative action necessary if we want to reduce inequalities...

So, to sum up, we defended there is a gender bias in tissue selection for “stem” (mesenchimal) cell experiments. I would like to explore with you now two

final remarks. First, a critical development of this analogy we drew, considering the different ways different bodies and persons are engaged in science and in scientific experiments and careers. And second, to close my presentation debating more directly with the panel proposal, to think about my ethnographic experience, and the purpose of making it “with” the scientists and not “about” them and their practices. In what ways could this kind of approach critically address the governance of science and technology in these fields?

The first point then would be the “gender trouble” I put in the title.

Referring to the well-known discussion brought by Butler (1990), my intention was to think the presence, in the laboratory, of this gender-marked tissue, or perhaps we should say substance – menstrual blood, the blood that comes from the organ scrutinized and classified by western medicine as the “uterus”. The “trouble” part comes from the ambiguity that bodies have, in a possible feminist perspective, as an important aspect within the gender grammar. Denaturalizing “sex”, and constructing the concept of “gender”, from the perspective of anthropology and social sciences, was and still is important in a feminist perspective. Reifying bodies, organs classified as “sexual” and “reproductive” (such as the uterus), as “feminine” or “gender-specific” is a complicated position to take a-critically.

Butler addresses more specifically a performative feature that has to do with the ways bodies may be assembled and presented – and that this kind of operation involves capturing and absorbing, making “matter”, materializing attributes, movements, signals that are interpreted as either feminine or masculine, and constitute gender identities. Our “gender trouble” here is not about the identities that may be performed by bodily arrangements, but how certain parts of bodies tend to be gendered to count as “feminine” and hence, not as “universal” or even as “human”.

What we could see is, although the experiments tend to produce a discontinuity by the objectification of the cells, isolated from its original tissue, purified by laboratory procedures, and put to “work” in a different function, the CeSaMs seem to retain, more intensely than the other tissues and substances (such as the bone marrow, fat, placenta, umbilical cord or amniotic fluid), a continuity with its original source, in the sense that it will always be marked as feminine. The CeSaM does not acquire a more central space in the laboratory because some researchers don’t consider them as a human cell in general, preferring to treat it as a cell available only to (future) female patients. That would be true if only autologous treatments (in which the therapies use the patient’s own cells) were at stake. But that is not the case.

It was, though, very stimulating to see menstrual blood performing so well in these scientific experiments: it makes the scientific careers of my colleagues possible, successful, and more autonomous, considering the difficulties and restrictions to obtain

research material. At the same time, to depart from the hypothesis that menstrual blood presence would say something about gender relations took “us” to a collective and feminist engagement, to the perception of the political differences that using these cells in experiments entail.

Thinking together about the CeSaM allowed us to approach gender and science in two levels. First, the more sociological aspect: secondary career paths and less prestige; gender bias in tissue selection, or the sense of injustice from having an excellent cell to work with, but that doesn't have the values and opportunities it deserves properly acknowledged; making explicit situations of prejudice and constraints due to the engagement of menstrual blood in their laboratory practice. Second, the more literal and concrete presence of female bodies in science: the way these female scientists “give their (menstrual) blood”, to quote a popular expression for sacrifice, to science. This second aspect has to do with the ways bodies and body parts are engaged in technoscientific practices and their effects (such as future biomedical techniques). Our history is full of stories of scientific and economic exploitation of under-valued bodies (black and indigenous, female) allegedly to the benefits of humanity as a collective, and of science as a humanitarian project. But in fact they are accessible only the very some that have the color, the nationality, the prestige and the money that make it possible to afford them.

We could think about the story of Henrietta Lacks, as told by the journalist Rebecca Skloot (2010), to stay in a very close example of how cells from reproductive female organs may be engaged in technoscience. But there are many other possible examples, like the development of hormonal contraceptives. All of them configure cases in which biopolitics (Foucault, 1976) and necropolitics (Mbembe, 2003) entangle technoscientific arrangements and biomedical procedures. All of them configuring stories we shouldn't want to see repeated.

So, to conclude, I would like to argue we can think about anthropological research and ethnographic practice as important ways to address governance in science and technology. From the experience of my research, I can say our collective-multidisciplinary writing process has been a way of putting into words and making public, with a previous collective negotiation of the possible (politically engaged) narratives, some of the dynamics that involve gender and science, bodies and technologies, in multiple levels. I hope this may constitute a path to build fair, equal and ethical parameters for scientific practices, and the worlds they make exist.

REFERENCES

BOBEL, Chris. 2010. *New Blood: third-wave feminism and the politics of menstruation*. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press.

BUTLER, Judith. 1990. Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York and London: Routledge.

FOUCAULT, Michel. 1976. Histoire de la sexualité: la volonté de savoir. Paris: Gallimard.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1979. Laboratory Life: the social construction of scientific facts. Los Angeles: Sage.

MANICA, Daniela; RIOS, Clarice. 2017. (In)visible blood: menstrual performances and body art. Vibrant, v. 14, n.1, p. 124-148.

MANICA, Daniela; GOLDENBERG, Regina; ASENSI, Karina. 2018. CeSaM, as células do sangue menstrual: gênero, tecnociência e terapia celular. Interseções. v. 20 n. 1, p. 93-113.

MBEMBE, Achille. 2003. Necropolitics. Public Culture, vol. 15 n.1, p 11-40.

SKLOOT, Rebecca. 2010. The immortal life of Henrietta Lacks. New York: Crown Publishers.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

DISCURSO XAMÂNICO E CONTATO LINGUÍSTICO NO ALTO RIO NEGRO

Danilo Paiva Ramos

Universidade Federal da Bahia (UFBA)
PET Comunidades Indígenas UFBA

Resumo

Sentados numa roda de coca, benzedores Hupd'äh, Desano e Yuhupdëh conversavam, em língua Tukano, sobre o encantamento para proteger as pessoas durante as viagens ao centro urbano de São Gabriel da Cachoeira. Falantes de línguas diferentes e com competências distintas quanto ao Tukano, os senhores comparavam as palavras xamânicas e as ações verbais que garantiriam a segurança dos navegantes. Habitantes da região do Alto Rio Negro-AM, conhecida pelo multilinguismo e intenso contato entre dezenas de línguas pertencentes às famílias linguísticas Nadëhup, Arawak e Tukano Oriental (Sorensen, 1967), os benzedores evidenciavam o papel do discurso xamânico como propiciador de contato linguístico, transespecífico e interétnico.

O debate sobre o multilinguismo no Alto Rio Negro geralmente enfatiza o papel limitado da mudança de código (code-switching), o baixo nível de empréstimo lexical, a intensa difusão de estruturas gramaticais e a manutenção da diversidade linguística, havendo ainda menos reflexão sobre o papel do discurso no contato linguístico (Epps & Stenzel 2013, Sorensen, 1967; A ikhenvald, 2002). Entendendo com Beier et al. (2002) que o discurso é a matriz da difusão linguística, e que as formas especializadas de discurso possuem graus variados de convencionalidade, domínio e execução por especialistas, o trabalho atual apresenta uma comparação entre discursos xamânicos Hupd'äh, Desano e Wakuenai. O discurso xamânico apresenta gêneros verbais marcados pela mobilidade sociocósmica e pela tradução de pontos de vista que constituem perspectivas e sujeitos humanos e não humanos em intensa comunicação e interação (Carneiro da Cunha, 1998; Cesarino, 2013; Ramos, 2018). Ancorando-se nas evidências sociohistóricas sobre a mobilidade de xamãs e profetas indígenas pela região através das rotas de florestais (RAMOS & EPPS, 2018), das rotas de Kuway (VIDAL, 2000; HILL, 2011) e das rotas Tukano (Cayon & Chacon, 2014), busca-se estabelecer o contraste entre os padrões formais e temáticos por meio dos quais os benzedores compõem seus enunciados. Pretende-se, assim, delinear os contornos desse gênero discursivo e sua importância para a constituição de um vasto campo de comunicação e interação cross-cultural do Alto Rio Negro.

INTRODUÇÃO

Sentados numa roda de coca, benzedores Hupd'äh e Desano conversavam, em língua Tukano, sobre o encantamento do espinho patogênico, ação xamânica realizada para

curar aquele que sobre com dores no corpo, febre e/ou alucinações. Falantes de línguas diferentes e com competências distintas quanto ao Tukano, os senhores comparavam as palavras xamânicas e as ações verbais para curarem o sr. Miguel Andrade Oliveira.

Habitantes da região do Alto Rio Negro-AM, conhecida pelo multilinguismo e intenso contato entre dezenas de línguas pertencentes às famílias linguísticas Nadëhup, Arawak e Tukano Oriental (Sorensen, 1967), os benzedores evidenciavam o papel do discurso xamânico como propiciador de contato linguístico, transespecífico e interétnico. O discurso xamânico apresenta gêneros verbais marcados pela mobilidade sociocósmica e pela tradução de pontos de vista que constituem perspectivas e sujeitos humanos e não humanos em intensa comunicação e interação (Carneiro da Cunha, 1998; Cesarino, 2013; Ramos, 2018).

Entendendo com Bier et al. (2002) que o discurso é a matriz da difusão linguística, e que as formas especializadas de discurso possuem graus variados de convencionalidade, domínio e execução por especialistas, o trabalho atual apresenta uma comparação entre discursos xamânicos Desana e Hupd'äh. Pretende-se, assim, delinear os contornos desse gênero discursivo e sua importância para a constituição de um vasto campo de comunicação e interação *cross-cultural* do Alto Rio Negro.

CONTEXTUALIZAÇÃO: HUPD'ÄH, DESANA E O CONTATO LINGUÍSTICO NO ALTO RIO NEGRO

Os povos Hupd'äh e Desana habitam a região do Alto Rio Negro-AM no lado brasileiro da fronteira, e da região do Uaupés no lado colombiano. Os Desana autodenominam-se /wtra/, “vento”, ou / umuri mahsa/, “pessoas do dia” (Silva, 2012). Suas comunidades situam-se atualmente nas margens do rio Tiquié e seus afluentes (Cucura, Umari e Castanha), havendo também comunidades ao longo do rio Papuri e seus afluentes (Turi e Urucu), e nos rios Uaupés e Negro. Nas últimas décadas, tem aumentado consideravelmente a população desana no município de São Gabriel da Cachoeira – AM. As comunidades Hupd'äh situam-se na área interfluvial dos rios Tiquié e Papuri. A população hup é estimada num total de 2.200 indivíduos distribuídos em aproximadamente 35 aldeias (FOIRN/ISA, 2017). Nessa região de coabitação, há uma longa história de convivência entre pessoas dessas duas etnias que envolve a realização de atividades produtivas dos Hupd'äh em roças dos Desana, realização conjunta de rituais de troca Dabucuri e participação conjunta em rodas de coca onde se situam conversas sobre benzimentos, narrativas míticas e demais ações xamânicas em língua tukano, utilizada como língua franca entre pessoas das duas etnias.

LÍNGUAS HUP E DESANA E O CONTATO LINGUÍSTICO

Segundo a linguista Patience Epps (2008), os traços semelhantes entre as línguas hup, nadëb (kuyawi), dâw e yuhup constituem-nas como línguas irmãs, formando assim uma família linguística. Ela propõe que essa seria a família Nadëhup (Maku). Como mostra o linguista Wilson Silva (2012), a língua Desana pertence à família linguística Tukano que possui vinte línguas faladas atualmente.

Em seu artigo inaugural sobre o multilinguismo na região do Uaupés, Sorensen (1967) revela o a complexidade do sistema social e linguístico da região dando principalmente ênfase às famílias linguísticas tukano ocidental e arawak e ao fenômeno da exogamia linguística. Segundo Stenzel (2005), os trabalhos de Sorensen (1967) e de Jackson (1979) apontam para um contato linguístico igualitário e de longa duração que engendra a disseminação de traços entre línguas da mesma família e de famílias linguísticas diferentes por meio de uma dinâmica de convergência e divergência de diferenças sutis e significantes (pp.01-02). O multilinguismo estaria ligado à noção de descendência patrilinear e ao pertencimento a um dado grupo linguístico e étnico. Assim, a língua principal da criança é a do pai, da maloca onde ela vive e de seu povo, mas não a de sua mãe e da aldeia de onde ela veio (Sorensen, 1967, p. 677). Apesar das pessoas serem capazes de falar até 5 ou 6 línguas, os indivíduos identificam-se, são leais e definem sua identidade a partir da língua paterna (Jackson, 1983:164). Como pode ser percebido, para a constituição desse modelo de sistema social e linguístico do uaupés não se leva em conta as dimensões rituais e xamânicas que, igualmente, são fundamentais para a circulação de pessoas, discursos e saberes.

Os estudos sobre casos de mudanças estruturais por contato induzido entre Tariana (Arawak) e Tukano (Tukano ocidental) são analisados por Aikhenvald (1996, 1999, 2002). Comparando traços de três famílias linguísticas (Arawak, Tukano Ocidental e Nadëhup), Aikhenvald (1999) supõe a direção de difusão de traços indo do Tukano para o Tariano e Hupd'äh (p. 411). Aikhenvald (2002) caracteriza a área como sendo um caso de difusão multilateral em que as línguas influenciam-se mutuamente, e aponta que a difusão indireta – desenvolvimento de nova categoria ou termo para nova categoria – seria mais frequente que a difusão direta, por exemplo, pelo empréstimo lexical. Epps (2008) mostra como o sistema de evidencialidade em Hup deve-se à influência das línguas Tukano Ocidentais. Enfocando o contato entre as famílias linguísticas Arawak e Tukano Ocidental, Stenzele e Gomez-Imbert (2008) analisam o impacto do Baniwa sobre o Kotiria (Wanano). Como apontam Epps & Stenzel (2013) o debate sobre o multilinguismo no Alto Rio Negro geralmente enfatiza o papel limitado da mudança de código (*code-switching*), o baixo nível de empréstimo lexical, a intensa difusão de estruturas gramaticais e a manutenção da

diversidade linguística, havendo ainda pouca reflexão sobre o papel do discurso no contato linguístico (Epps & Stenzel 2013).

Partindo da perspectiva da tipologia areal, Bier, Michael & Sherzer (2002) tomam o discurso como sendo a matriz da difusão linguística. Segundo os autores, enfocando as formas especializadas de discurso que possuem graus variados de convencionalidade, domínio e execução por especialistas, seria possível entender melhor o contato e a mudança linguísticas em áreas geográficas de intensa interação entre grupos sociais e através das fronteiras genéticas da língua (p. 121). Para os autores, o multilinguismo indígena e o contato linguístico nas Terras Baixas Sul americanas deveria ser tomado também como uma área discursiva, uma região onde formas e processos discursivos específicos tornam-se partilhados e difundidos entre as sociedades (idem). Os processos de contato entre falantes de dadas comunidades de fala e de diferentes línguas devem ser considerados para que se amplie o conhecimento sobre a mudança linguística e sobre como as línguas relacionam-se umas às outras (p. 123). Tem-se assim como pressuposto que é em circunstâncias de intensa interação que traços de uma língua são adotados pelos falantes de outra. Segundo Bier, Michael & Shezer (2002), as formas discursivas parecem difundir-se com mais rapidez e facilidade que os traços gramaticais e possibilitam dados complementares aos gramaticais para o entendimento de interações históricas entre os grupos.

Segundo Bier e all (2002), Epps (2016) aborda o discurso ritual de povos indígenas da Amazônia. A linguista chama a atenção para a intensa circulação de especialista rituais como pajés, benzedores, chefes entre comunidades de falantes de diferentes línguas. Em suas itinerâncias, esses especialistas permanecem junto a outros mestres da palavra e de saberes para períodos de aprendizado e, durante esses períodos, narram, escutam e, assim, trocam textos discursivos. A introdução de formas discursivas no contexto de uma nova comunidade de fala pode levar a inovações e/ou a graus variados de replicação dos gêneros introduzidos variando em graus de precisão. Alguns gêneros especializados, como cantos, podem ser o *locus* privilegiado para o contato linguístico, como no caso do multilinguismo xinguano (2016, p. 4). Quanto à propagação discursiva, a autora ressalta que os gêneros discursivos especializados são sempre conservadores, apesar de plenos de possibilidades de inovação. Isso deve-se ao fato dos especialistas tenderem a ser anciões, membros estabelecidos das comunidades e respeitados por sua competência oral e pelos status social. As formas discursivas associadas aos anciões são geralmente tomadas como modelos da fala correta (Aikhenvald, 2001; Epps, 2016). No Alto Rio Negro, a existência de grande número de narrativas míticas similares de povos falantes de línguas diferentes permite à linguista propor que tal gênero pode ser visto como nexos de mudança linguística por contato-dirigido (p. 09). A comparação entre narrativas Tukano, Kotiria,

Hup e Daw permite ver a recorrência no uso de evidenciais, marcadores de distância temporal, e enquadres iniciais com funções semelhantes entre narrativas com temas e figuras próximas.

No que diz respeito ao discurso xamânico do Alto Rio Negro, a autora aponta o fato de que todas as etnias da região possuem encantamentos de cura, proteção ou agressão, como os “cantos”, /malikai/, dos Wakuenai (Arawak) (Hill, 1988, 1993), os “benzimentos”, /bayri/, dos desana (Tukano Oriental) (Buchillet, 1983) e os “benzimentos”, /bi'id/, dos Hupd'äh (Nadëhup) (Epps, 2008; Ramos, 2013). Como poderá ser visto nos benzimentos Desana e Hup, chamam a atenção as partes das exegeses em que são mencionadas séries de plantas ou animais diferenciando-os pelos tipos de modo taxonômico. Como mostra Epps (2016), comparando nomes de plantas e de animais presentes em benzimentos tukano e hup, os princípios de diferenciação das categorias são idênticos em ambas as línguas (ingá e águia). Para ela seriam os princípios do gênero que encorajariam os especialistas a incorporarem cada vez maior número de categorias diferenciais de plantas ou animais, e não a necessidade utilitária, pois nem todos esses espécimes estão presentes no entorno local. A circulação dos encantamentos geraria um contexto a partir do qual os léxicos para fauna e flora seriam elaborados de modo mais expansivo. Desse modo, a intensa circulação de especialistas fomenta a difusão por meio de redes de comunicação; as estruturas formais estabelecem os contornos da tradição discursiva, do gênero, de modo fechado, mas ao mesmo tempo, essas formas discursivas colocam-se como veículos de inovação a partir da manipulação individual; a competência desses gêneros estão a cargo de anciãos capacitados por suas idades, saberes e habilidades engendram modelos que facilitam a propagação (p. 30).

Nos estudos sobre os povos do Alto Rio Negro, vem sendo cada vez mais importante a observação da relação entre discurso xamânico e mobilidade. Narrativas míticas, cantos, músicas e encantamentos xamânicos surgem como veículos de conhecimento, estabelecendo sequências lineares de lugares ao longo de rios e morros, mas também, de modo perpendicular, nomeiam-se espíritos, espécies animais e vegetais e objetos rituais próprios de cada um desses lugares (Hugh-Jones 2012).

XAMANISMO E DISCURSO XAMÂNICO

No xamanismo hupd'äh, a maior parte dos anciões domina as práticas de cura, proteção e agressão, sendo possível diferenciar os praticantes do xamanismo como /bi'id hup ãh/, “xamãs do sopro”, /kàd hup ãh /, “xamãs do banco”, e /säw hup ãh /, “pajés”. Possuindo um grau mais elevado de saberes xamânicos, os /säw/ seriam o que geralmente a literatura etnográfica descreve como xamãs. Entretanto, deve ser ressaltada a importância do

papel dos xamãs do banco e dos xamãs do sopro, que dominam grandes repertórios de benzimentos, práticas oníricas e rituais (ver Ramos 2013). A “linguagem dos benzimentos”, /bi`id id/, que será abordada neste trabalho, constitui um dos principais gêneros discursivos do xamanismo hup. Dependendo do objetivo do benzedor, o encantamento pode ser feito através de duas formas diferentes: os /ta' bi`id/, “benzimentos de cercar”, quando se quer proteger uma pessoa ou grupo, e os /pë' bi`id/, “benzimentos de doença”, quando o objetivo é o de curar um doente acometido por um mal. Ambas as formas contrastam com uma terceira denominada /döh/, “feitiço”, atos de fala voltados a causar malefícios.

O xamanismo desana diferencia seus praticantes conforme suas habilidades e saberes em /kumu/, “benzedor”, e /ye'e/, “pajé”, que teriam papéis complementares no sistema (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 135). Entretanto, hoje em dia não há mais nenhum /ye'e/ desana atuante. A palavra /kumu/ está relacionada a /gumu/ - esteios que sustentam a estrutura da maloca – sendo os benzedores desana os responsáveis pelo sustento da vida cósmica integrando seres atuais e virtuais. Ambos, /kumu/ e /ye'e/ têm profundo conhecimento de benzimentos e mitos, mas apenas o /ye'e/ tem a capacidade de, mediante o consumo de substâncias psicoativas, ver a doença dentro do corpo da pessoa e encontrar a cura, enquanto o /kumu/ deve refletir longamente para encontrar a causa (Hugh-Jones, S., 1996:38; 41). Como aponta D'Angelo (2015) /bayiri/, “benzimentos”, são a o instrumento de reflexão, defesa e arma de ataque dos /kumu/. (D'Angelo, 2015). O /kumu/ age em direção aos xamãs invisíveis que comandam as ações agressiva, não se posicionando nem a favor nem contra tais ações (D'Angelo, 2015, p.113). A atuação durante os momentos de transição da vida – nascimento, puberdade e morte – por meio de benzimentos realizados em rituais de iniciação, menarca, couvade e funeral constitui um foco de importância das práticas do /kumu/ (Jackson, 1983, p. 195). Apenas os /ye'e/ metamorfoseiam-se em outros seres ou possuem roupas cósmica (D'Angelo, 2015), enquanto as ações de cura dos /kumu/ consistem recitações murmuradas de /bayiri/ dirigidas a um objeto intermediário (cigarro, cuia, alimento, etc.). Doenças causadas pelo consumo de carne podem ser vinganças do animal, vítima do caçador, ou do xamã dono da área onde se deu a caça (Hugh-Jones, 1996, p. 125).

O BENZIMENTO DO ESPINHO PATOGÊNICO

Em 1976, num artigo intitulado *Desana theory of Disease*, o antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff apresenta uma descrição geral do sistema de práticas de cura e proteção dos desana (Reichel-Dolmatoff, 1976)¹. O artigo é resultado do trabalho de

¹ REICHEL-DOLMATOFF, G. “Desana Theory of Disease”. *Journal of Latin American Lore*. Los Angeles, University of California, 1976. pp. 157-219.

interlocução iniciado 1966 com o desana Antonio Guzman. Parte dessa interlocução deu-se na Universidade de los Andes em Bogotá, parte em meio a trabalhos de campo na região do Uaupés (Mitú e Pira-paraná) quando foram realizadas gravações e transcrições de narrativas míticas, benzimentos e comentários sobre a cosmologia, iniciação xamânica e cosmografia desses povos. O trabalho deu-se principalmente com conhecedores das práticas xamânicas Desana, Tukano e Uanano (Reichel-Dolmatoff, 1978, p.14²).

Após o comentário introdutório sobre o sistema de cura e doença desana, o artigo de 1976 apresenta uma sequência de onze textos desana seguidos de comentários. Dois gêneros intercalam-se, havendo, de um lado, descrições feitas por xamãs desana sobre as relações entre animais e humanos, de interações entre caçadores e presas, e de donos dos animais e suas casas cósmicas. De outro lado, são apresentadas e comentadas exegeses de benzimentos voltados à proteção e cura de sonhos ruins, inconsciência, dormência e dor de cabeça. Reichel-Dolmatoff (1976) enfoca um conjunto de benzimentos que trazem como tema os modos alterados de percepção e consciência suscitados pelas diferentes formas de interação e comunicação trasespecíficas. De acordo com o pesquisador, o *benzimento dos espinhos patogênicos* é enunciado para a cura de uma doença indeterminada enviada por diversos pássaros que atendem a pedido do Dono dos Animais (p. 170). Apesar de curto, esse benzimento apresenta *ações estruturantes* de diversos benzimentos desana de cura orientados para a finalidade de neutralizar espinhos patogênicos.

Voltado para a cura de uma pessoa enferma e atingida pelos espinhos patogênicos, o benzimento inicia-se na origem das farpas que foram extraídas da porta da Casa do Trono/Trovão. Na sequência, as farpas-espinhos são adornadas com as plumas de aves de rapina e andorinhas. As farpas são retiradas do corpo da pessoa pelo xamã que as unta com os leites humano e de tooka. Deixadas com as pessoas desana, as farpas causam o adoecimento. A penugem atordoa, causa febre, vertigem e alucinações. Segurando essas farpas untadas, o benzedor destina-as ao Inframundo. No rio mēë essas farpas são trituradas, apodrecem e desaparecem.

O benzimento é composto por 22 sentenças (ver anexo) que foram traduzidas a partir de gravações em língua desana transcritas. Pensando com Dell Hymes (1981) e Tedlock (1983), é possível dizer que cada ação enunciada se organiza por meio de linhas que se juntam formando grupos ou “versos”. A prosódia relativa à estrutura de linhas e versos inclui a entonação ascendente-descendente e as pausas. A repetição de linhas idênticas ou com pequenas variações constitui uma forma de paralelismo que é fundamental para que as performances se realizem a partir do murmúrio e de uma cadência marcada. Nas linhas 1 e 9 é introduzido e retomado o tema da extração da farpa a partir da porta da

² REICHEL-DOLMATOFF, G. *El chamán y el jaguar*. Bogotá, Siglo veintiuno, 1978.

Casa do trono. O ato de deixar as farpas com a pessoa desana surge nas linhas 3 e 8. A figura das aves que possuem farpas estabelece o paralelismo entre as linhas 2, 7, 12 e 17, variando o tipo de ave e a presença ou ausência da fala citada “eu também tenho as minhas farpas”. A extração das farpas com leite aparece nas linhas 4, 10, 14 e 18. O envio das farpas para o Inframundo introduzido pela linha 5 é retomado em 15 e 19. As linhas 6 e 21 trazem o comentário sobre os efeitos nocivos do contato com a penugem das farpas-espinhos adornadas.

Em seus comentários sobre o benzimento, Reichel-Dolmatoff (1976) diz que as farpas/ espinhos são retirados da porta – boca da Casa do Trovão/ Casa do Trono. O trovão (buhpu) é personificado pelo espírito masculino Pessoa-Trovão (buhupu-mahsë), próximo a seres como o Pai-Sol (pagë abe) e o Trovão-Jaguar (buhu-yee). Durante a iniciação xamânica, o neófito deve viajar até a Casa do Trovão durante o transe narcótico induzido por rapé (paricá). Ao longo dessa viagem, é preciso que o Trovão dê ao aprendiz seus instrumentos como o chocalho de cabaça, um par de brincos, espinhos patogênicos e pedras-trovão (quartzo e outras) de diferentes tipos, tamanhos, cores e texturas (p. 171). Os brincos brilhantes que o Trovão possui produzem relâmpagos. Esses relâmpagos são miradas súbitas do Sol e podem causar doenças. Os relâmpagos são projéteis do Trovão feitos de quartzo e jogados para atingir pessoas na terra. Quando um relâmpago cai na terra, alguns xamãs vão ao local para recolher seus estilhaços, pedaços de quartzo que são neutralizados com benzimento, ou mandados novamente contra inimigos potenciais (p. 171).

As farpas-espinho são adornadas com plumas pelas águias. A palavra em desana para pluma é a mesma que para pelo da cabeça (*poari*). A águia (harpy eagle), o Urubu Rei e o Jaguar são todos animais-trovão. No lugar de utilizarem a palavra *poari* (pluma), os benzedores empregam a palavra *vihto* que, segundo Reichel-Dolmatoff (1976), seria a mesma utilizada para falar dos flocos de algodão com que os homens desana cobrem suas cabeças durante danças rituais, e que trariam o sentido da fertilidade (p. 172). As plumas de águias a adornar os espinhos patogênicos conotariam o sentido de fertilização seminal. O adoecimento poderia ser visto como uma inseminação que impregna o paciente de uma força impura e destrutiva (p.172). A extração do espinho a partir da unção com leite humano (*ahpiko*) remeteria ao Rio de Leite localizado no Inframundo. Do lado oeste desse rio estaria o Lago de Leite de onde partem todos os rios de “nossa Terra”. No céu haveria também o Caminho de Leite, uma contraparte superior do Rio de Leite.

A planta *tooká* é descrita como uma pequena planta da mata, cujas folhas são avermelhadas e possuem uma textura oleosa, possui frutas pretas e doces. Essas frutas trariam também o sentido de fertilidade do leite e do sêmen. A raiz /too/ teria três sentidos: cacho de frutas, geração e descendências (p. 172). O rio em que são destruídos os

espinhos, Rio Umari (*Mëë*) é um afluente do Rio de Leite. A fruta *mëë* (umari), doce como a *tooká*, traria o sentido feminino da fecundidade. O rio em que são jogados os espinhos é tomado como um “filtro” e a destruição dos espinhos patogênicos decorreria tanto da decomposição pela ação da água, quanto pela trituração decorrente da devoração das piranhas e outros peixes mastigadores existentes nesses rios (p.173).

No que diz respeito ao espaço, o benzimento inicia-se na Casa do Trono, um espaço celeste, um extremo no alto, e orienta-se para um extremo baixo que é o Rio Umari no Inframundo. Esses extremos constituem o percurso da farpa/espinho desde sua origem, momento de sua extração da porta da Casa do Trono, até sua trituração e decomposição no Rio Umari. Situadas a partir de suas Casas (planos-casa), as aves constituem níveis intermediários entre o céu e o inframundo.

O Gavião-Real (*Harpia harpyja* – Lineus 1958) é também conhecido como gavião-de-penacho, uirá e guiraçu. É tida como uma das aves predadoras mais fortes do planeta. Seu bico e garras são extremamente afiadas e potentes, permitindo a ele agarrar e carregar presas de grandes proporções como tatus, siriemas, cobras, preguiças, macacos-prego, macacos-guaribas e até filhotes de veado. Mede de 90 a 105 centímetros de comprimento, sendo a fêmea sempre maior que o macho. As patas são fortes e possuem longas garras negras, semelhantes aos espinhos. Os ninhos são feitos no alto das árvores mais altas da floresta. Já a águia-pescadora (*Pandion haliaetus*, Lineus 1758) mede cerca de 57 centímetros de comprimento e pesa cerca de 1,2 Kg, sendo as fêmeas maiores que os machos. Em seus mergulhos, as válvulas de suas fossas nasais obstruem-se e ela tem facilidade em capturar suas presas no ambiente aquático. Alimenta-se principalmente de peixes, mas também come aves menores e animais pequenos. Levam de 2 a três anos para tornarem-se adultas e procuram geralmente árvores altas e isoladas para construir seus ninhos. São encontradas nas imediações de lagoas e grandes rios. Vivem geralmente solitárias e conseguem agarrar com firmeza suas presas e carrega-las para longe. Voam alto e procuram árvores isoladas para o pouso. Por fim, a águia da roça e as andorinhas (*Pygochelidon cyanoleuca cyanoleuca*) apresentam-se como aves que habitam e se deslocam por um espaço muito próximo às adeias desana, e ao solo, para caçar e/ou comer insetos. Em paralelo ao movimento descendente do espinho-farpa, a menção sequencial às aves vai constituindo também uma sequência de espaços diferenciados por níveis que vão do Céu até os níveis habitados pelos desana da roça e mata próxima.

Num nível intermediário, a cosmografia do benzimento inclui também o corpo desana como *locus* onde é colocada a farpa-espinho patogênico. A conjunção do espinho com o sujeito desana gera o adoecimento percebido a partir da febre, da vertigem e do atordoamento da pessoa. A ação de extração do espinho realizada pelo xamã gera uma disjunção que permite uma nova coleta da farpa/espinho, não mais da madeira da porta da Casa Trono, mas do corpo da pessoa desana.

O espinho extraído é lançado pelo xamã ao Inframundo, constituído como um espaço de destino do espinho. O Rio Umari é, então, um baixo extremo onde o espinho é devorado/triturado e decomposto. O benzimento pode ser entendido assim como um deslocamento do espinho/farpa desde seu *locus* Celeste originário (Alto), passando por espaços intermediários entre Céu e Terra (Alto-Baixo), sendo introduzido no corpo desana (Baixo) (Dentro-Fora). Posteriormente à extração, o espinho é lançado ao espaço subterrâneo (Baixo-Baixo). Paralelo ao eixo vertical, o movimento do espinho desenvolve-se também em um eixo horizontal indo de oeste, local da Casa do Trono, e destinando-se ao leste onde situa-se o Lago de Leite e seu afluente, o Rio Umari. Como aponta Reichel-Dolmatoff (1976), o espinho faria assim o mesmo deslocamento horizontal que a pessoa desana ao longo de sua vida.

Os xamãs, os desana e as aves constituem os atores centrais das ações. A terceira pessoa do plural é empregada para referir-se aos xamãs e às aves, enquanto a primeira pessoa do plural é utilizada para referir-se aos desana como o “nós que adoecemos” e o “nós em quem são deixadas as farpas”. Os xamãs podem ser tomados como sujeitos do fazer, competentes para a realização da ação de extrair os espinhos e curar “os desana”. O envio dos espinhos pelos seres do Trovão (PN1) visa a conjunção entre espinho (Objeto de valor) e a pessoa desana (Sujeito de estado). A extração dos espinhos realizada pelo xamã (PN2) visa a disjunção entre o espinho e o corpo desana e a destruição do projétil patogênico através da destinação ao Rio Umari, para a trituração por piranhas e putrefação pela água-leite. Assim, estabelece-se uma relação polêmica entre os programas narrativos, estando o primeiro voltado a fazer adoecer – disjunção com a própria vida - e o segundo a curar – conjunção com a própria vida.

BENZIMENTO DO ESPINHO DE PATAUÁ

O /Wah ut bi'id/, “benzimento do espinho de patauá”, dos Hupd'äh apresenta-se como um encantamento em que o xamã hup, assim como os benzedores desana, precisa extrair os espinhos patogênicos que penetram o corpo da pessoa hup causando febre, dores no corpo, e enlouquecimento. A enfermidade, as ações xamânicas realizadas, temas e figuras presentes nessa exegese permitem perceber princípios estruturantes semelhantes aos do *benzimento do espinho patogênico* dos Desana, e mesmo contextualizar alguns elementos de difícil compreensão quando se toma o texto desana isoladamente.

Foi durante uma pesquisa de campo conjunta que realizei com a linguista Patience Epps em 2011 que pude ouvir o sr. Ponciano Salustiano Ramos enunciar o *Wah ut Bi'id*. O benzimento foi gravado, transcrito e traduzido por ela com a ajuda de Jovino P. Socot. Antes da gravação, no dia 06 de julho, durante uma roda de coca, o barqueiro e benzedor

desana Julião Dias tinha executado sua versão do *benzimento do espinho patogênico* para curar a perna do sr. Miguel Andrade, que sofria de dores na perna tão fortes que causavam alucinações. Estávamos em plena época de revoada da manivara, quando as chuvas se intensificam e o “Trovão”, /Pěy Wäd/, zanga-se facilmente e envia doenças através de seus raios. As chuvas e trovoadas marcavam o início do /Böhöw Söh Dēh/, o “Inverno da Garça”. Miguel fora pescar, como de costume, quando bateu forte a perna em um galho pontiagudo e começou a sentir uma dor intensa. A princípio, tentou benzer-se, mas não conseguiu fazer o benzimento pegar. A dor alastrara-se pelo corpo fazendo com que sentisse espinhos perfurando-o por todo o corpo.

Ponciano tentou curá-lo com o benzimento do espinho de patauá, mas não conseguiu fazer com que o benzimento /su'uh/ “pegasse”. Barqueiro e colaborador de nossa equipe, Julião passava os dias ajudando Patience Epps com a pesquisa comparativa entre as línguas Tukano, Desana e Hup através da comparação de listas de palavras nas três línguas que verificavam semelhanças lexicais e taxonômicas. À noite, ele juntava-se a nós nas rodas de coca para conversar sobre benzimentos e narrativas míticas. Numa dessas noites, contara a versão desana da origem dos alimentos, a história de /Base Bo/, que fora comparada à versão de Ponciano da história de /Wed B'o'/. Julião e Ponciano contaram e comentaram as diferenças dos benzimentos Hup e Desana para a proteção e germinação das roças. No benzimento desana, explicou Julião, é preciso pegar um punhado de terra e jogar sobre a roça para que, após a derrubada e queima, o fogo alastre-se bem com a ação do vento.

Discutindo o caso de Miguel enquanto comia coca e fumava tabaco com Ponciano, Julião disse que havia aprendido bem o benzimento do espinho com seu pai e que gostaria de tentar para “ver se pegava”. A conversa entre os três benzedores dava-se todo o tempo em língua tukano, utilizada como língua franca, mas o encantamento fora executado por Julião em língua desana. Murmurando as palavras e soprando-as para um cigarro, Julião concentrou as ações nesse instrumento de poder (cigarro) que, em seguida, fora acesso por Miguel para que a fumaça soprada pudesse agir sobre seu corpo. Houve um alívio imediato da dor, expresso com surpresa por Miguel que exclamou: /su'uy/, “está pegando”. O benzimento fora repetido nos dias seguintes variando o instrumento de poder utilizado entre o cigarro e o pinu-pinu.

No *benzimento do espinho de patauá*, o xamã inicia uma série de ações para retirar as roupas rituais metafísicas da pessoa hup que atraem o espinho patogênico (PN1). Uma segunda sequência de ações é realizada para colocar as roupas rituais no pari e cerca-las (PN2). O xamã busca então retirar os espinhos de patauá do corpo da pessoa (PN3) para, por fim, coloca-los em uma rede e fazer com que sejam triturados e jogados para longe no rio (PN4). Uma mudança fundamental com relação a B1 diz respeito à personificação

do espinho de patauá. O espinho sente ciúmes da pessoa hup adornada e, por isso, busca penetrar seu corpo e causar o malefício. A primeira pessoa do singular é utilizada pelo enunciador para referir-se ao xamã, enquanto o “nós” inclusivo, primeira pessoa do plural, abrange os Hupd’äh que, atingidos pelo espinho de patauá, adoecem. A terceira pessoa do singular e do plural marcam a distância de uma alteridade radical com “ele”, o espinho de patauá, e com “eles”, os donos das Gentes-Peixe.

Os benzimentos dos Hupd’äh organizam-se em torno dos “movimentos-viagens”, /ham/, realizadas pelo xamã para interagir com seres diversos em suas “Casas”, /Moy/, ou Terras, / S’ah/, planos cósmicos habitados por donos, homens-sombra, animais e demais seres cujas ações podem gerar agressões às pessoas Hupd’äh. Muitos desses deslocamentos podem ser percebidos ao longo da exegese do B2 quando há o emprego do verbo /ham/, “ir”, ou do locativo posicional /sö’/ que expressa câmbio de referência como nas linhas 54, 55 e 56. O Movimento 1 (/tìh sum ham/), tem como espaço a própria aldeia e revela a proximidade entre o xamã e a pessoa enferma. As roupas rituais, possuídas pela pessoa doente internamente, devem ser retiradas, pois causam ciúmes no espinho que penetra o corpo. Essas são roupas metafísicas que constituem instrumentos de poder de cada pessoa hup. Com os benzimentos de proteção, rituais de iniciação (Dabucuri, Jurupari, Menarca) essas roupas e adornos são fortalecidas.

O Mov. 2 inicia-se com a retirada das roupas metafísicas da pessoa pela parte superior de seu corpo (cabeça) para que, em seguida, sejam colocadas sobre os diversos tipos de pari, numa ação mimética ao costume dos antigos de colocarem suas roupas rituais sobre os paris e envolve-las. Se os espinhos são atraídos pelas roupas metafísicas internas ao indivíduo, a retirada das mesmas para fora faz com que os espinhos deixem o corpo da pessoa enferma.

O Mov. 3 é destacado da parte anterior pela expressão /Tìh sum/, “primeiro”, enquadramento utilizado para evidenciar o início de uma narrativa ou de uma ação. O pari com as roupas rituais é jogado para baixo, para o rio, sendo seguido pelos espinhos de patauá. Nomeia-se as Gentes-Peixe que podem ter fabricado e enviado os espinhos de patauá contra a pessoa. Os espinhos são lavados com a água do rio e com a água-pura, sumo de diversas frutas doces como a bacaba, e uacú para atenuar o calor e lavar o veneno do caapi e do paricá com os quais os espinhos foram envenenados. Mobilizando a força dos dentes das piranhas, do queixo das tartarugas e do queixo dos ratos, a laminaridade do alumínio, da casca de abacaxi e do espinho de patauá, o xamã compõe uma rede de pesca trituradora para “mastigar” os espinhos de patauá envenenados.

O Mov. 4 inicia-se com o deslocamento do xamã do rio para a floresta no entorno da cabeceira do rio (l.54). Busca então lavar os espinhos potencialmente fabricados pelo dono do paricá, pelo dono da casa de pedra, pelo dono da casa da floresta, pelo dono da casa

da caatinga. Por meio de cozimento, esses donos podem ter preparado pimenta, paricá e caapi para envenenar seus espinhos de patauá e agredir a pessoa hup. Menciona-se as tábuas de diferentes tipos de madeira com as quais ele mexeu o caldo enquanto cozinhava a pimenta e/ou paricá para envenenar seus espinhos. Essas tábuas e os espinhos são capturados com as malhadeiras feitas de metal vermelho, de pelos, de flores de tucumã.

O patauá (*Oenocarpus bataua*) é uma palmeira amazônica que possui um fruto comestível e oleoso. Seu caule solitário e reto pode variar de 3 a 10 metros e de 2 a 3 dm de diâmetro (Gomes-Silva;Wadt e Ehringhaus, 2004). A partir dos frutos oleosos, os Hupd'äh preparam o “vinho de patauá”, /wah dēh/. Os espinhos presentes na casca (caule) da palmeira são utilizados para a fabricação de /wah-ut/, “setas de zarabatana”, projéteis preparados com veneno curare e soprados pelo caçador para atingir e matar suas presas de modo certo e silencioso. Assim, quando seres como o dono do paricá e a mulher peixe preparam o veneno cozinhando o caarpí, pimenta, parica com as tábuas. Dessas tábuas envenenadas, esses seres extraem as farpas-espinho para fabricarem suas setas de caça com as quais atingirão suas presas, as pessoas hup.

Acompanhando a sequência de movimentos, é possível perceber a importância que a espacialização da narrativa tem para a constituição do percurso gerativo de sentido (Greimas;Courtés, 2008). Pensando com Greimas (2014), o enquadramento espaço-temporal pode ser entendido como o lugar dos deslocamentos, feitos e gestos dos protagonistas da narração, o que permite trazer à luz a significação narrativa das relações entre lugares e atores, topônimos e antropônimos (p. 155). O corpo da pessoa hup constitui-se assim como um *locus* onde se realizam transformações como a penetração dos espinhos, a perseguição das roupas metafísicas, a retiradas das roupas e desintrusão dos espinhos. Já os diversos tipos de pari configuram-se como *locus*-envoltórios onde são depositadas as roupas para a lavagem. Se o corpo adornado deve tornar-se corpo despido, os espinhos envenenados precisam ser destituídos do veneno oriundo também de contextos de produção ritual de substâncias. Do “aqui” do espaço tópico do corpo e do pari, o xamã desloca-se para o “lá” (espaço paratópico) do rio, onde situam-se as Casas/ Terras das Gentes-Peixe, e para o “lá” da floresta na cabeceira do rio.

A viagem do xamã que se dá através de seus deslocamentos (/ham/) vai compondo uma trama entre múltiplos espaços tópicos, seres e ações que englobam os lugares de transformação e agem sobre eles de modo a enfraquecer a intensidade da presença do espinho de patauá no corpo da pessoa hup. O corpo do doente pode ser visto como um espaço utópico, o lugar da realização da performance onde se dá a conjunção final que reestabelece a vida.

A cada /ham/, o espaço tópico dos itinerários xamânicos fazem perder a densidade da presença dos espinhos e “o acontecimento ganha uma zona um pouco mais difusa

no interior da extensidade, figurando ao lado de outros acontecimentos que diluem sua carga tensiva” (Tatit, 2010, p. 58). A penetração dos espinhos pode ser vista assim como um fenômeno efêmero e tônico que passa ao estado duradouro e átono (2010, p. 59). O adoecimento, uma ameaça eminente de morte e/ ou de enlouquecimento, é atenuado por meio das ações e interações realizadas pelo sujeito xamã em outros espaços enredados por meio de seu próprio itinerário. As lavagens dos espinhos com a água do rio ou com o sumo de diversas frutas, realizadas por sequências gradativas de nomeações paralelísticas vai purificando os projéteis de seu envenenamento ritualizado e do ciúme que ele próprio sente das roupas rituais das pessoas hup.

ENTRE FARPAS E ESPINHOS

Nas conversas da roda de coca, Julião apontava para o céu quando falava do benzimento do espinho patogênico. Ainda que reduzida e aparentemente condensada, a exegese do encantamento desana deixa perceber a ênfase de realização de ações xamânicas em espaços celestes como a Casa do Trono/Trovão ou seres como as aves de rapina e as andorinhas. Como visto, as ações xamânicas desenvolvem-se ao longo de um eixo vertical (superior – intermediário- inferior) e de um eixo horizontal entre oeste (Casa do Trovão) e leste (Rio Umari). As figuras celestes estão ausentes do benzimento hup cuja ênfase incide nos seres do rio e da floresta, havendo igualmente o deslocamento do espinho de um extrato superior (alto da cabeça), seguido de um extrato intermediário (pari) – chão – e por fim o lançamento ao fundo do rio. No lugar de um eixo de deslocamento oeste-leste, torna-se importante o deslocamento jusante-montante no curso de interações com seres do rio grande, igarapés e donos de casas florestais.

Dimensões distintas da geografia xamânica parecem ser percorridas pelos benzedores desana e Hupd’äh, o que faz com que em alguns casos possa haver uma eficácia maior na cura no câmbio recíproco entre benzedores de ambas as etnias. Possivelmente, agredido pela potência maléfica do Trovão ou de seres a ele relacionados como as aves de rapina, onças, urubus, que também cumprem papel central na ontologia Hupd’äh, Miguel não sentia o benzimento Hup “pegar”. A partir da comunicação discursiva, o contato linguístico-xamânico permite assim uma comparação de *formas constantes de agência* de modo transversal entre Desana e Hupd’äh.

Pensando com Viveiros de Castro (1979), ocorrem processos de fabricação/metamorfose corporais importantes na interação mimética entre o espinho e a pessoa humana [citar conceito]. Partindo da fabricação do corpo do espinho/farpa na Casa do Trovão, o benzimento desana acompanha o projétil em seu processo de preparação ritual, sendo adornado pelas aves agressoras com partes de seu próprio corpo, suas plumas.

É esse adorno ritual, a pluma, semelhante àquela utilizada pelos dançarinos desana em festas, que causará o enlouquecimento/ perda de consciência da pessoa desana. As enunciações paralelísticas “eu também tenho os meus espinhos” revela a condição especial de cada uma das aves agressoras. A o gavião-real, a águia-da-roça, a águia-pescadora e a andorinha são xamãs, pois possuem instrumentos de poder adquiridos do Trovão após suas viagens iniciáticas. Nomeando cada uma dessa aves e retirando espinhos potencialmente introduzidos por elas com leite do corpo da pessoa doente, o xamã desana extrai o projétil, lava com o leite, sumos de frutas e água do rio, tritura os espinhos e lança-os para decomposição final no rio Umari.

Possuindo uma estrutura semelhante, o benzimento hup age sobre espinhos não adornados com plumas, mas com veneno de substâncias psicoativas como o paricá e o caarpi, ou com pimenta. Fica evidente que enquanto o espinho-farpa desana assemelha-se mais aos adornos rituais de dança, o espinho de patauá hup constitui uma figura próxima à do projétil de caça utilizado para atingir a presa por meio do uso da zarabatana. A seta é preparada com veneno cozido de curare num processo semelhante àquele descrito para a ação patogênica da Mulher-Peixe e do Dono do Paricá. A fabricação do corpo-espinho pelos seres celestes em B1 dá lugar à fabricação do corpo-espinho por seres aquáticos e florestais magnificados em B2.

O comentário do narrador em B2 sobre roupas rituais dos antigos Hupd’äh e sobre o hábito de, retiradas as roupas, é introduzido na linha 6 tanto pela adjetivação dos antepassados como /wähäd d’äh/, “velhos, antigos”, quanto pelo uso da expressão /s’am yi’/, “antigamente” (marca do passado). Cria-se assim, no enunciado, um processo de projeção temporal que tem como base uma relação de não concomitância entre o *tempo da cura (tempo do agora)* dado pela ação xamânica de despir o enfermo e um *tempo dos antigos* (tempo de então - anterioridade) (debreagem temporal, Greimas; Coutés, 2008, p. 113). O *agora* do enunciado configura-se, assim, como o momento de extração dos espinhos do corpo da vítima, que se encontra em concomitância com o *tempo da viagem* composto pelos múltiplos deslocamentos e interações do xamã em diferentes Casas.

Já o B1, institui o *tempo da cura (tempo de agora)* através das ações contínuas de retirar e untar os espinhos-farpa com leite. A busca e coleta dos espinhos-farpa na Casa do Trovão seria não continua com esse tempo, constituindo um *tempo da viagem* (iniciático) das aves maléficas (anterioridade). Com a citação da declaração da águia pescadora e da águia-da-roça: “eu também tenho minhas farpas-espinhos” estabelece um *tempo da ave-xamã* posterior à retirada das farpas-espinho na Casa do trovão, mas não simultâneo ao *tempo da cura*. O “eu” do ator águia revela sua competência xamânica adquirida pela viagem iniciática pretérita e como um agressor potencial através de um ato de vingança anterior ao *tempo da cura*. A sucessão temporal do tempo da viagem tempo da agressão e tempo

da cura, situada através de descontinuidades é complementada pela concomitância do *tempo da cura* (extração das farpas), com a ação de triturar e lançar as farpas ao Rio Umari no Inframundo.

Diferente do ator xamã em B2 que se desloca por diferentes espaços (Casas/Terras) por meio de suas idas, /ham/, carregando consigo a malhadeira-trituradora plena de espinhos de patauí, os atores xamãs em B1 fazem deslocar os espinhos-farpa, mas mantém uma posição fixa num *espaço de cura*. Assim, os efeitos de sentido de movimento nas exegeses desana e hup parecem diferenciar um ator xamã-viajante a um ator xamã estático. Se os deslocamentos em B2 compõe a trama das ações contínuas do xamã num itinerário que faz atenuar a densidade da presença dos espinhos, diluindo sua carga tensiva (efeitos patogênicos), em B1 parece ser justamente o itinerário do espinho-farpa que situa um espaço que, numa relação metafórica com o percurso de vida e morte da pessoa desana, faz o fenômeno efêmero e tônico da penetração dos espinhos no corpo diluir a carga tensiva e restituir a vida como um estado duradouro e átono (Tatit, 2010, p. 59).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DISCURSO XAMÂNICO E CONTATO LINGUÍSTICO

Na *Conferência dos Antropólogos e Linguistas* em 1952 (EUA), Lévi-Strauss (2003) afirma que o interesse pelo diálogo colaborativo dos linguistas com os antropólogos estaria na aproximação possível dos fenômenos concretos, dos quais são afastados pelos seus métodos. Mas se os “linguistas” situam-se além de uma atitude científica comum às ciências humanas, os antropólogos situam-se aquém, já que se veem imersos no complexo campo do parentesco, organização social, folclore, arte, mas sem a mesma atitude de rigor e abstração que os linguistas compartilham com os pesquisadores de ciências naturais. Contrapondo-se criticamente ao às correlações propostas por Worf entre língua e cultura, Lévi-Strauss apresenta uma comparação entre os sistemas de parentesco de sociedades cujas línguas pertencem às famílias indo-européia e sino-tibetana, e procura mostrar que a complexidade das relações entre língua, organização social e escala populacional impõe cuidado na suposição de conexões entre língua e cultura.

No prefácio ao livro de Jakobson (1977) “Seis lições sobre o som e o sentido”, Lévi-Strauss propõe uma abordagem que iria, futuramente, fundamentar sua análise comparativa dos mitos de diversas sociedades ameríndias na série intitulada “Mitológicas” (2004a) (2004b)(2006)(2011). Como a língua, o sistema mítico seria composto por elementos que se combinam para formar significações, pois não significam nada se tomados isoladamente. Numa analogia ao conceito de fonema (signos diferenciais puros e vazios), os “mitemas” são entendidos como elementos de construção discursiva, entidades opostas, relativas e negativas. É através dos princípios de correlação e oposição que um mito estabelece com

outros a significação, não dos mitemas em si, mas em sua combinação com outros (Lévi-Strauss, 1977). Os elementos de base dos enunciados míticos seriam aqueles da língua, mas sua natureza é entendida como mais complexa, pois enquanto os demais enunciados linguísticos tornam-se compreensíveis aos membros da cultura pela contextualização, os mitos nunca oferecem aos que escutam uma significação determinada. Os simbolismos fonético e semântico dos mitos oferecem uma simetria, respondem a exigências mentais voltadas seja para o corpo, para a sociedade ou para o mundo e, diferente das palavras, os mitos de diferentes povos assemelham-se “mas a relação de contiguidade desaparece, visto que, como vimos, não existe nenhum elo necessário entre o mito como forma de significação e os significados aos quais se pode vir a aplicar” (idem, p. 17).

Assim, seria por meio da análise estrutural comparativa de enunciados míticos de povos falantes de diferentes línguas e em distintas situações de contato que Lévi-Strauss (1977) enfocara essas matrizes de sentido que entrelaçam imagens do mundo, da sociedade e da história. Aproximando-se de Lévi-Strauss (1977), Greimas (2014) afirma que é sob o “signo da tensividade – mas não da gradualidade” – que se deve interpretar os modos como o discurso mítico constrói oposições significativas como a de *excesso* e *insuficiência*, características da racionalidade mítica (p. 140).

O discurso xamânico foi aqui entendido como uma matriz de inteligibilidade que se estabelece de modo contrastivo, na oposição entre “movimentos” tomados em sua relacionalidade e negatividade. Assim, de modo complementar à tipologia areal de gêneros discursivos ameríndios estabelecida através de convencionalidades formais e temáticas, entreve-se a possibilidade de chamar a atenção para princípios estruturantes do discurso xamânico constituídos não só por pares de oposições, mas por relações de intensidade e extensão entre valências que se subdimensionam a partir de andamento e tonicidade (intensão) e de temporalidade e espacialidade (extensão) (Zilberberg, 2011). Assim, a diminuição da carga tensiva dos espinhos que gera dor e enfraquecimento à pessoa enferma é conseguida pela trama dos movimentos (deslocamentos) do espinho patogênico em B1 e do xamã viajante em B2, por meio de processos de espacialização e temporalização.

No multilinguismo do Alto Rio Negro, como mostra Epps (2016), não é trivial que todas as etnias da região possuam encantamentos de cura, proteção ou agressão, como os “cantos”, /malikai/, dos Wakuenai (Arawak) (Hill, 1988, 1993), os “benzimentos”, /bayri/, dos desana (Tukano Oriental) (Buchillet, 1983) e os “benzimentos”, /bi'id/, dos Hupd'äh (Nadêhup) (Epps, 2005; Ramos, 2013). Diversos autores já chamaram a atenção para a proximidade entre os gêneros discursivos das narrativas míticas e dos encantamentos (Buchillet, 1983; Epps, 2005; Hugh-Jones, 1979; Lolli, 2010, etc.). Temas, figuras, paralelismos, uso de evidenciais parecem reforçar essa sinergia entre os gêneros que

justifica a afirmação de Epps (2016) de que essas formas discursivas podem ser vistas como nexos de mudança linguística. Entretanto, os esforços dos estudos sobre contato linguístico continuam deixando de lado o estudo do papel do discurso no multilinguismo regional e privilegiando fenômenos como empréstimo lexical, a intensa difusão de estruturas gramaticais e a manutenção da diversidade linguística (Epps & Stenzel, 2013).

Partindo de uma situação concreta de interação entre falantes de línguas diferentes que intercambiam discursos e ações xamânicas, procurou-se delinear aproximações e distanciamentos a partir de percursos gerativos do sentido situados pelas exegeses de benzimentos de Desana e Hup. Procurou-se enfatizar a importância de estar atento ao papel do discurso xamânico em processos de contato entre falantes de dadas comunidades de fala e de diferentes línguas podem ajudar no conhecimento de como as línguas relacionam-se umas às outras (Bier, Michael & Sherzer, 2002, p. 123). A intensa circulação de benzedores e pajés falantes de diferentes línguas seja pelos rios, seja pelos caminhos e rotas florestais parece indicar a criação de uma rede de comunicação fértil para conversas e trocas entre anciãos, competentes para a enunciação de gêneros discursivos xamânicos, de diferentes etnias e falantes de diferentes línguas que engendra a difusão, a constância formal e a propagação (Epps, 2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

D'Angelo, Samir R. F. *Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2016.

Aikhenvald, Alexandra Y. *Language Contact in Amazonia*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2002.

_____. Areal diffusion in North-West Amazonia: the case of Tariana. *Anthropological Linguistics* 38. 1996, pp. 73-116.

_____. Areal diffusion and language contact in the Içana-Vaupés basin, North West Amazonia. In R. M. W. Dixon & A. Y. Aikhenvald (Eds.), *The Amazonian Languages*. Cambridge: CUP. 1999, pp. 385-415

Beier, Christine, Lev Michael, and Joel Sherzer. Discourse forms and processes in indigenous lowland South America: an areal-typological perspective. *Annual Review of Anthropology* 31, 2002, pp. 121-145.

Buchillet, Dominique. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupès : conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. PhD thesis, Université de Paris IX, 1983.

Carneiro da Cunha, Manuela. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v.4, n.1, 1998, pp.07-22.

Cesarino, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

- Epps, Patience. *A Grammar of Hup*. (Mouton Grammar Library 43.) Berlin: Mouton de Gruyter, 2008.
- Epps, Patience. *Specialist discourse and processes of language contact and change: a Naduhup perspective*. Paper presented at Amazonicas VI, Leticia, Colombia, 2016.
- Epps, Patience & Kristine Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: Cultural and linguistic interaction in northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2013.
- FOIRN/ISA. *Relatório do Programa PNGATI-Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira-AM, 2017.
- Greimas, Algirdas. *Sobre o sentido II*. São Paulo, Edusp, 2014.
- Greimas, A. & Courtés, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo, ed. Contexto, 2008.
- Gómez-Imbert, Elsa. “When animals become ‘rounded’ and ‘feminine’: Conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting”. In: Gumperz, J. & Levinson, S. (org.). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 438–469.
- Jackson, Jean. *The fish people*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Jakobson, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Margens do Texto, 1977.
- Hugh-Jones, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Shamans, prophets, priests, and pastors. In Caroline Humphrey and Nicholas Thomas (eds.), *Shamanism, History, and the State*, 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- _____. 1995. “Coca, beer, cigars and yage”. In: J. Goodman; P. Lovejoy & A. Sherratt (orgs.), *Consuming habits*. London and New York: Routledge, 1995. pp. 46 – 64.
- _____. 2012. “Escrever na pedra, escrever no papel”. In: Geraldo Andrello (org.) *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012, pp. 138-167.
- Lévi-Strauss, Claude. “Prefácio”. In: Jakobson, Roman. *Seis lições sobre o som e o sentido*. Lisboa, Margens do Texto, 1977.
- _____. [1964] *O Cru e o Cozido*. Mitológicas volume 1. São Paulo: Cosac & Naify, 2004a.
- _____. [1967] *Do Mel às Cinzas*. Mitológicas volume 2. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.
- _____. [1968]. *A origem dos modos à mesa – Mitológicas 3*. São Paulo, Cosac & Naify, 2006.
- _____. [1971] *O Homem Nu*. Mitológicas volume 4. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 2003.
- Lolli, Pedro. *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdiid) e das flautas jurupari (Ti)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Brasil, 2010.
- Ramos, Danilo Paiva. 2013. *Círculos de coca e fumaça: Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd’äh (Maku)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2013.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. Desana curing spells: An analysis of some shamanistic metaphors. *Journal of Latin American Lore*, v.2, n.2, 1976, pp. 157-219.
- _____. *El chamán y el jaguar*. Bogotá, Siglo veintiuno, 1978.
- _____. 1986. *Desana*. Bogotá: Procultura, 1986.

Stenzel, Kristine. *Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited*. Memórias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica-II. Austin, University of Texas at Austin, 27 – 29 de octubre de 2005.

Stenzel, Kristine & Gomez-Imbert, Elsa. “Contato linguístico e mudança linguística no noroeste amazônico: o caso Kotiria: Wanano”. *Revista da Abralin*, v. 8, n. 2, 2008, pp. 71 – 100.

Silva, Wilson. *A descriptive grammar of Desano*. PhD dissertation, University of Utah, 2012.

Sorensen, Arthur P. Jr. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69, 1967, pp. 670-684.

Viveiros de Castro, Eduardo. “A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. *Boletim do Museu Nacional*, n°32, 1979.

_____. “Xamanismo transversal”. In: Rubens Queiroz & Renade F. Nobre (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2008, pp. 87 – 136.

Zilberberg, Claude. *Elementos de semiótica tensiva*. Ateliê Editorial, São Paulo, 2011.

ANEXOS

Vahka bayi– Benzimento do Espinho Patogénico		
Gravação, transcrição e tradução: Gerardo Reichel-Dolmatoff e Antônio Guzman		
Benzimento em Desana (B1)	Trad. Espanhol	Trad. Português
1. <i>iri vahkarire ya vii dihsiporoge ainyora.</i>	1. Las astillas se buscan y se encuentran en la puerta de la Casa de Trueno.	1. As farpas-espinho se busca e se encontra na porta da Casa do Trono [Casa do Trovão].
2. <i>boreri vahka diari vahka gaa vihture buakëyoro.</i>	2. Astilla blanca, astilla roja – ésta está adornada con pelusa de Águila Arpia.	2. Farpa-espinho branca, farpa-espinho vermelha – esta está adornada com a pluma de Gavião Real.
3. <i>vahkaa nēgēra daha okoma arimi.</i>	3. Al dejar las astillas [con nosotros], producen enfermedad.	3. Ao deixar as farpas-espinho [conosco], produzem doença.
4. <i>irirekoaraa ahpiko suu tooka ahpiko suu koayuukoma.</i>	4. Para desterrar las astillas, las untan con leche y con leche de <i>tooka</i> las botan.	4. Para retirar as farpas-espinho, untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> colocam-nas.
5. <i>mari dohkamaha turipē koame yuukama.</i>	5. Las destierran al Inframundo.	5. Mandam-nas ao Inframundo.
6. <i>ira vihtu marire soroakē yiyoro. [mov.1]</i>	6. La pelusa nos hace marear.	6. A penugem faz-nos atordoar.
7. <i>eoka gaasaa yēsare yaa vahka arika ariyuhpē.</i>	7. El águila eoka [dijo]: “!Yo también tengo mis astillas!”	7. A águia (<i>Pandion haliaetus</i>) eoka [disse]: “Eu também tenho minhas farpas-espinho!”.
8. <i>iri vahkari diige varoo purikē yiyoro marire.</i>	8. Al dejar las astillas [con nosotros], producen enfermedad.	8. Ao deixar as farpas-espinho [conosco], produzem doença.
9. <i>iri vahkarita buhpu ya viige airaa ariyoro dahiroo nyioyoro.</i>	9. Las astillas fueron recogidas en la puerta de la Casa del Trono.	9. As farpas-espinho foram coletadas da porta da Casa do Trono.
10. <i>iri vahkarire koagē ahpikoo suu tooka ahpikoo suu koakoma.</i>	10. Para botarlas, las untan con leche y con leche de <i>tooka</i> .	10. Para coloca-las [para fora], untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> .
11. <i>iri vihtu marire mebiri nēgaboro mariboro ai seapameyuukakoma marire kunyuporeboro mariborore yiiraa.</i>	11. Para que la pelusa no penetre em nosotros, la recogen y [la botan] para que no haga dar fiebre.	11. Para que a penugem não nos penetre, coletam-nas e [colocam-nas] para que não dê febre.
12. <i>ii poegaa yēsare araa yēsare yaa vahka ariyuhpē.</i>	12. El águila de las chagras de yuca brava dijo: “!Yo también tengo mis astillas”.	12. A águia das roças de mandioca brava disse: “Eu também tenho minhas farpas-espinho”.
13. <i>ii yeba maha vaaka ariyoro igē ya vihtu mera buyayee yuhpē.</i>	13. La astilla de tierra – él la había adornado con pelusa.	13. As farpas-espinho de terra – ele a havia adornado com penugem.
14. <i>iri vahkare ahpikoo suu tooka ahpikoo suu koakanyora.</i>	14. La astilha se unta con leche y con leche de <i>tooka</i> .	14. A farpa, unta-se com leite e com leite de <i>tooka</i> .
15. <i>iri vahkasare ai omeyuukakoma mari dohkamaha turige.</i>	15. Apoderándose de la astilla, ellos la mandan al Inframundo.	15. Apoderando-se da farpa-espinho, eles mandam-na ao Inframundo.
16. <i>iroge mari dohkamaha turigere iri vahkari dediyoro porigere.</i>	16. Allí, en el Inframundo, las astillas desaparecen en la podredumbre.	16. Alí, no inframundo, as farpas-espinho desaparece, no apodrecimento (?).

Benzimento em Desana (B1)	Trad. Espanhol	Trad. Português
17. <i>oaa siripia saa ira ya vahkari ahpanyora ira ya buyare ahpanyora ira saa.</i>	17. Las golondrinas también tienen sus astillas, sus adornos.	As andorinhas (<i>Pygochelidon cyanoleuca cyanoleuca</i>) também têm suas farpas-espinho, seus adornos.
18. <i>iri vahkarire ahpiko mera suu tooka ahpikoo mera suu tuu neakanyora.</i>	18. Estas astillas las untan con leche y con leche de tooka y las cogen.	As farpas, untam-nas com leite e com leite de <i>tooka</i> e extraem-nas.
19. <i>daha yii koameyuukanyora mari dihka maha turige.</i>	19. Hecho esto, las botan al Inframundo.	19. Feito isso, mandam-nas ao Inframundo.
20. <i>iro ge mēē diage maraveame yuukana.</i>	20. Allí, en el río mēē las trituran.	20. Alí, no río mēē trituram-nas.
21. <i>Ira ya vihtu marire tuu soro marikaporo ariraa.</i>	21. Su pelusa nos causa vértigo; para evitarlo ellos hacen [todo] esto.	21. Sua penugem causa-nos vertigem, para evita-lo eles fazem [tudo] isso.
22. <i>Iri nomeri marire daha varo perekē yiyoro.</i>	22. Cuando hacen esto, las alucinaciones desaparecen.	22. Quando fazem isso, as alucinações desaparecem.

Wah üt bi'id – Benzimento do Espinho de Patauá (26.06.2011)
Ponciano Monteiro, /Tat Dëh/
Gravação: Patience Epps
Transcrição: Patience Epps e Jovino P. Socot
Tradução: Patience Epps, Jovino P. Socot, Danilo P. Ramos e Samuel B. Monteiro

Benzimento em Hup (B2)	Trad. Português
1. <i>Wah üt bi'id äh id tép, wah üt bi'id.</i>	Eu vou contar para você o benzimento do espinho de patauá, o benzimento do espinho de patauá.
2. <i>inñh sápat ni n'ñh s'äh ähâp d'ö'yí'käsät bíp.</i>	Primeiro, eu retiro o que está sobre nossos corpos [as 'roupas' que atraem o espinho de patauá pelo ciúmes]
3. <i>inñh sápat ní n'ñh.</i>	Essas que estão sobre nossos corpos.
4. <i>Wah üt tih këy won tég yüd, sadáp b'ah tih këy won tég yüd mah, inñh sápat inñh níy.</i>	A "roupa" que atrai o espinho de patauá, que atrai a <i>sadap</i> (farpa pequena, farpa-espinho de madeira que se pensa estar dentro do corpo, e gera grande dor e desmaio), isso está em nossos corpos.
5. <i>Yúp yüdän yup äh pö'käsätäh.</i>	Eu retiro essas roupas primeiro.
6. <i>Yúp yüdän pö'yö', s'ämyi'wähäd d'äh (...) hid hup hëh ni é n'ñh yí'ñh, inñh sap sô'inñh tih ní'ñh.</i>	Retirando essas roupas, os antepassados, é como os ornamentos que eles costumavam usar, esses que estão sobre nossos corpos [nós usamos essas roupas como os ornamentos rituais dos antepassados; isso traz o ciúmes do espinho de patauá]
7. <i>inñh sap sô', (si'dé), wah üt tih këy won níp, wah üt tih këy won níp yüd, yúwän äh pö'käsätäh.</i>	Em nossos corpos, o espinho de patauá vai procurando, as roupas que o espinho de patauá vai procurando, essas eu retiro primeiro.
8. <i>Yúp, yüdüt mah yúp, inñh wah üt hikëy wónóh.</i>	Essas, com (por causa) dessas roupas, o espinho de patauá segue procurando por nós.
9. <i>Wah üt, sadáp b'ah ñh inñh këy wóno'ñh.</i>	O espinho de patauá, a farpa <i>sadap</i> , provavelmente vai procurando por nós.
10. <i>inñh sápat sô' ní n'ñhit tih.</i>	Esse que está em nossos corpos.
11. <i>Yí' n'ñh yúp äh pö'käsätäh.</i>	Esse eu retiro primeiro.
12. <i>S'am yí'wähäd d'äh, pöy b'ah b'é'möy k'ödan hid y'et é'ñh.</i>	Os antigos, eles costumavam colocar para dentro de casa o pari lâmina de <i>pooy</i> [tipo de inseto] no chão da casa.

Benzimento em Hup (B2)	Trad. Português
13. Pöy b'ah b'é' hid nóop, (...) s'ak b'ah b'é'tih, s'ak b'ah.	Eles chamavam esse de pari lâmina tábuca de <i>poy</i> , de pari lâmina de buriti.
14. Pöy b'ah b'é' mah yúwuh, wáhád d'áh nóóy, w'üt nih yi' mĩ', yí'n'ih, nup m'é b'ah yi'.	Era o pari lâmina de <i>poy</i> , os antigos chamavam assim, ele não era longo, era assim [gesto].
15. Sep yet ham d'áh yó', yúwút hid péméh.	Depois de desenrolar e abrir, eles sentavam-se sobre o pari.
16. Pöy b'ah b'é' hid nóop, hid d'ö' nih, s'ak b'ah, s'ak tók b'ah b'é' nóha'.	O que eles chamavam de pari lâmina de <i>poy</i> , eles pegavam, o lâmina de buriti, o pari lâmina de tronco de buriti, eu digo.
17. Yúp bab' níip, töp k'et tók pöy b'ah b'é' äh nóóh.	Todos esses juntos com o pari lâmina de tronco <i>poy</i> , eu digo.
18. Yúp bab' níip, siwib wóh, siwib wóh, pöy b'ah b'é'.	Todos esses juntos com a bacaba rã, bacaba-rã, pari lâmina de <i>poy</i> . [<i>siwib wóh</i> é um tipo de rã que canta à tarde e à noite].
19. Siwib wóh, wewégan üy, b'ot pén s'áhan üy, hohóh s'áhan üy.	A bacaba-rã, que dá na caatinga, na terra firme, da terra de sapo [boa para a roça].
20. tég säh s'áhan üy, w'ih s'áhan üy, b'eb'éb' s'áhan üy, yup pöy b'ah b'é' äh dö'öp, siwib b'ahah.	Aquele da terra de carbono, aquele da terra de gavião, aquele da terra de borboleta, aquele da terra de borboleta, aquele do pari lâmina de <i>poy</i> , eu tiro, a lâmina de bacaba.
21. siwib b'ah b'é', met siwib b'ah b'é' nóóy nóha'.	O pari lâmina de bacaba, o pari lâmina de bacaba-rã, o pari lâmina de bacaba cotia, digo.
22. Yúwút äh dö' wöböh, yup inih sapat nin'ih.	Com esses eu tiro e jogo para fora e faço guardar isso que está em nossos corpos.
23. Si'dé, sakaká, tih këy won nip, sadáp b'ah tih këy won nip b'ah yud.	[Eu benzo] o capim <i>si'dé</i> , o capim <i>sakaka</i> , [com esses] vem depois a lâmina <i>sadap</i> e esses vão depois das roupas.
24. Yuwan pö'yö' pid, yuwut äh d'ö' way wöböh.	Tendo aberto todos esses, eu coloco-os [sobre o pari], eu tiro a roupa, tiro-as de cima de nossa cabeça.
25. Yuwut d'ö' way wöh (?) yö' pid, yup yudan äh pö'yö' pid, sö'ah pö'd'äh sak uö', yup pö'd'äh sak yö' pid, pö'd'äh yö' pid, yup b'é'et äh dö'way wöböh.	Por ali tiro e coloco [sobre o pari] [...], tiro todas essas roupas e vou abrindo [o pari], eu abro, faço-as subir, abro e coloco-as sobre o pari.
26. Yinih yö', d'ö' way wöh h'u'yö'ay, yup b'é'et man' dö'yö', yup b'é'et äh (yähä'sud d'äh hiyi' ayah), noha.	Depois, tendo terminado de coloca-las sobre o pari, tendo enrolado-as com o pari, eu solto o pari que cai, digo.
27. Yuwan d'ähd'äh hiyi' ay.	Eu jogo para baixo e para longe.
28. Yinih yö', yup, wah ut sap äh do'd'ö' ayah.	Com isso, eu tiro o espinho de pataú do corpo.
29. Tih sum äh do'op, sadap b'ah äh do'op, n'ikan hōpd'äh nihan uy äh do'téh.	Primeiro, eu leio os espinhos <i>sadap</i> , esses de lá dos peixes, os [espinhos] dos peixes, eu nomeio [esses espinhos] que eles têm.
30. Hōpd'äh nihan uy.	Os espinhos dos peixes.
31. Nikan, hōp hup äy nih, tñih met bokan uy, b'ah äh d'ö'öh, äh tih sum äh d'ö'wöh.	Para lá, da mulher peixe, o <i>mét b'ok</i> (tambor) dela, da a mulher-peixe, esse seu tambor (m'et b'ok), essa <i>b'ah</i> [lâmina/tábuca] eu tiro, primeiro eu tiro.
32. Dēh yäh, dēh yäh b'ah, dēh wahnaw b'ah, dēh siw b'ah, hōp hup ih nih, tñih pōhō siw b'ah, s'iw hō b'ah, tih d'ö' nip, yup hōp hup äy, tih d'ö' nip.	A água-pura de uacú, da água pura da tábuca de uacú, a tábuca e abiu, a tábuca de água pura de pupunha, dos homens peixe, a água pura da tábuca de pupunha, homens-peixe, a água pura da tábuca de pupunha, homens peixe, a tábuca de pupunha amarela deles, a tábuca de pupunha vermelha ela tira a mulher peixe pega.
33. Sēhēk tih nam bi'nip, si'deet, yampia at tih nam bi'nip, kawot tih nam bi'nip.	Eles fazem veneno com paricá com o capim <i>s'i</i> , com o <i>kapi yam piha</i> [canto do caapi], elas fazem veneno.

Benzimento em Hup (B2)	Trad. Português
34. <i>Yuwan, yuwan āh nam sidih, yuwan tih nam bi e' nīwan, yuwan tih nam bi' ēy man yup sadapbah inan naw, inan tih hipē'eh, noha'.</i>	Com esses, eu lavo o veneno. Quando elas nos envenenam com essa tábuá <i>sadap</i> causam doença para nós, digo.
35. <i>Yup sēhēkēt more (mone) yō' tih, nam bi' nīp, sēhēkēt tih siw nīp b'ok, yuwan āh (?) tēg d'ōk yī'ip b'ay.</i>	Tendo misturado com paricá, elas envenenam com seu paricá que cozinham, elas põe para forá o fogo.
36. <i>Yúp sēhēk tih siw nīi wanáh.</i>	Esse fogo com o qual elas cozinham o paricá.
37. <i>hāwäg sú' sēhēk, tihy k'ác sēhēk wé sēhēk, bisiw sēhēk, hōp sēhēk, tih nam bi' nīp.</i>	O paricá de pegar o <i>hāwäg</i> [sopro-vital], o paricá mordida de jararaca, o paricá da árvore <i>wé</i> , o paricá <i>bisiw</i> , o paricá peixe, [com esse veneno] elas envenenam.
38. <i>Yúwan siw yō' tih nam bi' nīp, b'āhān yúwānah.</i>	Tendo cozinhado isso, elas fazem o veneno com essa tábuá.
39. <i>Yúp b'ahān, yup dēh yāh b'ahān, íd puk yō' píd, mih d'āh nīh tīg sá' b'ahát, it d'āh nīh tīg sá' b'ahát, tihān ya'aw' huhuj yō'.</i>	Essa tábuá, essa tábuá de uacú do igarapé, eu arranco falando [com minhas palavras]: tartarugas e suas tábuas-queixo, a tábuá do queixo da piranha, a tábuá do queixo do rato.
40. <i>Yuwút tihān ya'aw huhuj yō' píd.</i>	Com esses [dentes] eles mastigam até ficar mole [animais que com os dentes mastigam espinho de patauí].
41. <i>Yuwút pāt hōp ségét, pāt hōp ségét, tódō hōp ségét, yōy dó hōp ségét, k'ōb k'et hōp ségét, yúwān maç dó hōp ségét, yúwān tihān seg maman' yō' píd.</i>	Com essa malhadeira de pelos, com a malhadeira de pelos, com a malhadeira de <i>tódō</i> , com a malhadeira de abacaxi, com a malhadeira de tucum, com a malhadeira de metal [alumínio], [eu] enrolo [os espinhos].
42. <i>Yúwan āh seg d'āh way yī'ih, wah út āh ségewayáh, sadáp báh āh ségep.</i>	Essa rede [contendo os espinhos], eu jogo longe. Com essa rede, os espinhos de patauí eu envolvo com a rede. [eu jogo para fora, a lâmina/tábuá de <i>sadap</i>]
43. <i>Yúp, páhap āh nóop, dēh yāh báh, dēh wahnáw b'ah, āh no nénéh.</i>	Essa, a primeira que mencionei, a tábuá de abiu do igarapé, a tábuá de uacú do igarapé, eu falo e faço vir.
44. <i>Yúp dēh hi yō'ōy n'an āh do' nénép, té!</i>	Eu [vou] para o fundo das águas com aqueles, até! Eu faço-os vir [aqueles].
45. <i>Hī'ap hōp d'āh hid nīēn.</i>	Quantas Gente-Peixe houver. {Benze para as mulheres peixe, os espinhos de patauí, para os homens, eu leio as tábuas dos homens peixes}
46. <i>Tā'āy ān, tā'āy ān āh bi'id ten, tiyī' nīh b'ah āh do'op b'ay.</i>	Para as mulheres, se eu faço o encantamento para as mulheres são as tábuas dos homens que eu nomeio.
47. <i>Tā'āy ānah, tā'āy ān āh bi'id ten, tiyī' nīh b'ah yúp.</i>	Para as mulheres, se eu benzo para as mulheres, [nomeio] essas tábuas dos homens.
48. <i>Tiyi' ān biúd tēn, yup tā'āy nīh b'ah.</i>	Se eu faço o encanto para um homem, então (usa-se) as tábuas das mulheres.
49. <i>Hōp hup āy nīh b'ah.</i>	As tábuas das mulheres-peixe.
50. <i>Dēh hi yō'ōy, m'ac tōhó móy an ūy ihan, weg yōh móyan uy iñ nīh, hōp hup āy nīh, tīnīh dēh yāh b'ah dēw, wah nāw b'ah.</i>	[Esses do] rio de baixo, para aquele da casa branca de metal [o dono peixe da casa branca], o [dono peixe] aquele da casa de areia, as mulheres peixe, a tábuá de uacú delas, a tábuá de abiu.
51. <i>Yúp āh bab'ni dó'op, hōp ków, hōp ków tēg báh, pu ap tēg b'ah, biy' tēg b'ah, dēh hiyó' nīnīh, biy'.</i>	Essas eu nomeio juntas, a pimenta de peixe, a tábuá de pimenta de peixe [árvores], a tábuá da árvore de jenipapo, a tábuá da pupunha do igarapé, todas que têm muitos espinhos.
52. <i>Dēh póh út tēg b'ah, āh do' nénép, āh do' nénéh, té!</i>	A tábuá da árvores altas e seus espinhos, eu nomeio e junto até!

Benzimento em Hup (B2)	Trad. Português
53. <i>Hĩ'ap dēh, dēh mi hiyó', āh do' nēnep, te'!</i>	Todas essas que são do rio abaixo, eu nomeio até!
54. <i>Dēh k'et yōhan ham k'ēt yí'ih.</i>	[Eu] vou para a cabeceira.
55. <i>Yúwān b'iyi' do'yō', tih wī' d'ō' nīh tēn, s'ūg sō' āh sópop báy.</i>	Tendo listado todas essas, se eu não listar (a doença continua), eu vou para cima, para a floresta.
56. <i>S'ūg só', sēhēk s'ūg húp ih, sēhēk hup ih nih, tinih d'apbūy yúp tih bi' níp, sēhēk b'ah tih bi' níp, wahnáw b'ah, dēh sisíw, síwíw dó b'ah, síp sā sā'w, tih bi' níp.</i>	Para a floresta, o dono do paricá da floresta, os donos do paricá, as armas dele, com essas [armas] ele fez essas: a tábuca de paricá, a tábuca de abiu, a tábuca de pau brasil do igarapé, ele as fez.
57. <i>Púp b'ah, púp tēg b'ah tih bi' níp, himūn tēg b'ah tih bi' níp.</i>	A tábuca de paxiuba, ele fez a tábuca de paxiuba, ele fez a tábuca de paxiuba barriguda.
58. <i>Yúp b'ahat tih bi' nūwān, kówót, sēhēkēt tih bi' nūwan, yúwān tih nam nūwan, nam s'id yō'.</i>	Com essa tábuca ele preparou isso [a arma], com pimenta, preparou com paricá, aquilo com que ele envenena, eu lavo esse veneno.
59. <i>Yúwān id puk yó' píd, yúwān id d'ō' ya'aw' huhuj yō', páhap āh noot yí'.</i>	Eu amarro isso, tendo mastigado, deixado mole e cuspidado com palavras, com isso que eu falei antes.
60. <i>Tódō hōp seget, maç dó hōp ségét, pát hōp ségét, k'ōb s'ó hōp ségét, yúwút tihān seg yō' píd, āh yúwān seg k'ēt d'āh way yō' píd seg k'ēt d'āh way yí'iy, yúp b'ah ān āh.</i>	Com a malhadeira <i>tódō</i> , com a malhadeira de alumínio vermelho, com a malhadeira de pelos, com a malhadeira de flor de tucumã, com isso eu pego, pego e jogo para fora.
61. <i>Yinih yō' píd, yám pihát tih nam bi' nūwān, yúwān tih yōh bi' e' nūwān, tihān mig sap yō' píd nóha.</i> 62. <i>Yinihíy mah yúp inan, yúp tih nam bi' ey mah, yúp inān sadáp b'ah tih yē tēn, hisih nih inān tih pē'ēh.</i>	Depois de tudo isso, aquele que foi envenenado com o <i>yam pih</i> , aquele para o qual ele fez o veneno, aquele para o qual foi causado o <i>Mig Sap</i> [Corpo louco], eu quebro (interrompo) o <i>M'e' Sap</i> [corpo pintado] para ele. Então, para nós que fomos envenenados, quando a farpa da <i>sadap</i> entra em nós, nós ficamos muito doentes.
63. <i>Tih nam bi' ēp sēhēkēt, yám pihat, si' déhét mah tih nam bi' ih, nóha'.</i>	Com esse capim <i>si' deh</i> [lavo] o paricá envenenado, o <i>yam piha</i> , digo.
64. <i>Yúwan s'ūg sō'ōy āh do' nēnep, há'ap [...] húp ya'am d'āhān, tēg húpñ'ān, mūn mōy an ūy ihān, pāç mōyan ūy ihān, yúp sēhēk hup ihān nóop b'ay.</i>	Eu nomeio esses, na floresta, todos eles os jaguars, as gentes árvore, o dono da casa da caatinga, o dono da casa da floresta, o dono da casa de pedra, o dono do paricá, digo.
65. <i>Tihan nam bi' e' níp, yúp b'ahān, dēh yáh b'ah, dēh wahnáw b'ah, āh nóót b'iyi' āh d'ō' nēnéh.</i>	Todas s tábuas envenenadas, a tábuca de uacú do igarapé, a tábuca de abiu, eu tomo todas essas que eu falei.
66. <i>Te s'ūg só'ōy d'āh ān hū', yít tēg d'ūh húp n'ān, tēg dúh húp n'ān hū', b'atib' hupnān hū' yí'iy.</i>	Para a floresta, todas essas gente árvore, todas elas, b'atib' b'atib', todos eles.
67. <i>Yid d'āh nih hidnih d'apbuy, yid'āh nih hidnih d'apbuy, dēh yáh, dēh wahnáw b'ah, dēh s'īw b'ah hid d'ō' níp, yuwút hid nam bi' níp, sēhēkēt hid nam bi' níp, yampihat hid nam bi' níp, āh nám s'id yí' pídih.</i>	Esses, suas armas, o uacú do igarapé, a tábuca de abiu, a pupunha do igarapé, eles pegam, eles envenenam com isso. Eles envenenam com o paricá, com o <i>yam pih</i> , eu lavo todo o veneno.
68. <i>Yúwān nam s'id yō' píd, id puk yō' píd, tihān id ya'am yō' píd, tihān seg k'ēt d'āh way yí'ih.</i>	Lavo, tiro todo o veneno disso, tiro com a fala, mastigo e cuspo para fora, agarro com a malhadeira e jogo para longe.
69. <i>Yit tih ham k'ētēh, yúwān ūyuh, ya'ap yí' yúpúh, wah üt bi'id wíp.</i>	É assim que vou e piso, para aquele [o doente], isso é tudo, o benzimento do espinho de patauá.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

PRÁTICAS DE VIAGEM CONTRACULTURAIS E TRANSFORMAÇÕES: ESPAÇO E GÊNERO EM UMA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICA

Danusa Vieira

Universidade Federal de Pelotas

Leon Kaminski

Universidade Federal Fluminense

Abstract

In the 1960s and 1970s, in different countries, it was possible to see young people with backpacks hitchhiking. Internationally, in contrast to the conventional forms of travel, the countercultural travel style was developed, characterized by particularities expressed in itineraries, speeches, rituals, methods and forms of seeing, directly related to the imagery of the counterculture and to the practices of self-marginalization as forms of resistance to the system. The road and certain places were understood and lived as spaces of freedom, in which certain localities would become “countercultural paradises”. Simultaneously, in the context of the quest for female independence, in the midst of the rise of the second wave of feminism, countercultural travel for women has a doubly libertarian character, given that the road environment was mostly masculine. Through a historical-anthropological perspective, in dialog with authors like Victor Turner and James Clifford, we analyze the countercultural practices of travel in Brazil, especially with regard to relations with spaces and gender issues. Nowadays, it is possible to observe ambiguities inherent in countercultural travel, in their internal gender conflicts and their relation to mass tourism.

Keywords: counterculture; travel; gender.

Nas décadas de 1960 e 1970, em diferentes continentes, era possível ver jovens viajando de carona, com mochilas às costas. Vivia-se um momento de intensas transformações culturais, tanto em razão do desenvolvimento tecnológico, do surgimento da indústria cultural, quanto de mudanças comportamentais que se contrapunham aos valores e aos costumes tradicionais. Críticas que se direcionavam a instituições como a família e a igreja, ao Estado e à sociedade de consumo, ao mesmo tempo que também se buscava romper com os padrões estabelecidos de gênero. Eram os tempos da contracultura, período em que parte da juventude procurava construir estilos de vida alternativos. Nesse

contexto, *vaiar*, em seu sentido de deslocamento pelo espaço geográfico, era visto como uma prática que possibilitava romper, mesmo que temporariamente, com a sociedade, que permitia “cair fora” do sistema.

Embora o termo *contracultura* tenha surgido pela primeira vez em 1951 (Parsons, 2005, p.350), apenas em 1968, com as publicações de Theodor Roszak (1969), ele passou a ser empregado para designar os movimentos juvenis de contestação que eclodiram internacionalmente na década de 1960 e que vislumbravam uma revolução cultural. Tratava-se de uma contraposição que não se realizava pelas formas tradicionais de militância, mas por meio de um modo de vida que forjava “um corpo de ideias e signos de identidade como atitudes, condutas, linguagens próprias, modos de ser e de vestir, e, sobretudo, uma mentalidade e uma sensibilidade alternativas às do sistema” (Virasoro, 2008, p.128).

A contracultura também se expressou através de práticas alternativas de viagem, em oposição às formas convencionais de deslocamento e ao turismo, seja ele de elite ou de massa. Desenvolvia-se o *estilo de viagem contracultural*, adotado como forma de resistência ao sistema (Kaminski, 2018). A estrada e determinados lugares eram compreendidos e vividos como espaços de liberdade. Em diálogo com os estudos de Judith Adler (1985; 1989), entendemos que surgiu naquele período um “estilo de viagem” específico, caracterizado por particularidades expressas em itinerários, discursos, rituais, métodos e formas de ver diretamente relacionados ao imaginário da contracultura e às práticas de automarginalização da juventude. Um traço marcante do estilo de viagem contracultural era a procura por gastar o mínimo de dinheiro possível, realizando a jornada de forma precária.

O imaginário da contracultura e suas práticas de viagem promoveram mudanças na relação que parte dos jovens, tanto homens quanto mulheres, tinham com seus espaços de vivência e com aqueles que viriam a conhecer através de seus deslocamentos. Há um processo de diferenciação e distanciamento em relação às viagens e ao turismo tradicionais, aproximando-se muito mais daquelas praticadas pelas classes marginalizadas – que, apesar de não produzirem um grande volume de narrativas e estudos, também viajavam (Adler, 1985; Clifford, 1999). Certos elementos das práticas contraculturais de viagem, que podem ser considerados como alguns de seus símbolos – a *mochila*, a *carona* e o *saco de dormir* –, nos ajudam a compreender algumas mudanças referentes ao espaço vivido por parte daqueles jovens.

A *mochila*, diferente das malas de então – antiquadas, sem rodinhas e difíceis de carregar –, proporcionavam uma grande mobilidade, que se traduzia em independência e liberdade de locomoção. E, além disso, representa o processo de progressivo desapego dos bens materiais, visto que, como relatou o viajante contracultural Joel Macedo, conforme se amplia o tempo de percurso na estrada, o volume da bagagem costuma diminuir:

... minha mochila que no início pesava 25 kg foi baixando de peso, chegou a 4 kg e acabou dando lugar a um embornal onde eu só levava uma calça e uma camisa extra, pasta e escova de dente (...). O viajante experimentado odeia carregar peso. Ele quer estar apto a correr de um lado para o outro sem grilos de bagagem e sentir a liberdade indescritível de não ter nada para tomar conta ou se preocupar além de seu próprio corpo (MACEDO, [197?], p.31).

Os bens materiais, como lembra Marshall Sahlins (2007), podem ser opressivos, conforme tenham de ser carregados. Para o autor, que escreveu na mesma época que nossos viajantes, “mobilidade e propriedade são contraditórios”, e a riqueza acaba por tornar-se sobrecarga. Pensamento que vai ao encontro com as práticas contraculturais que apontavam para uma vida mais simples e menos consumista. Parte do imaginário da contracultura tinha como referência a cultura de sociedades tribais cuja a acumulação de riquezas não lhes eram central. Na década de 1960, enquanto o teórico da comunicação Marshall McLuhan (s/d) falava da “aldeia global” e de processos de retribalização da juventude por meio da tecnologia, o antropólogo e poeta beat Gary Snyder defendia o retorno à natureza e à vida tribal como forma de “cair fora” do sistema (Watts et al, 2008). O mesmo Gary Snyder que inspirou Jack Kerouac (2011, p.102) na famosa passagem de *Os Vagabundos Iluminados*, onde profetizava uma “revolução das mochilas” entre a juventude, libertando-se da lógica trabalho-produção-consumo.

As *caronas* eram as principais formas de se deslocar pelo território. Conseguir alcançar um destino almejado ou apenas vencer uma etapa do percurso sem gastar nada além do tempo à beira da estrada com o polegar levantado, contando somente com a solidariedade alheia, era considerado uma vitória ou mesmo uma necessidade. Viajar de carona podia ser uma experiência frustrante, ficar horas parado sem ninguém que se dispusesse a levá-los adiante. A sugestão recorrente era a de se ter paciência. Com experiência, aprendiam-se as melhores técnicas para se conseguir caronas. Técnicas que eram repassadas pelos viajantes mais experimentados para os iniciantes. Delineou-se, internacionalmente, uma “cultura das estradas” que se criou e desenvolveu, “com rituais, um vastíssimo código de ética e toda uma linguagem que nenhum viajante com mais de três meses de estrada tem condições de ignorar” (Macedo, [197?], p. 31).

Além dessa forma gratuita de viagem, quando não era possível pedir carona e se tornava necessário pagar pelo transporte, elegia-se as opções mais baratas: a segunda, terceira ou quarta classes em trens ou barcos. Não apenas pelo baixo custo, mas também em função da possibilidade de um contato mais direto e intenso com as populações pobres e marginalizadas, experiência vista como mais prazerosa e enriquecedora do que viajar com turistas na primeira classe. Nesse sentido, costumam ser bastante lembrados, no contexto dos viajantes brasileiros, o famoso “trem da morte”, para aqueles que atravessavam a Bolívia rumo à Machu Picchu (Xavier, 2011), e o barco à vapor que subia o rio São Francisco (Aspahan, Godinho, 2013).

O *saco de dormir* foi também um símbolo das práticas contraculturais de viagem. Utilizando-se desse objeto, os jovens podiam, em muitas oportunidades ao longo de seus percursos, acomodar-se e dormir em qualquer canto que lhes fossem disponibilizado. Se hotéis baratos e albergues de configuravam como opções mais econômicas, dormia-se também em comunidades alternativas, barracas ou até mesmo ao relento. Praias e praças em diferentes lugares do mundo tornaram-se acampamentos e pontos de encontro entre os viajantes da contracultura, hippies ou não. Em 1972, um viajante menos libertário observou na França a seguinte cena: “inúmeros jovens deitados no jardim com acolchoados de campanha e mochilas ao lado; tanto rapazes quanto moças. Esses não precisam de hotel” (Cardoso, 1989, p.29). Dormir em espaços públicos, principalmente nas estações mais quentes, era uma tática recorrente, sendo que vários desses lugares eram também ambientes de sociabilidade da juventude contracultural. O número de jovens dormindo num parque de Amsterdam chegou a dois mil em uma noite do verão de 1971, com uma média de 541 pessoas por noite (Have, 1974).

Na década de 1970, em terras brasileiras, a imprensa noticiava a presença de jovens acampados em praças e praias em diferentes regiões do país, de norte a sul do país (Kaminski, 2018). No Brasil, as regiões litorâneas eram de grande atração para os viajantes da contracultura. As praias em áreas urbanas ou lugares de difícil acesso tornavam-se espaços privilegiados para o sono dos andarilhos, seja em acampamentos com barracas ou tendo a areia macia como local de repouso. Mesmo em cidades como o Rio de Janeiro havia pessoas acampadas nas praias. Nas praias do sul, como na catarinense Garopaba, as barracas eram vistas durante o verão, desaparecendo durante o inverno em razão do frio, enquanto que no Nordeste do país, o litoral era um atrativo durante o ano inteiro. O frio, no entanto, não era um impeditivo para a realização da prática de dormir ao relento. Durante os festivais de inverno de Ouro Preto, por exemplo, havia uma grande quantidade de jovens que, na falta de um local de hospedagem para se proteger do frio, dormiam nas ruas, nos adros das igrejas barrocas e até mesmo em cemitérios da cidade (Kaminski, 2012).

No caso específico do Brasil, vivia-se sob um regime ditatorial no qual a repressão se fazia presente em diferentes esferas da vida cotidiana. Repressão essa representada pela metáfora do “sufoco”, recorrente nas fontes do período, pois ela provocava uma sensação de asfixia, de falta de ar (Vieira, 2007). Nesse contexto, muito jovens brasileiros viram o viajar como espaço de liberdade e fuga, ao menos temporária, tanto das repressões estatais quanto das familiares. Muitos seguiram para o autoexílio no exterior, sendo que aqueles ligados às práticas contraculturais buscaram destinos como Londres, Amsterdam ou arriscavam viagens mais longas até o Oriente, para a Índia ou ao Nepal.

Dentro do próprio país também viveu-se exílios internos. Muitos jovens procuraram se apropriar de certos espaços construindo-os como *territórios de liberdade*. Liberdade essa

que era relativa, pois embora neles fosse possível se sentir livre, “respirar”, não estavam imunes à repressão policial. Lugares como Arembepe (BA), Garopaba (SC), Ipanema (RJ) e Ouro Preto (MG) foram alguns desses espaços de liberdade e destino de muitos dos jovens viajantes. Enquanto cidades como Rio de Janeiro e Salvador (BA) eram consideradas enquanto as capitais da contracultura no país, localidades litorâneas como Garopaba, Arembepe e Trancoso eram vistas como “paraísos contraculturais”, distantes dos males da modernidades e da ditadura.

Embora seja comum se ressaltar um caráter individualista da contracultura, a esfera coletiva de suas práticas não pode ser desprezada, visto que era um de seus principais elementos. O âmbito coletivo das viagens contraculturais possuía uma dimensão bastante ampla. Entendemos que existia a convergência de duas tendências a princípio antagônicas: a busca individual pela liberdade e independência, e o impulso coletivo de solidariedade baseado num senso identitário de pertencimento a uma comunidade jovem internacional. O conceito de *communitas*, formulado pelo antropólogo Victor Turner (1974), ajuda a compreender esse senso identitário presente entre a juventude.

Para Turner, uma *communitas* é um tipo de coletividade espontânea, intensa e temporária formada por sujeitos que se encontram em condição de liminaridade, ou seja, marginalizadas em relação à estrutura sociocultural dominante. Nesse sentido, uma *communitas* possui um caráter subversivo, anti-hierárquico e anti-estrutural, pois surge nos interstícios, não integrando a estrutura ou o sistema. No caso do nosso tema de pesquisa, podemos perceber que o surgimento dessas relações entre os jovens é oportunizado pela própria característica que envolve a viagem contracultural, que é a da marginalização voluntária, quando os jovens, ao menos temporariamente, despojavam-se de seus vínculos familiares, sociais e hierárquicos. O estabelecimento de *communitas* contraculturais foi um componente importante das próprias dinâmicas dessas viagens nas décadas de 1960 e 1970, pois facilitavam os deslocamentos e possibilitavam abrigo e alimentação ao longo das jornadas, além da interação social e cultural entre os jovens de diferentes localidades.

Um tipo de local no qual a *communitas* contracultural costumava se realizar era a praça, em diferentes pontos do Brasil e do mundo, onde podiam ser erguidos acampamentos e feiras de artesanato. Espaços de convivência e de sociabilidade que permitiam o encontro entre viajantes e jovens locais. Essas praças tornavam-se o que seria chamado por James Clifford (1999) de “zonas de contato”, onde tanto objetos, mensagens e mercadorias circulam quanto pessoas se movimentam, se fazem presentes, realizando trocas culturais de forma recíproca. O surgimento espontâneo desses espaços através do deslocamentos de jovens através do país foi um dos pontos-chaves para a circulação e apropriação do imaginário e das práticas da contracultura rumo ao interior, não se restringindo às grandes capitais da região Sudeste e não sendo um simples fruto da indústria cultural.

Outro aspecto importante trazido por James Clifford é apontar como a prática de viajar nunca foi concebida de maneira neutra do ponto de vista de gênero:

A demarcação da 'viagem' por gênero, classe, raça e cultura é muito clara... A 'boa viagem' (heroica, educativa, científica, aventureira, enobrecedora) é algo que homens fazem/devem fazer. Mulheres estão impedidas de viajar de maneira séria (Clifford, 1992).

No ocidente moderno, o ideal de feminilidade se constituiu baseado em valores ligados à casa e à vida doméstica, enquanto o de masculinidade remete à vida pública e à viagem. Podemos, dessa maneira, conceber a estrada enquanto espaço generificado. Alexandra Ganser (2006) evoca esse conceito da geografia cultural de forma a instrumentalizarmos a categoria de espaço para interpretar articulações culturais de um ponto de vista crítico. Nesse sentido, entendemos a construção de espaços generificados como sendo a persistência de estruturas de poder que regulam o domínio do espaço na medida que reiteram continuamente modelos normativos de feminilidade, ligados à casa e ao lar, característicos do ocidente (Ganser, 2006). Histórias de viagem deixam claro que mulheres não tinham o mesmo acesso à estrada que os homens (Wolff, 1993).

Dessa maneira, os escritos de viagem, sendo em sua maioria publicados e publicizados por homens brancos de classes privilegiadas ou médias, corroboram para a construção de um imaginário que reforça essa norma e que, por sua vez, se refletem nessas narrativas. No caso de relatos de viagens contraculturais o cenário não é muito diferente. Tanto na América do Norte quanto no Brasil, as publicações de viajantes dos anos 1970 tem prevalência masculina, branca e de classe média e assim se constituiu o imaginário da viagem contracultural baseado nessas narrativas.

Embora não faça parte do escopo desta análise, partindo de uma perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989; Davis, 2016; Ribeiro, 2017), entendemos como necessário ressaltar que os corpos que circulavam nas rotas contraculturais transcendiam aqueles dominantes nos relatos de viajantes. Embora sub-representados nas narrativas, tais sujeitos, no caso brasileiro, além de sujeitas, também eram pessoas negras, não-brancas (Kaminski, 2018) e oriundas de classes trabalhadoras (Weber, 2004). Assim, nosso artigo, especificamente, procura entender como corpos generificados se materializam e transgridem o ideal regulatório heteronormativo (Butler, 1999) no ambiente estradeiro nas práticas de viagem contraculturais.

A fim de compreender como a estrada enquanto espaço generificado se dá no âmbito da contracultura, é importante ver esse estilo de viagem como uma performance de gênero inteiramente corporificada (Mahood, 2014). Essa performance era corporificada num estilo de se vestir e de se comportar que permitia que sujeitos e sujeitas trocassem as amarras de identidades normativas de classe e gênero por um status estradeiro relativamente independente (Mahood, 2014).

Podemos, assim, entrever como agência de caroneiros e caroneiras, na materialização da performatividade de gênero, subvertem ideais de gênero e colocam em questão a força hegemônica da norma regulatória (Butler, 1999). Por um lado, aspectos comportamentais, tais como usar roupas coloridas, cabelos compridos, não ter um emprego ou bens materiais, violavam noções hegemônicas respeitabilidade masculina e transgrediam códigos tradicionais da masculinidade bem-sucedida na sociedade capitalista orientada ao consumo dos anos 1970. Por outro lado, o caráter subversivo de mulheres viajantes, que buscavam demonstrar resistência a uma série de estereótipos sexistas sobre mulheres e mobilidade, era materializado no uso de mochilas, roupas andróginas, e na recusa em usar produtos de beleza convencionais, maquiagem, ou sutiã.

Para as mulheres, a viagem contracultural tinha uma peculiaridade duplamente transgressora, por “romper com a esfera patriarcal” de forma a “não seguir rumos pré-determinados em direção ao casamento e a uma vida de dona de casa” (Kaminski, 2018, p. 114) e também por ocupar o espaço estradeiro predominantemente masculino. No que se refere a este último ponto, é possível observar o caráter ambíguo (Mahood, 2014) do estilo de viagem contracultural para as sujeitas viajantes, a realidade do viajar pegando carona para as mulheres é que seu corpo era uma forma de moeda de troca no contexto patriarcal das estradas. Mesmo as mulheres que se vestiam de forma andrógina, com roupas tipicamente masculinas, descobriram que certos motoristas presumiam que dar carona a uma mulher significaria uma forma de consentimento para o sexo.

Nessa perspectiva, era mais fácil ver o estilo de viagem contracultural como um rito de passagem para os homens do que para as mulheres, pois essas transgrediam muito além do ideal de respeitabilidade feminina, assumindo comportamentos que colocariam em questão sua reputação de forma mais definitiva, ou em outras palavras, “arruinando seu futuro”, de acordo com a moral vigente na época (Mahood, 2014; Greenley, Rice, 1974).

Vemos, assim, como as práticas de viagem contraculturais eram marcadas por contradições. A intenção era celebrar o anti-materialismo e a independência, mas a estrada como espaço de liberdade tinha suas próprias restrições. No contexto patriarcal da estrada, o corpo era permanentemente visto como moeda de troca e por isso, sempre em risco. Motoristas, em sua maioria homens, frequentemente consideravam o fato de aceitar uma carona como consentimento para relações sexuais (Mahood, 2014), e o medo do abuso era uma constante. Ganser (2006) fala da “geografia do medo” que marca o corpo feminino no espaço público como vulnerável sexualmente e suscetível a ameaças de abuso sexual.

É importante notar ainda como o patriarcado hegemônico e o sexismo influenciaram o reforço da heteronormatividade na construção das relações entre viajantes e motoristas na estrada. Na política sexual da carona, relações desiguais de poder e de gênero se encontram acentuadas, o que pode ser observado na prática recorrentemente relatada

tanto na América do Norte (Mahood, 2014) quanto no Brasil (Kaminski, 2018, p. 115) em que mulheres servem como “chamarizes” por grupos de viajantes em composições mistas.

À luz das reflexões sobre as mulheres viajantes nos anos 1970 na América do Norte, buscamos entender as dinâmicas de participação desses sujeitos femininos nas práticas de viagem contraculturais no contexto brasileiro durante os anos de chumbo. Assim como nos Estados Unidos e no Canadá (Mahood, 2014), a maior parte das pessoas que viajam nesse estilo no Brasil são homens, o que pode ser explicado pelo machismo estrutural que caracteriza o espaço estradeiro em ambos os contextos.

Já no fim dos anos 1960, a realidade norte-americana foi marcada pelos movimentos de libertação de mulheres que abriram novas perspectivas para elas e favoreceram a busca de experiências que fossem além do ideal de domesticidade apregoado para os sujeitos femininos da época. Uma das precursoras desses movimentos foi Betty Friedan, que esteve no Brasil em 1971, a convite da célebre escritora feminista brasileira Rose Marie Muraro. A vinda de Friedan fomentou polêmicas e intensos debates na imprensa sobre o feminismo, o comportamento e a sexualidade das mulheres, com uma extensa cobertura, incluso uma entrevista repleta de zombaria sexista (Soihet, 2005) com a autora de *A Mística Feminina* no famoso periódico de esquerda *O Pasquim*¹.

Essas discussões começam a ganhar fôlego no Brasil e os movimentos especificamente feministas ganharão força na segunda metade dos anos 70, com a formação de grupos políticos de mulheres e importantes periódicos, como o Centro da Mulher Brasileira, fundado em 1974, o Movimento Feminino pela Anistia, de 1975, os jornais *Brasil Mulher* e o *Nós Mulheres*, publicados a partir de 1975 e 1976, respectivamente, só pra citar alguns. O ano de 1975 tem caráter emblemático por conta das repercussões no país do Ano Internacional da Mulher declarado oficialmente pela ONU, entretanto, os movimentos de emancipação das mulheres nos anos 70 se inscrevem num processo contínuo, onde as próprias manifestações daquele ano específico expressam o amadurecimento das lutas pelos direitos das mulheres no país (Montenegro, 1981).

Frequentemente retratado como um movimento de classes médias, é preciso interpretar a construção do feminismo brasileiro não somente através de suas narrativas escritas, seja em publicações ou relatos de época, mas de maneira mais abrangente enquanto “movimentos de mulheres” (Sarti 2004), levando em consideração os contextos multifacetados de ação política e social de mulheres de diferentes classes sociais, que se articulavam em associações de bairro e outros movimentos populares, como o Movimento do Custo de Vida (mais tarde, Movimento contra a Carestia), mobilizado por mulheres de periferia, onde estas se manifestavam contra o aumento do custo de vida, os baixos salários, e a falta de creches para mães trabalhadoras.

¹ *O Pasquim*, n. 94, 22 a 28 abr. 1971.

Muitas dessas mulheres tiveram contatos com feministas vinculadas a grupos políticos de esquerda ou ao trabalho paroquial, e começaram a se sensibilizar com seus problemas específicos, agravados pela precarização progressiva das condições de vida e trabalho (Teles, 1999). Ressaltamos também que a presença das mulheres na luta armada nos anos 1960 e 1970 foi responsável por uma importante transgressão do que era considerado próprio às mulheres nessa época, ao pegar em armas e assumir um comportamento sexual que colocava em questão as instituições da virgindade e do casamento (Sarti, 2004).

Nesse sentido, é possível entender o engajamento ativo de mulheres em práticas de viagem contraculturais no Brasil no espectro mais amplo de condições materiais que possibilitaram a emancipação social das mulheres, não só oriundas da classe média mas também de classes populares, embora as experiências destas últimas sejam muito menos documentadas. Maria Amélia de Almeida Teles (1993, p. 57) ilustra bem como o processo de modernização econômica no país se caracteriza pelo aumento progressivo da participação da mulher no mercado de trabalho: “Se em 1950, a proporção de trabalhadoras mulheres era de 13,5%, em 1970 quase dobra esse número (20,8%) e seis anos mais tarde (1976) a porcentagem de mulheres economicamente ativas atinge 28,8%.”

Associado à modernização, havia uma crescente difusão entre as jovens e os jovens de comportamentos sexuais e afetivos consideradas mais livres, questionando instituições como o matrimônio, a monogamia, a heterossexualidade. A libertação sexual feminina era uma das mais importantes discussões desse período, vindo na esteira da expansão do acesso a métodos contraceptivos, em especial a pílula anticoncepcional, que permitia o sexo fora do casamento sem a implicação de uma gravidez indesejada. A própria efervescência cultural experimentada no ano de 1968 pode ser interpretada como manifestações entre a juventude desse espírito dos tempos.

As viajantes contraculturais no Brasil, assim como suas companheiras norte-americanas, manifestavam um desejo de emancipação, bem como o de viver novas experiências e aventuras. Ao mesmo tempo que essas novas práticas cotidianas entravam em conflito direto com valores familiares tradicionais, de cunho autoritário e patriarcal vigentes (Sarti, 2004), isso não as impedia de exercer sua liberdade, empreendendo viagens Brasil afora, através da América Latina (Xavier, 2011) e indo tão longe quanto à Índia em uma composição totalmente feminina (Soares, Nóbrega, 2000).

No cenário atual, podemos pensar novas perspectivas para as mochileiras, herdeiras das viajantes contraculturais dos anos 1970, mas também de todas as lutas e conquistas feministas desde então. Hoje, cair na estrada se constitui como um fenômeno cada vez mais protagonizados por mulheres viajando sozinhas em busca de afirmação enquanto sujeitas plenamente emancipadas, se caracterizando por uma experiência eminentemente individual, em contraste com uma dinâmica coletiva e compartilhada de práticas de viagem contraculturais nos “anos de chumbo”. Dito isso, há, entretanto, uma dialética entre as experiências individuais/individualizadas e novos mecanismos de solidariedade

coletiva, materializados sob a forma de comunidades on-line de caronas feministas e/ou só de mulheres. Podemos entender essa dialética a partir da reflexão de que, apesar dos avanços nas lutas de emancipação, a sociedade ocidental, em geral, e brasileira, em específico, ainda é fortemente marcada por um machismo estrutural que permeia o ambiente estradeiro, e o que Ganser chama de “política do medo”, a que são submetidas as mulheres no espaço público, tem um tom atual. À luz das práticas atuais de viagem contra-hegemônicas, faz-se necessário, portanto, entender quais as dinâmicas que fazem da estrada, ainda hoje, um espaço generificado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Judith. Youth on the road: reflections on the history of tramping. *Annals of Tourism Research*, v.12, p.335-354, 1985.
- ADLER, Judith. Travel as performed art. *American Journal of Sociology*, v.94, n.6, p.1336-1391, mai. 1989.
- ASPAHAM, Sérgio; GODINHO, Márcio. *Mochileiros nos anos de chumbo: diário de viagem de dois estudantes de jornalismo no Brasil da ditadura militar*. Belo Horizonte: Duplo Ofício, 2013.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p.151-172.
- CARDOSO, Joaquim G. *Um Marco Polo à brasileira dá a volta ao mundo: reminiscências de viagem*. Niterói: Cromos, 1989
- CLIFFORD, James. Travelling Cultures. In: GROSSBERG et all (eds.). *Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992, p.96-116.
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, v.1989, n.1.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GANSER, Alexandra. On the asphalt frontier: american women’s road narratives, spatiality, and transgression. *Journal of International Women’s Studies*, v.7, n.4, p.153-167, 2006.
- GREENLEY, James R.; RICE, David G. Female hitchhiking: strain, control, and subcultural approaches. *Sociological Focus*, v.7, n.1, p.87-100, 1974.
- HAVE, Paul ten. The counter culture on the move: a field study of youth tourists in Amsterdam. *Mens & Maatschappij*, v.49, n.3, p.297-315, 1974.
- KAMINSKI, Leon. *Por entre a neblina: os Festivais de Inverno de Ouro Preto (1967-1979) e a experiência histórica dos anos setenta*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

- KAMINSKI, Leon. *A revolução das mochilas: contracultura e viagens no Brasil ditatorial*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
- KEROUAC, Jack. *Os vagabundos iluminados*. Porto Alegre; L&PM, 2011.
- MACEDO, Joel. A Estrada. *A Pomba*, Rio de Janeiro, n.6, [197?], p.30-34.
- MAHOOD, Linda. Hitchin' a ride in the 1970s: canadian youth culture and the romance with mobility. *Histoire Sociale/Social History*, v.47, n.93, p.205-227, mai. 2014.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- MONTENEGRO, Ana. *Ser ou não ser feminista?* Recife: Cadernos Guararapes, 1981.
- PARSONS, Talcott. *The Social System*. London: Routledge, 2005.
- RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.
- ROSZAK, Theodore. *The making of a counter culture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. New York: Anchor Books, 1969.
- SAHLINS, Marshall. A sociedade afluyente original. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p.105-152.
- SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 35, jan. 2004.
- SOIHET, Rachel. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. *Rev. Estudos Feministas*, v.13, n.3, p.591-612, 2005.
- SOARES, Arlete. NÓBREGA, Cida. *Caminhos da Índia*. Salvador, Corrupio, 2000.
- TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- TURNER, Víctor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VIEIRA, Beatriz de Moraes. *A palavra perplexa: experiência histórica e poesia no Brasil nos anos 1970*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.
- VIRASORO, Mónica. Contracultura. In: BIAGINI, Hugo; ROIG, Arturo Andrés (orgs.). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos, 2008, p.128-130.
- WATTS, Allan et al. Drop out! In: COHN, Sérgio; PIMENTA, Heyk (orgs.). *Maió de 68*. Rio de Janeiro: Beco da Azougue, 2008, p.136-181.
- WEBER, Regina. *Os rapazes da RS-030: jovens metropolitanos nos anos 80*. Porto Alegre: Ed. Ufrgs, 2004.
- WOLFF, Janet. On the road again: Metaphors of travel in cultural criticism. *Cultural Studies*, v.7, n2, p.224-239, 1993.
- XAVIER, Angela Leite. *Olhos de estrela: chaska ñawi*. Ouro Preto: Edição da Autora, 2011.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

LA PRÁCTICA DEL COCINAR EN VIVIENDAS CONTEMPORÁNEAS DE LA CIUDAD DE LA PLATA, ARGENTINA

Dardo Arbide

Facultad de Arquitectura y Urbanismo
Universidad de Concepción del Uruguay.- Argentina

Marta Crivos

Laboratorio de Investigaciones en Etnografía Aplicada.- LINEA.
Facultad de Ciencias Naturales y Museo
Universidad Nacional de La Plata.- CONICET.- Argentina

Abstract

Current knowledge of foods and diets is vast thanks to basic research and technological development. However, the inquiry of domestic kitchen practices as regards daily cooking and eating continues to be scarce, as also is the sociability that this practice generates among the members of the domestic unit. In fact, eating habits of society constitute a complex phenomenon not yet fully understood. Therefore, we believe that understanding domestic routines is key, since the meaning and effect of food is not built at the level of basic components, techniques and procedures, but in the process of its transformation and consumption.

Keywords: Food, domestic kitchen, daily practice, sociability

In this work, we intend to describe the contemporary kitchen activity present in the city of La Plata, Argentina. More precisely, we will focus on space availability and equipment distribution in the kitchen, and on how the members of the domestic unit are involved in the daily practice of cooking and eating in these same kitchens. In these practices, some problems are observed to arise from aligning kitchen activities with the space available.

El conocimiento actual de las comidas, los alimentos y las dietas, derivado de la investigación y el desarrollo tecnológico es vasto. No lo es tanto la indagación acerca de la práctica doméstica en la cocina, del cocinar y comer cotidiano. Y de la sociabilidad que en esta práctica se genera entre los integrantes de la unidad doméstica.

Es que aún se ignoran muchos aspectos de un fenómeno complejo como el de los comportamientos alimentarios de la sociedad. No hay antecedentes sobre las rutinas de los miembros de la unidad doméstica, tanto adentro de la vivienda como fuera de ella.

Nos interesan, de estas rutinas exteriores e interiores, aquellas que hacen a la alimentación de los miembros de la unidad doméstica. Quienes asumen la responsabilidad de la alimentación, quienes hacen las compras y quienes toman las decisiones de qué y cómo comprar, qué compras se hacen, cuánto, dónde y cómo se guardan, si la compra es ocasional, diaria, semanal, mensual, quien es el responsable de la elaboración de la comida, cuánto se cocina, cuánto sobra, se guarda, se recicla, se tira,

Las respuestas a todas estas preguntas dan una idea más acabada de las posibilidades alimentarias de los miembros de la unidad doméstica, que redundan sobre la alimentación de quienes comparten la comida doméstica y sobre la calidad de la misma e, indirectamente, sobre la salud. Mucho menos se tiene información sobre los artefactos domésticos de los que se dispone en la vivienda y de su uso en la cocina.

En este sentido, creemos que el conocimiento de las rutinas domésticas en la cocina es clave dado que la calidad y efecto de los alimentos no se construyen sólo en el nivel de los componentes básicos, las técnicas y los procedimientos, sino en el proceso de su transformación y consumo.

En este trabajo nuestro propósito es describir la actividad en cocinas contemporáneas de la ciudad de La Plata, Argentina. Más precisamente describir las características del espacio, el equipamiento y su distribución y su relación con el proceso de cocinar; cómo se desplazan los integrantes de la unidad familiar en la práctica cotidiana de cocinar. En esta práctica es posible observar también algunos problemas derivados del ajuste de la actividad al espacio dado, a su equipamiento y organización.

En estas líneas, el objetivo de este trabajo es la descripción que resulta de una primera aproximación a la práctica doméstica en la cocina, del cocinar cotidiano en las viviendas de los sectores medios de la ciudad de La Plata.

Desde la segunda mitad del siglo XIX se ha discutido acerca de qué aspectos se deben considerar a la hora de diseñar una vivienda.

Algunos autores han hecho hincapié en la comodidad y el confort por sobre la calidad estética, centrando su crítica al esteticismo en que este enfoque ha conducido a que la vivienda no sea un sitio bien ideado para resolver el problema del trabajo doméstico. En esta discusión se diferencian el confort de la comodidad. Mientras que el confort se refiere al disfrute pasivo de la casa, la comodidad se asocia a su funcionamiento correcto. También se distinguen el habitar una casa del trabajo doméstico necesario para usarla y mantenerla.

Entrado el siglo XX otros autores han debatido y analizado normas para encontrar una solución ideal para el diseño de la vivienda. Para esto debían orientarse por lo cómodo y no por lo convencional, debiendo analizarse las actividades y hábitos de la población

para tenerlos en consideración en el momento del diseño. En esta línea, los arquitectos y diseñadores del Movimiento Moderno, preocupados por la construcción masiva de viviendas, optaron por soluciones prototípicas y no personalizadas. Consideraban a la vivienda como un artefacto al que debería adaptarse el individuo y la tarea del diseñador consistía en identificar la solución adecuada a la que la gente debería acomodarse. Acudían a la metáfora del automóvil a la hora de pensar el diseño de la vivienda futura

Es que se estaba produciendo un notable cambio social en Europa. Lo asumieron y pensaron la vivienda en ese periodo de cambio. De la vivienda individual para sectores acomodados pasaron a ocuparse a la vivienda de construcción subsidiada y construida masivamente para los sectores de bajos ingresos que no podían acceder a la vivienda con su propio esfuerzo.

En cuanto al confort que brindan las viviendas es claro que está en relación directa con la disponibilidad de recursos de quienes construyen la vivienda, para sí o para renta. En la Argentina el confort que brindan las viviendas construidas y subsidiadas por el estado es estándar. A las que construyen los privados las podemos diferenciar de las que construyen para sí o como inversión. Y, finalmente, a las que ofrece el mercado inmobiliaria al menos en La Plata, las podemos diferenciar en las de uso familiar, de dos o más dormitorios, de las de estudiantes universitarios, solteros o recién casados que son monoambientes o de un dormitorio.

El diseño y la construcción de viviendas ha dejado de ser central en la práctica social y en las discusión teórica del diseño. Desconocemos el discurrir de la discusión teórica en torno a una vivienda más adecuada a las demandas y necesidades de un abanico muy grande de usuarios. Sin embargo la construcción masiva de viviendas por parte del estado y privado ha seguido creciendo.

En cuanto a los intereses de algunos centros de investigación etnográfica resulta de sumo interés la película noruega *Historias de Cocina*, 2003. La película muestra la vida diaria de un granjero noruego durante el tiempo en que es observado por un etnógrafo sueco que releva, minuciosamente sus rutinas diarias en su cocina.

En 1944, un grupo de amas de casa y profesores de Economía Doméstica suecos fundaron el Instituto de Investigaciones del Hogar. La hipótesis de trabajo institucional era que, si se organizaban adecuadamente las tareas de la cocina, los beneficios que se derivarían podían ser muchos.

Después de describir el comportamiento del ama de casa sueca, los investigadores ampliaron el universo más allá de los límites geográficos y de género en los que se habían movido el hasta momento. Decidieron entonces observar la situación de los hombres en la comarca rural de Landstad, Noruega, abundante en hombres que vivían solos.

Para ello enviaron a 18 etnógrafos para que estudiaran los movimientos de éstos en la cocina. Los investigadores aplicaban la técnica de la observación en punto fijo. Su trabajo consistía en observar durante todo el día, ubicados en una silla colocada en un rincón de la cocina, ateniéndose al protocolo sin interferir en la vida del sujeto de estudio.

No conocemos otras investigaciones en esta o en otras líneas afines aunque suponemos que las ha habido y que aún se trabaja en este tema. Y, aunque la discusión ha decaído, estos temas son aún centrales en la cuestión del diseño y producción de viviendas por parte del Estado. Las dificultades para hallar una solución pueden observarse al estudiar el ámbito de la cocina.

En nuestro medio, el ámbito de la cocina es un lugar privilegiado para la observación porque, atravesando todos los sectores de la sociedad, es el espacio donde se concentra la actividad en común en la familia más allá del comer y cocinar cotidiano.

Para considerar el desempeño de los usuarios en la cocina es necesario tener en consideración el modo de vida que llevan hoy las familias urbanas. En nuestro medio los miembros del grupo doméstico tienen diferentes horarios en la semana y su actividad está centrada en el trabajo para los mayores y en la concurrencia a instituciones educativas para los menores, estudiantes secundarios y universitarios; con eventuales compromisos sociales independientes y otras actividades domésticas de todos y cada uno de los integrantes de la familia.

Por otra parte, era común en las viviendas argentinas que los trabajos domésticos estuvieran a cargo del ama de casa y que no estuvieran confinados en habitaciones específicas. El ama de casa atendía a los miembros de la familia y a la casa, y realizaba el trabajo doméstico en un proceso continuo y poco diferenciado.

El criterio de segregación de las actividades de servicio era común en las viviendas de los sectores más acomodados y, hacia abajo en la escala social, en las familias muy numerosas donde estas actividades de servicio demandaban mucho tiempo. Cocinar y lavar la ropa en familias de seis o más miembros no era cosa que se pudiera hacer mientras se desarrollan otras tareas domésticas.

En las viviendas de los sectores medios y aún en los bajos, el ama de casa, o quienes cumplen su rol, realiza todas las tareas domésticas teniendo como centro de esa actividad a la cocina. Durante la realización de estas actividades es muy común que sea acompañada por otros miembros de la familia. Se conversa, se toma mate, se ve televisión.

Pero esta forma de sociabilidad hoy en día no está posibilitada por el diseño de las viviendas o de los departamentos. En la cocina ya no se pueden realizar otras actividades distintas a las del cocinar. De esta manera, marcada por la segregación del espacio doméstico, cocinar paso a ser una actividad marcadamente de servicio para la familia.

Hoy en día, hay una cuestión que se ha vuelto común en nuestras familias y que deriva, en parte, de esta imposibilidad de que los miembros de la familia compartan sus tareas en la cocina, en parte por falta de tiempo pero también y, lo que importa, por falta de un espacio que lo posibilite. Es el aprendizaje de la práctica de cocinar, las recetas y los consejos culinarios de madres y abuelas, generalmente las encargadas de cocinar en otras épocas.

Esta circunstancia que hacía al aprendizaje del cocinar de las nuevas generaciones se advierte notablemente, cuando los hijos tienen que abandonar la casa paterna e ir a vivir solos o en pareja, a otra vivienda. Las comidas entonces se vuelven rápidas y se incrementa la compra de alimentos pre elaborados o de comida hecha. Porque comprar esta comida es comprar servicios y tiempo; otros la han pre elaborado.

Además el ámbito familiar platense ha cambiado y aún está en proceso de cambio, han crecido notablemente los departamentos en detrimento de las viviendas individuales. Y estos departamentos albergan tanto a familias como estudiantes del interior que se radican en La Plata para asistir a las distintas instituciones de nivel universitario que tienen su sede en la ciudad.

Esta es una de las tantas razones por las que las cocinas y la comida también han cambiado en las viviendas de los sectores medios platenses que, en general, son ahora más estrechas y es muy frecuente que ya no admitan una mesa para comer en el mismo espacio en que se preparan los alimentos.

La investigación de base que da origen a este trabajo se realizó, durante los años 2006 y 2007, en el ámbito de Diseño de Interiores del ISCI, Instituto de Ciencias, de nuestra ciudad, ya desaparecido. El trabajo de campo lo realizaron alumnos de la Cátedra de Metodología de la Investigación a mi cargo.

Cada uno de los alumnos que participaron del trabajo analizó la actividad en tres cocinas de familiares, conocidos y/o de amigos. Este criterio de elección de las viviendas observadas nos permite caracterizar las prácticas de un sector social que puede ser descripto como un sector medio de la Región Metropolitana del Gran La Plata.

Para este informe, del total de 90 encuestas realizadas, se seleccionaron 7 por ser las que abordan los problemas más generales del cocinar en la cocina de las viviendas encuestadas. En ellas, los alumnos observaron el equipamiento, la mesada, los espacios de guardar; la distribución del equipamiento; el desplazamiento de las personas en el espacio durante el proceso de cocinar.

Para nuestro trabajo cada uno de los alumnos participantes encuestó a los responsables de tres cocinas distintas pertenecientes a las viviendas de parientes, amigos o vecinos, todas de la ciudad de La Plata. Para que el menú a cocinar fuera el mismo fue acordado entre las tres familias correspondientes a cada alumno. Los menús acordados fueron arroz con pollo, milanesas con puré, pizza, pollo al horno con papas y tarta de atún.

Con esta estrategia nos propusimos encuestar a un universo similar al de pertenencia de los alumnos del Instituto. De este modo logramos homogeneidad en el universo observado y la posibilidad de comparación entre las encuestas realizadas. Los alumnos recurrieron a la observación directa y, eventualmente, colaboraron con la realización del plato convenido. Para la realización de sus observaciones se contó con la colaboración de los responsables de la tarea diaria de cocinar.

Las visitas fueron realizadas en días hábiles y en la noche, que es la hora en que habitualmente se reúne toda la familia para cenar. En esta elección se tuvo en cuenta que los fines de semana habitualmente el menú es otro, se opta por realizar comidas más livianas, pedir comida ya elaborada o salir a comer a restaurantes. En algunas ocasiones la elaboración de estas comidas está a cargo de personas que no lo hacen habitualmente y, por lo tanto, sus habilidades y tiempos serían distintos a los de quien habitualmente realiza la tarea.

El titular de la cátedra actuó como coordinador y planteó las pautas a seguir para la realización de la investigación.

Debemos aclarar que este trabajo no atiende solamente a la descripción del proceso de realización de una receta de cocina, sino que está centrado en el análisis de la actividad de cocinar en una vivienda actual del Gran La Plata a fin de detectar aquellas dificultades pasibles de ser resueltas por un diseñador.

En este sentido, se observó la actividad de cocinar para identificar las circunstancias en que se presentan inconvenientes o dificultades, cuáles son y en qué momento del proceso de la preparación la comida ocurren.

Cada alumno centró su trabajo en la observación y registro de la actividad, sus variaciones y los problemas derivados de las dificultades que resultan del desplazamiento de quién realizaba la tarea en colisión con el equipamiento, según el espacio disponible y su distribución.

Se comenzó con un relevamiento de las cocinas y de las superficies de apoyo, barras, islas y mesas auxiliares. Con este relevamiento se tiene un primer dato cierto de las superficies de circulación y de apoyo en las que se efectiviza la actividad misma de cocinar.

Se siguieron y registraron todos los pasos que requiere su preparación y los desplazamientos de las personas, de los artefactos y de los alimentos implicados en la tarea.

Se relevaron las dimensiones del espacio, de los lugares de trabajo, de guardado y de circulación; la ubicación del equipamiento y de los artefactos para cocinar y comer; de los alimentos a cocinar; la ubicación de los residuos; la iluminación y ventilación del local. De esta manera pretendimos dejar registro de las características del local y de su adecuación a las actividades de cocinar y eventualmente comer que en ellas realizan sus usuarios.

Entre las consignas generales que les dimos a los encuestadores, les indicamos que, para la observación tenían que ocupar un asiento en algún rincón de la cocina y desde allí, sin interferir, registrar todo el proceso de cocinar el plato acordado. En algunos casos el observador se ubicó en uno de los laterales de la mesa. En otros sólo pudo observar desde la puerta de la cocina dada las reducidas dimensiones de estas. Se dieron casos en que, sentado el observador en el único lugar posible de la cocina, no pudo seguir visualmente todo el proceso de cocinar porque, el cocinero le tapaba la vista sobre la mesada.

En el transcurso de la observación se registró el proceso de cocinar y se tomó nota de los conflictos derivados de las dificultades de cocinar en lugares no dispuestos adecuadamente para esta tarea.

Describiremos ahora algunos de los problemas detectados agrupados según recurrencia. Pero comenzaremos por algunos datos referidos a las encuestas que son la base de trabajo.

Del total de encuestas, 14 corresponden a departamentos y 7 a viviendas. Los departamentos tienen un total de 24 ocupantes, de las cuales 19 son universitarios y 1 ama de casa. Tienen 1 y 4 ocupantes por vivienda. Y la ocupación promedio es de 1,3 personas por departamento.

Las viviendas tienen un total de 29 ocupantes, de los cuales 5 son universitarios y 4 amas de casa. Tienen entre 4 y 7 ocupantes por vivienda. Y la ocupación promedio es de 4,1 personas por vivienda. La cocina más chica es de 2m.x2,5m.; esto es 5m². La cocina más grande es de 3m.x3,8m.; esto es 11,40m².

En departamentos observamos problemas derivados del tamaño del espacio, de la distribución de los artefactos y de la organización de la actividad. Verificamos casos en que se ha ubicado una mesa en la cocina y esta mesa dificulta el acceso a la heladera. Es más, la puerta de la heladera no puede abrirse a 90° porque colisiona con la mesa. También observamos que sobre la heladera se acomodan alimentos, panes, galletas, yerba, etc., y artefactos, el termo por ejemplo. Además, como la heladera y el horno están ubicados frente a frente es imposible abrir las puertas de ambos simultáneamente.

En las viviendas más chicas es muy común que la puerta del horno choque con algún otro artefacto, la heladera, por ejemplo, o contra algún mueble auxiliar que los usuarios ubican en la cocina. Es que la vivienda no está diseñada para el equipamiento que incorpora el usuario. La cocina, por estar fija conectada a la instalación de gas, tiene el lugar que le asignó el diseñador. Pero la heladera no tiene ese lugar fijo pensado de antemano. Si por necesidad el usuario tiene una heladera grande o incorpora a la cocina una mesa u otro mueble auxiliar para tener más espacio de apoyo y guardado, entonces la apertura de la puerta del horno choca contra alguna de estas cosas incorporadas por el usuario.

También es común que, por falta de espacio, la puerta del horno sólo se pueda abrir parcialmente y de costado. En estas condiciones, manipular fuentes y asaderas mientras se está cocinando en el horno, resulta incómodo y torna complicada y riesgosa la operación.

Todas las viviendas tienen incorporada una mesa a la cocina. En algunos casos, mientras la heladera se mantiene cerrada no hay problemas pero, cuando se abre, el barrido de la puerta choca contra la mesa, por ejemplo. Es común que, si hay dos personas en la cocina, cuando una de ellas quiere abrir la heladera, la otra tiene que alejarse del área de trabajo. En algunas ocasiones, una de las sillas de la mesa impide abrir la puerta de la heladera en su totalidad. Y, si alguien está sentado a la mesa, debe ponerse de pie para que la heladera pueda abrirse parcialmente.

En la totalidad de las encuestas, las mesadas están parcialmente ocupadas por electrodomésticos – licuadoras, cafeteras, multiprocesadora, microondas, etc. – además de especieros, servilleteros, hueveras, velas, etc. Esto hace que, para cocinar, haya que despejar la mesada ya que ésta se ha visto reducida en su superficie hasta en un 50%. En algunos casos, y para mayor complicación, la mesada está dividida por la pileta que se ubica en el centro. En estos casos una de las secciones de la mesada se ocupa en su totalidad y la otra sirve de apoyo en el momento de cocinar. Por esta falta de espacio en la mesada en algunos casos se usa la parte superior de cocina como plano de apoyo. También es común que, dado es poco espacio de la mesada, utensilio y artefacto deban lavarse inmediatamente después de su uso. El microondas, que en la mayoría de los casos, se ubica también sobre la mesada reduce a la mitad la superficie de apoyo. Las mesadas observadas son de variados tamaños pero todas medianas. La mas chica tenía 0,58m.x0,58m.

También por la falta de espacio, en el horno se guardan fuentes, sartenes, parrillas, asaderas, pizeras, etc. Pero al momento de cocinar en el horno este se tiene que desocupar y no hay un lugar donde poner todo lo que se sacó. Entonces se apoyan en el lavarropas o se amontonan en el piso para poder cocinar; esto bloquea el paso al lavadero.

Es que la falta de espacio de guardado es común a todas las viviendas. Esto se complica debido a que las alacenas están ubicadas demasiado altas, tanto que demandan una escalera, una silla o un banco para acceder a ellas. Es por esta razón que alimentos y vajilla se acumulan sobre la mesada para tenerlos a mano, en el horno o sobre la heladera. Es común que deban lavar los utensilios después de utilizarlos dado que la falta de espacio de guardado lo obliga a tener pocas unidades y poca variedad. También es común que alimentos, vajilla y artefactos de uso menos intensivo se guarden en algún mueble del living. Es por esta razón que, en las cocinas, si es posible se incorporen muebles auxiliares, para tener más espacio de guardado y más plano de apoyo.

Algunas cocinas incluyen al lavadero. Pero ya habíamos comentado que, dada la falta de espacio, las cosas que estaban en el horno se ponen sobre el lavarropas. Esta

situación, y la falta de espacio de circulación, hacen que la actividad de cocinar complique el uso del lavarropas simultáneamente

Algunas cocinas no tienen aberturas al exterior sino al lavadero. Esto produce la consiguiente falta de ventilación de la cocina y todo el departamento, obligando, en los casos en que es posible, a abrir la puerta que lo comunica con el lavadero para ventilar un poco. Es por esta razón que el horno se utiliza más cuando baja la temperatura, fines del otoño, invierno y principios de la primavera.

Para terminar diremos que son interesantes algunos comentarios de los estudiantes universitarios que viven solos o en grupo en departamentos que nos hablan de la relación del grupo respecto a la cocina. Nos cuentan que ninguno tenía experiencia en vivir solo y en cocinar, todos aprendieron en los departamentos que ocuparon en La Plata. Cuando están en grupo, dado que también trabajan y tienen horarios diferentes, cada cual cocina para sí y que, si más de uno coinciden a la hora de la comida, pueden llegar a acordar quien cocina y qué. Es muy común que, ante algunas dificultades para cocinar o por cansancio, recurran al delivery. Cuando cocinan para sí cada cual ordena y limpia después de comer. En la mayoría de los casos, quienes cocinan se cambian de ropa para evitar que la ropa de calle le quede impregnada de olor a cocina. Pero en todos los casos, en la cocina de los departamentos solo se cocina de a uno y no se realizan otras actividades. En algunos casos, si uno está tomando mate en el living comedor, le puede alcanzar algún mate al cocinero y charlan algunas cosas.

En las viviendas, es común que se prepare un mate mientras se cocina y se charle con quien acompaña o mira, a veces desde la puerta de o desde el living. En estas viviendas lo habitual es que en las cocinas se comparta el tiempo, se converse, que los hijos estudien, en fin, se hace sociedad. Es aquí donde la familia pasa la mayor parte del tiempo que comparten en la casa

La vivienda debiera ofrecer, a quienes se ocupan todos los días de la alimentación familiar, cocinas acordes a la actividad de cocinar. Practicidad y confortabilidad son las condiciones más apreciadas por los usuarios. Sin embargo, en el análisis de las cocinas observadas, se advierte que se está lejos de que estos requisitos se cumplan.

Las cocinas más pequeñas, aquellas en que el usuario cuenta con todos los elementos para cocinar al alcance de sus manos, resultan demasiado estrechas para que más de un integrante del grupo doméstico ingrese al recinto y, por consiguiente, no hay participación en la actividad y por ende ninguna sociabilidad posible.

En las más grandes, por el contrario, aquellas en que sí es posible la participación de integrantes del grupo en las actividades de la cocina, se complica el movimiento entre el plano de trabajo, los lugares de guardado y los artefactos. Más aún si en el local es posible

ubicar una mesa para comer en familia. En este sentido las cocinas más grandes que se construyen ahora parecen poco prácticas.

Después del análisis de los datos relevados se debe admitir que en el problema de la organización y equipamiento de las cocinas concurren dos variables. Por un lado el diseño de quien organiza el espacio, por el otro las decisiones de los usuarios a la hora de ocupar y equipar ese espacio. Este problema se hace evidente al observar las dificultades que se presentan durante la elaboración de una comida convencional.

En el dimensionamiento de las mesadas no se tienen en cuenta los artefactos que el usuario coloca sobre ellas. En algunos casos las instalaciones y los artefactos conectados a ellas – cocinas, heladeras, hornos, etc. – están bien ubicados como para facilitar su uso en el cocinar. Pero, al incorporar el usuario otros artefactos de uso diario que necesariamente van conectados a la red eléctrica – microondas, cafeteras, tostadoras, etc. – se hace difícil el buen desempeño al cocinar.

En ocasiones se observó la falta de práctica de varios de los cocineros – recién iniciados en la práctica del cocinar, cambio de vivienda, nuevas dietas, etc. – a la hora de desenvolverse en sus actividades dentro de la cocina. En este sentido, la falta de espacio concurre con esta falta de idoneidad de quien cocina.

El tamaño de la cocina y su distribución, en colisión con la actividad del cocinar, restringen y dificultan el uso de parte del equipamiento – heladera y horno, por ejemplo. Esto se agrava en algunos casos por la mala posición y distribución de los artefactos electrodomésticos que obstaculizan la circulación dentro de la cocina. No solo para el que cocina, sino también para el que acompaña.

La observación permite corroborar un problema común: las cocinas no cumplen con las necesidades y los requisitos que demandan los usuarios. La incorrecta ubicación de los artefactos ha generado problemas tales como la imposibilidad de una buena circulación en el local. La imposibilidad de presencia de otra persona además del que cocina, pone en peligro o hace imposible un correcto uso de los mismos y, fundamentalmente impide la colaboración y la sociabilidad inherente a esta actividad doméstica.

En los departamentos se observaron el mal armado de la cocina y el poco espacio que hay en ellas para el guardado y para el desarrollo de la actividad. En las viviendas se observan las dificultades de organización y funcionamiento de las mismas. Es que no hay diseño (en el sentido de adoptar una disposición acorde con las demandas y necesidades de los usuarios), los artefactos se distribuyen según los criterios propios de la arquitectura racional de los años 30' y obligan al usuario a que se adapte a ellas.

La actividad se torna incómoda y las tareas se alargan como resultado del mal uso del tiempo derivado de los multiplicados recorridos del usuario en busca de los insumos y artefactos necesarios para realizar la tarea.

Esto torna evidente que la practicidad es una meta difícil de alcanzar en cualquiera de las viviendas observadas en las que hoy predomina una disposición y un armado convencional y ajeno a las necesidades de los usuarios. Más aún en la cocina si pensamos que es el lugar donde convergen todos los integrantes de la familia una vez finalizada la rutina diaria.

Para la realización de este trabajo se consultaron los informes de los alumnos J.M Amaya Pérez; O. Barrere; A. Castro; S. Gracia; M.; N. Páez; N.J. Rius y M.P. Vera Tapia. A todos ellos agradezco su aporte.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, m. y L. Pinotti

A LA MESA

Ritos y retos de la alimentación argentina

Grijalbo.- Bs.As.- 2000

Arbide, Dardo

EL ESPACIO DOMÉSTICO DE LA MUJER

Las cocinas en Concepción del Uruguay

V Simposio de Antropología Luis Montané

Universidad de La Habana.- Cuba.- 1996

Publicado en Actas

Arbide, D., G. Marra y S. Tebormina

LOS CAMBIOS EN LOS LUGARES DE COMIDA

En: La cocina como Patrimonio (In) tangible

Primeras Jornadas de Patrimonio Gastronómico

Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.-

Bs.As.- 2002

Arbide, Dardo y Marta Crivos

MIGRATION AND SMALL VENTURES

Cooking and Eating

En: Zhang Jijiao (Ed). Urbanization, Industrialization, Marketization and Cultural Diversity”

The Intellectual Publishing House, Beijing, China. 2015

Contreras, J., compilador

ALIMENTACIÓN Y CULTURA

Necesidades, gustos y costumbres

Universidad de Barcelona.- Barcelona.- 1995

Crivos, M. y Dardo Arbide

FOOD AND COOKING

Publicado en actas

17th Congress IUAES Evolving humanity, emerging worlds

Manchester, UK.- 2013

<http://www.nomadit.co.uk/iaes/iaes2013/panels.php5?PanelID=1417>

De Certeau, M. L. Giard y P. Mayol
LA INVENCIÓN DE LO COTIDIANO
2.- Habitar, cocinar
Universidad Iberoamericana.- México.- 1999

Douglas, M. y B. Isherwood
EL MUNDO DE LOS BIENES
Hacia una antropología del consumo
Grijalbo.- México.- 1979

García Arnatz, Mabel
PARADOJAS DE LA ALIMENTACIÓN CONTEMPORANEA
Icaria.- Barcelona.- 1996

Goody, Jack
COCINA, CUISINE Y CLASE
Estudio de sociología comparada
GEDISA.- Barcelona.- 1995

Harris, Marvin
BUENO PARA COMER
Alianza Editores.- Madrid.- 1993

Mennell, S., A. Murcott y A.H. van Otterloo
THE SOCIOLOGY OF FOOD
Eating, diet and culture
SAGE Publications.- Bristol.- 1994

Ritzer, George
LA McDONALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD
Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana
Ariel S.E.- Barcelona.- 1996

[VOLTA AO SUMÁRIO]

HAPPENSTANCE MUSEUM

Dayana Zdebsky de Cordova

(independent researcher)

Universidade Federal de São Carlos

Abstract

In 2015, at the height of the Lava Jato federal investigation into political corruption and amidst the political turmoil of Dilma Rousseff's impeachment, a post on my Facebook timeline caught my attention: "Happenstance Museum: New public collections fashioned by the random curation of the Federal Police". The post referred to the first lot from a series of works of art seized by the Brazilian Federal Police and placed under the custody of the Oscar Niemeyer Museum (MON), one of the largest museums in the country in the city Curitiba. With the artworks in guardianship, the museum held exhibitions such as "Artworks under MON custody" without a precise curation. This led to a series of debates and considerations within the contemporary art field as to the "role" of a public interest art museum and the curatorial process behind art collections and exhibitions. The article is a first ethnographic exercise on this particular case as it dialogues with my doctoral research on art collecting and the Brazilian contemporary art market, and hopes to shed light on some debates and considerations in my field addressing the choices when composing art collections as well as the construction and dissemination of narratives on art.

Keywords: museum, Lava Jato, curatorship, art collections, political corruption

O texto a seguir é um primeiro exercício de sistematização para a construção de uma etnografia sobre as exposições realizadas com obras de arte apreendidas em caso da polícia federal brasileira conhecido como Lava Jato.¹ Trata-se de um texto construído a partir de documentos e matérias publicizados na internet em endereços variados, sem elucubrações e interlocuções teóricas e que deve ser aprofundado em todos os sentidos ao longo dos próximos meses – um texto-esboço, portanto.

¹ As palavras destacadas em azul indicam links que levam a endereços na internet que aprofundam informações a respeito do termo (assunto, artista, etc.) ou redirecionam à fonte citada. Tendo em vista a mobilidade e a constante transformação dos conteúdos virtuais, com o passar do tempo os hiperlinks podem "quebrar" e não direcionar ao endereço desejado. Os hiperlinks só estão aqui disponibilizados na primeira vez que determinada referência (termo, etc.) aparece no texto.

Em meados de 2015, no auge da pesquisa de campo do meu doutorado, me deparei em minha timeline no Facebook² com uma postagem de um de meus interlocutores que estava gerando muitas reações. Além do dizer “Museu do acaso. Novas coleções públicas formadas com a curadoria aleatória da Polícia Federal”, a postagem compartilhava uma reportagem cuja chamada era “Lote de obras de arte apreendidas na Lava Jato chega a Museu Oscar Niemeyer [MON]” (Jornal da Band, 11/08/2015³). Tratava-se da entrega a um dos maiores museus latino-americanos⁴ do quinto lote de obras apreendidas naquela que seria a operação da Polícia Federal (PF) brasileira mais famosa de todos os tempos.⁵ Segundo as informações que circularam na imprensa,⁶ as obras de arte foram apreendidas pela Lava Jato por suspeita de terem sido adquiridas “com dinheiro de propina ou de origem ilícita, portanto, frutos de supostos crimes de lavagem de dinheiro, [...] passíveis de serem confiscados, leiloados e os valores revertidos para as vítimas, no caso, o Estado” (Brandt, 04/03/2018). Embora o número de obras apreendidas na operação seja maior que aquele depositado no MON, a Lava Jato colocou mais de 270 obras sob a guarda do museu.⁷ Destas obras, 16 já pertencem ao museu, por decisão do juiz Sérgio Moro – que ganhou notoriedade nacional como “o juiz da Lava Jato”. Segundo o procurador Carlos Fernando Lima, que trabalha na operação em questão, as obras permanecerem no MON ou outro museu (público, imaginário) “é um destino mais efetivo e simbólico” de ressarcimento ao público do que voltar “para mãos de particulares e o dinheiro ir para o cofre genérico da Petrobrás” (O Antagonista, 04/03/2018) – estatal da qual o dinheiro teria sido desviado.

As observações que vou fazer nas próximas linhas e que contextualizam o texto como um todo poderiam ser construídas a partir de algumas literaturas especializadas em

² Naquele momento, a rede social mais usada pelos brasileiros.

³ As referências das fontes virtuais seguem o formato Autor, DD/MM/AAAA em função de suas especificidades enquanto fonte de pesquisa.

⁴ Um dos maiores museus latino-americanos em termos de tamanho.

⁵ E que está na base da prisão do ex-presidente Luís Inácio da Silva e linkada ao impeachment da presidenta Dilma Rousseff (embora o impeachment não esteja, em termos jurídicos, diretamente vinculado a Lava Jato, alguns analistas diriam que ambas as coisas fazem parte de um mesmo golpe político).

⁶ Que, como veremos ao longo desta comunicação, estão em grande medida pautadas em informações sobre a operação publicizadas pelo Ministério Público Federal (MPF) – uma vez que a comunicação foi/é uma estratégia/eixo de atuação importante da operação.

⁷ Ao menos esse era o número até o quinto lote recebido pelo MON (MON, 11/08/2015). No entanto, mais obras foram apreendidas no âmbito da Lava Jato. Segundo o jornalista Ricardo Brandt, em março deste ano (2018), o “total de apreensões” ainda não havia sido fechado “pela Justiça, há obras em galerias, ou mesmo nos próprios locais de apreensão, tendo terceiros como fiéis depositários” (Brandt, 04/03/2018). A maior apreensão que foi depositada no museu é relativa ao ex-diretor de serviços da Petrobras Renato Duque: 135 obras (Norbiato, 20/01/2016). Mas esta não foi necessariamente a maior apreensão de obras da Lava Jato: algumas fontes afirmam que foram encontradas dezenas de obras junto ao operador financeiro Raul Schmidt Felipe Junior em Portugal, outras afirmam que na ocasião foram apreendidas centenas de obras (Pimentel, 30/03/2016). Outra mega apreensão ligada à Lava Jato replicada na imprensa, mas realizada na Operação Leviaatã (derivada da Lava Jato e dedicada a desvios de verbas relativos a construção da usina Belo Monte), teria apreendido no início de 2017 cerca de 1.200 obras na casa do colecionador Márcio Lobão (Estadão Conteúdo, 18/02/2017). Muito embora não pense que tais números sejam absolutamente confiáveis, os apresento para dar ao leitor uma dimensão das informações que circulam (e/ou circularam) na imprensa brasileira.

museus e colecionismo. Mas, etnografar o mercado de arte contemporânea é estudar um mundo de especialistas e, como antropóloga, opto por privilegiar as informações fornecidas por meus atores de pesquisa às informações da literatura acadêmica especializada no assunto – e estas duas fontes são muitas vezes coincidentes. Durante o campo do doutorado, ouvi repetidas vezes de colecionadores privados de arte contemporânea que uma coleção não é um ajuntamento aleatório de obras: uma coleção é composta enquanto tal, é pensada enquanto conjunto, faz sentido dentro de uma determinada proposição, de um recorte e interesse específico dentro do universo da arte. Esse recorte pode ser um determinado assunto, um determinado meio (pintura, escultura...), um movimento, um contorno espaço-temporal, enfim. Dentro das narrativas de colecionismo que trabalhei, de maneira geral, as aquisições começavam sem a “intenção de formar uma coleção” – e muitas vezes esse interesse estava em decorar a casa depois do casamento (CORDOVA, 2018). Mas, a partir do momento em que se percebiam colecionadores de arte e passavam a ser compreendidos enquanto tais, suas aquisições de obras, de maneira geral, passavam a ser descritas por eles respeitando também uma determinada lógica enquanto um conjunto de coisas em relação. Isso comporia, de certa forma, o que um dos artistas que conversei chamou de **intenção colecionista** – cujas motivações deveriam estar atreladas à arte e, idealmente, passar longe de interesses decorativos, de ascensão social e, principalmente, financeiros. O distanciamento de tais interesses era importante a ponto de criar uma determinada sociologia nativa do mercado de arte sobre seus compradores que os classificava como compradores esporádicos, decoradores, colecionadores sociais, colecionadores “de verdade”, investidores. Se isto parecia relevante em se tratando de colecionismo privado de arte, do colecionismo de pessoas particulares (pessoas físicas), no que tange ao colecionismo de instituições de interesse público somavam-se às características desejáveis do “coleccionador de verdade” um ideal de não personalização (personificação?) da coleção que é algo oposto à coleção de um colecionador privado, já que essa pode ser vista ora como um parente próximo – “a coleção é com um filho pra mim” –, uma amante da qual se tem ciúmes ou mesmo a extensão do próprio colecionador e de suas ideias, ou ainda como uma parte de seu próprio corpo – “minha coleção é como meu calcanhar” (id. *ibid.*).

Segundo o pesquisador, crítico, professor de arte e curador Paulo Reis, a coleção de uma instituição pública deveria ser “um agrupamento de obras estabelecido por razões históricas, artísticas e culturais” (in Cordova, 2018). Repetidamente, em campo, ouvi que, diferentemente das coleções particulares, as coleções públicas, idealmente, deveriam atender interesses coletivos e não privados. E, uma vez que essas coleções e suas instituições eram produtoras de história, de memória e os processos de legitimação da arte passavam especialmente por tais instâncias, era preciso ter cuidado com o que, vindo

dos colecionadores privados, se aceitava dentro das instituições públicas. Receber obras em comodato e mesmo doações de coleções não era necessariamente considerado pela classe artística como uma benesse dos colecionadores (conforme muitos colecionadores expressavam): manter tais obras em museus tinha não apenas o ônus financeiro inerente aos processos de manutenção das obras e coleções, mas também eram endossamentos públicos de olhares particulares. Mais ainda, era transformar em público e em coletivo olhares perpassados por interesses privados e – de maneira geral – com uma perspectiva do centro econômico (e, portanto, vinda de uma elite que tradicionalmente deixa sua perspectiva de mundo registrada nos anais da “história oficial”) (id. *ibid.*).

E quais perspectivas/olhares estavam sendo legitimados dentro do MON a partir do momento em que ele passou a abrigar, mesmo que temporariamente, obras confiscadas pela PF?⁸ O “não-olhar interessado em arte” de seus proprietários, que não necessariamente adquiriram tais obras por interesses artísticos, mas por interesses financeiros e, ainda, ilícitos – ao menos eram esses os interesses e questões que estavam em pauta em uma esfera pública atrelada a tais obras naquele momento. E esses interesses financeiros, suspeita a PF, para além (ou aquém) do investimento, teriam a ver com recebimento de “propina e desvio de dinheiro público” (Carta Capital, 17/11/2014), ou ainda, com a lavagem de dinheiro (hipótese que, para alguns, parece mais plausível dados os valores relativamente baixos das obras – baixos no sentido que não chegavam a casa dos milhões de reais, Folhapress Web, 12/01/2016). Estar dentro do acervo (ou de uma coleção) de um museu (ou outra instituição de arte) é algo que, da perspectiva dos atores das artes visuais, é importante – a tal ponto que os currículos dos artistas costumam destacar os acervos e coleções (em especial as públicas) a qual “pertencem”. Se o post da minha timeline falava de uma “curadoria aleatória da polícia federal”, um crítico de arte comentou no mesmo: “Eu diria pior, [uma curadoria aleatória feita] pelo olhar do bandido” (in Cordova, 2018).

Mas para além de ter a custódia das obras, o MON foi autorizado a expô-las (graças ao delegado Márcio Adriano Anselmo que, segundo o jornal Gazeta do Povo, teria “iniciado a Lava Jato” e foi quem “em 2014 pediu à Justiça autorização para que o MON ficasse com as obras sob custódia, com direito de expô-las ao público, durante a guarda provisória” – Estadão Conteúdo, 04/03/2018). E foi o que o museu fez: expôs essas obras em 5 diferentes momentos ou versões expográficas. No **primeiro momento**, no início de 2015, em uma exposição intitulada *Acervo MON, aquisições 2013–2014*, 15 obras apreendidas na Lava Jato (que correspondiam ao primeiro lote recebido pelo museu) foram expostas junto com outras “34 obras [...], em sua maioria, de doações dos próprios artistas” (Cypriano,

⁸ Embora sejam muitas vezes acionadas como sinônimos, as palavras acervo e coleção não se referem necessariamente à mesma coisa: um acervo pode ser composto de múltiplas coleções e obras de arte que não necessariamente se relacionam, ao menos não nos mesmos termos que em uma coleção.

21/03/2015). Em um **segundo momento**, em um movimento de continuidade e ao mesmo tempo rompimento com a primeira exposição, em abril de 2015, outros 35 trabalhos se uniram a 13 das obras expostas anteriormente e foram expostos sob o título *Obras sob a guarda do MON*. Ou seja, as obras migraram da exposição sobre o acervo para essa nova exposição, antes mesmo do prazo inicialmente previsto para a primeira, que era junho daquele mesmo ano.⁹

As obras do primeiro lote dirigidas ao MON eram, “em sua maioria, [...] pinturas modernistas bastante convencionais, como se percebe em *Jogando Peteca* (1972), uma das três pinturas de Orlando Teruz (1902-1984), artista figurativo sem grande importância”, os “grandes nomes” que o compõem, “como Cícero Dias, Di Cavalcanti ou mesmo Iberê Camargo, [...] participam mais como marcas do que com obras representativas de fato” (id. *ibid*). Já o segundo lote, com obras apreendidas de Zwi Skornicki (representante do estaleiro Keppel Fels, que já trabalhou na Petrobrás e na Odebrecht),

se destaca pelo conjunto contemporâneo. “São trabalhos escolhidos por uma pessoa que tem conhecimento de arte contemporânea”, diz Estela Sandrini, diretora cultural do museu. Exemplificam essa linha um óleo de 2011, de Antonio Dias, e *Homenagem a Mondrian*, pintura sobre madeira de Nelson Leirner, além de trabalhos de Anna Maria Maiolino e Daniel Senise. (Rupp, 13/04/2015).

Essa segunda exposição foi intitulada *Obras sob a guarda do MON* e foi visitada por cerca de 200 mil pessoas (Folhapress Web, 12/01/2016).

Em um **terceiro momento**, em janeiro de 2016, uma nova versão da exposição *Obras sob a guarda do MON* foi montada na sala 7 do museu, apresentando agora 26 obras. O site do museu se referia a ela como uma “mostra reaberta com algumas alterações por conta da mudança de sala”. Algumas das obras apresentadas “já haviam sido expostas e outras estão sendo exibidas pela primeira vez, como Miró e Dionísio Del Santo” (MON, acessado em 19/01/2016). A gravura de Miró era apresentada logo na entrada da mostra como a obra “estrela da exposição”. “Meio alienígena no conjunto de obras de artistas brasileiros contemporâneos que integram a mostra, ela se torna o grande chamariz da remontagem.” (Folhapress Web, 12/01/2016) A gravura “causou estardalhaço” quando apareceu em “uma reportagem de televisão e em reproduções nos jornais”, aparentemente mais pelo nome do artista do que pelo trabalho em si ou mesmo do valor financeiro da peça (id. *ibid*). Em um **quarto momento**, ainda em 2016, a exposição *Obras sob a guarda do MON* retorna para a sala 2 do museu. Nessa nova remontagem, 38 trabalhos são exibidos. Como na versão

⁹ Segundo o texto sobre a exposição Acervo MON, aquisições 2013–2014, publicado pelo próprio museu, a exposição em questão ficaria em cartaz do dia 17 de janeiro à 14 de junho de 2015 na sala 07 do museu (MON, último acesso em 29/06/2018). Portanto, parte dela teria sido desmembrada para formar a segunda exposição.

anterior, algumas obras já haviam sido apresentadas e outras estavam “sendo exibidas pela primeira vez, como os azulejos de Adriana Varejão” (Vieira, 24/09/2017).¹⁰

E, por fim, em um **quinto momento**, finalmente algumas das obras atreladas à Lava Jato aparecem em uma exposição com uma curadoria assinada não genericamente pela equipe técnica do MON – como foram as mostras anteriores, mas por um curador de renome nacional – e o mais falado em Curitiba: Agnaldo Farias. Tratou-se da exposição Luz Matéria, que apresentou “uma seleção de obras do acervo do MON [e peças apreendidas na operação Lava Jato] buscando aquelas que têm como ponto comum a luz, de um lado e, de outro, a materialidade” (MON, último acesso em 29/06/2018b). Foi a primeira vez que as obras apreendidas pela Lava Jato foram expostas efetivamente inseridas em uma narrativa que ultrapassa sua presença no caso policial. Aliás, nesta exposição, a presença das obras da Lava Jato não foi destacada tão enfaticamente enquanto tal no material publicado pelo museu – o que não significa que a mesma não tenha sido destacada em algumas matérias sobre a exposição que encontrei na internet.

Uma questão que ficou pairando em minha mente durante a pesquisa para escrever esta comunicação foi: por que o museu aceitou receber essas obras relacionadas à Lava Jato e, em especial, por que optou por expô-las? Afinal, como bem afirma a artista, pesquisadora e professora Deborah Bruel, que defendeu recentemente uma tese na USP dedicada ao museu, “a coleção faz o museu” (Gemin, 2017, p. 193). Então, “entender como uma peça é integrada a um acervo, ou em que contexto ela passa a fazer parte de uma coleção” (id. *ibid.*) é fundamental, mesmo que, no caso das obras da Lava Jato, parte significativa das obras pertençam de maneira contextual e provisória ao museu. Em sua tese, Gemin explica que o MON, enquanto museu, foi primeiramente criado como instituição, para depois receber coleções de diferentes origens – na contramão de grande parte das museus que nascem de coleções, muitas vezes, privadas.¹¹ Enquanto uma das maiores estruturas museográficas da América Latina (id. *ibid.*, p. 85), com muita

¹⁰ Os diferentes momentos das exposições realizadas no MON com obras provenientes da Lava Jato foram reconstituídos unicamente através de uma colagem das informações disponíveis na internet na época em que este paper foi escrito – eles podem, portanto, ter algumas inconsistências, que não devem, no entanto, modificar seu conteúdo lógico.

¹¹ Segundo Bruel, uma das características de um museu é a “ausência de um acervo próprio desde o início de sua história como museu. Seu acervo foi composto pelas obras do extinto MAP, Museu de Arte do Paraná (1987-2002), por doações apressadas, e ainda por uma garimpagem no espólio do Palácio Iguazu, detentor do acervo do Banco Banestado – também extinto e que possuía mais de 900 obras originárias de aquisições e dos salões promovidos pela instituição. Sem dúvida, foi um considerável conjunto de obras de artistas paranaenses vindas do MAP, e igualmente de boa parte do acervo do Banestado, porém sem condições de atender à uma coerência conceitual.” (Gemin, 2017, p. 83). Em outro trecho, Deborah continua: “Ao contrário de muitos museus, o MON não nasceu de uma coleção; um acervo não o precedeu. Ele é filho da burocracia do Estado. Com uma coleção inicial de apenas 31 obras, o MON se tornou museu por decreto. Este acontecimento, não é apenas singular, como também sintomático da identidade desta instituição. A verdade é que o MON existe num primeiro momento como ato burocrático, depois como forma sem conteúdo: com arquitetura e sem coleção e, somente depois de criado recebe duas coleções. Assim, inverte a ordem com um mecanismo de existência institucional, que permite a invenção de um museu mesmo na falta de um acervo inaugural.” (id. *ibid.*, p. 195 - 197)

estrutura para pouco acervo, talvez a recepção das obras da Lava Jato seja, em um sentido, motivada por uma certa carência de obras, em especial obras de artistas de “expressão nacional ou internacional” e não “local”. Segundo Gemin, “apenas 36% [dos artistas do acervo do museu] é reconhecido para fora das divisas paranaenses” (ibid., p. 203).

No que tange à opção por expor as obras de arte da Lava Jato, consegui acessar poucas justificativas (já que o museu não aceitou conversar comigo a respeito)¹². Por um lado, a Secretaria do Estado da Cultura do Paraná (órgão a que o museu está atrelado), através de seu maior representante, falava da necessidade de “garantir a salvaguarda dessas obras de grande valor artístico e torná-las acessíveis ao público” (Paulino Viapiana in Campana, 19/03/2015). Algumas pessoas atreladas à arte versaram sobre o interesse do museu de atrair público pagante para a instituição e que as exposições das obras da Lava Jato teriam levado muitas pessoas a visitar o museu (comunicação pessoal, 2018). Um jornal publicou que “a lógica da corrupção como espetáculo norteia a mostra” e que o MON parecia “querer aproveitar o escândalo envolvendo a Petrobras para turbinar seu número de visitantes” (Folhapress Web, 12/01/2016). Uma produtora de arte mencionou a possibilidade das mostras serem convenientes no sentido de ocupar salas do museu em épocas de vacas magras dos editais de leis de incentivo à cultura e respectivos patrocinadores, dos quais o museu depende para realizar suas exposições – mesmo motivo pelo qual o museu vem estendendo o tempo em que suas exposições ficam em cartaz (comunicação pessoal, 2016). Já a então diretora e presidente do MON, Juliana Vellozo Almeida Vosnika, afirmou que “a exposição (das obras apreendidas na Lava Jato) talvez inspirou algumas pessoas que nunca entrariam em um museu a virem, nem que fosse pela curiosidade de ver as obras da Lava Jato”, diz ela, completando que o acervo será bem-vindo (Estadão Conteúdo, 04/03/2018).

A segunda pergunta que esteve em minha mente ao levantar as informações para escrever esse paper foi: “por que, afinal, houve um silenciamento genérico dos atores da arte contemporânea a respeito das exposições em questão – e, me parece, inclusive, houve um esforço para minimizá-las?” Tal pergunta me levou a conversar com algumas pessoas a respeito do assunto, dentre elas, a crítica de arte Daniela Labra – que chegou a propor uma pauta sobre uma dessas exposições ao jornal para o qual escrevia na época¹³. Segundo compreendi de nossa conversa, para ela o mercado informal permite

¹² Segundo a gestão do museu, não foi possível atender meu pedido para realizar a pesquisa porque “o museu ainda não possui a autorização para se pronunciar publicamente sobre assuntos relacionados às obras até que a decisão sobre a guarda definitiva seja tomada pela Justiça Federal. Será portanto necessário aguardar até que o processo seja concluído” (comunicação pessoal, 26/06/2018). Embora tenha argumentado que estava interessada nas exposições e não especificamente nas obras, que as exposições foram públicas e, portanto, o museu já tinha versado publicamente sobre elas, o museu reiterou sua postura, uma vez que “ambas questões estão relacionadas – obras e exposições” (comunicação pessoal, 05/07/2018).

¹³ A pauta “não foi pra frente”, segundo Daniela, porque quando a propôs a exposição logo sairia de cartaz.

um esquema de lavagem de dinheiro e enriquecimento ilícito no qual o artista entra “meio sem querer”. “Meio” porque, ao mesmo tempo que os artistas não tenham controle sobre o destino de suas obras, todos os atores que participam do mercado de alguma forma sabem que ele é propício para algumas práticas ilícitas, a exemplo da lavagem de dinheiro. Nenhum artista, nenhum ator das artes visuais, queria estar nas exposições das obras da Lava Jato. Daniela me disse, ainda, que há um certo tabu de que críticos, em especial dentro de contextos acadêmicos, falam sobre arte e falar sobre as exposições da Lava Jato levaria a versar sobre assuntos além (ou aquém) da arte, como sistemas econômicos, mercado de arte, crimes financeiros. E, novamente ao mesmo tempo, falar sobre isso soaria como “*bater em cachorro morto*” já que, afinal, todo mundo sabe que esse tipo de coisa acontece no mercado de arte – muito embora as falas a respeito tendam a ficar concentradas em seus bastidores. E falar e escrever sobre as exposições das obras da Lava Jato seria também uma maneira de dar ainda mais destaque àquilo que, para Daniela, não merecia visibilidade: uma exposição que não tinha uma curadoria, cujas obras, enquanto conjunto, não tinha nexos, não tinha qualidades artísticas e, portanto, não gerava questões nesse sentido. Geravam, pelo que pude notar, muito silêncio a respeito (e a discussão com que abri este texto, que apareceu em minha timeline, pode ter sido uma exceção a tal silêncio).

Pensando em minha tese (Cordova, 2018), onde mesmo os colecionadores particulares, muitos deles megaricos, se classificavam de acordo com seus interesses em construir coleções mais próximas ou mais distantes de interesses financeiros (onde o colecionador “de verdade” não pensaria nos lucros ou expêndios financeiros – o que, aliás, é um privilégio de ricos muito ricos, cujos gastos com arte têm limites inimagináveis para muitos de nós), creio que isso possa estar, em partes, atrelado à moralidade modernista que dissocia arte de outras esferas da vida – mas que a aproxima, por suas qualidades auráticas, a princípios religiosos. Isso é, no entanto, uma generalização e não se estende a todas as formas artísticas ou atores das artes.

Analisando e lendo declarações de atores centrais da operação Lava Jato, especulo que uma das maiores forças e interesses para a recepção das obras apreendidas na operação pelo MON e, principalmente, suas exposições, partam do próprio Ministério Público Federal (MPF). Deltal Dallagnon, procurador que, segundo ele mesmo, criou a operação Lava Jato, afirma que a operação possuía 4 pilares: “[1] acordos de colaboração feitos pelo Ministério Público Federal, [2] avanço por pulsos ou fases, [3] cooperação (doméstica e internacional) e [4] **comunicação social**” (Dallagnol, 2017, p. 122). É nesse último pilar apontado por Dallagnol que expor as obras da Lava Jato no MON parecem fazer mais sentido. Segundo o procurador (op. cit.), a visibilidade e o poder econômico e social dos investigados na operação Lava Jato era tal que, para conseguir apoio popular

e contrabalancear suas influências “nas decisões que guiam o país”, era preciso agir com a máxima transparência em relação a divulgação das informações sobre a operação. Isso levou o MPF a tomar uma “postura proativa” e informar/produzir as próprias informações – a tal ponto que criaram um site especificamente sobre a operação. “A Lava Jato avança enquanto ela tiver o apoio da sociedade, e uma condição para derrubá-la é retirar o apoio da sociedade. Por isso que é muito importante uma estratégia forte de comunicação social, como a Lava Jato adotou desde o seu início” (Dallagnol in Corsalette et al., 12/06/2018). Segundo o juiz Sergio Moro, a importância deste apoio está atrelada ao fato de que “*nós temos um sistema judicial que não funcionava muito bem e que eventualmente podia ser permeável a influências indevidas*”. A ideia atrelada à estratégia de comunicação da operação era “*informar as pessoas*” e “*mobilizar a opinião pública para evitar alguma espécie de obstrução da justiça*” (Sérgio Moro in Roda Viva, Roda Viva, exibido em 26/03/2018).

Em suma, especulo que a demanda por expor as obras da Lava Jato podem não ter partido de um interesse do museu, mas da própria PF. E com uma eficácia tal que, por vezes, o museu é referido na imprensa como “o museu da Lava Jato” (Rossi, 09/04/2015). Me parece que o crítico Fábio Cypriano foi preciso a respeito da primeira exibição das mesmas, que parece poder estendida às demais (com exceção da exposição Luz – Matéria, curada por Agnaldo Farias): “Sem ousadia ou conceito [artístico]”, a exposição das obras serve “para tornar público a ação policial, e essa é a melhor forma de avaliar a mostra” (CYPRIANO, 21/03/2015). Com as exposições no MON, o MPF e a PF construíram mais um símbolo da Lava Jato na cidade que ficou conhecida com a “república de Curitiba”: o museu passou a ser usado como um ponto de reunião de algumas manifestações pró-Lava Jato (e afins) e, até mesmo, integrar um certo circuito turístico ligado a operação.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS/BIBLIOGRÁFICAS

BRANDT, Ricardo. 04/03/2018. “Saiba mais sobre as obras de arte Lava Jato no Museu do Olho”. In: *Estadão, blog Fausto Macedo*. Disponível em <http://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/117278-2/>, último acesso em 19/08/2018.

CAMPANA, Fabio. 19/03/2015. “Mais obras apreendidas pela Lava Jato no Museu Oscar Niemeyer”. In: *Fabio Campana*. Disponível em: <http://www.fabiocampana.com.br/2015/03/mais-obras-apreendidas-pela-operacao-lava-jato-no-museu-oscar-niemeyer/>, último acesso em 19/06/2018.

CARTA CAPITAL. 17/11/2014. “Perguntas e respostas da Operação Lava Jato”. In: *Carta Capital*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/perguntas-e-resposta-da-operacao-lava-jato-5981.html>, último acesso em 19/08/2018.

CONTEÚDO. 12/08/2017. “Filho de Lobão é descrito como bom negociador de arte”. In: *Tribuna*. Disponível em: <https://www.tribunapr.com.br/noticias/politica/filho-de-lobao-e-descrito-como-um-bom-negociador-de-arte/>, último acesso em 19/08/2018.

CORDOVA, Dayana Zdebsky. “Relações apaixonadas, interesses obsessivos: uma etnografia sobre colecionismo e o mercado brasileiro de arte contemporânea”. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de doutorado. São Carlos: 2018.

CORSALETTE, Conrado (et. al). “A Lava Jato não acabou. Mas não existiria se Gilmar fosse seu relator”. In: *Nexo Jornal*. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2018/06/12/%E2%80%98A-Lava-Jato-n%C3%A3o-acabou.-Mas-n%C3%A3o-existiria-se-Gilmar-fose-seu-relator%E2%80%99>, último acesso em 14/06/2018.

CYPRIANO, Fabio. 21/03/2015. “Crítica: Cafona, exposição de obras apreendidas na Lava Jato vale mais pela coragem da PF”. In: *Folha de São Paulo*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/03/1605830-critica-cafona-exposicao-de-obras-apreendidas-na-lava-jato-vale-mais-pela-coragem-da-pf.shtml>, último a cesso em 19/08/2018.

DALLAGNOL, Deltan. *A luta contra a corrupção*. Rio de Janeiro: Primeira Pessoa, 2017.

ESTADÃO CONTEÚDO. 04/03/2018. “Museu do Olho versus Petrobras: A sentença mais valiasa de Moro na Lava Jato”. In: *Gazeta do Povo*, disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/politica/republica/museu-do-olho-versus-petrobrasa-sentenca-mais-valiosa-de-moro-na-lava-jato-crt918fhvoats9lsap7mxhld>, último acesso em 19/08/2018.

FOLHA PRESS WEB. 12/01/2016. “MON exhibe gravura de Joan Miró apreendida na Lava Jato”. In: *Gazeta do Povo*. Disponível em <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/artes-visuais/mon-exibe-gravura-de-joan-miro-apreendida-na-lava-jato-0gru6w3gjskh2oh8way997y0g>, último acesso em 19/08/2018.

GEMIN, Deborah Alice Bruel. “Museu Oscar Niemeyer: uma história em três relatos e suas ficções”. Tese de doutorado. Departamento de Artes Visuais/Escola de Comunicações e Artes. São Paulo: 2017.

JORNAL DA BAND. 11/08/2015. “Lote de obras de arte apreendidas na Lava Jato chega a museu Oscar Niemeyer”. In: *Videos Band*. Disponível em: <https://videos.band.uol.com.br/15570470/lote-de-obras-de-arte-apreendidas-na-lava-jato-chega-a-museu-oscar-niemeyer.html>, último acesso em 19/08/2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. (sem data). “Caso Lava Jato”. In: *Ministério Público Federal*. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/para-o-cidadao/caso-lava-jato/entenda-o-caso>, último acesso em 19/08/2018.

MUSEU OSCAR NIEMEYER. (sem data). “Luz Matéria”. In: *Museu Oscar Niemeyer*. Disponível em: http://www.museuoscarniemeyer.org.br/exposicoes/exposicoes/realizadas/2017/luz_materia, último acesso em 29/06/2018b.

_____. “Museu Oscar Niemeyer abre mostra com as novas aquisições do acervo”. In: *Museu Ocas Niemeyer*. Disponível em: <http://www.museuoscarniemeyer.org.br/exposicoes/exposicoes/realizadas/2015/acervo20132014>, último acesso em 29/06/2018.

_____. 11/08/2015. “Museu Oscar Niemeyer recebe 22 obras apreendidas na 17ª. Fase da Operação Lava Jato”. In: *Museu Oscar Niemeyer*. Disponível em: http://www.museuoscarniemeyer.org.br/noticias/2015/08/11/lavajato_quintolote, último acesso em 19/08/2018.

_____. (sem data). “Obras sob a guarda do MON”. In: *Museu Oscar Niemeyer*. Disponível em: <http://www.museuoscarniemeyer.org.br/exposicoes/exposicoes/obraguardamon>, último acesso em 19/01/2016.

NORBIATO, Luciana Pareja. 20/01/2016. “Arte em juízo”. In: *Select* (27). Disponível em: <https://www.select.art.br/7416-2/>, último acesso em 19/08/2018, último acesso em 19/08/2018.

O ANTAGONISTA. 04/03/2018. “O destino das obras de arte na Lava Jato”. In: *O antagonista*. Disponível em: <https://www.oantagonista.com/brasil/o-destino-das-obras-de-arte-na-lava-jato/>

PIMENTEL, Jonas. 20/05/2016. “O ‘museu da Lava Jato’: obras de arte e lavagem de dinheiro”. In: *Esquerda Diário*. Disponível em: <https://www.tribunapr.com.br/noticias/politica/filho-de-lobao-e-descrito-como-um-bom-negociador-de-arte/>, último acesso em 19/08/2018.

RODA VIVA. 26/03/2018. “Sérgio Moro”. In: *Roda Viva* (Youtube). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DqtPZVBhfNw>, último acesso em 20/08/2018.

ROSSI, Marina. 09/04/2015. “O grande museu da Lava Jato”. In: *El País*. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/04/09/politica/1428613139_519729.html, último acesso em 07/06/2018.

RUPP, Isadora. 13/04/2015. “MON exhibe obras da Operação Lava Jato”. In: *Gazeta do Povo*. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/artes-visuais/mon-exibe-obras-da-operacao-lava-jato-4a40ba2usqmvvt5x2gg61sj3t>, último acesso em 02/07/2018.

VIEIRA, Piti. “Com obras da Lava Jato, Museu Oscar Niemeyer transforma Curitiba em Polo da arte nacional”. In: *O Globo*. Disponível em: <https://gq.globo.com/Cultura/noticia/2017/09/com-obras-da-lava-jato-museu-oscar-niemeyer-transforma-curitiba-em-polo-da-arte-nacional.html>, último a cesso em 19/07/2018.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SAMBA: MUSIC SUNG AND DANCED OR DANCE MUSICED AND SONG?

Dayse Maria Pamplona Puget

PPGArtes/UFPA

Abstract

If we put the emphasis on music, samba can be defined as a Brazilian musical genre, of African root, composed by rhythm, singing, dancing (steps and gestures) and poetry. If, on the other hand, we place the emphasis on dance, we can define it as a Brazilian choreographic form, of African matrix/matrix, composed by steps, gestures, music (melody and rhythm) and poetry. Object of study of musicologists, ethnomusicologists, ethnocoreologists, philosophers, historians and folklorists, samba has been studied, analyzed and interpreted under the light of diverse approaches, with varied hypotheses about its origins. The purpose of this paper is to present a brief bibliographical review (historical, sociological, musicological, ethnomusicological and ethnochoreological) (Muniz Jr., 1976; Siqueira, 1977; Sodré, 1998 [1979]; Sandroni, 2001; Moura, 2004; Lopes, 2005; Mussa & Simas, 2010; Azevedo, 2013; Cabral, 2011; Ligiéro, 2011; Santos, 2015; Lira Neto, 2017) of samba, taking into account its aesthetic complexity, its lexicons (choreographic and musical), its contextual meanings, its forms, its variety of styles.

Keywords: Samba; samba [music]; samba [dance]; history of samba.

Entre os diversos gêneros musicais considerados brasileiros, o samba destaca-se por sua rítmica e por sua disseminação fora do território nacional. Esse gênero musical apresenta um histórico complexo, sendo objeto de pesquisas acadêmicas que visam conhecer suas origens, sua classificação, formas e suas interligações com outras formas de arte, em especial a dança. Em termos africanos, como afirma Muniz Sodré (1998), citando o musicólogo Kwabena Nketia:

[...] referir-se à música através da atividade da dança é tão válido quanto escutá-la contemplativamente, pois quando o movimento ultrapassa a simples articulação da batida para chegar ao emprego de seqüências ordenadas de movimentos corporais como na dança, intensificam-se a resposta adequada e o envolvimento consciente. (NKETIA apud SODRÉ, 1998, p. 21)

Muito se pensa, se escreve e se compõe em torno do samba. Muitas das vezes é tratado de forma romanesca como se fosse uma individualidade, revelando, desse modo, a paixão que ele desperta entre seus adeptos, compositores, intérpretes e pesquisadores.

O samba agoniza, mas não morre. Reinventa-se, orbitando entre os signos ancestrais da festa e da agonia. Tributário da grande diáspora africana, soube sobreviver à gramática do chicote e da senzala. Nascido no saracoteio dos batuques rurais, adentrou a periferia dos grandes centros urbanos sem pedir licença. Iniciado nos terreiros de macumba incorporou-se aos cortejos dos ranchos, blocos e cordões, numa simbiose perfeita com o Carnaval. (LIRA NETO, 2017, p. 25)

O samba tem sua origem veiculada ao estado do Rio de Janeiro, formando-se através “do processo de adaptação, reelaboração e síntese de formas características da cultura negra do Brasil” (Sodré, 1998, p. 35). Em que pese esta afirmação, a história de como o samba chegou a ser hoje um gênero musical perpassa por uma infinidade de momentos onde se mesclam afirmações e contestações relacionadas às suas origens.

De um modo geral, os pesquisadores concordam em três pontos: que o samba é um gênero musical brasileiro, não sendo encontrado em outras culturas que não a brasileira; que suas raízes são africanas; e que se trata, conforme Ricardo Azevedo (2013), de um gênero mestiço. Mestiçagem semelhante a que ocorreu com o soul e o jazz, de raízes também africanas, mas que se desenvolveram nos Estados Unidos.

Houve um tempo em que a palavra samba não se referia a um gênero musical, visto que ele ainda não existia nesse contexto, significando tão somente uma forma de se fazer e dançar uma festa, segundo atesta Lira Neto (2017) que, indo mais além, com relação ao significado desta palavra, afirma que ela teria sua origem na língua de um povo de Angola, o povo quioco. O verbo sambar, em português, teria o sentido de “brincar”, “cabriolar”, “divertir-se como cabrito”:

No idioma quicongo, também angolano, existiria uma palavra similar (sàmba), para nomear um tipo de coreografia local, na qual os dançarinos bateriam o pito um contra o outro. Em quimbundo, semba, com o significado de “separar”, “rejeitar”, definiria o movimento físico das umbigadas ou as mesuras típicas de danças africanas. (LIRA NETO, 2017, p. 52)

A escravidão negra africana, protagonizada pelos colonizadores portugueses no Brasil, é parte fundamental da constituição do samba. Segundo o pesquisador Nei Lopes (2005), entre outros, nos séculos XVII e XVIII Portugal desenvolvia uma relação política econômica com Angola, de tal forma que essa parte da África foi considerada por alguns historiadores como uma “província portuguesa”. Dessas relações, deu-se origem a escravização de milhares de indivíduos provindos “dos ambundos, ovimbundos, lundas, quiocos e outros povos bantos de Angola” (Lopes, 2005, p. 30).

Segundo Zeca Ligiéro (2011), quatro milhões de africanos negros foram trazidos para o Brasil no período compreendido entre o início do século XVI e a metade do século XIX. Dentro desse percentual, ainda de acordo com Ligiéro, a grande maioria era de origem banto, cujas raízes culturais provêm do antigo reino do Congo, situado no centro oeste da África, estendendo-se por Angola, Gabão, República dos Camarões, Matamba, e chegando a oeste de Moçambique e ao norte da África do Sul (ver Ligiéro, 2011, p. 136).

Congo no Brasil refere-se, segundo Nei Lopes (2005), ao nome com que se definem os vários povos originários da África e pertencentes ao “grande grupo étnico” Bacongo, também conhecido como Quicongo. Esses povos possuem um grupo linguístico de origem Banto ou Bantu e sua localização atual inclui a República do Congo, cuja capital é Brazzaville, a República Democrática do Congo, cuja capital é Kinshasa, e uma parte de Angola.

Os africanos escravizados não trouxeram documentos nem bagagens materiais; pelas circunstâncias, enquanto escravos, deixaram para trás quase tudo que lhes pertencia, entretanto

[...] trouxeram para o Brasil formas celebratórias originais de suas etnias e utilizaram sua performance como forma de “recuperar um comportamento” [...]. Inicialmente suas formas celebratórias foram duramente perseguidas; aos poucos, passaram a ser toleradas e, em alguns casos, incentivadas pelo poder local e pela Igreja. (LIGIÉRO, 2011, p. 35-36)

Entre as formas de recuperar suas culturas havia o batuque. Segundo Nei Lopes (2005), o batuque foi trazido pelos nativos bantos de Angola, do Congo e regiões vizinhas. O batuque tem origem ancestral e foi um termo usado pelos portugueses para se referir aos ritmos e também às danças dos povos africanos.

Segundo ainda Lopes (2005), na tradição negro-africana e banta a canção, de um modo geral, tem um desempenho “relevante” porque ela se reveste de importância, não só no “plano cósmico” como também no cotidiano. “O canto, associado ou não à dança, coordena e sustenta os esforços do remador, do caçador, do pastor, de todo aquele que trabalha, enfim” (Lopes, 2005, p. 32).

Se referindo ao batuque dos povos bantos de Angola e Congo, Lopes (2005, p. 33) ainda afirma que deles “se originaram os principais traços musicais definidores da diáspora africana nas Américas, como o samba [...]”.

Os primeiros carregamentos de escravizados, segundo referências coletadas por Lopes (2005), talvez tenham chegado ao Brasil em 1532 pela necessidade de mão de obra na cana de açúcar, cujo núcleo pioneiro foi estabelecido na Vila de São Vicente, atualmente Estado de São Paulo. Somente em 1550 começam a chegar em Salvador, Bahia, os primeiros escravizados para o trabalho nessa cultura.

Com o passar do tempo, outras atividades laborativas e ou extrativistas foram se estabelecendo no Brasil, além da cana de açúcar, tais como a mineração do ouro, a cultura do fumo, do arroz, do algodão e do café. Essas atividades vão determinar a fixação dos africanos e de seus descendentes em determinados pontos do Brasil. De acordo com Lopes (2005, p. 36), a cultura do café, que se iniciou no Rio de Janeiro em 1770, chega ao vale do Paraíba e arredores.

Posteriormente, provocadas pela revolução industrial, novas regras são adotadas. Lopes (2005) explica que, além da industrialização, a chegada dos imigrantes provoca mudança nessa situação, fazendo com que esse contingente deixe o Vale do Paraíba e se estabeleça em outros locais:

Então, escravos e libertos agora sobram, sendo cada vez mais afastados do trabalho qualificado, e atirados nas camadas mais baixas do lumpesinato, exatamente no momento em que o país ingressa numa nova ordem econômica. (LOPES, 2005, p. 38)

Em 1870 deu-se a decadência da cultura cafeeira no Vale do Paraíba. Ricardo Azevedo (2013) afirma que a partir dessa decadência a grande população de africanos e descendentes passa a se estabelecer no Rio de Janeiro, então capital do Brasil, que já apresentava nesse tempo uma população que integrava uma “camada social” pobre, representada por “analfabetos negros e mestiços, assim como de brancos na mesma situação, todos trazendo, naturalmente, suas tradições, sua cultura, sua religiosidade, seus costumes, sua arte, seu discurso” (Azevedo, 2011, p. 122).

Como afirma ainda Azevedo, essa população se instala em uma área conhecida como Pequena África¹, sendo que uma boa parte era de origem baiana, como atesta Azevedo (2011). Essa comunidade que passou a se estabelecer a partir de 1870, tinha sua localização estendida da Praça Onze, estação ferroviária de Dom Pedro, até a Prainha (atualmente Praça Mauá), fazendo parte às “antigas freguesias de Cidade Nova, Santana, Santo Cristo, Saúde e Gamboa” (Lopes, 2005, p. 45).

O samba passa a se estruturar a partir das reuniões das “tias baianas”, mulheres afrodescendentes que se estabeleceram no Rio de Janeiro, trazendo consigo sua bagagem cultural. As tias baianas costumavam promover festas de cunho religioso-profano em suas casas, que “funcionavam até inícios da década de 1929 como verdadeiros centros de

¹ A formação dessa comunidade negra deveu-se, entre outros fatores, ao decreto imperial que concedeu, em 1864, a efetiva emancipação a todos os “africanos livres”, ou seja, aqueles entrados no País (sic) após a proibição do tráfico atlântico, em 1831, mas que permaneciam em servidão, a serviço do Império. Seis anos depois terminava a guerra do Paraguai, o que motivou a vinda de grandes contingentes de soldados negros desmobilizados e suas famílias para o Centro Velho da Capital Federal. E por esse momento que se estrutura, a partir da zona portuária e estendendo-se suas ramificações até a Cidade Nova, a comunidade afro-baiana, que Roberto Moura denominou “A Pequena África do Rio de Janeiro”. (Ver LOPES, 2005, p. 45)

diversão popular” (Azevedo, 2011, p. 125). Havia várias dessas baianas conhecidas como “tias”:

Entre elas destacavam-se a Perciliana Maria Constança (a ‘Perciliana do Santo Amaro’), Amélia Silvana de Araújo (a tia Amélia, mãe de Donga), a tia Dadá, da Pedra do Sal, e principalmente, Hilária Batista de Almeida, a famosa tia Ciata (Aceata, segundo Muniz Sodré, e Assinta para Máximo e Didier). (AZEVEDO, 2011, p. 125)

Entre as táticas de preservação da cultura negra nas Américas, o samba desempenhou um papel importante, sobretudo através da síncopa:

[...] alteração rítmica que consiste no prolongamento do som de um tempo fraco num tempo forte. [...] Através dela, o escravo – não podendo manter integralmente a música africana – infiltrou a sua concepção temporal-cósmico-rítmica nas formas musicais brancas. Era uma tática de falsa submissão: o negro acatava o sistema tonal europeu, mas ao mesmo tempo o desestabilizava, ritmicamente, através da síncopa – uma solução de compromisso. (SODRÉ, 1998, p. 25)

O aparecimento do primeiro samba gravado no Brasil, Pelo Telefone, cuja autoria de Donga, como afirma, entre outros, Carlos Sandroni (2001), seria contestada, está relacionado à casa da tia Ciata. Seus contestadores afirmam que esse samba teria autoria coletiva. Em final de 1916, Donga² registra essa música na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro como um “samba carnavalesco”, constituindo-se no grande sucesso carnavalesco de 1917:

As controvérsias em torno da música atingiram o ápice quando, em 4 de fevereiro, dois dias depois de Júlia Martins cantá-la no Teatro São José, o Jornal do Brasil publicou uma pequena nota alertando o público de que “Pelo Telefone” não seria uma criação de Donga, mas obra de produção coletiva e comunitária, justaposição de trechos compostos em uma roda de partido-alto – o que, no mínimo, serviria para explicar o caráter de colagem musical dos versos. Os autores, segundo a nota, seriam Tia Ciata; o gênero desta, Germano Lopes; Hilário Jovino Ferreira e João da Mata, morador do morro de Santo Antônio. O arranjo original, informava-se, teria sido feito por Sinhô. (LIRA NETO, 2017, p. 94)

É importante, dentro desse contexto da origem do samba, ter-se conhecimento da fala de Donga: “o samba já existia na Bahia, muito tempo antes de eu nascer [1890], mas foi aqui no Rio que ele se estilizou” (Sodré, 1998, p. 70).

Imaginar que processos culturais humanos, dialéticos, complexos, sinérgicos, espontâneos e multifacetados estejam contidos em entidades abstratas e

² Ernesto Joaquim Maria dos Santos (5/4/1890 Rio de Janeiro RJ – 25/8/1974). Compositor, violonista. Fonte: Dicionário Música Popular Brasileira, 2006.

burocráticas como “estados federativos” ou “regiões” pode, naturalmente, reforçar o sentimento de amor ao contexto “terra natal” – um típico traço popular [...], mas não ajuda muito a compreender os fatos [...]. (AZEVEDO, 2011, p. 124-125)

Essa primeira forma de samba não se apresentava musicalmente como o que conhecemos hoje. Era um gênero amaxixado, palavra proveniente do termo maxixe³:

[com] andamento dois por quatro, com marcação binária e ritmo fortemente sincopado, cujos ingredientes somavam aos ritmos africanos, em graus variáveis, influências procedentes do maxixe, do lundu, da polca e de outros gêneros da época. (MOURA, 2004, p. 103)

Houve posteriormente a elaboração de uma nova forma de se fazer samba, como afirma Sérgio Cabral (2011), que elucida que este novo samba originou-se entre alguns compositores do bairro do Estácio no Rio de Janeiro. Segundo o compositor Ismael Silva (apud Cabral, 2011), a partir da criação de uma escola de samba intitulada Deixa Falar, que inicialmente era um bloco, esses compositores sentiram necessidade de adequar a rítmica da música aos movimentos da dança no desfile. Explicando a diferença entre as duas formas de samba, Carlos Cachaca⁴ define que o samba do Estácio “era samba de sambar” (Cabral, 2011).

Essa diferenciação é explicada por Alberto Mussa e Luiz Simas (2010) como um alongamento das linhas melódicas, fazendo um tipo de cadenciamento do samba amaxixado, propiciando uma facilitação do canto nos desfiles.

A partir do aparecimento do samba enquanto gênero musical, outras formas vão se estabelecendo. O fato é que o samba passou a ser considerado um gênero musical brasileiro, estando presente em dicionários, onde se encontra definições como:

[...] verbo conguês da 2ª conjugação, que significa “adorar, invocar, implorar, queixar-se, rezar”. Quem reza queixa-se de seus males, invoca a divindade a quem adora, e pede remédio e consolação. Samba é, pois, rezar. No angolense ou bundo, igualmente, rezar é cusamba: na conjugação o verbo perde a sílaba inicial do presente do infinito; de sorte que além deste tempo e modo, em todos os outros termos bundo é samba, e assim é também o substantivo “adoração, reza”, samba, mussambo. Dançar é no bundo cuquina; no congo quinina. Como, pois, samba é dança? É sem dúvida; mas uma dança religiosa, como o candomblé, uma cerimônia do culto, dança em honra e louvor da divindade, homenagem semelhante a David, o rei profeta, salmeando e dançando em frente do tabernáculo, dança como a dos sacerdotes de todas as religiões primitivas, uma função hierática [...].

³ Dança urbana surgida no Rio de Janeiro, RJ, por volta de 1870. (Dicionário Houaiss Ilustrado [da] Música Popular Brasileira / Instituto Antônio Houaiss, Instituto Cultural Cravo Albin. Ricardo Cravo Albin. Rio de Janeiro: Paracatu, 2006)

⁴ Carlos Moreira de Castro: compositor carioca (03/08/1902 RJ – 16/08/1999 RJ). Fonte: Dicionário [de] Música Popular Brasileira 2006, p. 159.

Outras formas de samba vão se estabelecendo e uma das preocupações com que se deparam os pesquisadores, diz respeito à sua classificação. Todavia, ao se pesquisar samba, fica evidente que não se trata somente de uma expressão oral, de um cantar; o samba pede em sua rítmica (advinda da síncopa), toda uma performance corporal que não tem escapado do olhar de pesquisadores, tanto em seus aspectos religiosos como em suas vertentes profanas:

Nos seus primórdios, o samba tinha um restrito léxico de gestos e passos criados pelos mestres do samba, que organizavam os desfiles e brilhavam nas tradicionais festas familiares promovidas pelas famosas tias. Nessas festas, diversas modalidades de dança-canto-batuque afro brasileiras eram praticadas e, assim, transmitidas aos mais jovens membros da comunidade. (LIGIÉRO, 2011, p. 146)

O samba é música, é canto, é dança. O corpo conforme, nos explica Sodré (1998), preenche o tempo vazio da síncopa com o movimento, como uma marcação, uma “incitação”:

[...] como um apelo em “palmas, meneios, balanços, dança” [...]. É o corpo que também fala – no apelo da síncopa. Sua força magnética, compulsiva mesmo, vem do impulso (provocado pelo vazio rítmico de se completar a ausência do tempo com a dinâmica do movimento no espaço). (SODRÉ, 1998, p. 11)

É a partir desse léxico corporal que Ligiéro classifica o samba em quatro “categorias flexíveis”, de forma não cronológica, embora em sua estrutura estejam inseridas “transformações históricas” (Ligiéro, 2011, p. 157): samba brincadeira, samba ritual, samba drama e samba épico.

Essa distinção é idealizada com o objetivo de “estudar as formas e funções do samba delineadas pelos sambistas das primeiras décadas do século XX, a partir de suas próprias práticas, tanto no âmbito da composição musical, quanto da escolha temática” (Ligiéro, 2011, p. 157).

É sabido que o samba se apresenta tanto em aspecto religioso como em aspecto profano. Ligiéro (2011) sinaliza que os sambas praticados nas festas, em seu aspecto rítmico, embora pudessem apresentar similaridades, “revelam letras e funções bastante distintas” (2011, p. 157). Vejamos como Ligiéro descreve as quatro formas:

Samba-brincadeira é aquele cujo contexto é de “jogo puro e simples”. Dentro desta forma estão incluídos os sambas folclóricos, dentre os quais: o samba de roda; o samba duro, também chamado de pernada; e o partido alto (em algumas ocasiões).

Destaca-se no samba brincadeira o partido alto, que é aquele que apresenta letra simples, incorporando “provérbios, ditados populares, onomatopeias, sendo a brincadeira com as palavras e rimas o mote para o seu desdobramento. Sua função é o exercício lúdico,

cuja prática mantém afiada as habilidades dos grandes tiradores de versos” (Ligiéro, 2011, p. 158).

O partido alto tem sido objeto de pesquisas também pelo fato de remeter às formas antigas e sua denominação é controversa. Uma das possibilidades seria que “samba de (ou do) partido alto nasceu para intitular o samba praticado por um ‘partido’ – união de homens que participem das mesmas ideias” (Nascente, 1981, p. 258, apud Lopes, 2005, p. 20).

Definindo mais especificamente esta forma de samba brincadeira em seus elementos constitutivos:

Dependendo da hora e local onde acontecerá, poderá ser festivo, incluindo dança, percussão e coro, como poderá ser concentrado na voz de um cantor com sua viola. Como na tradição africana, essas canções podem concentrar-se apenas no elogio a pessoas, a elementos da natureza e animais. Na letra, quase sempre o sambista coloca-se como um narrador impessoal, sua voz é a voz da comunidade e expressa, quase sempre, o senso comum (LIGIÉRO, 2011, p. 158).

Com relação à letra, diz Ligiéro (2011) que ela se apresenta “muitas vezes” de forma fragmentada, sem lógica aparente no encadeamento dos fatos, e em suas expressões dentro das narrativas. As estrofes se apresentam como numa “colcha de retalhos”, como se costuradas” lado a lado” através do ritmo e das rimas.

O samba ritual por sua vez representa a forma mais “ancestral”. É o samba que tem origem em rituais religiosos, objetivando funções litúrgicas e também invocatórias. Tal como no samba brincadeira, esta forma se caracteriza por sua simplicidade, tanto na poesia quanto em seu aspecto rítmico e melódico.

As músicas dos rituais da Umbanda e do Candomblé, segundo Ligiéro, poderiam estar relacionadas aos “antigos batuques” que por sua vez estariam relacionados à origem do samba: “O batuque reunia as diversas etnias dentro do traço comum da performance africana, pelo qual a percussão, a dança e o canto são embutidos no mesmo rito [...]” (Ligiéro, 2011, p. 141). Com relação a documento relacionado à palavra samba sabe-se que:

O mais antigo documento que apresenta a palavra samba designando música e dança data de 1838. Embora nenhum historiador possa dizer quando o batuque se tornou samba, José Ramos Tinhorão (1988) considera que, em torno da metade do século XIX, nas zonas rurais, o samba passou a ser organizado em roda e ganhou uma certa ordem coreográfica. As formas mais antigas do samba estão presentes nos rituais, sejam eles da macumba, da umbanda ou dos antigos candomblés de caboclos. (LIGIÉRO, 2011, p. 159-160)

A invocação do samba dentro de uma liturgia provoca, como esclarece Ligiéro (2011), a “incorporação” de determinadas entidades no corpo do médium “ou grupos

de médiuns”. Entre estas entidades se encontram seres ancestrais, almas desencarnadas e orixás. Para cada uma dessas entidades existe uma música própria designada “ponto cantado”. “Pontos cantados’ são criados em um português simples, numa linguagem poética e, às vezes, picaresca, que usa gírias, bem como palavras nas línguas quicongo, quimbundo, iorubá (e no entendimento de alguns, também o tupi e o sânscrito)” (Ligiéro, 2011, p. 160).

Essa forma de samba apresenta resquícios que caracterizam a performance africana tradicional. Com relação à instrumentação, são usados “atabaques, pandeiros e agogôs” de forma combinatória. O samba ritual “[...] é uma das performances brasileiras que mais retém as características africanas” (Ligiéro, 2011, p. 160).

O samba drama ou samba urbano, tal como explica Ligiéro, é uma arte popular brasileira mundialmente conhecida. Esta forma de samba, a partir da sua criação em 1917 e divulgação através das rádios, indústria fonográfica, cinema e teatro de revistas, passa a se “diversificar”:

Desde a década de 20, mútuas influências ocorrem entre o samba e o teatro de revista carioca, devido à participação de músicos e compositores negros naqueles espetáculos. A estética do teatro de revista foi fortemente influenciada pelo estilo irreverente do samba e este, por sua vez, inicialmente criado em torno do jogo lúdico e do ritual animista, começou a se diversificar, incorporando monólogos e outras formas de narração típicas do teatro de revista. (LIGIÉRO, 2011, p. 162)

A consequência dessa “diversificação” é o aparecimento de um samba que retrata dramas pessoais, conflitos vivenciados “pelo povo e pela classe média brasileira” (Ligiéro, 2011, p. 163). Contudo, esses sambas cantam não só conflitos trágicos, mas também momentos “cômicos”, caracterizando o samba drama; neles se distinguindo, conforme ainda Ligiéro (2011), duas formas: o samba do morro e o samba da cidade.

O samba do morro se distingue do samba da cidade por ter se originado “exclusivamente” entre os negros cariocas e os negros das comunidades que vieram da Bahia. Já o samba da cidade, que se popularizou não só entre a classe média como na indústria fonográfica, é aquele criado tanto “pelos bambas negros e mestiços do Estácio, Vila Isabel, Cidade Nova, Saúde etc., como por compositores brancos da classe média, tais como Noel Rosa e Ari Barroso” (Ligiéro, 2016, p. 165).

A quarta forma de samba dentro da classificação de Ligiéro é o samba épico. O samba épico está intrinsicamente ligado às escolas de samba em seus desfiles carnavalescos, onde é conhecido como samba-enredo e é a forma mais comum:

[...] conta a história de um herói do passado ou do presente, de divindades cujos mitos fazem parte do legado africano no Brasil ou ancestrais que, africanos ou não, tenham feito de suas vidas exemplos virtuosos para as comunidades do samba. O elemento básico da letra é contar a trajetória do sujeito e fazer

apologia da pessoa (ou da comunidade) e do seu legado. Quando existe crítica, esta nunca é explícita. (LIGIÉRO, 2011, p. 168)

Atualmente, explica Ligiéro, a função do enredo é “disparar um imaginário capaz de suprir, visualmente, milhares de fantasias, adereços e alegorias”. Isso se dá em virtude de que hoje o samba-enredo é composto por uma equipe de compositores: “fragmentou-se sua coesão narrativa, tal como fora estabelecida por um dos maiores criadores do gênero: Silas de Oliveira” (Ligiéro, 2011, p. 168).

Esse estilo de samba “ultrapassou os limites das agremiações carnavalescas e cristalizou-se como a mais importante contribuição das camadas populares urbanas do Rio de Janeiro à história da música” (Mussa e Simas, 2010, p. 13). Percebe-se na estrutura desta organização do samba em quatro formas, que se pode visualizar e enquadrar os vários tipos de samba que foram surgindo ao longo do seu processo histórico-evolutivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O samba é um gênero musical brasileiro de origem complexa que vem provocando pesquisas e estudos abrangentes ao longo de sua história. É reconhecido como uma forma de resistência de africanos em decorrência da escravidão a qual foram submetidos pelos colonizadores portugueses no Brasil. Neste artigo abordaram-se suas prováveis origens, fruto de estudos de alguns pesquisadores referenciais da área. Apresentou-se também uma classificação fundamentada em um léxico corporal, que por sua vez provém da síncopa, elemento rítmico característico deste gênero musical.

O primeiro samba gravado no Brasil foi Pelo Telefone, de autoria do compositor carioca Donga. A partir desta gravação, este gênero musical se disseminou, passando a apresentar outras formas. O samba é dança, e é dentro deste contexto que Ligiéro (2011) se fundamenta para falar não somente de seus aspectos puramente sonoros, mas do léxico corporal que compõe a rítmica deste gênero musical (a partir da síncopa que lhe é característica), classificando-o em quatro modalidades: samba-brincadeira, samba ritual, samba drama e samba épico. Nesta classificação, este pesquisador inclui os diversos estilos de samba que são conhecidos na Música Popular Brasileira e também nos rituais de fundamentação afro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, Ricardo. **Abençoado & Danado do Samba**: um estudo sobre o discurso popular. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CABRAL, Sérgio. **As escolas de samba do Rio de Janeiro**. 1ª Ed. São Paulo: Lazuli Editora: Companhia Editora Nacional, 2011.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a Corpo**: estudo das performances brasileiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

LOPES, Nei. **Partido Alto**: samba de bamba. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

MOURA, Roberto M. **No princípio era a roda**: um estudo sobre samba, partido-alto e outros pagodes. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

MUSSA, Alberto; SIMAS, Luiz A. **Samba de enredo**: história e arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SANDRONI, Carlos. **Feitiço Decente**: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed./ Ed. UFRJ, 2001.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF TOURISM IN GOA-INDIA USING GIS

*Debasis Patnaik*¹

*Sushant Kanumuri*²

*Prabir Kumar Rath*³

Birla Institute of Technology and Science

Email: marikesh@goa.bits-pilani.ac.in

bitsychromian@gmail.com

prabirrath@yahoo.com.

Abstract

This paper seeks to develop a structure in achieving sustainable tourism development goals in the context of an Indian Coastal State, namely Goa through application of GIS technique. The objectives and factors of sustainable growth of tourism development are examined from previous studies. The factors influencing the perception of a destination are found to be health, safety, travel convenience, accommodation, adventure avenues and add on attractions available at the destination. The factors that contribute to sustainable tourism of a place are the optimum utilization and development of resources, economic sustainability and the required environmental conservation measures. Indicators for each of these factors of influence are collected and mapped using Arc-GIS, analyzed and interpreted to find their contribution towards compliance with the objectives. The maps obtained from this analysis have helped in providing some feasible recommendations to reach the sustainability goal of tourism.

Keywords: Sustainable Tourism, GIS, Health facilities, Police services, Tourist Information centres, Adventure, Attraction, Goa-India.

INTRODUCTION

Interest in environment, culture and heritage is primary motivation for more than 50% of travel all over the world. Half of the 48 least developed countries have considerable

¹ Associate Professor and Past Head, Department of Economics, BITS Pilani, K. K. Birla Goa Campus, NH17-B By Pass Road, Zuari Nagar, Goa-403726. Email: marikesh@goa.bits-pilani.ac.in. (Corresponding Author).

² Research Student, Department of Economics, BITS Pilani, K. K. Birla Goa Campus, NH17-B By Pass Road, Zuari Nagar, Goa-403726. Email: bitsychromian@gmail.com.

³ Associate Professor and Head, P. G. Dept. of Geography, Govt. College of Arts, Science and Commerce, Govt. College, Khandola-Marcela, Goa, 403107. Email: prabirrath@yahoo.com.

heritage sites within them. Physical heritage, cultural diversity and intangible heritage are the primary drivers of tourism. Policies that aim to develop the tourism sector augment the appeal in the market, improve standard of living and generate welfare to the country (Proença, 2008). The significance of heritage is often correlated to its essence and capacity to give meaning, along with the extent of practice and social acceptance (Barillet, 2006). The World Tourism Organization defines sustainable tourism as development leading to management of all resources in such a way that economic, social and aesthetic needs can be fulfilled while maintaining cultural integrity, essential ecological processes, biological diversity and life support systems (WTO, 2001). Sustainable tourism development meets the needs of present tourists and host regions while protecting and enhancing opportunities for the future. A lot of new initiatives by UN and other organizations emphasize on sustainable development economically, culturally and environmentally (Barillet, 2006). Sustainable tourism is achieved by providing quality tourism without damaging the property's ecological, cultural value and destination's attractions. The three objectives that contribute to sustainable tourism development are optimizing resource distribution, economic sustainability, environmental Conservation (Hosagrahar, 2016). Sustainable development is achieved when there is an increase in tourism volume, but without any interference to the property, culture or general well-being of the local residents. This is achieved by channeling development and growth in a way that it satisfies the three objectives.

BASIC TOURISM INFRASTRUCTURE TOWARDS SUSTAINABLE TOURISM: A LITERATURE REVIEW

General medical facilities, social security, accommodation, travel convenience and sanitation are some of the most fundamental things that are expected or wanted when traveling to a destination (Simkova, 2014).

Ramseook et al. (2014) examined the factors that affect the tourist satisfaction and in turn their loyalty; their relation to the destination image and its perceived value. Empirical data was collected from diverse audiences who visited Mauritius, keeping in mind the age, sex and their nationality, through questionnaires. The data was then analyzed using principal component analysis to identify the dimensions of tourist satisfactions. The relationship between tourist satisfaction, loyalty and the evaluative factors were then tested using confirmatory factor analysis. The study showed strong evidence that while destination image directly affects perceived value and satisfaction, satisfaction directly affects loyalty. The five main factors that showed a strong impact on tourist satisfaction are found to be categorized into travel environment, attractions, events, infrastructure and sport.

Mihalic (2014) provided a practical approach to bringing sustainability and responsibility to tourism development. A triple-A model (awareness, agenda, action) is constructed, taking theoretical perspectives from political economics and behavioral economics. The conceptual discourse was finally made into a triple-A development model. The proposed triple-A model analysed and diagnosed unsustainable tourism practices and provided recommendations on how to shift from a market-led and environmentally hazardous tourism to a more sustainable, socially driven and environmental friendly one.

Simkova et al. (2014) examined the reason for travel in general and the primary motivation in the destinations tourists choose. Existing theoretical models for motivation to travel and behavior are taken and applied to this context. Motivation research was done using Maslow's hierarchy of needs model and Iso Ahola's motivation model. Push-Pull motivation theory was also used complementing Iso Ahola's model. The results showed that the motivation dimension of 'seeking' prevails in both rural and international forms of tourism. It enabled classification of tourists into allocentrics, psychocentrics and midcentrics adding generalized assumptions in each context without losing statistical significance. Maslow's hierarchy of needs model, when applied to tourism context, gives importance in accordance with the different attributes to the destination in this paper.

Ari Ragavan et al. (2014) analysed the correlation between different kinds of destination attributes and tourist satisfaction. The study incorporated a quantitative research method using questionnaires to a sample of international tourists leaving Kuala Lumpur. Partial least square, structural equation model was used to analyze the data. The data was limited to cross-sectional data and diverse subjects were selected in all categories. The analysis showed eight primary dimensions of travel attributes that explain tourist satisfactions with statistical significance. Accommodation and food, attractions, climate and image, commodities, support, culture, people, prices constitute the dimensions. These are further sub-divided into categories with their own significance level. Further, some reactions to these attributes are linked further to the segmentation of the audience, like their demographics, gender, marital status and age.

Barillet et al. (2006) gave a complete description of the term heritage in contemporary sense. Heritage as defined in different contexts exhaustively, categorized and illustrated the importance of culture in the contexts of social, cultural values, economic potential. The potential areas of feasibility for local government interventions were explored. Stages of development, setbacks and challenges were outlined.

Proença et al. (2008) examined the importance of tourism as a conditioning growth factor for countries with high tourism potential. Using the concept of conditional convergence on four tourism-rich South American countries, evidence of tourism led growth was found. It found that the countries converge to distinct steady states. Tourism was a relevant conditioning factor improving the standard of living significantly.

Chaudhary (2000) dealt with the determination and comparison of pre-visit and post-visit scenarios in India of foreign nationals. A gap analysis between expectation and satisfaction levels was made to formulate India's destination image, its strengths and weaknesses. The study showed that the overall image is definitely not positive. While the positive variables like 'art' and 'rich heritage' do exist, negative variables like lack of facilities, safety and infrastructure is seen. The work provided evidence of India's image established as a cultural heritage destination though.

Liu (2003) researched and analyzed the existing literature and gaps in studies in sustainable tourism. Misconceptions and faulty measures in previous studies were discussed. The inter-relationship between tourism, environment, local community and urban planning was established. The issues in sustainable growth and the policy insights into the patterns of tourism were discussed.

Font et al. (2004) examined the factors and issues that are affecting sustainable tourism growth, revenue generation from natural heritage sites. The author defined and examined the management structures, revenue generation methods, role of government and the issues being faced in natural heritage tourism. Using environmental sustainability measures and analyzing case studies of different natural heritage sites from across the world, the effective modes of management, revenue generation and cautions are formulated for different types of heritage values, governance structures and the existing tourism traffic.

Extensive research established the factors that affect tourist behavior, destination image using different methodologies. A lot of importance is given to sustainable tourism development in recent times, extensive ideologies, concepts and theories are developed to attain sustainable development in tourism. But most of these concepts were never integrated and applied to destinations. An application of these theories and findings to an Indian context can give a unique approach to develop recommendations and guidelines for tourism studies. These inferences and applications to destinations in India fill up the missing gaps in optimizing development agenda.

THEORETICAL FRAMEWORK FOR SUSTAINABLE TOURISM DEVELOPMENT IN GOA

The three objectives of sustainable development in resource utilization cum distribution, economic sustainability and environmental conservation as development guidelines for tourism sector provide for sustainable growth. Some of the factors of growth such as health, safety, accommodation, tourism convenience, attractions and adventure must be developed, to satisfy the three objectives of sustainability. The recommendations for development of these factors of influence, satisfying the sustainability objectives give

the required framework for formulating sustainable tourism development models in Goan context. Sustainable tourism development is obtained if the growth of facilities and its development is in proportion to the potential of tourism in that domain. This is the relevant factor to consider in Indian context, because the sustainability problem is not due to overflow of tourists, but due to improper distribution of facilities and development in tourism (Chaudary, 2000).

Previous studies have shown the different factors for travel motivation. Different models, concepts and analyses were used to determine these factors and significantly found accommodation, health, safety, attractions, adventure, tourist support to be the major controllable factors that significantly affect tourist satisfaction and destination image. Other factors like interpersonal needs, personal discovery, cognitive and aesthetic needs, climate, and culture are often major contributors but cannot be controlled. Analyzing these controllable factors in different destinations coupled with sustainable development guidelines enable recommendation for optimum tourism conditions.

The locations of tourism potential and heritage sites are divided into adventure and attractions, contributing to different factors of influence and interacting differently with other factors. In the area of focus of Goa, heritage sites of the categories historic, architectural, monumental, artistic and cultural sites of significance are found in attractions, and landscapes, natural reserve sites are of significance in adventure.

The tourists are classified into allocentrics, who prioritise economic, active and adventurous travel; psychocentrics, who prioritise comfortable, relaxing and experience seeking travel; midcentrics, who have median priorities. Preferences for each of this classification are similar and generalised assumptions are taken for each of these without losing statistical significance (Simkova, 2014).

Resource allocation optimization needs proper distribution of the factors of influence. The areas with density of factors, attractions and adventure together contribute to the area of high tourism value. Thus accessibility to safety, health and accommodation need to be evenly distributed with density of tourism traffic important for sustainable growth. Economic sustainability is found as the supply and demand of a factor at equilateral rates. The factor effect accommodation is the only factor which has market competition, and hence is the only factor that plays in this objective. Density distribution of hotels should be in line with the tourism density to be economically sustainable. Also, the distribution and the type of accommodation facilities affected by the preferences of the tourists can be known from their centricity.

The recommendations to be followed to satisfy the Environmental conservation objective can be found by determining the existing tourism infrastructure extent based on adventure/attraction classification using the insights from previous research (Font, 2004). The factors of interest: health, safety, accommodation and travel convenience collectively provide the extent of infrastructure, while the governance and management structure

need to be looked uniquely in the context of Goa. Analyzing the factors of influence in these lines of references provide the framework for planning and establishing sustainable tourism goals in the context of Goa.

OBJECTIVES

The basic objective of the study is to map the popular tourist destinations, potential sites of tourism and existing basic facilities for the tourists using GIS technique (ARC-GIS). The analytical objective is to find the gaps in the facilities, if any, and to explore the zone of accessibility of the services available to the tourists and finally suggest the remedial measures to upgrade or relocate the services for sustainable development of tourism in a globally popular coastal tourist destination like Goa.

METHODOLOGY AND DATA SOURCE

The methodology is spatial analysis based on secondary data from the Tourism Department of the state of Goa. The mapping of the existing facilities and other analysis has been carried out by using GIS software ARC- GIS. The following stages have been involved in carrying out the study.

- i) Collection of data and making base maps for analysis.
- ii) Analyzing the base maps for areas of effect
- iii) Comparing the areas of effect to reach objectives

i) Collection of data and making base maps for analysis

The data pertaining to adventure sites have been collected covering all the popular destinations in Goa including paragliding sites, nature hikes, kayaking and rafting sites, underwater diving sites and treks. The specimen coordinates of some of them are presented below.

Table 1 – Coordinates for adventure sites

Sl. No.	Latitude	Longitude	Place-Adventure
1	15.709024	73.693120	Keri Beach - Paragliding
2	15.692723	73.700310	Arambol - Hike
3	15.549235	73.754699	Calangute - Water Sports
4	15.393546	73.807129	Baina Beach - Kayaking
5	15.010003	74.023755	Cavelossim - Paragliding

Table 2 – Coordinates for attractions sites

	Latitude	Longitude	Place /Attractions
1	15.496392	73.766952	Aguada Fort
2	15.605885	73.736230	Chapora Fort
3	15.500936	73.907152	Archeological Museum - Old Goa
4	15.594975	73.734275	Shiva's Face - Orzan
5	15.275218	73.914230	Sunset Point - Colva

The data pertaining to popular sites have been collected covering all the popular destinations in Goa such as sites in Old Goa, Panjim, Palolem, Calangute and Madgaon. The specimen coordinates of some of them are presented above.

Arc-GIS as a geographic information system work with maps and geographic information. It is used for creating and using maps, compiling geographic data, analyzing mapped information and visualizing geographic information (Scott, 2010). The locations are correlated to each of the factors of influence; hospitals for health, police stations for safety, hotels for accommodation, tourism information centers for travel convenience and the heritage sites into adventure and attractions. The hotels are plotted as clusters, with the weight, the number of hotels in the city and the location, the geographical centre of the city. Using the coordinates, base maps are developed for each factor.

Table 3 – Coordinates for health centres

Sl. No.	Latitudes	Longitudes	Health Units/Place
1	15.594878,	73.838790	sub health center - mapusa
2	15.575877,	73.980194	adhar hospital - karapur
3	15.395204,	73.925592	primary health center - cortalim
4	15.291524,	74.024306	Primary health center - cutorim
5	15.216354,	74.077820	primary health center - Quepem

Table 4 – Coordinates for police services

Sl. No.	Latitude	Longitude	Police Stations
1	15.418360	73.903364	agassaim police station
2	15.590535	73.743324	anjuna police station
3	15.584417	73.959676	bicholim police station
4	15.340478	74.242876	collem police station
5	15.591308	73.809033	mapusa police station

Table5 – Co ordinates for Hotel Clusters

Places/Sites	Weights	Latitude (N)	Longitude (E)
Agonda	23	15.043581	73.987295
Vasco	41	15.397813	73.809109
Bogmallo	23	15.369786	73.838521
Quepem	4	15.221117	74.060472
Betalbatim	31	15.300041	73.919547
Colva	136	15.275940	73.917261
Varca	29	15.228704	73.934920
Majorda	38	15.299025	73.913236
Cavellosim	43	15.178734	73.948081
Utorda	33	15.319573	73.912598
Benaulim	144	15.243470	73.938617
Dharbandora	4	15.389895	74.123613
Ponda	23	15.402377	74.007597
Loutolim	5	15.343077	73.979036
Madgaon	64	15.282308	73.980576
Mobor	1	15.158006	73.949057
Nagoa	3	15.353921	73.931119
Patnem	9	14.998534	74.036747
Velim	6	15.152823	73.967831
Dabolim	5	15.389924	73.854031
Palolem	18	15.012452	74.023794
Santa inez	207	15.489655	73.819895
Panjim	398	15.509430	73.769138
Carca	2	15.457600	73.838969

The data pertaining to hospitals and police stations have been collected covering all the related institutions in Goa from all the divisions like madgaon, canacona, mapusa, panjim, vasco da gama. The specimen coordinates of some of them are presented below.

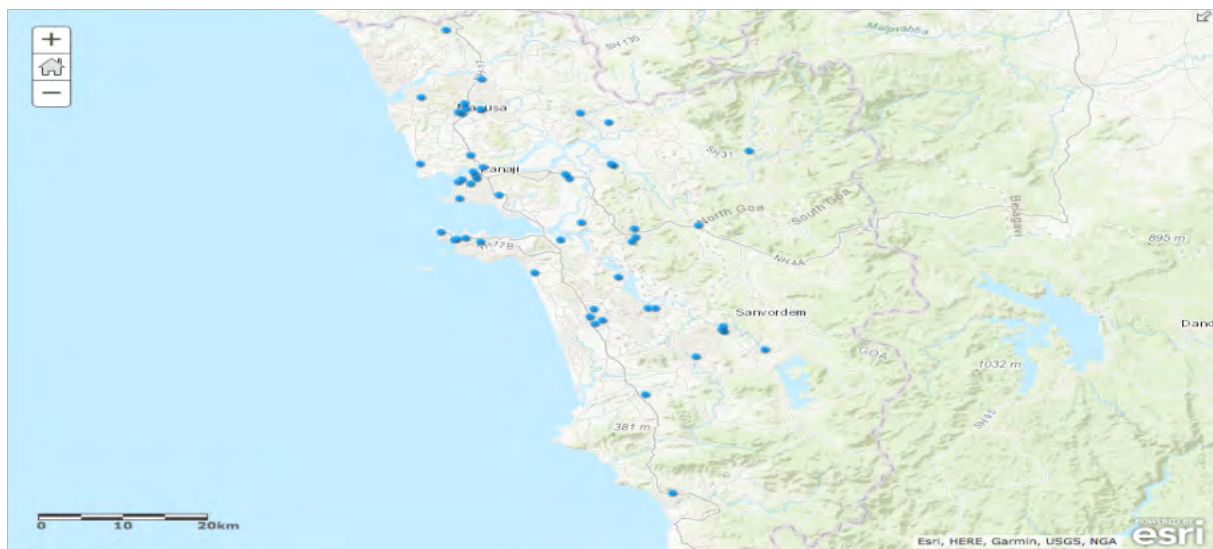


Figure 1 – Base map for Attractions

The data pertaining to tourist information Centres have been collected covering all the popular destinations in Goa, in mapusa, panjim and madgaon. The specimen coordinates of some of them are presented below.

The data pertaining to hotels have been collected covering all the popular destinations in Goa such as baga, majorda, panjim, mapusa and madgaon. The specimen coordinates of some of them are presented below.

The data pertaining to adventure sites have been collected covering all the popular destinations in Goa such as palolem, arambol, calangute, panjim and cavelossim. The specimen coordinates of some of them are presented below.

These coordinates are used to form the base maps for each of the factor of influence. These are further used to analyse for trends and compare with other factors.

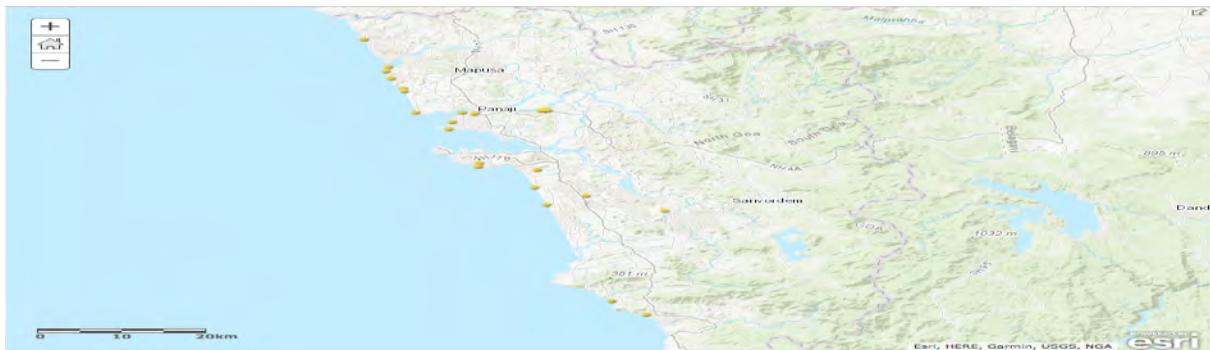


Figure 2 – Base map for Adventure

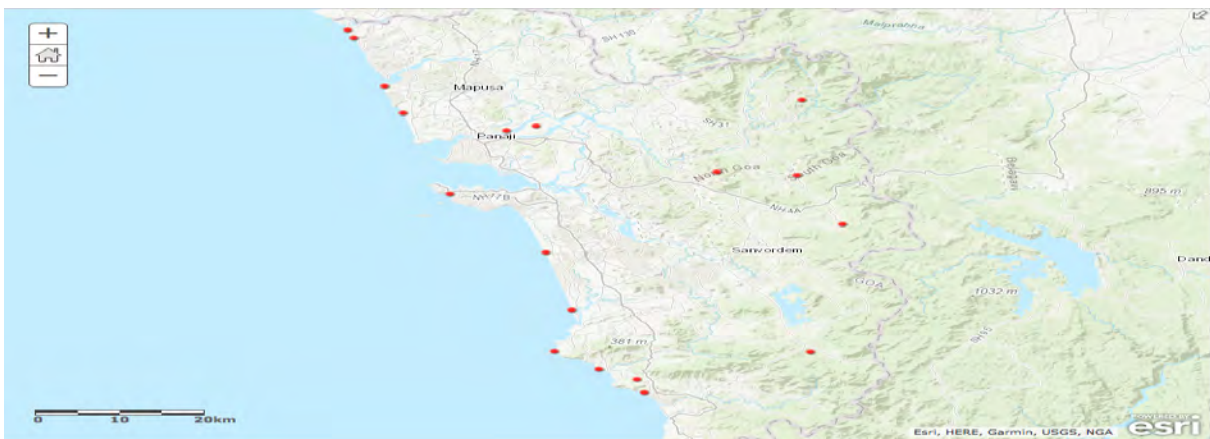


Figure 3 – Base map for Hospitals

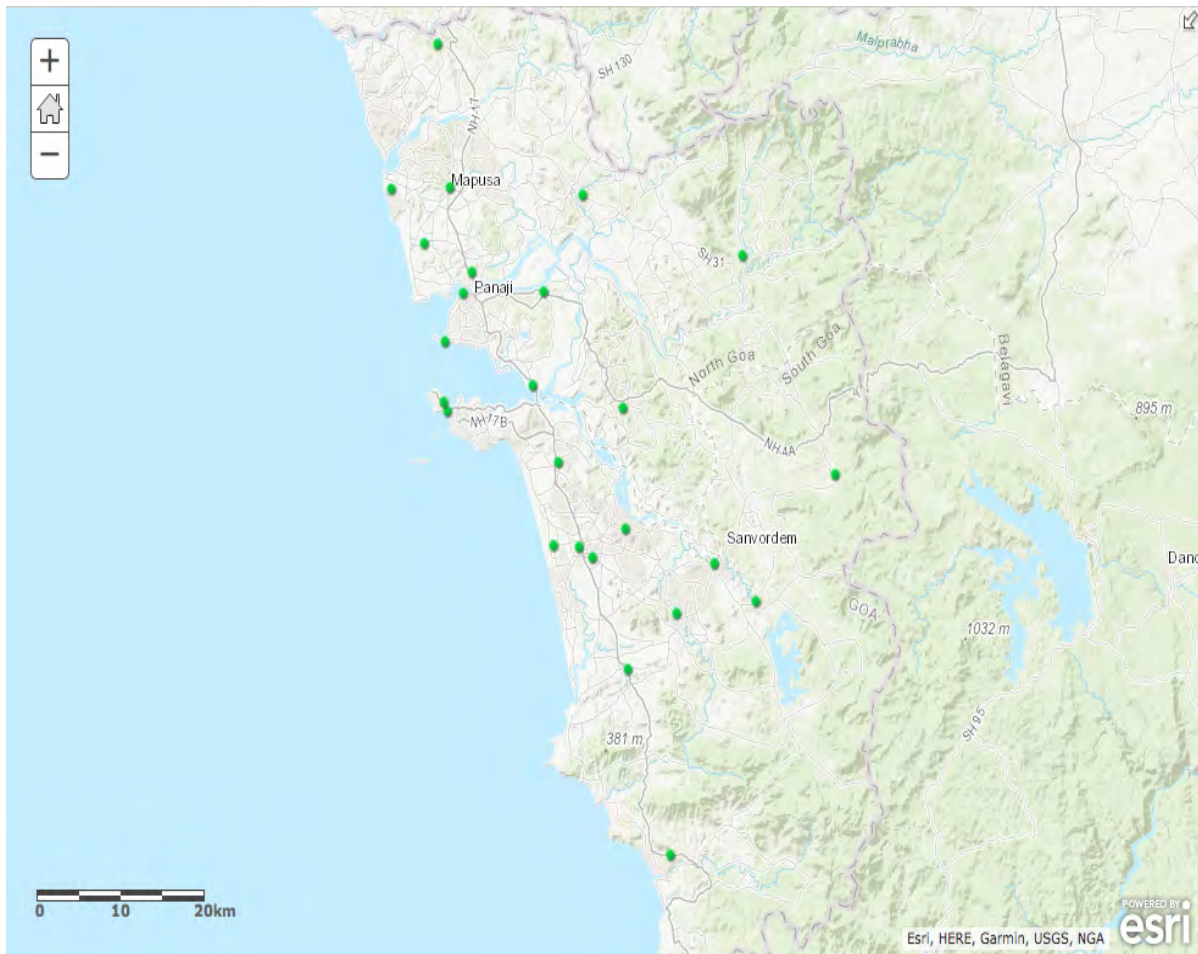


Figure 4 – Base map for Police Stations

ii) Analyzing the base maps for areas of effect

This data is used into ARC-GIS to generate maps to visualize and analyze it.

The factors of effect; health, support, safety are to be analyzed using proximity maps. These factors of effect have their priority based on their proximity, rather than their density of availability. For example, tourist perception of a destination will be based on how close the nearest hospital is, rather than, how many hospitals are present on average in the area (averages are affected by outliers). Proximity map can be defined as the collection of areas around the points of interest which can be reached on road, given a variable distance (Scott, 2010). Proximity maps are generated by taking geographical points of interest, and finding the area around the point that can be reached in a certain driving distance, taking traffic, terrain, etc. into consideration.

The average time taken to reach from the locations of attractions and adventure to the nearest hospital is found using the nearest location tool. From that data, statistics

like mean distance, standard deviation are generated. The overall distribution of these factors are adequate for incoming tourist flow, but their distribution isn't, in Indian context (Chaudary, 2000). Hence the effective adequate reach area for the health centres can be found using proximity map with the distance of measure, the mean of the nearest distance statistic. These proximity maps give us the area covered by optimum level of availability of each of the factors.

The factors of effect, accommodation, attractions, adventure, etc. are analyzed by finding their population density. Since these effects are fuelled with competition, diversity and availability, their density of presence is more valued than proximity. Using tools like density curves, this data can be analyzed. Density curves or density maps are defined as the areas of distribution of a location quality, characterized into classes, with each class defined at a range of normalized concentration of the quality (Scott, 2010). Density maps display the density or concentrations of the factor in the desired area.

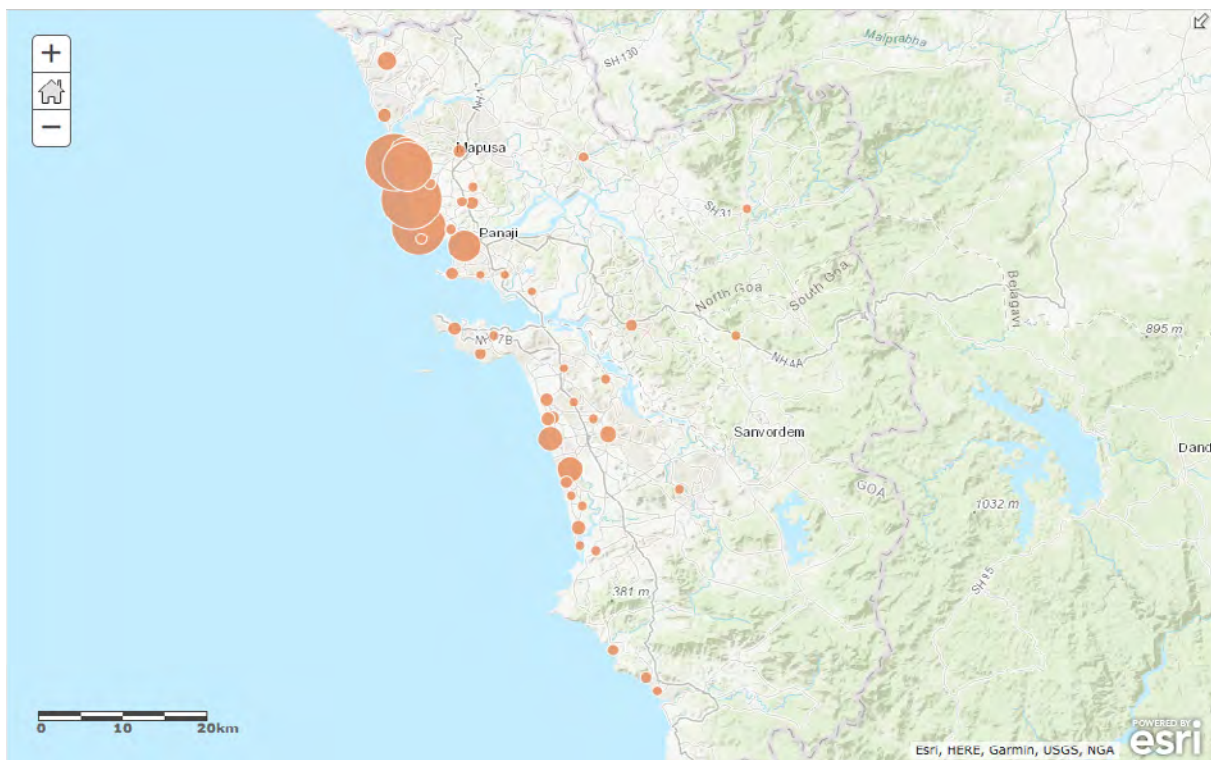


Figure 5 – Base map for tourist information centres

iii) Comparing the areas of effect

Resource distribution requires the level of resources, in our case health, safety and convenience to be parallel to the level of tourism potential in that area. To analyze this objective, map overlays between the proximity maps and the density map of adventure and attractions are used. The proximity map gives the area of effective cover and the

density map gives us the area of interest. Through this overlay, the areas of interest that are not effectively covered by the particular factor of interest are obtained. Thus the information about the development of that factor of interest is obtained, resulting in sustainable growth. Similarly, overlay between the base map of travel convenience with the density map of attractions and adventure is made, thus obtaining the curve of concentrations that do not have a central location for tourism information.

Economic sustainability is analyzed by comparing the distributions of density maps of hotels with density maps of attractions and adventures. The concentrations of both the maps must match for ideal sustainable condition. Non inclusion of areas gives the deviation from optimum condition. Further, the types of accommodations desired also vary by the class of tourists in that concentration. Hence, the density of accommodation availability is differently analyzed with adventure and attractions as these factors are important to different categories of tourists. Allocentrics are in search for cheaper and psychocentrics are in search for luxurious accommodation options. Allocentrics prefer both adventure and attractions, and both the factors of influence come into importance for them. Psychocentrics look only for attractions, and only this factor is relevant in their analysis (Simkova, 2014). Hence from the collective density of attractions and adventure overlaid with density of hotels, the analysis of excess demands and supply for budget accommodations is obtained. From the density of attractions and density of hotels overlay, the areas of excess demand and excess supply for luxury accommodation options are obtained. Finding these areas of unequal demands and supply can give insights into sustainable development of accommodation factor of influence.

Environmental conservation objective can be examined by the composite of density map of adventure with the overlay of density maps and proximity maps of factors of influence health, safety, convenience and accommodation. Since the factor, adventure includes the heritage sites of natural conserves and landscapes, it gives the density of natural heritage in the desired area. The composite of the other maps gives the level of tourism infrastructure. The previous analysis gives us the guidelines to follow for environmental conservation and sustainable eco tourism development and revenue generation for given levels of these two variables, along with the governing structure (Font, 2004).

From these three analysis the goals and guidelines in sustainable development of our factors of influence are formulated, thus bringing tourism growth.

Analytical Findings

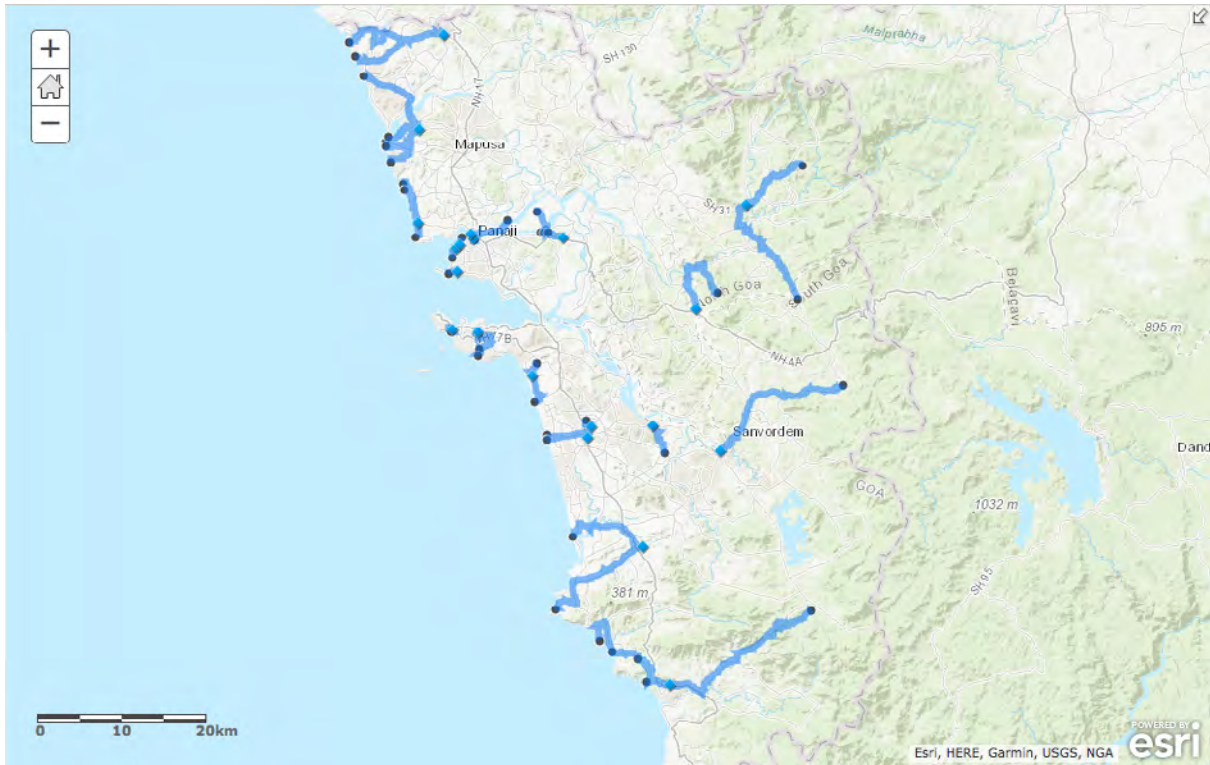


Figure 6 – Base map for hotels

The road distances from each tourist point contribute to the factors of attractions and adventure to the nearest health centre is found. Then the distances are analyzed, to find the mean distance.

Field: Minimum Travel Distance (Kilometers)	
Number of Values	43
Sum of Values	303.03508391
Minimum	0.39920896
Maximum	26.82594618
Average	7.0473
Standard Deviation	6.0515

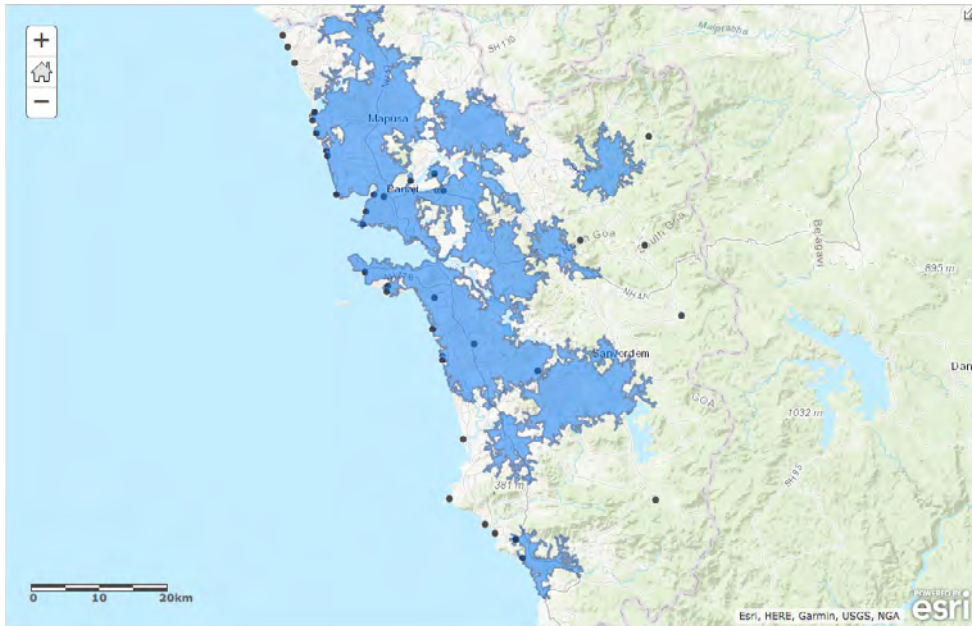


Figure 7 – Nearest location tool results between adventures, attractions and

Using the average distance, 7.0473 KM, we make the proximity area map from all the points of interest in this factor of influence.

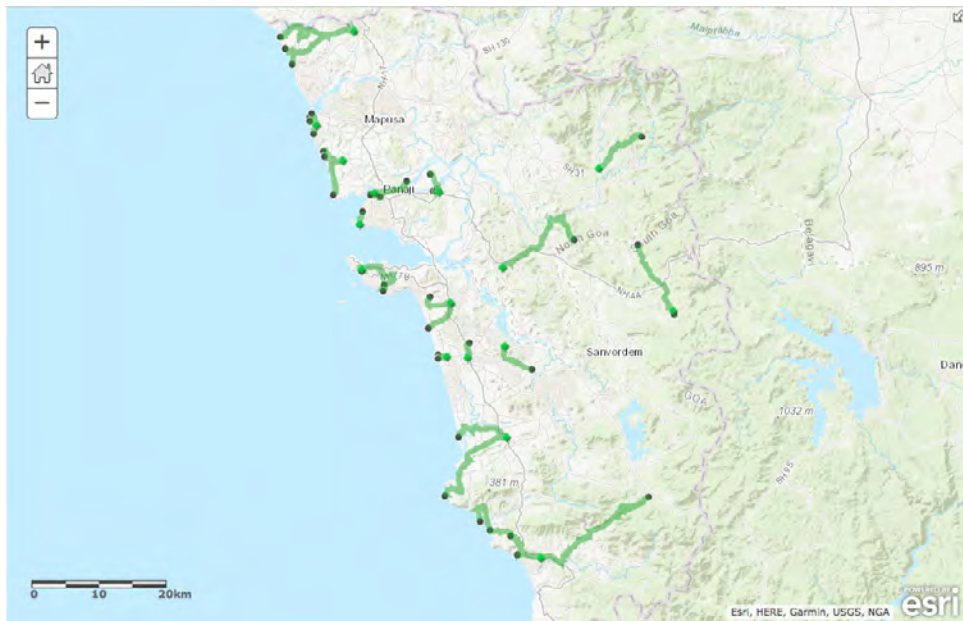


Figure 8 – Statistics of nearest distances between adventures, attractions and hospitals

The road distances from each point in that contribute to the factors of attractions and adventure to the nearest police station is found. Then the distances are analyzed, to find the mean distance.

**Field: Minimum Travel Distance
(Kilometers)**

Number of Values	43
Sum of Values	268.03431326
Minimum	0.03188786
Maximum	26.08961371
Average	6.2334
Standard Deviation	6.2171

Using the average distance, 6.2334 KM, we make the drive time area map from all the points of interest in this factor of influence.

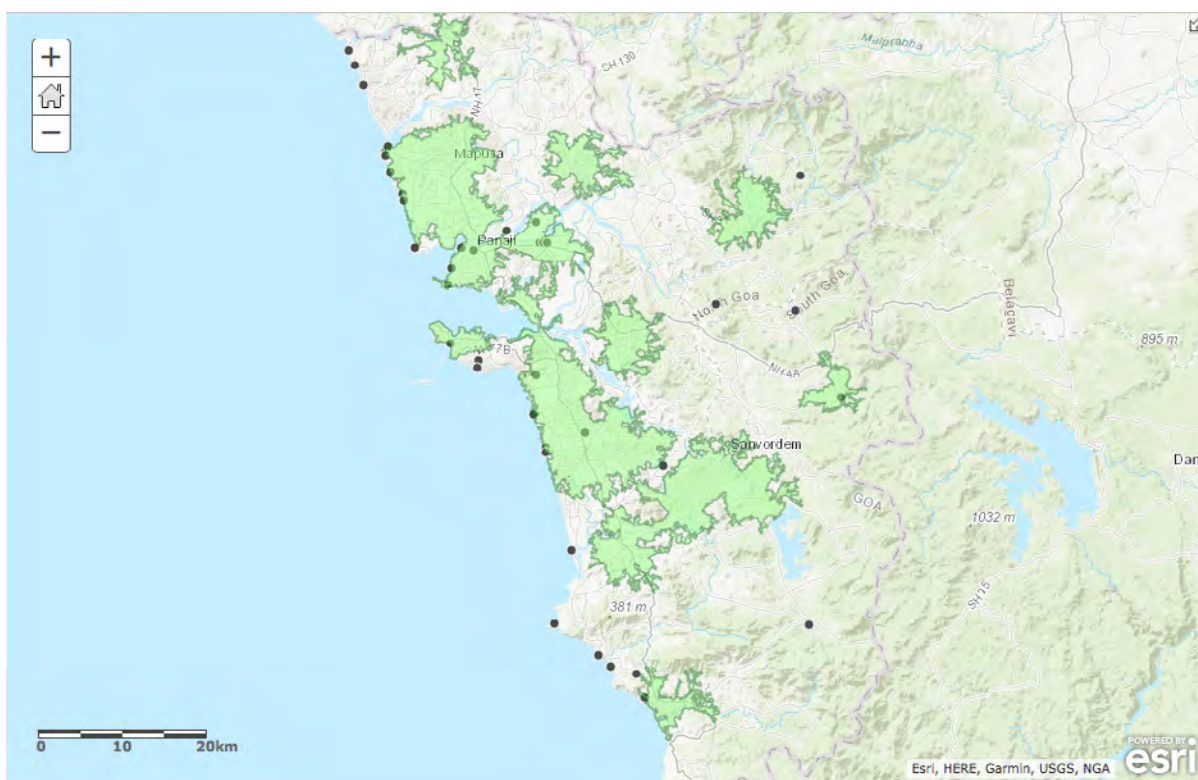


Figure 9 – Proximity map for the factor of influence - Health

Using density function in Arc-GIS with hotels, attractions and adventure; we get therequired density curves or the density maps for the corresponding factors of influence.

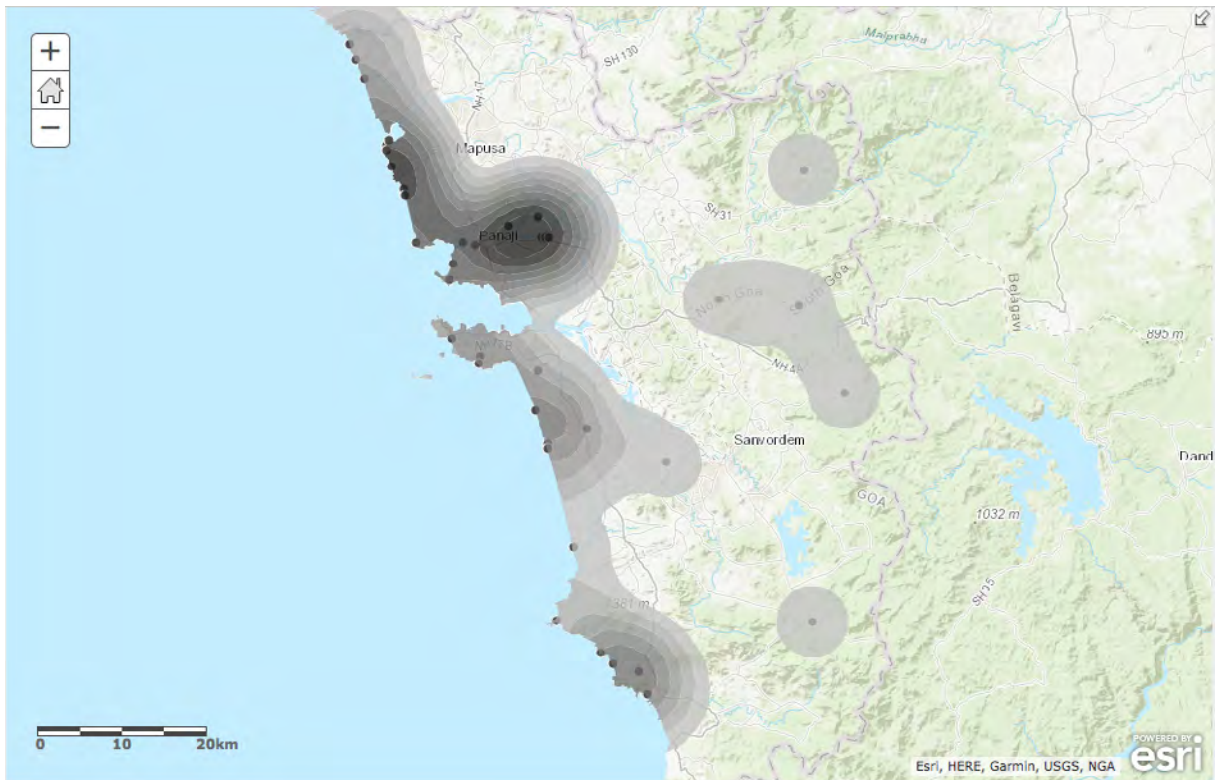


Figure 10 – ?

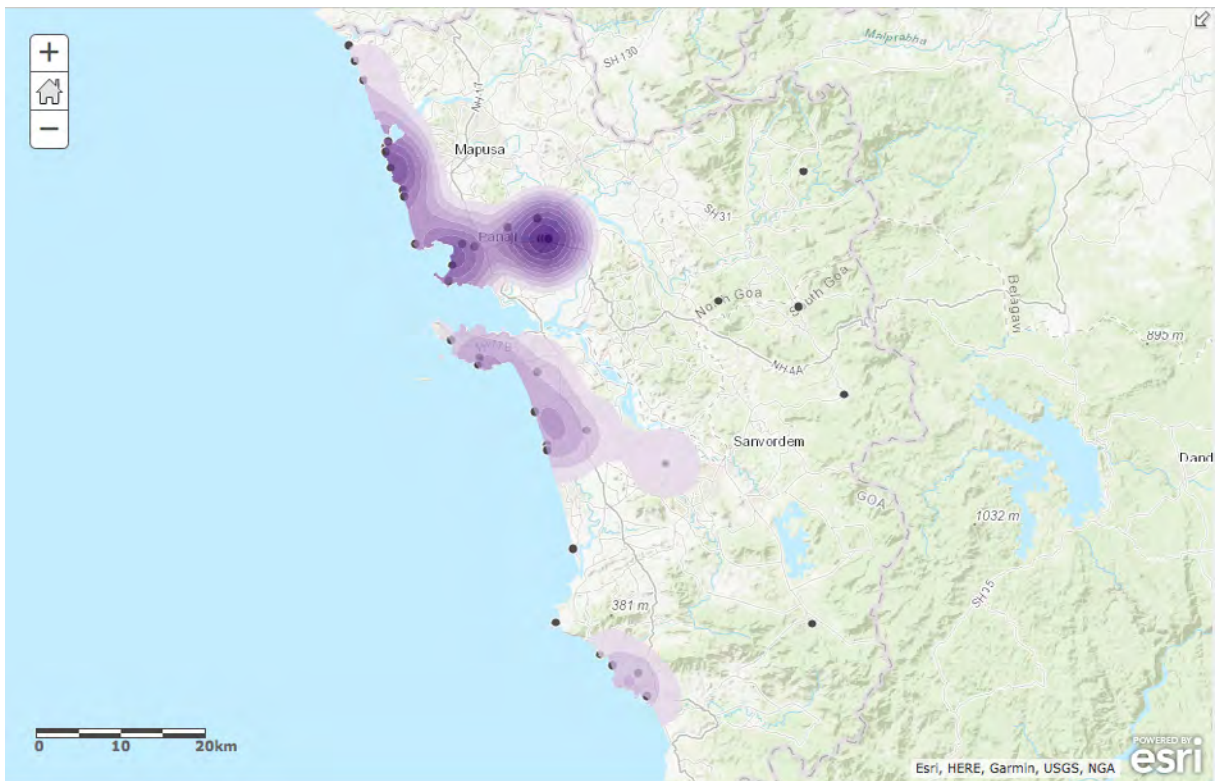


Figure 11 – Statistics of nearest distances between adventures, attractions and police stations

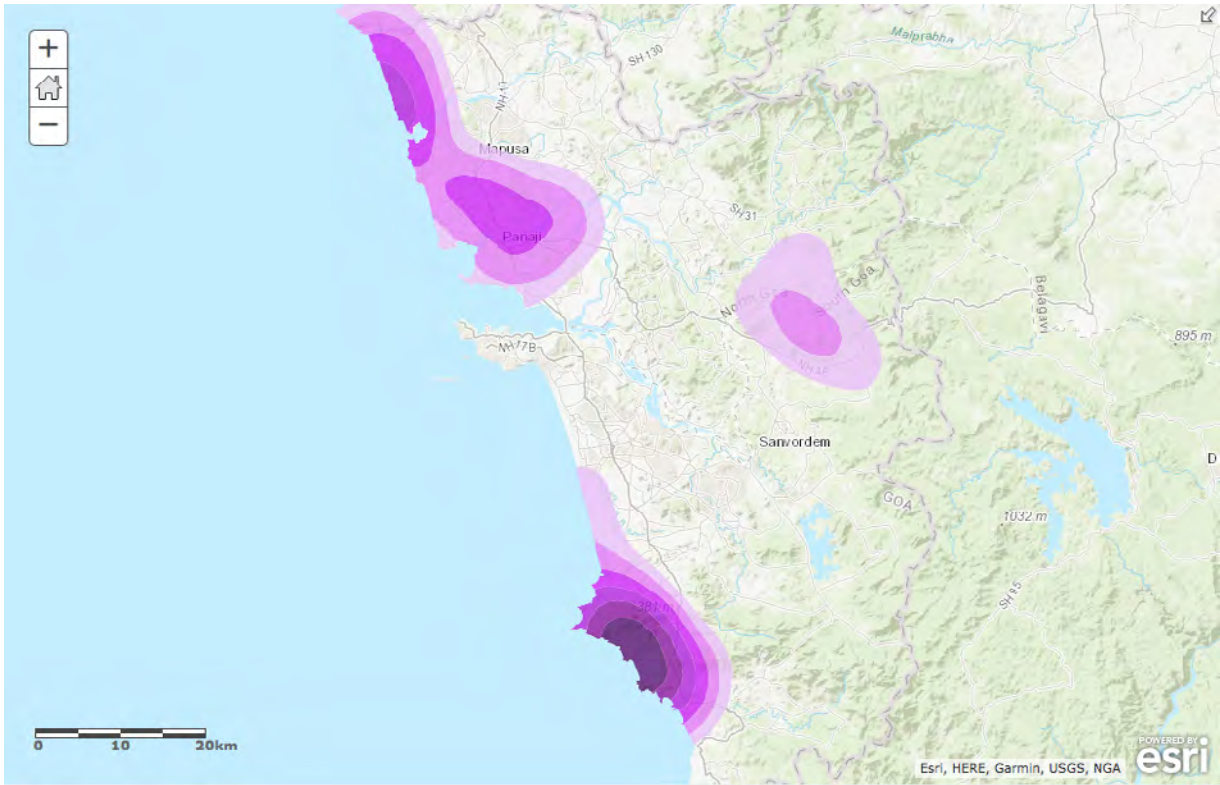


Figure 12 – Proximity map for the factor of influence - Health

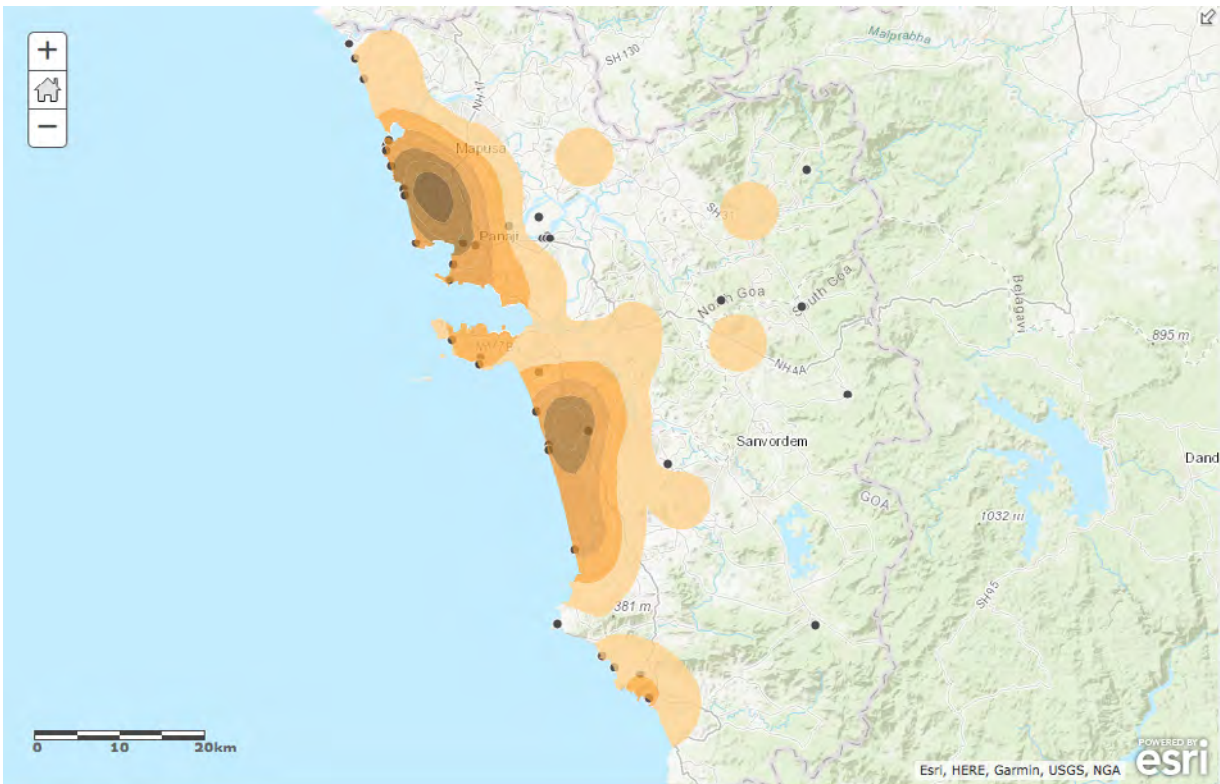


Figure 13 – ?

RESOURCE DISTRIBUTION ANALYSIS

Overlay of Proximity map of hospitals, police stations with density map of attractions and adventure gives the resource distribution visualisation of health care and safety facilities, respectively. The areas of blue/green are under optimum level of health care / safety coverage and the areas of white to black give the decreasing level of concentration of tourism potential. The areas of tourism, not under adequate health care and safety facilities are thus found in the non-intersecting sections. Similarly, the overlay of tourist information centers base map with the density map of attractions, adventure to find the curves of concentrations that do not have a central tourist information center.

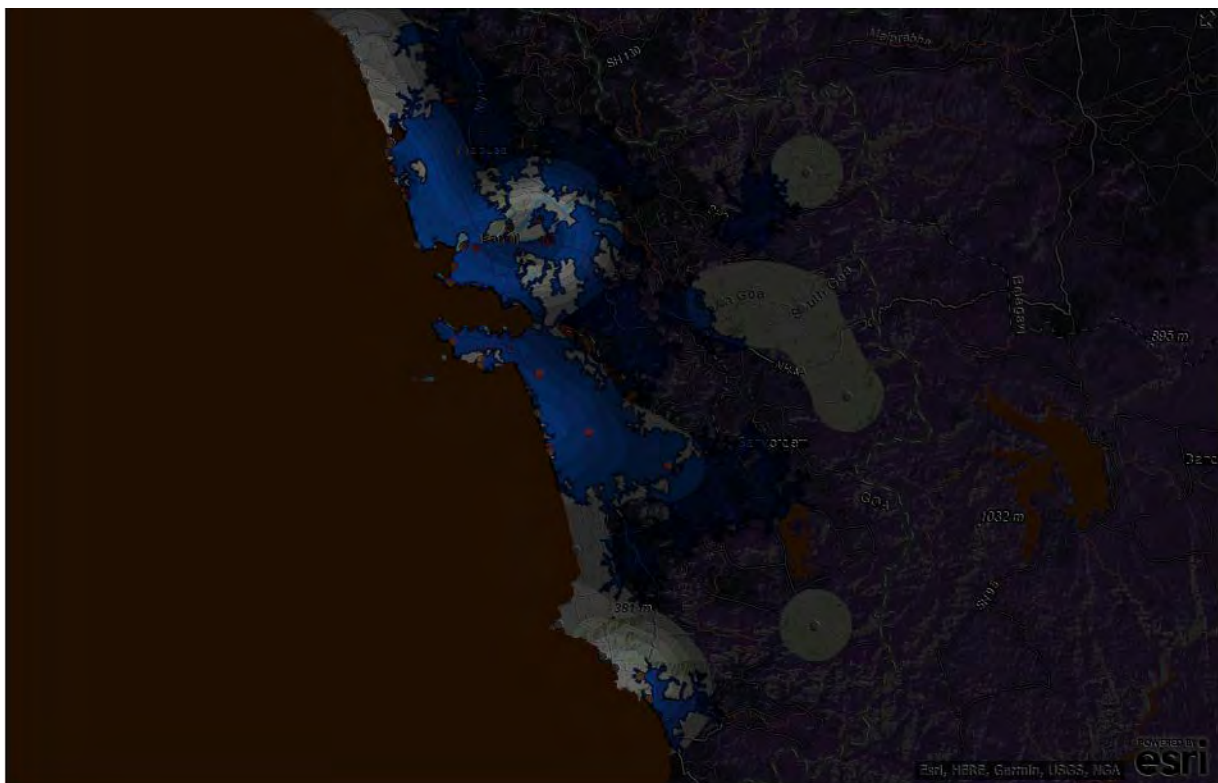


Figure 14 – ?

ECONOMIC SUSTAINABILITY ANALYSIS

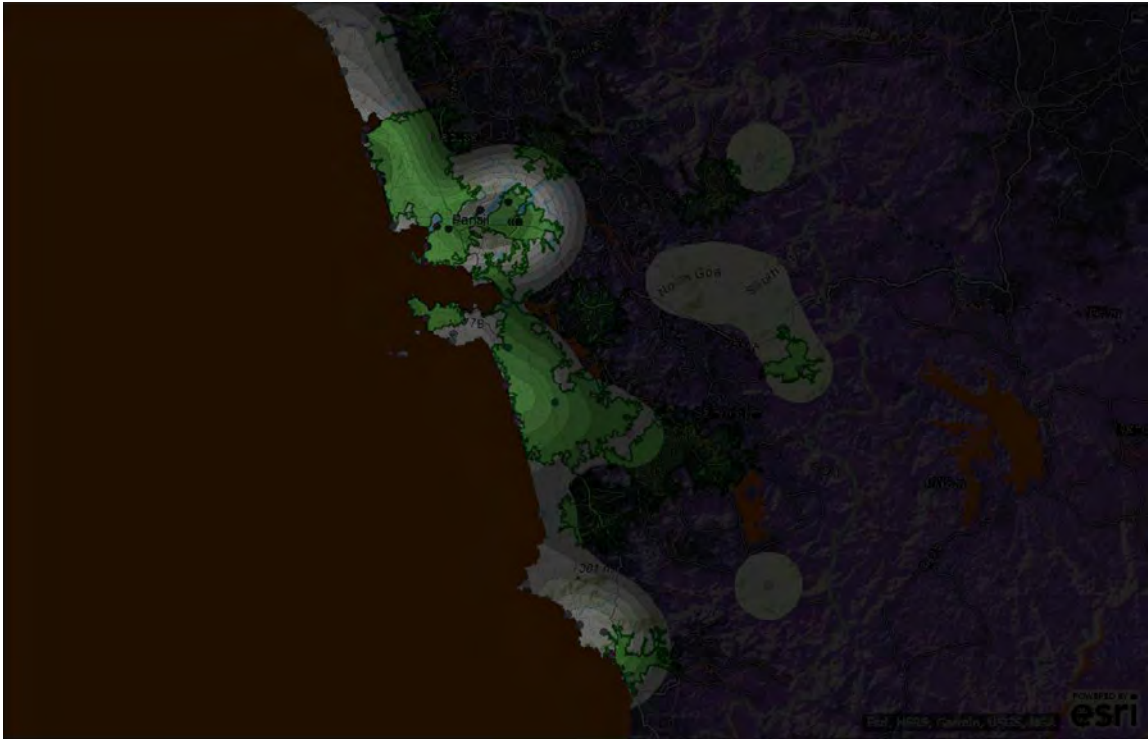


Figure 15 – Density map for factor of influence - adventure

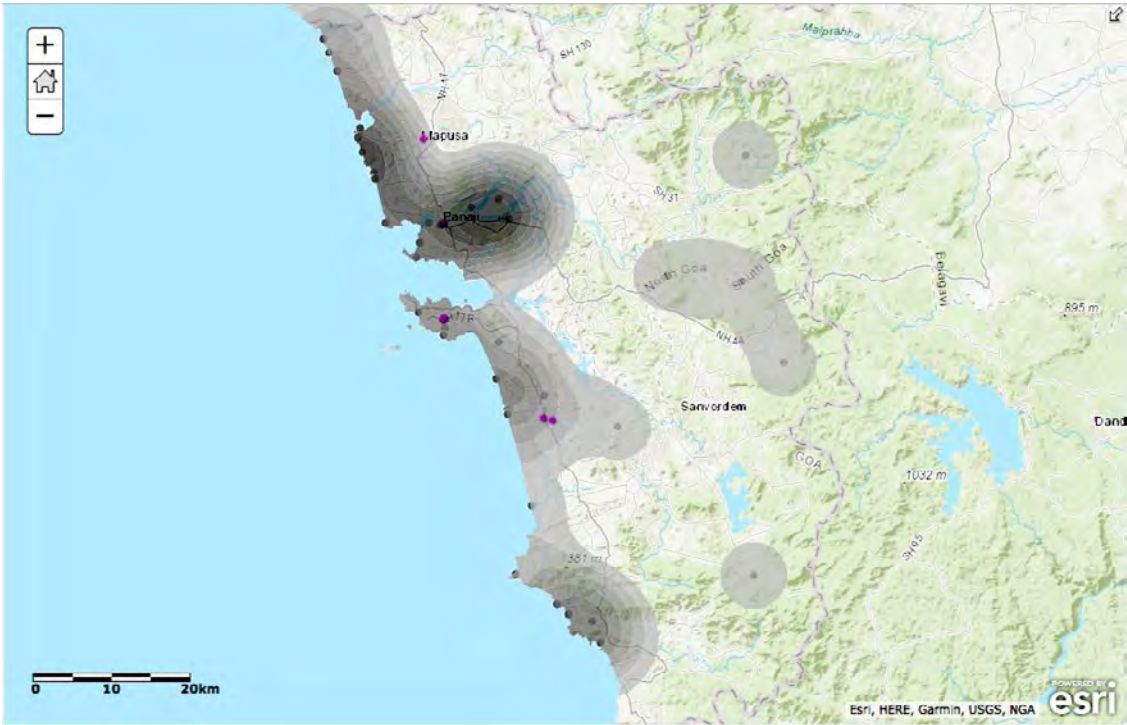


Figure 16 – ?

Overlay of the density map of hotels with the density maps of adventure and attractions give the areas of unequal demands and supplies in factor of influence, accommodation. The intersection gaps in attractions and hotels overlay give the information related to luxury accommodation options. The intersection gaps in attractions, adventure and hotel overlays collectively give the information related to budget accommodation options.

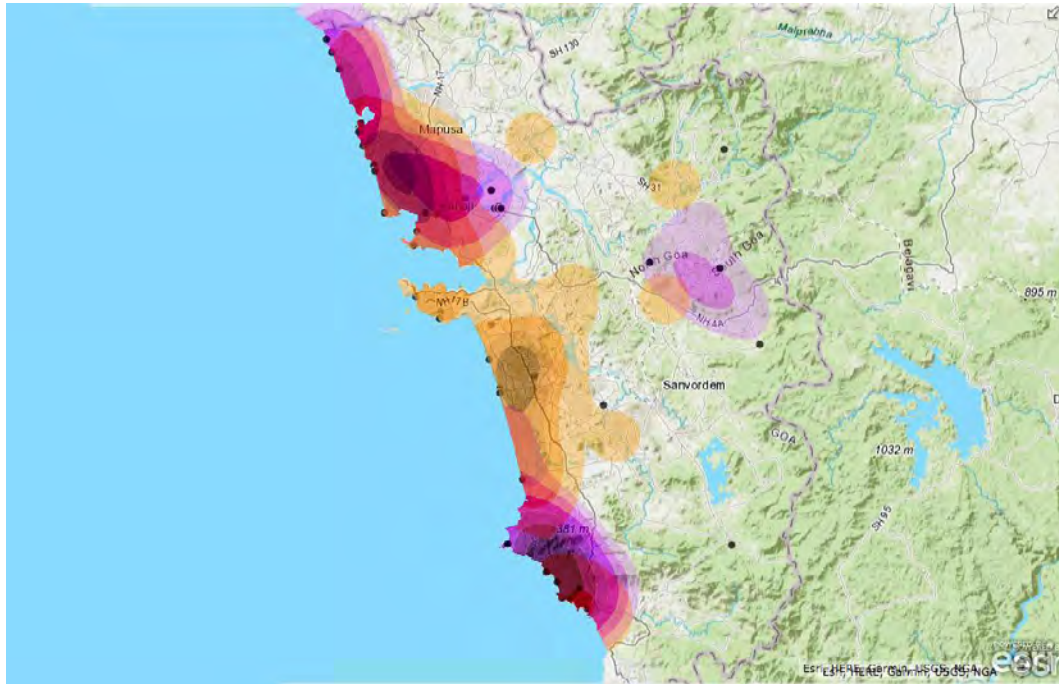


Figure 17 – Overlay map of Proximity map of hospitals with Density map of attractions, adventure

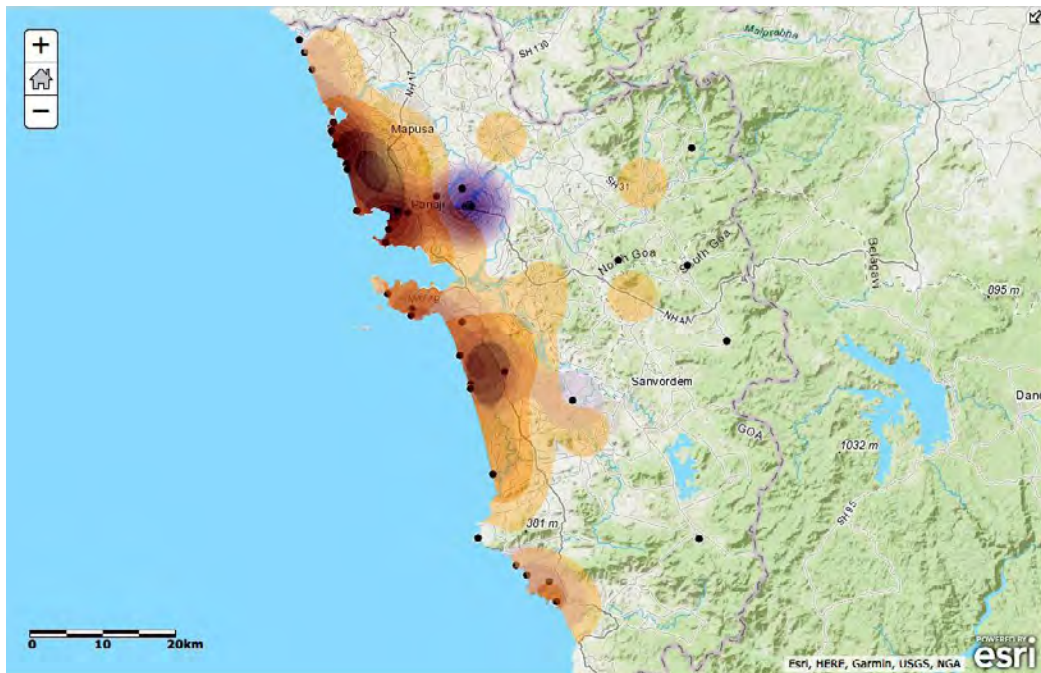


Figure 18 – ?

ENVIRONMENTAL CONSERVATION ANALYSIS

Overlay of the density map of adventure with the composite of proximity maps, gives the overview of natural heritage rich areas and the tourism infrastructure level in the desired areas.

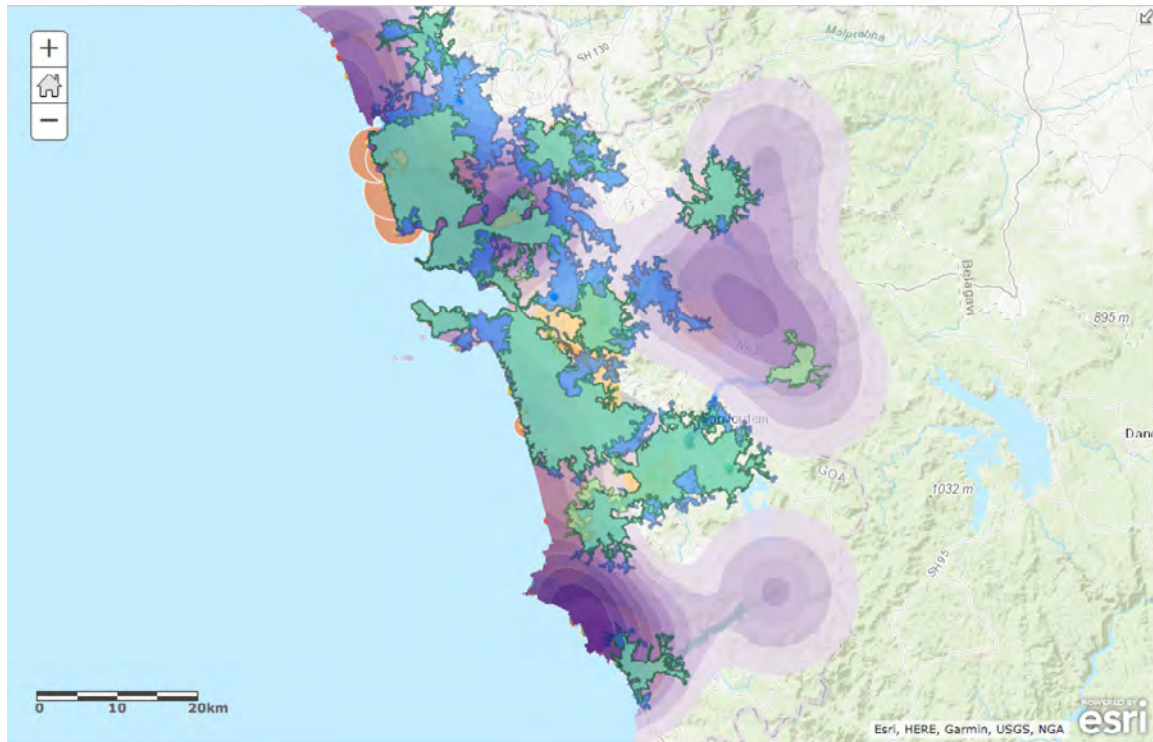


Figure 19 – ?

SUMMARY OF RESULTS AND CONCLUSIONS

The nearest geographical point map, between hospitals and the adventure, attractions gives the data of the distances between each location of interest to the nearest hospital. From this data, the relatively high values of standard deviation suggest that the distance distribution is very wide. This goes in line with the previous research done in this context (Chowdary, 2000), and verifies that the sustainability issue is due to distribution of factors of interest and developmental factors and not their extent. The same is in the case with police stations, giving the same inference about factor of safety. If possible, redistribution of resources or implementation of new plans for development taking into consideration, this inference will help in their sustainable development.

The intersection of the proximity area map of hospitals with the density map of attractions and adventure gives the areas of presence and areas of absence of optimum

health care facilities presence. The analysis shows that the highest dense areas of attractions and adventure, and thus tourist preference are under the recommended proximity area. But there are still gaps in fairly dense areas and lightly dense areas showing scope for improvement. In the same way, the intersection of the proximity area maps of police stations with the density map of attractions and adventure gives the areas of presence and absence of optimum safety facilities presence. Even though the highly dense areas are covered under the recommended proximity area, the coverage ratio is less than hospitals. There is a slight increase in coverage of lightly dense areas, while the coverage of fairly dense areas still remain inadequate. The south district of Goa sees less coverage of both safety and health factors compared to the north district.

The tourism information centers are present only in the few major towns and the railway stations and airport in the state. While this measure is aptly sufficient for most of the tourism concentrated area, there is a dire need for travel convenience in the southern and eastern part of the state, which is concentrated more with adventure related tourism places. Hence the allocentric segment are the ones finding inadequacy with travel convenience in this state and the psychocentric segment is found to have optimum level of satisfaction with this factor of influence.

These conclusions of the gaps found in health, safety and convenience factors of influence are to be bridged to bring optimum resource distribution, which is the first objective of sustainable growth.

The factors attractions and adventure are separately intersected with density of hotels to find the relevant inferences. The attractions and adventure intersection gives the areas of interest to tourists, lacking accommodation facilities. The attractions and adventure intersection shows that the most of the area of interest is populated with fair density of hotels, except for one segment of high density population, an important drawback to the factor of accommodation. The attractions indicate the psychocentric segment of tourists, and will be looking for luxurious and comfortable options. Thus the development of this factor can thus be properly allotted. The adventure indicates the allocentric segment of tourists, and will thus be looking for more budget accommodations. Higher density of hotels increases the internal competition and brings down prices. We can observe the lack of density in hotels in a fair ratio of area under interest; this indicates the strong need for development of this factor.

The inferences about the factor of accommodation bring economic sustainability to the tourism sector, which is the second objective of sustainable growth.

The areas of fair density with natural heritage are found, showing signs of presence of natural and wildlife reserves and potential for eco-tourism. However, the cover by the composite of proximity maps and density maps indicate the low level of infrastructure

present in our areas of interest. Also, the authoritative body is the government, holding the whole responsibility. This indicates the case where there is considerable tourism potential, but is not currently receiving tourist footfall due to various potential reasons. These sites are needed to be analysed for the costs incurring in generating and managing the tourist growth and impacts it can have. The generation of revenue for management of these sites can only be through taxes, donations or direct operation of commercial activities. Some countries have seen positive results with leasing to commercial tourism players with close monitoring from the governing body. Emphasis on using the funds for conservation must be put, rather than in developing tourism feasibility. These give the goals and growth strategies, resulting in sustainable tourism growth.

REFERENCES

- Barkauskas, V., Barkauskienė, K., & Jasinskas, E. (2015). Analysis of macro environmental factors influencing the development of rural tourism: Lithuanian case. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 213, 167-172.
- Brooks G., “Heritage as a driver for development – it’s contribution to sustainable tourism in contemporary society” in *proc. ICOMOS, Paris, France February, 2011*.
- C. Barillet, Cultural heritage and local development, a guide for African local governments. *Grenoble, France : CRATerre-ENSAG, 2006*.
- Chaudhary, M. (2000). India’s image as a tourist destination—a perspective of foreign tourists. *Tourism management*, 21(3), 293-297.
- Chi, C. G. Q., & Qu, H. (2008). Examining the structural relationships of destination image, tourist satisfaction and destination loyalty: An integrated approach. *Tourism management*, 29(4), 624-636.
- Directorate of health services. (n.d.). Retrieved from <http://www.dhsgoa.gov.in/tel-nos.htm>. Accessed 14.08.2017.
- Font, X., Cochrane, J., & Tapper, R. (2004). Tourism for Protected Area Financing: Understanding tourism revenues for effective management plans.
- Information on hotels in goa (2015) Retrieved from <http://goatourism.gov.in/statistics/230-> . Accessed 15.08.2017
- Hosagrahar J., “Cultural heritage, U.N. sustainable development goals, and the Urban agenda” in *proc. ICOMOS, Paris, France February, 2016*.
- Johnston, K., Ver Hoef, J. M., Krivoruchko, K., & Lucas, N. (2001). *Using ArcGIS geostatistical analyst* (Vol. 380). Redlands: Esri.
- List of police stations in goa. (n.d.). Retrieved from <http://www.detailsofindia.com/police-stations-of-india/goa/>. Accessed 14.08.2017.
- Liu, Z. (2003). Sustainable tourism development: A critique. *Journal of sustainable tourism*, 11(6), 459-475.

Mihalic, T. (2016). Sustainable-responsible tourism discourse–Towards ‘Responsustable Tourism. *Journal of Cleaner Production*, 111, 461-470.

Proença, S., & Soukiazis, E. (2008). Tourism as an economic growth factor: a case study for Southern European countries. *Tourism Economics*, 14(4), 791-806.

Ragavan, N. A., Subramonian, H., & Sharif, S. P. (2014). Tourists’ perceptions of destination travel attributes: An application to International tourists to Kuala Lumpur. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 144, 403-411.

Šimková, E., & Holzner, J. (2014). Motivation of Tourism Participants. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 159, 660-664.

Scott, L. M., & Janikas, M. V. (2010). Spatial statistics in ArcGIS. *Handbook of applied spatial analysis*, 27-41.

WTO (2001) The concept of sustainable tourism. Retrieved from <http://www.world-tourism.org/sustainable/concepts.htm>. Accessed 24.08.2017.

ADVENTURE AND HOTELS

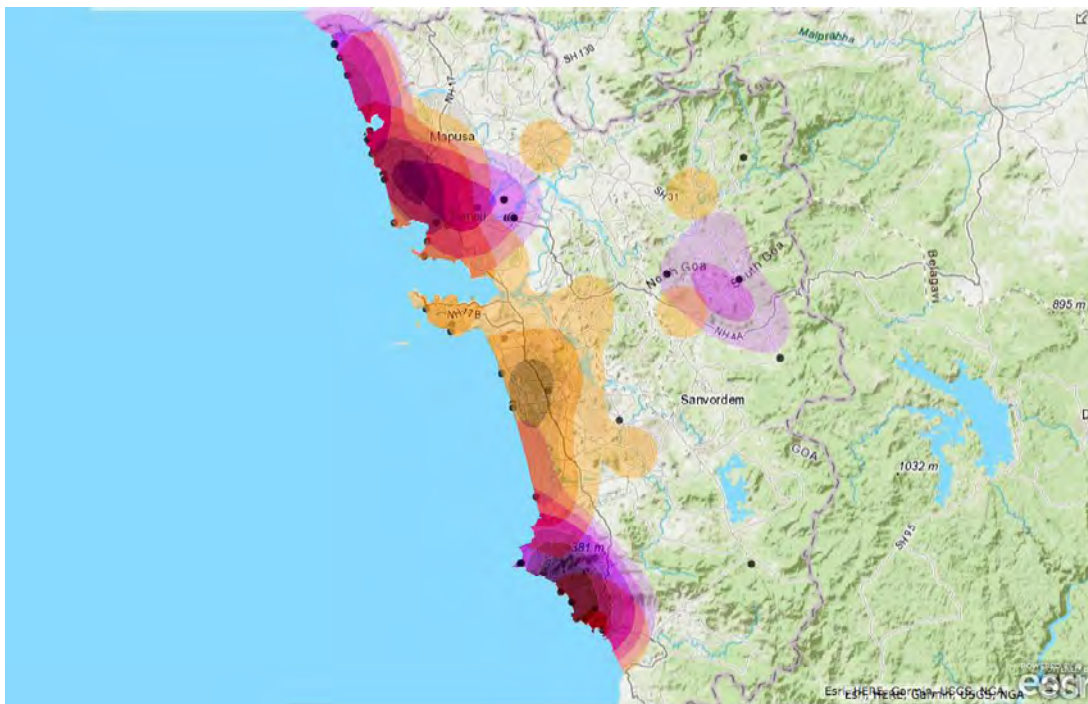


Figure 20 – ?

ATTRACTIONS AND HOTELS

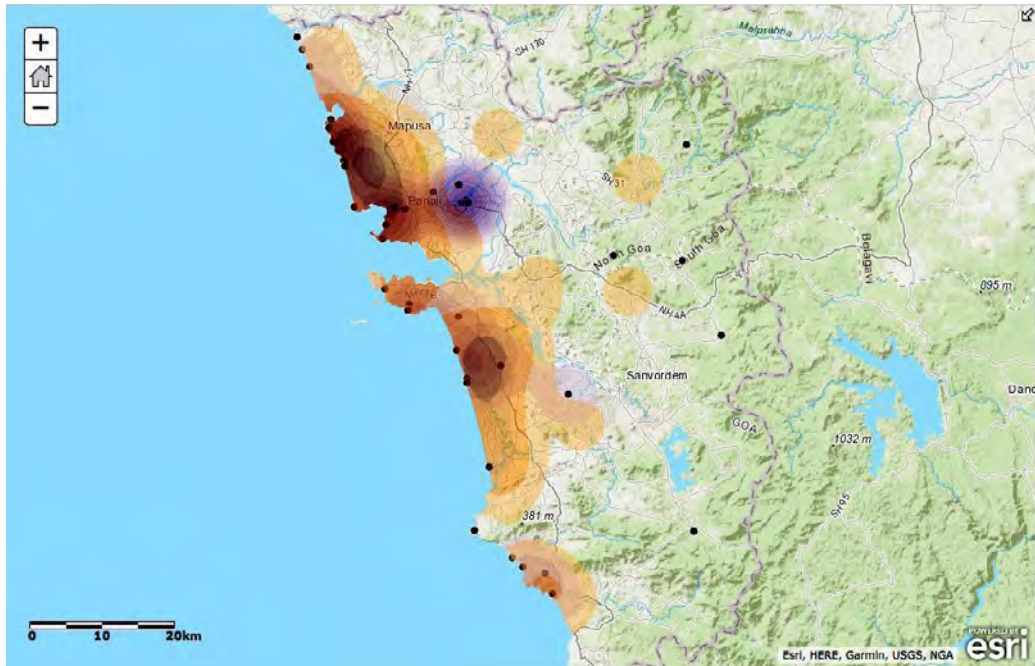


Figure 21 – Overlay map of density map of hotels and density map of attractions

HOSPITALS

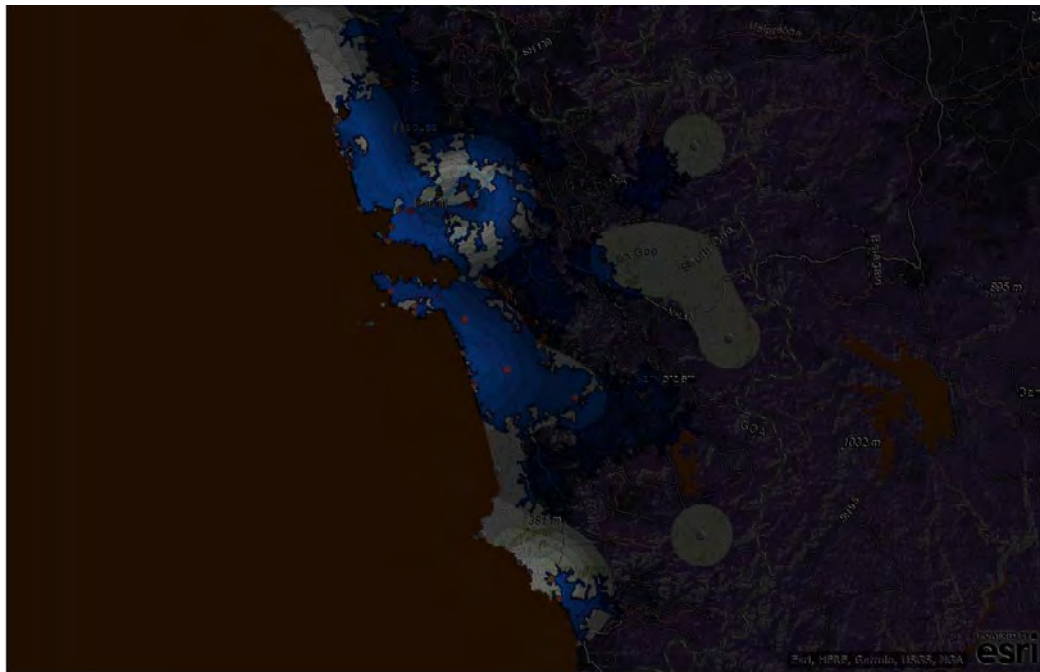


Figure 22 – Composite of density map of adventure and the proximity maps and density maps of other factors of influence

POLICE STATIONS

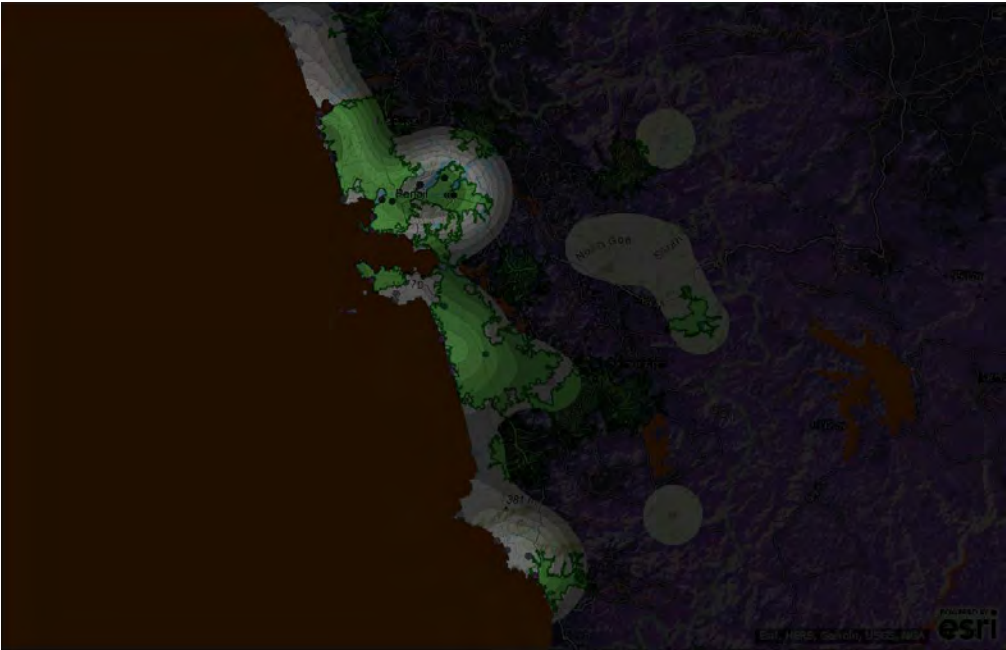


Figure 23 – ?

TOURISM OFFICES

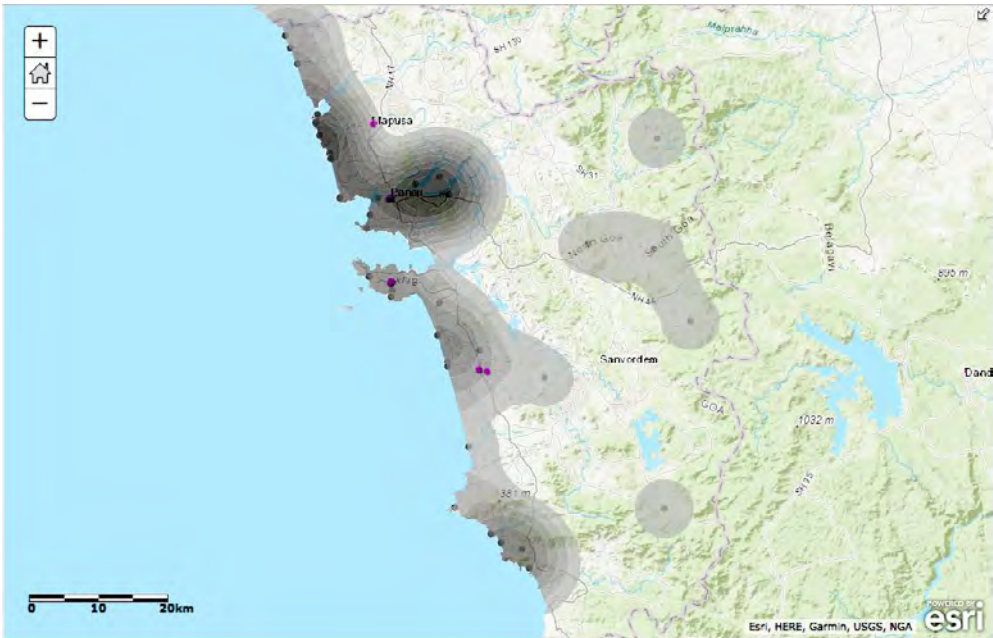


Figure 24 – ?

[VOLTA AO SUMÁRIO]

TERRITORIOS DE PAZ EN COLOMBIA: ¿PEDAGOGÍA PARA LA PAZ O DESDE LA PAZ? UN RELATO ETNOGRÁFICA DE UNA COMUNIDAD EN ÉPOCA DE POST-CONFLICTO

Deissy Cristina Perilla Daza

UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumen

El artículo expone la memoria etnográfica de unos talleres pedagógicos realizados en una ZVTN con un grupo de excombatientes de las FARC-EP, gracias a la iniciativa de algunos integrantes de esta organización y de activistas de la Veeduría Ciudadana “Campamento por la Paz”. Dichos espacios pedagógicos tuvieron dos objetivos: el primero, realizar unas charlas informativas y un taller práctico sobre las pruebas educativas SABER del Estado para estudiantes de último año de secundaria. En segundo lugar, crear unas mesas de trabajo donde los excombatientes expusieran a través de historias o ilustraciones propias todo lo aprendido en las escuelas de formación de las FARC-EP. Los talleres nos permitieron reafirmar la importancia del registro y exposición de las memorias locales del conflicto en el camino para sanar la guerra y construir la paz en Colombia.

Palabras clave: Proceso de paz, talleres, pedagogía de paz, memoria, conflicto armado

PEACE TERRITORIES IN COLOMBIA: PEDAGOGY TOWARDS OR FROM PEACE-BUILDING? AN ETHNOGRAPHIC ACCOUNT OF A POST-CONFLICT COMMUNITY

Abstract

The article illustrates the ethnographic memory of a series of pedagogical workshops undertaken with a group of FARC ex-combatants at the ZVTN. This initiative was the common effort of some members of this organization, as well as a group of social activists from a citizen-led oversight organization called “Peace Encampment.” Such pedagogical spaces had two main objectives. First, to realize a few informative and practical workshops on the State-mandated SABER tests for last year secondary school students ; second, to organize a series of workshops where ex-combatants where able to share – with stories and illustrations - what they have learned through the FARC’s formation schools. These workshops allowed us to highlight the importance of recording local memories of conflict as ex-combatants heal the wounds left by war, while actively participating in peacebuilding initiatives.

Keywords: Peace process, workshops, peace pedagogy, memory, armed conflict

INTRODUCCIÓN

El 15 de mayo del año 2017 un grupo de estudiantes voluntarios y yo entramos a la Zona Veredal de Transición y Normalización “Jaime Pardo Leal” ubicada en algún rincón del Departamento del Guaviare, en la región amazónica colombiana. Salimos de la ciudad de Bogotá, en un auto particular, conducido por un hombre no menos particular, cuyos relatos de vida en contextos de guerra y supervivencia ya nos iban alistando para las historias que oiríamos más adelante durante todo nuestro viaje. Más de 15 horas nos llevó llegar a este territorio cuyos caminos recuerdan historias de guerra, masacres, dolor, pero en donde se labran también caminos para la paz, así como nuevas oportunidades para la vida.

Esta Zona está localizada cerca de lugares que fueron escenarios de violencia y enfrentamientos armados entre la exguerrilla Farc, el Ejército Nacional y los fuerzas paramilitares. Se caracteriza por haber sido epicentro del Bloque Central de las Farc desde mediados de los años 60 (conformado como bloque oficialmente en el año 1993), también centro de disputa por el control del negocio de la droga, siendo uno de los principales territorios de cultivo y laboratorios de cocaína en el país. (Verdad Abierta, Rutas del Conflicto <http://rutasdelconflicto.com/interna.php?masacre=332>), departamentos como el Guaviare y el Meta han sido territorios donde se han perpetuado varios de los ataques más violentos a la población civil, entre estos, la infame “masacre Mapiripam”, nombre con el que se conocen los hechos violentos ocurridos en el año 1997 en el municipio de Mapiripam, donde paramilitares miembros de la AUC (Autodefensas Unidas de Colombia), cuyos ataques dejaron al menos 49 muertos.

Esta región es conocida también por ser epicentro de famosos acontecimientos de la historia política más reciente del país, como la Operación Jaque¹. Desafortunadamente el Guaviare continúa siendo una región en la que los anhelos por alcanzar la paz conviven una violencia que no cesa. Todos estos acontecimientos hacen de esta región, un lugar estratégico desde el punto de vista de la historia socio-política más reciente de Colombia, y por lo tanto un escenario apropiado para reivindicar memorias diversas de la guerra, así como anhelos de justicia, verdad, reparación y paz.

LAS ZONAS VEREDALES DE TRANSICIÓN Y NORMALIZACIÓN, ZVTN

El Nuevo Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera, documento firmado el 24 de noviembre del 2016, entró en

¹ Operación militar donde es rescatada la política Ingrid Betancourt, tres norteamericanos, además de 11 militares y policías colombianos.

vigor luego de la refrendación por parte del Congreso de la República. En los términos que establece el Acuerdo, el Gobierno y las FARC - EP acordaron en primer lugar, llevar a cabo el proceso de dejación de armas, el tránsito a la legalidad y la preparación de la reincorporación a la vida civil de los miembros y estructuras de las FARC – EP. Las ZVTN entran aquí a jugar un papel trascendental al convertirse en “áreas temporales y transitorias, definidas, delimitadas y concertadas entre el Gobierno Nacional y la FARC-EP para llevar a cabo tal proceso de dejación de armas e iniciar en tránsito hacia la legalidad de las FARC-EP”.

Estas zonas entraron en vigencia en diciembre del año 2016 y, según el documento expedido por la Oficina del Alto Comisionado para la Paz titulado: “Funcionamiento de las Zonas Veredales Transitorias de Normalización”, debían durar hasta el 31 de mayo del año 2017, o sea 180 días a partir del 2 de diciembre.

Estas zonas fueron planeadas para funcionar por medio del Mecanismo de Monitoreo y Verificación. La MM&V, según el documento entregado por la oficina del Alto Comisionado, tuvo como función monitorear y verificar el funcionamiento de los protocolos y procedimientos acordados entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP relacionados con el funcionamiento de las ZVTN. Este mecanismo estaba integrado por hombres y mujeres representantes del Gobierno Nacional, así como del Componente Internacional (CI- MM&V).

Este último estuvo compuesto por una misión política de la ONU, integrada por observadores no armados de países miembros principalmente de la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños). Este componente tenía como objetivo “dirimir controversias, presentar recomendaciones y generar reportes, con el objetivo de garantizar y brindar imparcialidad y transparencia al Acuerdo de CFHBD (Cese al Fuego y de Hostilidades Bilateral y Definitivo) y DA (Dejación de Armas)” (documento OACP)

Con el tiempo, las ZVTN pasaron a ser “Espacios territoriales de Capacitación y Reincorporación”. Estas zonas, cuya fecha límite de ocupación fue mayo del 2016, resultaron siendo habitadas como tal hasta mediados de agosto, para luego ser convertidas en espacios permanentes de vivienda para la “capacitación y reincorporación”. Entre los motivos de tal expansión del plazo, así como de su transformación en zonas con diferentes características, según cuentan los mismos exguerrilleros (conversaciones sostenidas durante nuestras visitas), están los incumplimientos del Gobierno Nacional para garantizar zonas habitables y equipadas. Hechos manifestados con el retraso de la llegada de materiales adecuados, como por ejemplo abastecimientos para vivienda, salud, alimentos, así como espacios de capacitación y educación necesarios para el proceso de tránsito hacia la vida civil.

No obstante, es necesario aclarar que otro motivo que llevó a que las partes negociantes dentro del Proceso de Paz vigente, llegaran a la decisión de continuar

con estas zonas, ahora concebidas más como sitios de habitación, actividad y vivienda permanente, como lo argumenta el portal de noticias “La Silla Vacía” en un informe (25 de abril 2017): “no fue algo que el gobierno tuviera previsto desde el principio, sino que fue evolucionando a medida que se dieron cuenta de las dificultades de montar estos sitios en estas zonas alejadas y que sería imposible cumplir con todas las tareas previstas para la reincorporación en el plazo inicial de 180 días”

Por parte de los miembros de la ex -guerrilla también es evidente que una razón de peso para estas transformaciones hacia zonas más permanentes tiene que ver con el miedo creciente dentro de esta comunidad de mudarse a las grandes urbes, debido al estigma fuerte al que tendrían que enfrentarse en muchas ciudades y regiones a lo largo del país, donde se percibe a los ex -combatientes como personas no gratas, o como personas violentas, que no saben hacer nada más que empuñar un arma, es decir, individuos no aptos para convivir con la sociedad civil. El objetivo del reporte de campo presentado en este artículo, contradice esta mirada, presentando memorias y conocimientos legítimos de esta comunidad para la construcción de paz en Colombia.

Para este propósito partiré de una noción de memoria desde la exclusión, desde la no oficialidad, una mirada hacia la memoria como lugar, entre muchos, de producción de saber, conocimiento, condiciones de existencias y supervivencias plurales y legítimas. La memoria como indica Michael Pollack:

“Dentro de una perspectiva constructivista, no se trata más de lidiar con los hechos sociales como cosas, sino de analizar cómo los hechos sociales se convierten en cosas, como y porqué ellos son solidificados y dotados de duración y estabilidad. Al privilegiar el análisis de los excluidos, de los marginalizados y de las minorías, la historia oral resaltó la importancia de las memorias subterráneas que, como parte integrante de las culturas minoritarias y dominadas, se oponen a la “memoria oficial” para el caso de la memoria nacional” (POLLAK, 1989, p. 4)

Los talleres llevados a cabo con este grupo de ex -combatientes dan cuenta del nivel de reconocimiento de los procesos y memorias de los *otros* excluidos, que requiere cualquier proceso de paz y reparación social. Sumergirse en esos mundos ajenos, a esas memorias construidas en la guerra, así como a esos universos de procesos educativos, con aprendizajes múltiples, no es una tarea fácil, en especial porque requiere des-centrar la memorias oficiales así como sus sitios tradicionales de enunciación: El Estado y La Escuela, entre otras instituciones oficiales que se han atribuido el papel de nombrar lo que se debe recordar, y de enseñar lo que debe ser aprendido.

Quiero volver atrás brevemente en la historia de nuestra disciplina para aclarar por qué es importante un entendimiento genuino y juicioso de la diferencia en un proceso de paz, en particular, un acercamiento a los *otros* en aquellas comunidades que han crecido

en contextos culturales diferentes a los propios, por ejemplo, los grupos de víctimas del conflicto, o la guerrilla de las FARC-EP.

LOS OTROS Y LA PAZ

El entendimiento de los *otros* ha sido un paradigma de larga duración en la antropología. Una cantidad considerable de tiempo en nuestra formación ha sido dedicada a comprender la diferencia. El entendimiento del otro es un objetivo central en las academias norteamericanas y europeas desde las llamadas “etnografías realistas” (CLIFFORD; MARCUS, 1986) de comienzos del Siglo XX con trabajos fundacionales como los de Malinowski (1915, 1922). El polaco nos mostraba por primera vez el método etnográfico con sus herramientas del trabajo de campo y la observación participante, en particular, las técnicas apropiadas para acceder al mundo de los indígenas de las islas Trobriand (sus formas de intercambio, su economía y roles sociales) a través de lo que él llamó “los imponderables de la vida cotidiana” (MALINOWSKI, 1986, pp. 19-42) Trabajos como los de Evans Pritchard sobre los sistemas de parentesco en las comunidades indígenas Nuer del Africa Oriental (PRITCHARD, 1977) han contribuido a este objetivo.

Décadas después, el llamado giro ontológico traería nuevos retos y reflexiones en el ejercicio etnográfico con los *otros*; asimismo, el llamado giro reflexivo en la antropología (CLIFFORD; MARCUS, 1986) dio origen a un nuevo tipo de etnografía cuya propuesta radicó en lugares comunes donde confluyeran la voz del autor que escribe e interpreta, y las voces de aquellos “observados”. Trabajos como los de Vincent Crapanzano, James Clifford, Renato Rosaldo, Paul Rabinow, entre otros, hicieron parte de esta nueva mirada.

Donde sea que la antropología se ubique en algún tiempo o en algún lugar, los antropólogos etnógrafos tenemos claro de dónde partimos para trabajar: del acercamiento a una o varias comunidades con algunas preguntas en mente, y desde ciertos posicionamientos políticos e ideológicos. Esta meta no debe ser tomada por fácil o por obvia ya que los intentos por acercarse a los otros son siempre complejos, auto-reflexivos, desafiantes y en algunas ocasiones permiten el empoderamiento tanto del investigador como de sus interlocutores.

El proceso de paz en Colombia es uno más de estos escenarios para dar cuenta de las complejas dinámicas antropológicas que surgen en el entendimiento del otro. Deseo postular en este corto ensayo que el reto es ante todo etnográfico: ¿Cómo pensar o repensar la etnografía en un contexto de un Acuerdos de Paz? ¿Es necesario representar al otro desde sus memorias? Si no lo es, ¿Qué debemos hacer con ese “otro” antropológico tan paradigmático? Quiero ejemplificar y expandir lo anteriormente argumentado a

través del relato de un ejercicio etnográfico llevado a cabo en una de las Zonas Veredales de Transición y Normalización (ZVNT)², la “Jaime Pardo Leal”, en la vereda de Colinas, Departamento del Guaviare.

La experiencia surge de una visita realizada en nombre de la Veeduría Ciudadana Campamento por la Paz³. La principal acción consistió en presentar un informe de cómo se estaba desarrollando esta fase de reintegración en las mencionadas zonas de transición. Este informe, presentado al Gobierno Nacional por medio de la Oficina del Alto Comisionado para la Paz, muestra una serie de temas necesidades en esta ZVTN. Para abordar dichos temas y necesidades era necesario desarrollar proyectos concretos desde la acción-participación ciudadana de cara a los retos de implementación de los Acuerdos de Paz en el país.

Una de estas necesidades más apremiantes tiene que ver con los procesos educativos a los que esta comunidad va a tener que enfrentarse una vez reintegrada a la vida civil. Como muchos de los y las excombatientes lo han manifestado por varios medios de comunicación, y tal como lo reiteraron durante el trabajo realizado con la citada veeduría, esta comunidad de hombres y mujeres tiene anhelos y metas fijas de terminar sus estudios básicos de bachillerato, e ingresar a instituciones de educación superior para llevar a cabo estudios de pregrado universitario en diferentes áreas del conocimiento: medicina, antropología, diseño, ingeniería, educación, entre otras.

Con relación a tales metas, se pudo evidenciar que el punto que ha generado mayores dudas, preguntas e incertidumbres tiene que ver con la prueba SABER del ICFES (Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior). Esta prueba fue creada por el Ministerio de Educación para evaluar el nivel de la Educación Media en el país, así como para proporcionar información a la comunidad educativa sobre el desarrollo de las competencias básicas que debe desarrollar un estudiante durante su paso por la vida escolar.

La aproximación a estas metas educativas concretas dentro de la comunidad que habita esta zona representó para mí un acercamiento a una alteridad que después de haber vivido 10, 20 y hasta 40 años en la guerra, hoy en día está dispuesta a crear caminos en un proceso de paz. La construcción de ese *otro* paradigmático aquí merece ser repensada, pues aparece con más agentes, nuevas disposiciones, y con un interés de generar espacios de diálogo a través de la metodología de acción-participación como principal espacio de convergencia y creación entre el etnógrafo y sus interlocutores:

² Son áreas temporales y transitorias, definidas, delimitadas y concertadas entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP para llevar a cabo el proceso de dejación de armas e iniciar el tránsito hacia la legalidad de las FARC-EP. Tomado de: <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/ABC-Zonas-veredales.pdf>

³ Veeduría ciudadana conformada con algunos miembros del movimiento de protesta ciudadana “Campamento por la Paz”

“Esta propuesta de enfoque del método etnográfico para la paz, que por ser relacional se hace extensible a las investigaciones de la interculturalidad y los conflictos, asume en su condición ética, ser pacífica en cuanto no considerar a los actores sociales como objetos de investigación, no saquear sus conocimientos y saberes, no considerarlos simples “informantes clave” y generar investigación coparticipativa de producción colectiva” (SANDOVAL FORERO, 2013, p. 17)

Partiendo del debate que esta prueba generó en la visita, así como de posteriores conversaciones sobre encuentros y desencuentros que la prueba SABER podría conllevar en su aplicación en esta comunidad particular de ex-combatientes, algunas personas, entre ellas pensadores y educadores de esta misma organización, los veedores del Campamento por la Paz, y algunos estudiantes de la Universidad de los Andes⁴, nos propusimos realizar unos talleres pedagógicos⁵ constructivos en la zona.

Con el objetivo de apoyar los Acuerdos conforme a lo dispuesto por el Artículo 22 de la Constitución de Colombia según el cual la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento, buscamos llevar a cabo un taller dinámico, constructivo (no conductivo), principalmente de escucha y exploración de experiencias previas de procesos educativos dentro de las FARC-EP, proporcionando espacios de interlocución con las mujeres y hombres que durante años han sido parte de escuelas de formación propias.

Para tal espacio pedagógico de diálogo y construcción colectiva de memoria con los *otros*, partimos de una definición de educación que nos permitió entender cómo podría ser el ejercicio etnográfico en estos “territorios de paz”. Así, entendimos la educación como una práctica sociocultural que produce subjetividades y cuyo campo de acción es la cultura. Esta definición resultó útil porque nos ayudó a entender desde una perspectiva constructiva y dialógicas que los procesos educativos surgen en cualquier comunidad humana. En los talleres no hubo espacio para la autoridad etnográfica pues decidimos hacer pedagogía *desde* la paz y no *para* la paz. Esta afirmación implica actuar y construir conocimiento *junto con los otros* no *para los otros*; desde sus propias necesidades, cuestionamientos, escuchando, accediendo a unos conocimientos internos, dándoles un valor y con la expectativa de ponerlos a circular donde sea necesario hacerlo.

La metodología acción participación es entonces clave para esta propuesta. Myriam Jimeno ha desarrollado el concepto del antropólogo ciudadano, el cual es relevante para el desarrollo del argumento en este escrito: “El trabajo etnográfico desde la conciencia del investigador ciudadano conlleva un tipo de relación con los agentes culturales que trasciende el papel del testigo traductor hacia la participación conjunta en un proyecto de

⁴ Vlentina Ricón, David Neira, estudiantes de Antropología y Alejandro Cortés, educador de la Universidad Pedagógica Nacional.

⁵ Se realizaron 5 talleres en total, con grupos de 60 personas aproximadamente. En total se recogieron 295 cartillas.

ciudadanía más incluyente” (JIMENO; VARELA; CASTILLO, 2011, p. 45) Una etnografía *desde* la paz necesita situarse dentro de este paradigma del investigador ciudadano.

No existe tal cosa denominada “La Educación” o la “memoria oficial”, existen procesos educativos, históricos, renovables, continuos y diversos que no se desenvuelven exclusivamente en las academias o instituciones permanentes (universidades, instituciones, centros educativos), sino dentro de cualquier grupo de seres humanos que quieran incidir sobre sus condiciones de existencia, así como definir o redefinir su identidad. Hacer pedagogía *desde* la paz implica partir de esta premisa, la paz se construye *desde* y no *para*. A raíz de la comprensión de estas dinámicas me uno a la definición de educación como “una práctica social, es una forma de acción, manera de actuar, papeles (roles) que ponemos en escena, papeles que nos distinguen de los otros actores, papeles que tienen que ver con la génesis, y la construcción de nuestra identidad social” (AVILA, 1994, p. 36.)

En este mismo sentido, La memoria tiene, pues, un rol elemental para la configuración de una identidad individual y colectiva, especialmente en sociedades de post-conflicto y construcción de paz, en palabras de Elizabeth Jelin:

“Un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y, a menudo, para construir mayor confianza en uno/a mismo/a (especialmente cuando se trata de grupos oprimidos, silenciados y discriminados). La memoria olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a experiencias traumáticas colectivas de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo” (JELIN, 2002, p. 23)

La propuesta de los talleres realizados en la ZVTN fue también dialógica y constructiva en un sentido Freiriano, pues supuso asumir los procesos educativos como medios y herramientas para entender realidades de forma crítica y propositiva, desde diversos lugares de enunciación, desde “el pueblo” como lo llamaba Freire en su obra “La educación como práctica de la libertad” (FREIRE, 2015, p. 15). El diálogo aquí se vuelve el método central en nuestra propuesta, considerando que:

“Nace de una matriz crítica y genera crítica, se nutre del amor, de la humildad y de la esperanza, de la fe, de la confianza. Por eso sólo el diálogo comunica, y cuando los polos de diálogo se ligan así, con amor, esperanza y fe uno en el otro, se hacen críticos en la búsqueda de algo. Se crea, entonces, una relación de simpatía entre ambos, sólo ahí hay comunicación” (2015, p. 140)

LAS CARTILLAS PEDAGÓGICAS

El diseño de una cartilla pedagógica fue la primera salida para llegar a este diálogo constructivo/comunicativo. Estas cartillas se convirtieron en el instrumento para acceder

a esos universos de conocimientos poco o nada conocidos para nosotros, así como en un camino de comunicación para entender el nivel de escolaridad y de comprensión de lectura dentro de los miembros de esta comunidad.

Para lograr consolidar esta herramienta fue necesario, en primer lugar, un diálogo permanente con algunos educadores dentro de la organización⁶ (Las FARC-EP), los cuales han trabajado durante décadas en procesos de formación y educación desde diversas áreas (medicina, odontología, español, artes etc) en el contexto del conflicto armado, bajo las condiciones de ilegalidad y en situaciones de guerra extrema. Con ellos y ellas logramos establecer un conjunto de puntos y preguntas en la elaboración de un documento didáctico, fácil de trabajar, y cuyo contenido hiciera alusión tanto a referencias del mundo exterior de la organización (el allá afuera en la sociedad civil), como a su universo interior, igualmente valioso.

El objetivo primordial de estos talleres fue acceder a esos conocimientos y habilidades que las personas miembros de esta organización han adquirido, es decir, acceder a unas memorias locales y a sus propias escuelas de aprendizaje de saberes, oficios y habilidades.. El objetivo fue crear un diálogo intercultural, un puente entre diferentes visiones de educar y ser educado, teniendo en cuenta que la educación es una práctica histórica socio-cultural completamente ligada a la memoria.

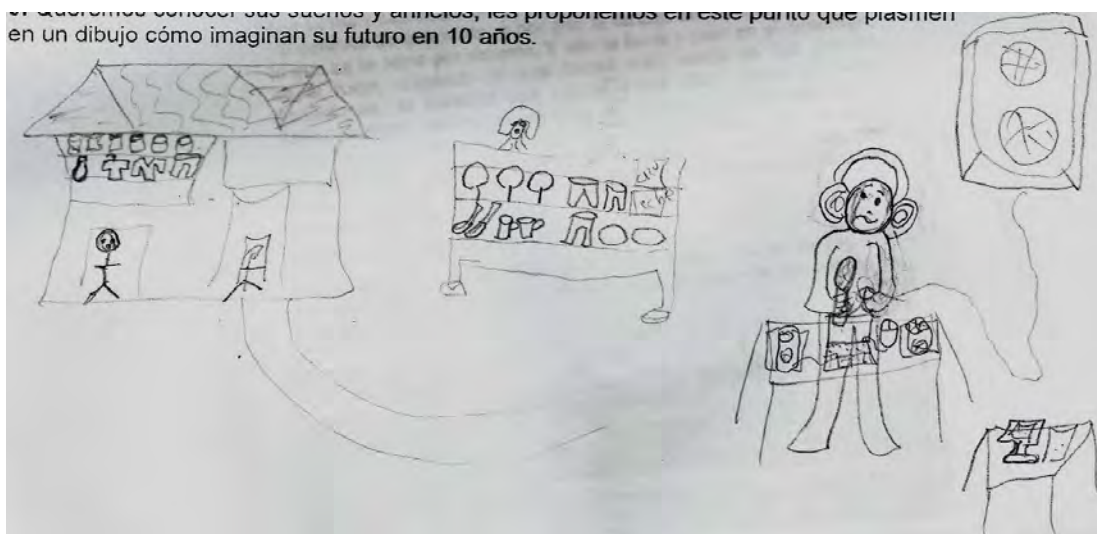


Ilustración 1 – Dibujo hecho por excombatiente como respuesta al punto 9 de la cartilla: “Queremos conocer sus sueños y anhelos, les proponemos en este punto que plasmen en un dibujo cómo imaginan su futuro en 10 años”.

Esta cartilla contiene 9 puntos, entre preguntas y ejercicios, a ser resueltos de forma individual, pero si se desea también de forma colectiva⁷. Los puntos podían ser

⁶ Cuya identidad será protegida en este escrito por razones de seguridad.

⁷ El nivel de lectura y escritura en la comunidad es alto, sólo el 5% no sabía escribir; con estas personas se realizó

respondidos por medio de respuestas escritas o a través de dibujos o ilustraciones[■]. En total se realizaron 5 talleres con participación de hombres y mujeres entre los 16 y 60 años, y las cartillas de 6 páginas debían ser trabajadas en una hora.

Los puntos eran las siguientes:

1. Comprensión del texto titulado “Sobre la educación en occidente”. Respondiendo las preguntas: ¿Cuál es la importancia o el propósito de educarse?, ¿Qué herramientas brinda la educación en la vida de las personas?, ¿Porqué es importante la educación en un escenario de post-conflicto?.
2. Presentación de un poema, y reflexión alrededor de la pregunta: ¿Qué opiniones, pensamientos, recuerdos o emociones genera el poema?
3. A lo largo de nuestra vida han existido personas que han marcado nuestros caminos de diferentes maneras ¿A usted qué persona le produce admiración y por qué? ¿Cómo ha influenciado su vida?
4. La vida se compone de varias etapas y ciclos, en los cuales aprendemos en diferentes espacios y con muchas personas. Por ejemplo, ¿Ustedes tienen recuerdos del lugar donde estudiaron antes de pertenecer a la organización? si es así, háganos, escríbanos o dibújenos algunos de esos recuerdos.
5. Como hemos visto, la educación es una experiencia vital y todos hemos aprendido de diferentes maneras y en diferentes contextos, entonces ¿Qué importancia tienen para ustedes las escuelas de formación de las FARC-EP? ¿Cómo lo podrían plasmar a través de un dibujo grupal? Puedes elaborar el dibujo con las personas más cercanas a ti.
6. La educación y el aprendizaje se dan en el diario vivir. Con esta idea en mente, ¿Cuál ha sido la principal habilidad o trabajo que ha aprendido dentro de la organización FARC-EP? ¿Cómo ha logrado adquirirla?
7. Sabemos que desde el inicio de los diálogos de paz ustedes han tenido varios lugares de vivienda, esto ha significado muchos cambios y nuevas experiencias ¿Qué ha cambiado desde su traslado a la ZVTN? Narre cómo ha sido esa experiencia desde que salió de los sitios de pre-agrupamiento, hasta su instalación y permanencia en la zona veredal. ¿Qué tal si escribimos un pequeño cuento o hacemos un dibujo?
8. Teniendo en cuenta que existen diversos procesos educativos dependiendo de las realidades vividas, ¿Considera que la educación recibida en la organización tendrá importancia luego de su tránsito a la vida civil?

un acompañamiento y apoyo especial con colaboración del resto de participantes de los talleres así como de nosotros, los coordinadores de estos espacios.

■ Se dejó esta opción libre debido a que, si bien la mayoría de los ex-combatientes tiene niveles básicos de comprensión de textos y de escritura, algunos no pueden leer ni escribir. La opción del dibujo les permitió una forma de expresión.

9. Queremos conocer sus sueños y anhelos, les proponemos en este punto que plasmen en un dibujo cómo imaginan su futuro en 10 años.

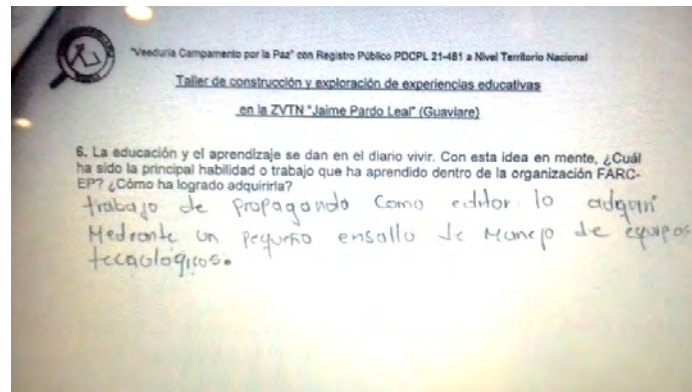


Ilustración 2 – Respuesta de excombatiente a la pregunta 6.

MEMORIAS PLURALES DEL CONFLICTO

La mayoría de las cartillas trabajadas con los y las ex-combatientes presentan diversas memorias y deseos (tanto en palabras como en dibujos) frente a cómo se sentían en este momento del traslado a las ZVTN, como parte del Proceso de Paz. Estas memorias están asociadas por un lado a recuerdos difíciles de superar, donde escenarios de violencia han marcado sus memorias y por lo tanto su construcción identitaria individual y colectiva, pero también están asociadas a anhelos de un futuro a mediano o largo plazo en paz. Dentro de las proyecciones vistas en estas cartillas, las que más resaltan son aquellas que presentan la posibilidad de una vida tranquila, armoniosa y laboriosa en el campo, seguida de otras que proyectan un futuro no muy lejano donde puedan estudiar, convertirse en profesionales o técnicos en algún oficio.

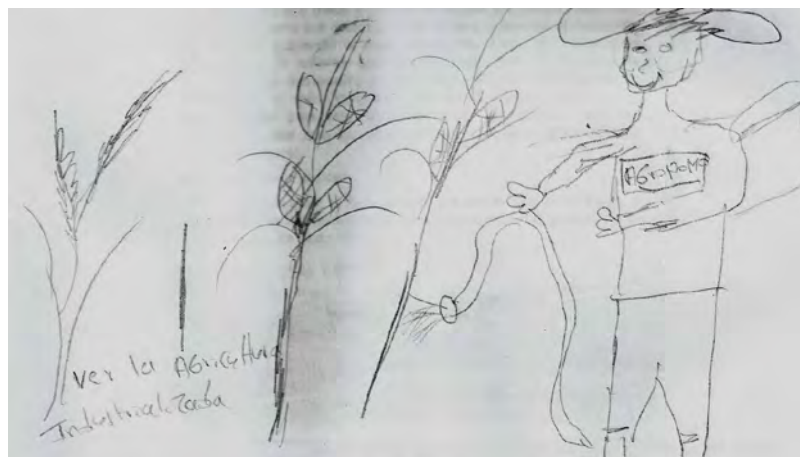


Figure 1 – Dibujo hecho por excombatiente como respuesta al punto 9 de la cartilla: “Queremos conocer sus sueños y anhelos, les proponemos en este punto que plasmen en un dibujo cómo imaginan su futuro en 10 años”.

CONCLUSIONES PRELIMINARES

Aunque los resultados arrojados por las 295 cartillas aún están siendo sistematizados y analizados, la conclusión más visible de este ejercicio es la disposición de la comunidad a compartir sus procesos educativos propios. Una segunda conclusión de las cartillas es el vínculo establecido entre la vida rural y las formas de saber. Esto es evidente principalmente en los dibujos elaborados por los excombatientes con representaciones gráficas de la naturaleza y la vida de campo como fuentes de una vida en paz. En las respuestas ofrecidas por los excombatientes es incuestionable cómo ellos han aprendido a conocer con la naturaleza, con el bosque y en la guerra. Una tercera conclusión parcial extraída de este ejercicio pedagógico es cómo el anhelo de paz está conectado a una construcción de un sentido de comunidad y justicia.

Las etnografías en territorios de paz representan nuevos desafíos para sociedades en procesos de transición. Mi propuesta en este escrito ha sido sugerir, motivada por el desarrollo constante y orgánico de múltiples formas de praxis etnográfica en el mundo contemporáneo, que la antropología debe tomarse en serio la tarea enorme de proponer contenidos y memorias específicas para el desarrollo de una teoría, así como de metodologías específicas que sean aportes significativos para sociedades en fases de posconflictos y procesos de paz. Me he esforzado en postular que un camino para llegar a estas realizaciones teórico/metodológicas es el de una lectura de los procesos educativos como históricos y culturales y de la práctica antropológica desde la Acción-participación.

BIBLIOGRAFÍA

AVILA, P. R. *La educación y el proyecto de la modernidad*. Bogotá: Ediciones Antropos, 1994.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. California: Univ of California Press, 1986.

FREIRE, P. *La Educación como Práctica de la Libertad*. México: Siglo XXI Editores, 2015.

JELIN, E. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2002.

JIMENO, M.; VARELA, D.; CASTILLO, Á. Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Sociedade e Cultura*, [s. l.], v. 14, n. 2, 2011.

MALINOWSKI, B. *Los argonautas del pacífico occidental*. Barcelona: editorial planeta, 1986.

POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 3–15, 1989.

PRITCHARD, E. *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama, 1977.

SANDOVAL FORERO, E. A. Etnografía para la paz, la interculturalidad y los conflictos. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, [s. l.], v. 3, n. 141, 2013.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ETHNOGRAPHY OF DIFFERENT TEMPORALITIES - THE TIME DIMENSION IN CANDOMBLÉ

*Desirée Ramos Tozi*¹

Universidade Federal da Bahia/UFBA

Resumo

Esse artigo se aventura refletir sobre o tempo como uma dimensão que atravessa o campo político no candomblé, a partir de observações em campo para a escrita de uma etnografia do cotidiano. A percepção de que a presença de lideranças de candomblé do “passado” é muito presente nos discursos e espaços de atuação política, por mais anacrônica que essa afirmação possa parecer. É uma presença constante nas referências que os representantes de terreiro trazem quando tratam da memória da relação com o poder público, quando entoam um cântico e se projetam para o tempo mítico (concomitante a um tempo histórico-cronológico da passagem dos ancestrais pela Terra) e um presente-incorporado, quando os orixás decidem se manifestar e protagonizar as atividades políticas do povo de candomblé. Assim, dentro de um quadro epistemológico que transita entre Antropologia e História, busco contribuições teóricas para iluminar a reflexão sobre a dimensão do Tempo no candomblé, tentando conectá-las às questões colocadas pelas minhas observações etnográficas. Essas comunidades de candomblé, convivendo durante séculos com um historicismo global recriaram formas de se atualizar e sobreviver, pois se estivessem de fato, restritas ao tempo da tradição e ao tempo ritual, já teriam desaparecido.

Os conceitos de alteridade, historicismo, alocronismo, cronotopia e coetaneidade são estruturantes para refletir sobre as produções e reproduções culturais das sociedades humanas e não-humanas.

Palavras-chave: alocronismo; candomblé; hetero-cronotopia; antropologia da história

The past is never dead. It's not even past.

(FAULKNER, 1951/1996, p. 85. Quoted by PALMIÉ & STEWART, 2016, p. 216)

Starting from this perspective on the past as an eternal return, quoted by Palmié and Stewart (2016) to address different views on temporality, and in the attempt to build a

¹ PhD student in Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia/UFBA. Thanks to FAPESB and Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN by encouraging the development of doctoral research, of which this essay is a small part. Contact: desireetozi@gmail.com

field of study on Time, organized as an ‘Anthropology of history’, and as a historian trying to travel in territories conventionally dedicated to anthropology, I have been challenged to think about how to approach the different temporal orientations that inhabit the universe of *candomblé* in my ethnography about its strategies of political representations in dialogue with the public power (which intends to subsidize my doctoral thesis). In this sense, in the light of some authors who discuss the relation between anthropology and history, the objective of this essay is to reflect some possible approaches to my specific theme, using his works as support to treat these temporalities in my ethnography. Reflecting on time as a dimension that crosses the political field in *Candomblé* seems pertinent to me, since I have verified, throughout my daily ethnography, that the presence of leaders of the past is very present in the spaces of political action, however anachronistic this statement may seem. It is present in the references that the representatives of the *terreiro*² bring when they deal with the memory of the relation with the government power, when they sing a song and project to the mythical time (concomitant with a chronological historical time of the passage of the ancestors by the Earth) and a present -incorporated, when the *orixás* decide to manifest and to carry out the political activities of the people of *candomblé*. Investigating the relationship of *candomblé* with Time could unfold in a doctoral thesis, so complex and structural is the theme for the groups. However, I venture only to sketch out some of the reflections that have arisen from the readings selected here, and perhaps the authors selected will not be sufficient to substantiate major considerations on the subject. Thus, I selected some authors who ventured to discuss the subject of the relationship between Anthropology and History (as disciplines or epistemological frameworks), seeking their contributions to illuminate some keys of reflection on time for “non-Western”³ societies, attempting to connect them to my ethnographic observations.

To approach Time as a social dimension is to walk on an unexplored terrain (as some anthropologists identify), but to debate the dimension of Time within the *candomblé*, and especially of a *candomblé* Angola (ethnic-religious identity of my interlocutors) is challenging once that the *Terreiro* Tumba Junsara has a deep relationship with the *Nkissi Kitembo*, guardian of Time and the terrestrial sphere⁴.

I have found the inspiration to reflect on Time, on the political structure of *candomblé*, on Fabian’s (2013) and Palmié & Stewart’s (2016) theories of contemporaneity, since the

² We call “*Terreiro*” the territory where the *candomblé* rituals take place and where the community is organized around the sacred.

³ I refer here to those societies that are not structured from the axes of historicism (along the lines of what Palmié & Stewart define) and rationalism, although many of them transpose fluently between these categories, without necessarily having them as an identity axis. Historically, these societies have been classified as “native,” “primitive,” or “traditional.” Fabian (2013) makes the effort to discuss the ontological construction of the “Other” throughout the history of anthropology.

⁴ On the relationship of *candomblé* Angola with Time, see the dissertation of Veridiana Silva Machado, developed among the descendant houses of the *Terreiro* Tumbensi lineage, in Bahia.

temporal dimension in its arguments is intrinsically associated with political universe. In this sense, to think about the political representation of the Candomblé groups is to problematize as the temporal question, and in this case, the synchronic and contemporary relation with the public power - displaced from the original idea of Fabian that was to think the anthropological discourse - permeates the notion of representation, since the interlocutor who dialogues with the State can speak through the ancestors, through their insertion among the living in their community and in the broader political context, and by themselves as a subject that is inserted in this 'Western' time.

Believing that the best methodological option for my subject of research is ethnographic, given the experimental nature of how knowledge and learning are constructed in Candomblé, and because of my own historiographic formation, it is possible to argue in favor of the articulation of ethnography and history as fundamental resources for thinking temporalities - first as a theoretical basis for a look at the ways in which societies perceive the passage of time and how they process that experience, and second, as a method of interpreting the processes of social transformation / change within these various patterns of time. Borrowing the argument of the Comaroff (2010), in defence of his "historical anthropology", that the production of ethnographic knowledge occurs from the adjustment made between the crystallization of translation processes between the observed experience and the theory and the epistemological place of the observer, the challenge of pointing the way to the interpretation of temporalities in the political field of candomblé is great. Recognizing this complexity and the importance of bringing together the two disciplinary fields, it becomes valid, to deepen the voices pleading of an anthropology that reflects how the temporal issue is closely linked to culture.

A etnografia, assim como a história - e principalmente as duas juntas - seria uma forma de conectar os fragmentos aos quais se pode ter acesso na pesquisa empírica e um contexto mais abrangente, histórica e culturalmente determinado, que lhes conferiria significado. (COMAROFF, 2010, p.02-03)

The proposal for this reflection is to take an ethnocentric look at the historical processes shared by the *terreiro's* communities - even if the rhetoric of doing so already is-, understanding the different temporalities experienced by the leaders, both in their experience of the sacred universe as well as of the political (without wanting to put them in a dichotomy), avoiding ideological classifications demarcated from these perceptions of temporality differentiated, as they have been for a long time, in the categories of 'tradition' or 'archaic'. On the contrary, my hypothesis is that some of these candomblé leaderships flow fluently between the temporal universes of modern historicism (FABIAN, 2013, PALMIÉ & STEWART, 2016) and the candomblé's own historicity. This historicity of candomblé, that is, its ways of perceiving history and making it comprehensible and

reproducible, seems to me, is based on the strategic of how the agents operate their epistemological bases - temporal cyclicity, the management of overlapping times (past, present, future), and the sensitive perception of the realities lived and accessed. For this challenge, the selected bibliography can contribute with concepts and critical positions on these categories of analysis, both from the point of view of the dialogue between anthropology and history, as well as in the extension of the analysis to other historicities or as an analysis axis of the time as epistemology. The essay intends a brief theoretical overfly, only to observe ways and methodological possibilities that can affect the relation of time and politics in candomblé.

“ACCESSING OTHER TIMES”

Sahlins (1990) presents in “Islands of History” (originally launched in 1985) important reflections on the problem of the relation between ‘structure’ and ‘event’, which at the time, warmed the debates in the fields of anthropology and history by trying to prove that non-Western peoples have history and historicity, recognizing that history is not only constructed in the moulds of Western history. His theory of action (as a motor of cultural transformation) opens space for ‘agency’ and for the individual in the analysis of structure at the universe of social sciences and links to the argument that culture changes historically through the action of individuals who manage this set of available collective information, relating in turn intrinsically with the structural transformations that lead to “systemic changes” of cultural categories.

(...) os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e pessoas, submetem as categorias sociais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação. (SAHLINS, 1990, p.09)

According to Sahlins’ conjecture, that all peoples have their history, built both within them (from local relations) and abroad (from relations between societies), we take as a truth that the dynamic elements are present in human experience. In this sense, to elaborate an ethnography that deals with the political representation of candomblé requires that there be a discussion about the temporality and historicity of these communities, and that as a starting point there are several sets of stories, where some narratives are privileged to the detriment of others because they access certain elements of the structure which are consistent with the form and purpose of certain companies. “This is an ideal-typical discussion about how structures take place within the cultural order and above the historical course” (SAHLINS, 1990, p.11).

Sahlins' work unfolds what he understands by historicity, and in the endeavour to elaborate a theory of the history of societies, he creates a generalization to compare how the action of individuals acts within that structure, and therefore, how history manifests itself in the different companies. Thus, it observes that there are societies more prone to action and others where action is shaped by cultural codes, proposing two analytical categories to understand this relation of societies to the historical process of cultural changes - societies based on performative structures (action changing the form) and in prescriptive structures (form directs action).

(...) outras civilizações compreenderam melhor sua síntese, e de maneiras diversas sintetizam assim suas práticas históricas. É necessário fazer o reconhecimento teórico, encontrar o lugar conceitual, do passado no presente, da superestrutura, na infraestrutura, do estático no dinâmico, da mudança na estabilidade. (SAHLINS, 1990, p.19)

To illustrate his theorem, Sahlins identifies a theory of the history of Kawai's society, divided into stages, where in the first there is the relationship between structure and event, from the "proposition that the transformation of culture is also a mode of its reproduction" (SAHLINS, 1990, p. 174). The second proposition of this theory of history starts from the definition that "cultural categories acquire new functional values. Cultural meanings, overloaded by the world, are thus altered. It follows, then, that if the relations between the categories change, the structure is transformed. "To illustrate this proposition, Sahlins recounts the encounter of the Hawaiians with the English crew, analysing that the Hawaiian category of 'seeking a lord' and that the practice of usurpation of power by foreigner-kings found support in action, namely, the arrival of English. The constancy of this new relationship was able to alter the functional values attributed to power in Hawaiian society.

E essas reavaliações funcionais sempre aparecem como extensões lógicas dos conceitos tradicionais. A estrutura dominante da situação inicial, a de que os chefes distinguiram-se do povo assim como os europeus era diferentes dos havaianos em geral, tornou-se um conceito de identidade pessoal – do qual surgiria uma nova ordem de economia política. (SAHLINS, 1990, p.176)

The example of Hawaiian society serves to establish criticism of the Western way of dichotomizing History and Structure, since Hawaiian history is built upon structure, whereas this structure is also historically grounded. With this ethnography, he questions the classical understanding of anthropology that the structure remains unchanged through time; his argument is that the permanence of the structure is a historical process, and that "synthesis" equates this relationship better than the "dichotomy". For Sahlins (citing the case of Hawaiian history), "culture functions as a synthesis of stability and

change, past and present, diachrony and synchrony” (SAHLINS, 1990, p.180). In order to reinforce his argument for the interaction between structure and history, he asserts that “any practical change is also a cultural reproduction” (SAHLINS, 1990, p. 180), and using the example of power relations of Hawaiian chieftains, demonstrates that every time cultural reproduction occurs, there is a change in the categories that organize the universe and new content is assimilated. To this movement of reproduction and transformation, a reflection on the very concept of time and structure abandons the conventional dichotomies from a new look of synthesis on these processes.

Finally, defending the synthesis between synchrony and diachrony, the basis of symbolic action, Sahlins locates the Past in the territory where the cultural scheme organizes the concepts, and the Present as the space of the singularity existing in each action. The process of access to symbolic action is synchronous, while its application is diachronic. Thus, action accomplishes this temporal transit and promotes the capacity for transformation of cultural categories, which also passes through the individual, but the transformation of the cultural scheme is determined by the social structures of power. In short, culture is the up-to-date result of the effect of the past. From this point of view, it is possible to understand how *candomblé* leaders always refer to ancestry to justify positions and behaviours of present action; but how about “diachronic application”, how to treat diachrony when ancestry is part of the corporeity that inhabits the present? Taking the cohabitation of past and present in the body, how to deal with the overlapping of times in relation to cultural action and transformation?

Fabian enrol, in 1983, the term *coethneness* to designate, in German, both contemporaneity and synchronicity / simultaneity. The denial of coethneness, therefore, refers to the way in which anthropology relegates the “other” to a territorial but mainly temporal distancing, ignoring the contemporaneity of the “ethnographic encounter” between the subjects involved in field research - the ethnographer and his interlocutors, shifting the readers and the anthropologist to a privileged structure of time, banishing the “other” to a lower stage of development. To this temporal denial, he calls it *homochronism*, a strategy with which anthropology legitimizes itself through the hierarchy of time, since the ethnographic present indicates a dialogical relationship only between the anthropologist and his readers. In the introduction of “Time and the Other Question”, Matti Bunzl (2013) states that “Fabian perceives the ethnographic present as a rhetorical vehicle that reifies the Other as an inherently de-individualized object of observation of the anthropologist” (FABIAN, 2013, p.12)

The epistemological basis for Fabian’s ‘homochronic’ discourse lies in the hegemony of the visuality of the ethnographic process, since the anthropologist is based on what he observes (representation) rather than listening or feeling, going back to the intellectual

/ scientific traditions of the West. In this sense, based on the visual process only, the ethnographer does not share the same sensory experience of the Other, which reduces his understanding of the social processes that are organized on other epistemological bases.

Fabian further argues that the classification of “other” as “primitive” or “traditional” reinforces homochronic discourse as an instrument of (neo) colonial domination, and that the anthropologist’s preoccupation with the dialogical relationship requires an epistemological renunciation, social praxis (reconfiguring the pure “observation” of the ethnographic object), capable of activating the “other” in the ethnographic moment [of fieldwork].

“Time and the Other Question” makes an important contribution on the question of different temporalities. To deconstruct the hegemonic concept of Western temporal perception, Fabian demonstrates how the anthropological discourse of Modernity constitutes several attempts to secularize the Jewish-Christian time, generalizing it and universalizing it. The secularization of time has made “spatial”, immanent, as part of nature, spatial dispersion that reflects the sequence of time, this is, the spatialization of time.

(...) o discurso temporal da antropologia, visto que foi decisivamente concebida sob o paradigma do evolucionismo, repousava sobre uma concepção de Tempo que não era apenas secularizada e naturalizada, como também completamente especializada. Desde então, devo argumentar, os esforços da antropologia em estabelecer relações com o seu Outro por meio de mecanismos temporais sugeriram uma afirmação da diferença como distância. (FABIAN, 2013, p.52)

The idea of coethneness as shared time requires that we presuppose communication as an ethnographic resource - in the perspective of a receiver and transmitter, establishing a relation that occurs at the same time - and the recognition of intersubjective Time, associated with the discourse of interpretation, that is reflected in the understanding of time as a dimension constituted in social reality.

os instrumentos de distanciamento que podemos identificar produzem um resultado global. A isso chamarei negação da coetaneidade. Por meio dessa expressão quero indicar uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico. (...) o incomum coevo e especialmente o substantivo coetaneidade expressam a necessidade de se guiar entre noções tão estreitamente relacionadas, como síncrono/simultâneo e contemporâneo. (FABIAN, 2013, p.67)

The criticism that Fabian builds on the work of anthropology as a discipline, including his analysis of how the theoretical and methodological currents treated the temporal issue throughout its history. The critique of relativism as the allocation of time was treated in each society, proposing a scale where the optimization of Time reaches its maximum

expression in our society, a concept of functionality that, for Fabian, would not fit into many societies. The encapsulation of Time by functionalism had the effect of making it the subject of ethnographic study; concomitantly, because it is a comparative analysis scheme, it has made it an implicit theoretical presupposition, removing temporality, a “dimension of intercultural research (and praxis) [excluded] from anthropological discourse.” (FABIAN, 2013, p.74)

To substantiate his theory that the departure from contemporaneity has been a political action of anthropology, Fabian traces a critical flow of the subject within the theoretical currents of the discipline, starting with the work of Maurice Bloch (“The past and the present”, 1977) that sketches a reflection on the relativity and experience of Time in structuralist-functionalist theory. Fabian argues that Bloch situates Time as an issue associated with perception / conceptualization, divided between the “near time of nature”, which is faced with the production activities and Time of “ritual communication”, identifying in this distinction the use of Time, a political hierarchy of possible ideological uses.

É uma estratégia positivista fazer da religião e da ideologia objetos sui generis, epistemologicamente falando, enquanto ao mesmo tempo se reduz esses objetos às suas funções sociais, ontologicamente. (FABIAN, 2013, p.77)

Still in the midst of criticism of the problematization of time by the functionalists and their denial of contemporaneity, Fabian analyses the work of E.T.Hall (“The silent language”, 1959), showing that despite the interesting assertion that Time composes a constituent part of culture, belonging to the core of beliefs and values, Hall does not advance to the epistemological question and remains in the strategy of comparing the applicability of time - “his interest is in methodology, and leads him to examine the cultural” use “of Time” (FABIAN, 2013, p. 83). Thus, Fabian ponders that this conception that culture regulates unconscious behaviour and rules, places the anthropologist in a privileged situation of ‘consciousness’ (once he becomes the interpreter of unconscious codes), which brings this theory to a “Politics of Time”, rather than an “anthropology of Time”.

Finally, criticism is directed at the theoretical current which, for Fabian, “likes to point out that they make no use of Time” (2013, p.85) - structuralism, represented by the work of Lévi-Strauss. Analysing how Lévi-Strauss treats the question of Time in three works, Fabian points out the contradictions with which structuralism approaches the subjectivity/ objectivity of anthropological knowledge, fieldwork and ethnography as tools, and the political place of anthropology. Describing the structuralist approach to the concept of history, sometimes confused with the concept of chronology, sometimes as diachrony, Fabian realizes that this strategy reflects the interest in classifying cultures and

organizing them into a “logical network”, absencing Time as a dimension of analysis. To this naturalization of Time as the background of the spatial distribution of cultures, Fabian identifies an inheritance of rationalist anthropology of the nineteenth century, because

(...) o estruturalismo, embora acuse seus oponentes de reificar o Tempo como uma espécie de poder mítico, é culpado da reificação final. O Tempo é afastado dos domínios da práxis cultural e seu lugar é entregue àquele domínio das formas lógicas puras. (FABIAN, 2013, p.88)

This ‘naturalistic’ inheritance of structuralism, for Fabian, is also evident in the denial of the temporal analysis by Lévi-Strauss in the processes of cultural taxonomy. That is, Fabian believes that Lévi-Strauss denied the appropriation of history as an instrument of structural analysis because his real concern was to direct the focus to a supposed rationality of anthropology, present in the construction of anthropological knowledge by the ethnographer, capable of analysing from a Western perspective and trained to capture the unconscious cultural elements, making them conscious and objective.

A posição de Lévi-Strauss a respeito da história e da subjetividade, creio eu, pode ser interpretada de duas maneiras: ou como uma rejeição à história como suporte ideológico para uma subjetividade equivocada ou como uma rejeição à subjetividade, por medo que a história – e com ela o Tempo – possa perfurar a armadura da antropologia científica. Seja como for, é significativa para o nosso argumento principal que o problema do estruturalismo em relação ao Tempo esteja de diversas formas ligado à relutância em aceitar a atividade consciente, intencional e, portanto, subjetiva, como uma fonte de conhecimento, natural ou antropológico. (FABIAN, 2013, p.91)

For Fabian, the structuralist methodological strategy of classification in large spatial systems denies coethneness to the Other, since it presupposes a temporal distance from the ethnographer to the world of the “primitive”. The structuralist would conceive history as an attribute of the West alone. This distance takes place in field work (where the ethnographer ‘moves’ to the time of the Other), a fundamental tool for Lévi-Strauss, capable of promoting the transformation of the ethnographer’s personal experience into logical knowledge (when the ethnographer ‘returns’ to the time of modernity, of science), framed in the “more general and universal principles” conceived by the Western intelligentsia.

In this sense, Fabian criticizes the lack of understanding, on the part of structuralism, of the “primitive” as a cultural producer, rational and conscious. This lack of awareness attributed to the Other is also manifested in the comparison of ‘primitive’ thinking with the cultural naivety of Western children; a classification that is so harmful that it reinforces aspects of religious indoctrination and political and economic exploitation of colonial

practice. With this key, Fabian discusses otherness and fieldwork as political tools. The observation of the ethnographer, posited by Lévi-Strauss as an act of contemplation, has for Fabian an ethnocentric and political connotation, since it confers to the anthropologist the power of observation alone to understand unconscious structures of the primitive societies studied.

Finally, he concludes his critique of the absence of the debate around Time and the denial of the contemporaneity in functionalism and structuralism, whose focus of study in the unconscious and the valorisation of cultural difference strengthened the idea of cultural distancing. Thus, the notions of alterity and distance, besides bearing strong influences of evolutionism, contributed to the maintenance of strategies of cultural hegemony and, therefore, of maintaining the Western power system. For him, “something may be fundamentally wrong with Western conceptions of scientific rationality” (Fabian, 2013, p.99).

It is undeniable that the contributions of the concepts of *coethneness* and *homochronism* are extremely important to think of another approach to time as an analytical category in *candomblé* and specifically as an important dimension that runs through its systems of political representation. To understand not only *candomblé* as a product of Modernity, which promoted the approximation and cultural contacts necessary for the creation of new social structures; as well as to extend the performance of its agents beyond the “traditional”, “ritual” time, with the premise that inhabit and model the present time, builds an interesting analysis scenario. However, as an exercise in an enlarged look at the political structure of *candomblé*, one could not avoid reading Lévi-Strauss and some of his commentators, who acknowledge that even criticized by his successors, laid the theoretical foundations that supported many of the works of his critics.

The idea of history, in Lévi-Strauss’s (2003) text, is associated with the production of knowledge from (written) documents, in contrast to the memory that does not reach a ‘distant’ past. In this sense, comparative studies would be, for the ethnologist, the way to compensate for the absence of written documents of ‘primitive’ societies. Consistent with his perspective of separating and distinguishing the fields of action of anthropology / ethnology and history, Lévi-Strauss undertakes the categorization exercise of his functions and methodologies, for now approaching them when he deals with the purposes, and others, moving them away when it comes to their approaches.

Propomo-nos mostrar que a diferença fundamental entre ambas não é nem objeto, nem de objetivo, nem do método; mas que tendo o mesmo objeto, que é a vida social; o mesmo objetivo, que é uma compreensão melhor do homem; e um método onde varia apenas a dosagem dos processos de pesquisa, elas se distinguem, sobretudo pela escolha de perspectivas complementares: a história organizando seus dados em

By reflecting on the analytical perspective of ethnology the non-obvious phenomena produced by societies, Lévi-Strauss proposes a method of generalization to achieve a comparison between the unconscious structures of cultural phenomena, considering that they model forms reflected in institutions and customs, object of interpretation of the ethnologist.

In this exercise of modulation of the disciplines by comparing the methods of history and ethnology, Lévi-Strauss, in a different way from what some of his critics point out, argues in favor of the collaboration and inseparability of the two disciplines, forged in the perspective of structuralism: for him, when dealing with the conscious structures of societies, history focuses on the events that led to the consequences of “their representations and acts” to explain the transformation of institutions (which reveal their tacit structures); while ethnology focuses on the classification of unconscious forms capable of providing structuring subsidies for the historical development of societies. As a theoretical proposal for the construction of social analysis, Lévi-Strauss suggests the search for the present structure “behind the chaos of rules and customs, a unique scheme, present and acting in different local and temporal contexts” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p.38).

Márcio Goldman (1999), with the purpose of exorcising the criticisms that were being built attributing responsibility for the removal of history and anthropology to Lévi-Strauss’s work, clarifies some concepts and which were interpreted in the wrong way by his debaters. Goldman’s defence that ‘Levi-Straussian’ structuralism proposes many forms of closeness to history and that even at that time, it already identified the existence of different perceptions of the passage of time between societies. In his reading, Lévi-Strauss’s problem with temporal analysis lies in the form with the West impose his formula of working history, characterized by historiography or the philosophy of history.

For Goldman, historiography or “history of historians”, would function as a “myth” in Western society, in the sense that it reveals the form of historicizing proper to the West, and that this distinction had already been pointed out by Lévi-Strauss. Thus, the concepts proposed to distinguish hot, cold, stationary, and cumulative societies would reflect different ways of organizing historicity rather than simply excluding it from the social universe of those considered ‘natives’. In this sense, he would be freed from the burden which his critics attributed for denying history to so-called primitive societies, and contrary to what was thought he would have observed that, free from the bonds of historiography or method of rationalizing history, “primitives” would have their own ways of dealing with time.

Ainda que isso possa parecer um tanto paradoxal, creio que ao distinguir e separar a historicidade em si dos discursos que, sob o pretexto de reconhecê-la plenamente, fazem o possível para eliminá-la, Lévi-Strauss abriu o caminho para uma reflexão histórica afastada das armadilhas de todos os evolucionismos e de todas as ideologias celebratórias. Livre das falsas totalidades e das filosofias da história, a historicidade pode reaparecer na forma do acontecimento e do devir, e a história pode retomar seus direitos como reflexão crítica. (GOLDMAN, 1999, p.234)

Another advocate of the redemption of Levi-Straussian structuralism, Lilian Schwarcz (1999), who is interested in understanding the boundaries between anthropology and history, also approaches the subject and proposes a reinterpretation of Levi-Strauss's two texts versions, "History and Ethnology" (the first one written in 1949 and the other, given in 1983), with the purpose of discussing how the otherness of the two disciplines was consolidated over the years and as the same author, later, reflected on the theme from another perspective. In the 1949 text, Lévi-Strauss contrasts with the functionalism of Boas and Malinowski, establishing the rules for a new approach to social structures, differentiating them from the notion of social relations: "According to Lévi-Strauss, social relations would be matter-prima for the construction of models that make manifest the social structure proper" (SCHWARCZ, 1999, p.05). To this notion of structure, he links the observation of the unconscious phenomena, seeking there to fit the reiterated actions, which is different from the previous analytical strategies because it went from alterity to reach the universal.

History, in the perspective of structuralism, can be constructed in different ways - different societies construct different notions of time from their particular cosmologies (as there are those that do not even construct them). However, even recognizing the diversity of perceptions of time, Lévi-Strauss distrusts the framework as "truth" of the "emic" social model, since unconscious structures can reveal divergent realities of those reports by native informants, and it is up to the ethnologist, and therefore, bearer of the distance generated by otherness, to understand them.

Schwarcz (1999) points out that the study of alterities, from Lévi-Strauss's point of view, brings history and anthropology closer together because it provides the dichotomous division between the academic and his 'other', whether through cultural distances (ethnographers) or temporal (historians). In this diachronic perspective, She also emphasizes the importance of the typology of societies and understands that it contains the conceptual framework for the consolidation of the theory of structuralist analysis, where 'hot' societies, whose perception of history is cumulative (progressive) differ from 'cold' societies, supported by the repetitive action of (stationary) history, where change is recognized as a continuous and eternal force. This Levi-Straussian classification, based on repetition and recurrence, establishes two forms of understanding of the lived,

concomitant and synchronic world - concrete thinking, constructed from the sensible (apprehended by perceptions), to which it relates to the world of cold societies, and the domesticated, rationalized thought, designed to give cohesion and shape to the things seized, associated with the world of hot societies.

The model of history (or 'making history') which Lévi-Strauss contrasts in his social theory - in the 1949 text - to Schwarcz (1999) does not reflect what at that moment some historians were debating as new historiographical approaches (in the case of the Annales School, which proposed historical analyses based on long-term axes and geographic location), a lack of reference, which has intensified the distances between the two disciplines. However, in the 1983 text, Lévi-Strauss goes so far as to suggest a "historical anthropology", shifting the old focus of classifying the perceptions of history between societies ("cold" and "hot") to a notion of 'stage' between them. They argue that "choosing the structure does not mean denying history" (SCHWARCZ, 1999, p.10). With this statement, he tries to find a meeting point between the disciplines, indicating in his speech that both work in the search for "invariants", aiming to "find similarity in difference." For Schwarcz, the attempt to approximate anthropology to history, evident in the 1983 text, as opposed to being associated with the "new history", ends up joining a history of "evolutionist" tradition, descriptive and preoccupied with great events. What she intends to focus on in the writings of Lévi-Strauss is to argue that both historians and anthropologists are making epistemological approximations, citing the works of Darton, Sahlins and Ginzburg, in which the dialogue between structure and history produced interesting reflections about this intellectual panorama.

Still in defence of the structuralist argument about time, Schwarcz points out that, this perception of time passage in archaic societies is experienced in a synchronous way, without the same distinction between past and present as Western societies; at the other end, the way of perceiving historicity, shaped by the concept of transformation, makes history the motor of development in the West.

According to Goldman and Schwarcz's observations, the contributions of structuralism to a historical anthropology are evident and have triggered the development of more in-depth debates on historicities and temporalities in 'non-Western' societies. We will then follow this scenario of debates around ethnography, time and history.

Jean & John Comaroff (2010), establishing a critique of scientificity based on ethnography - from seeing to believe (inherited from the natural sciences), but defending the solidity of the method, point out that the act of observing is inseparable from knowledge. It acknowledges the high value of arbitrariness and subjectivity of the interpretation of cultures. Without undergoing the same practice of their predecessors as comparing the methods of history or anthropology, and proposing to overcome their distinction, they

identify that ethnography has historically consolidated as a Western way of understanding different “subjects and subjectivities, objects and objectivities” (COMAROFF, 2010, p.12), and that history has turned to understand the societies of the” present “.

Se tais distinções não se sustentam, segue-se que os modos de descoberta a elas associados – etnografia para as comunidades “tradicionais” e história para o mundo “moderno”, passado e presente – tampouco podem ser claramente delineados. (...) porque a etnografia serve, ao mesmo tempo, para tornar estranho o que é familiar e familiar o que é estranho, e ainda mais para compreender ambos. Trata-se, por assim dizer, da bucha de cânone de uma antropologia crítica. (COMAROFF, 2010, p.08)

To support of these temporal disciplinary boundaries, the Comaroffs problematize how the withdrawal of the historical analysis of ethnographies transformed the societies investigated by anthropologists in the same form, and criticize the generalizations made by anthropology under the vestment of the structure, pointing out the need to understand the “endogenous” historicity of observed social systems, treating ‘native’ categories with the same status of science. Their proposal for a historical anthropology assumes that all societies have existence in time, dynamicity, own transformations, and historicity, and that therefore individuals and events must be understood in their cultural and historical constitution.

Thus, the application of Western categories to understand other social systems makes any social environment misleading and chaotic, as by an incongruity of meanings. Hence, societies must be understood in their own categories and historicities. The historical anthropology defended by the Comaroff proposes the cooperation between anthropology and history, in the accomplishment of historical ethnographies (from the documents) and in the “study of the symbolic practice”, implicit dimension that indicates the meaning and the inspiration of the social processes.

To illustrate the approach of historical anthropology, the Comaroff cite examples of how the process of evangelization in southern Africa was characterized by a singularity, composed the individuality of the evangelizers and the type of relationship of these with religion, the colonial system and the agency of the African peoples in the formulation of their model of Christianity, an analysis that can be constructed from documents, material culture and the observation of social practices.

Daí nossas etnografias históricas terem de ser capazes de capturar a simultânea unidade e diversidade dos processos sociais, a incessante convergência e divergência das formas dominantes de poder e significado. Mas devem fazê-lo sem cair na armadilha de tipificar a história em geral – ou as histórias particulares – como expressão do contraste radical entre os mundos modernos (ou pós-modernos) e seus predecessores “tradicionais”. Ou entre sociedades mercantilizadas e economias naturais. (COMAROFF, 2010, p.46)

As Fabian (2013), the Comaroff argue that different historicities and social processes are understood in their own terms, and that societies of non-Western identities are considered producers of modern and contemporary without the classification of “traditional”, which gives them the dichotomy of charge with the “modern” society, its co-existing in time.

Taking the perspective of different societies, different historicities, and shifting reflection to approaches of history for indigenous societies, the text by Peter Gow (2006) can serve as inspiration to think about the historicity of *candomblé*, since his study proposes to carry out an ethnography of the a native population of the Urubamba River in Peru, with the proposal to raise important questions to think about the intercession between historicities and ethnography, from the meanings of the ‘school’ and ‘native community’ institutions (understood as kinship languages) within that community. The proposal of his ethnography is to understand the different meanings attributed to these institutions as a strategy to reach the historical agency of the Amazonian peoples, criticizing the historical approach addressed to the “acculturated” peoples, in opposition to the “a-historical” approach attributed to the peoples whose cultures were classified as “traditional”. With the intention of defending the specificity of the historicity of the indigenous populations of this territory of Amazonian Peru, Gow argues that

Para as pessoas nativas, a história é o parentesco. A história não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco. Este é um fato de extrema importância, pois desafia a visão dominante dos povos nativos amazônicos como historicamente impotentes. (GOW, 2006, p.198)

Gow notes in his ethnography the richness of strategies for constructing the discourse of history among the peoples of the lower Urubamba River, and argues that interpreting them from their own references (and not from logical frameworks constructed by external discourses), allows us to understand their concept of cultural change and hence the meaning of history for native Amazonian populations. Criticizing the ‘frozen’ forms with which indigenous societies are classified as ‘traditional’, which indicates a contrasting sense of purity, the notion of acculturation argues that ethnographers should consider how ‘native’ cultures re-elaborate cultural contacts, creating or re- their institutions and categories in their own cultural dynamics. Thus, for him, “History is therefore the unveiling within the “situation of contact”, of immanent possibilities in the” traditional “structure of native society” (GOW, 2006, p.217).

As a more specific contribution on *candomblé* historicity, Sansi’s text (2009) dialogues with the classical anthropological bibliography to understand the relationship between

ritual forms and social relations, to discuss how Afro-Brazilian religions incorporate historical processes from ritual. In his argumentation about historicity in ritual, he begins with a critical review of what he calls “Afro-Brazilian” anthropology about candomblé, problematizing that the centrality that had issues such as authenticity and criticism of syncretism for this tradition of research, led to a ‘loss’ of reflection on the history of these social segments.

ver o sincretismo como um problema estranho, que acontece apenas em casos particulares, como as religiões afro-americanas, não deixa espaço para reconhecer que o tipo de práticas percebidas como sincréticas responde a um padrão de apropriação cultural, da “estrutura da conjuntura”, que é absolutamente comum em qualquer lugar ou tempo histórico. (SANSI, 2009, p.154)

Within this conceptual body, the “altars” and “settlements” also begin to incorporate the sense of history by the Afro-Brazilian religions, since they are the individual stories, full of meanings and transliterations. The concept of *axé*, although very superficially discussed (Sansi contrasts Bordieu’s concept of symbolic capital), is seen as the motor of this historicity, since it is through him that the bonds are established, both between individuals, as between themselves and the deities.

Talking with Goldman’s (2009) text on the construction of “person” in candomblé, Sansi sketches concern at how the story of the subject’s personal deities ends up in the very history of the “initiated” individual, and with more complexity in those individuals bearers of the “gift.” This point is of interest to me, since, in pointing out the coexistence of different temporalities in the individual, we can convey this reflection about the different historicities that affect the agents of my research and that influence the way they act and decide. This is a point that can be explored later.

Finally, Sansi - making a defence of the role of anthropologists in the analysis of social constructions - proposes that the anthropologists of the field of Afro-Brazilian religions perceive the objectification of categories - present in the narratives related to the deities - with the subjects or in the ‘revelations’ which translate the historicity of candomblé, built in its turn from its own forms of reproduction of tradition.

Finally, because of synthesizing many of the ideas discussed above and the applicability that the theories presented by Palmié & Stewart (2016), I am interested in the concept of *anthropology of history*, in moulds proposed by them. This new anthropological approach is directed to the notion of history - understood as knowledge and practices about the past and its form of social expression - and proposes to question the universality of this Western concept (which they call “historicism”), through understanding alternative ways of making history. Their challenge is to identify other historicizing practices, elaborated from other principles and forms of representation, avoiding consolidated historicism as

common sense. Taking the anthropology of history as an interdisciplinary endeavour, they call upon the professionals of the human sciences to understand history as practice and as analytical category.

To establish a critique of historicism, Palmié & Stewart (P&S) insert it into a Western epistemic complex and point to the conceptual bases on which this perception of history is based - linearity, chronology, objectivity, historiography, temporal fragmentation, unpredictability, containment of anachronism, causality - with which they intend to debate and question, to indicate the existence of different forms of construction and perception of history.

For convenience we list the main tenets of historicism: (1)the assumption of temporal linearity; (2)chronological code; (3)basis in objective evidence/objectivity; (4)intentionally produced on the basis of research, usually in writing (historiography); (5)the separation of temporal zones—past, present, future; (6) the assumption that events are contingent and unpredictable; (7)the avoidance of anachronism—the past must be understood on its own terms; (8)causality as a standard mode of explanation (PALMIÉ&STEWART, 2016, p.210 – footnote)

From the critique of the concepts that structure historicism, to defend the perspective of *hetero-chronotopy*⁵, P&S (2016) construct arguments that fade epistemological bases when applied to non-Western societies. Criticizing the causal relationship with the past that historians seek to explain the facts found in the present, a relationship based on the idea of linearity and sequentially, the authors point out the fragility which rationalism treated the relationship between men and other forces agents. The neuralgic point of rejection of historicism lies in the model as rationalism (infiltrated in history) has prevented the identification of different ‘historical’ agents, not belonging to Western ‘nature’ (e.g., supernatural agents?). Acting in the relation with the past, the present, and the future of non-Western societies, and even within Western ones (if we consider times when rationalism was not hegemonic in history). They call for a study of the other forms of ‘making’ of history, not based on ‘accurate’ research and reconstruction of the facts, warning that not all members of Western societies perceive history in a homogeneous way, or adopt historicism in the same way, a relation to the past in the West that they prefer to identify as “historicizing practices.”

We can take (for the problem of my own ethnography) the analysis that Palmié & Stewart make to the classification model known as ‘anachronism’, identified as overlapping times and based on the principle of irreversibility of Western history. To support this reflection, they cite the examples of societies whose social reality coexists in different

⁵ Bakhtin’s concept of “chronotopy” is re-signified to think of a plurality of temporal and spatial perceptions, for which P & S stamped the term “hetero-chronotopy” - a theory capable of encompassing different ways of understanding the passage of time and its transformations , or of elaborating different historicities in different societies - which they intend to contrast with the historicism (rational, linear, progressive) of the West.

temporalities - the world of the living and the dead being contemporary and serving as an explanation for political dynamics. The example of *palo-monteros* de Cuba illustrates the agency of actors who do not necessarily share the same corporeity but who circulate in similar temporal spaces and who have the capacity to manipulate time (to intervene in the unfolding of the future); serving this illustration to think the problem that I am in the analysis of candomblé's leadership.

Through examples of societies whose relation to temporality and spatiality escape the foundations of historicism, where present, past and future do not follow a determination of linearity and progress, neither physics nor metaphysics obey the same 'Western' rules, Palmié & Stewart argue that historicity is altered in specific social contexts.

In the exercise of upholding the theory of hetero-chronotopy, Palmié & Stewart illustrate how the West activates 'historical' thinking through the exercise of perception of the present through the past. In the chronotopic system, different 'pasts' are activated, individually or collectively, through other systems such as affectivity, where the past fluctuates over time, functioning as an interactive dimension between people and times. It is the anthropology of history to realize that historicities are not perceived or assimilated in a homogeneous way by the members of the same society; it is necessary to consider the internal dynamics of each group and the means as they deal with the social transformations. Historicity, or "historicity regimes", for them can be defined as cultural strategies modulating historical experience or forms of relations with the past.

This approach must assume that lives are inherently plural and that individuals share multiple temporalities and realities that can be activated at any time (through any of our senses), triggering into the past (chronotopy). Therefore, as a reverse anthropology, Western historicism should be investigated as a specific cultural phenomenon, from which we have our intuitions (our "chronotopic ethnocentrism") and other ways of elaborating the past. "It means putting our own historical imagination and praxis in a broader context of human cultural possibilities and thus putting historicism at risk." (PALMIÉ & STEWART, 2016, p.225)

In an optimistic tone, Palmié & Stewart conclude believing that new perceptions of history are emerging in the West once that the knowledge of other perceptions of the past based on experience has provided new affective relationships with history.

From the theoretical framework presented, a scenario full of possibilities of approach on the temporal perceptions, the historicities, the forms of registration and interpretation of the relations of the social actors with the cultural changes is devised. The concepts of alterity, historicism, homochronism, chronotopy and coetaneity are key structuring to reflect the ways in which anthropology and history can reflect on the cultural productions and reproductions of human and non-human societies. A look at the historiographic

and ethnographic production of Afro-Brazilian religions shows us how communities of candomblé have been classified as belonging to other temporalities, often frozen in the past or in the ‘tradition’, their agency not being observed in contemporaneity, as well as its modernizing essence of transformation and social adaptation. These candomblé communities, living for centuries with a global historicism, recreated ways of updating themselves and surviving, for if they were in fact, restricted to the time of their emergence (if there was a date or moment) and ritual time, they would have disappeared.

This ability to recreate the social structures of candomblé is closely linked to the way these communities experience Time, since the perception of maintaining an ‘essence’ that connects these temporalities gives them the cultural tools to manipulate their realities. In this sense, I imagine that it is on the right path to observe the presence of Time in the political spaces representing the communities of candomblé. It is not because their leaders are in dialogue with the global society and with the state that they miss these temporalities; their representatives cohabit different spatiality and transit between different gifts. One of my challenges will be to understand how Candomblé leaders operate this ability individually and collectively when they propose to establish dialogues and permanent relations with the government. It is up to me to realize also how their historicities are reflected in the production of identities and in their political action, both in the sacred space and in the space of the ‘Other’.

To conclude, the Comaroff’s call for anthropologists to launch themselves into other forms of historical imagination within their ethnographic productions inspires us to trace the paths to an interpretation that considers time as an essential dimension of the cultural existence and reproduction of communities of candomblé.

Nossa tarefa é determinar como identidades coletivas são construídas e assumem um conteúdo cultural particular; como se tornam, para aqueles que as vivenciam, qualidades reais, essenciais, incorporadas; como se tornam os átomos naturais da existência social. Só então as diversas formas do mundo moderno – de fato, os termos mesmos da própria modernidade – se tornarão objetos de uma etnografia da imaginação histórica. (COMARROFF, 2010, p.54)

BIBLIOGRAFIA

COMAROFF, Jean e John. Etnografia e imaginação histórica. *Revista Proa*. n. 2, v. 1, 2009, pp. 1- 72.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro. Como a Antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOLDMAN, Márcio. Lévi-Strauss e os sentidos da História. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 42, n. 1-2, 1999, pp. 223-238.

GOW, Peter. Da Etnografia à História: ‘Introdução’ e ‘Conclusão’. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. *Cadernos de Campo*, n. 14/15. São Paulo: 2006, pp. 197-226.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: História e Etnologia. *Antropologia Estrutural*. 6ª.ed. Biblioteca Tempo Universitário n.7. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

MACHADO, Veridiana Silva. *O cajado de Lemba: o tempo no candomblé de nação Angola*. Dissertação de mestrado, apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP/Ribeirão Preto – área de concentração: Psicologia. Ribeirão Preto, 2015.

PALMIÉ, Stephan & STEWART, Charles. Introduction for an Anthropology of History. *Hau: Journal of Ethnographic theory*. v. 6, n.1, 2016, pp. 207-236

SAHLINS, Marshall. Introdução; Estrutura e História. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p. 7-21 e 172-194.

SANSI, Roger. 'Fazer o santo': dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Revista Análise Social*. v. 44, n. 1, 2009, pp. 139-160.

SCHWARCZ, Lilian K. Moritz. História e Etnologia. Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira. *Revista de Antropologia*. v. 42, n. 1-2. São Paulo: USP, 1999.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

COLECIONAR, PARTILHAR E ADMIRAR: UM ESTUDO DE CASO A RESPEITO DAS PRÁTICAS SOCIAIS POR MEIO DAS TRAJETÓRIAS DE CONSUMO DA CULTURA POP

*Deyse de Fátima do Amarante Brandão*¹

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Resumo

O presente artigo traz o resultado de um investimento etnográfico sobre as sociabilidades de um coletivo juvenil situado na cidade de João Pessoa (Brasil, PB), em que seus participantes consolidam as afirmações de vínculos com o consumo da cultura pop envolvendo uma série de práticas culturais. Entende-se por cultura pop uma cultura midiática, massiva, globalizada, interessando-nos aqui como essa cultura pop se constrói dentro da noção de cultura e quais são as suas lógicas de apropriação em relação ao grupo estudado, sobretudo no que se referem às práticas do colecionar. O ato de colecionar *action figures* e revistas em quadrinhos destes jovens surgem como práticas que agregam ao colecionador prestígio, admiração e reconhecimento, além de ativar um conhecimento elaborado sobre estes artefatos quanto à sua estética. Colecionar uma ou outra revista ou boneco é comunicar, manter memórias, construir sociabilidades. Nesse sentido, demonstramos como essas dinâmicas demarcam as relações sociais entre o grupo, consumidores de cultura pop, por meio das contribuições de estudos sobre consumo, pós-modernidade, estetização e teoria do reconhecimento. Finalmente, as reflexões contribuem para entender o consumo como uma experiência comunicativa e simbólica, perpassando pelas afetividades, manutenções e familiaridades daqueles que colecionam suas aquisições materiais.

Palavras-chave: Colecionismo. Cultura Pop. Etnografia. Consumo

COLLECT, SHARE AND ADMIRE: A CASE STUDY ABOUT THE SOCIAL PRACTICES THROUGH THE TRAJECTORIES OF POP CULTURE CONSUMPTION

Abstract

The present article brings the result of an ethnographic investment about the sociabilities of a youth collective located in the city of João Pessoa (Brazil, PB) in which participants consolidate the affirmations of links with the consumption of pop culture involving a series of cultural

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba e Bacharel em Comunicação pela mesma instituição. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnografias Urbanas (UFPB) e membro do Núcleo de Antropologia Visual (UFRN).

practices. Pop culture is understood as a media, massive, globalized culture, interested us as this pop culture is built within the notion of culture and what are its logic of appropriation in relation to the group studied, mainly in what refers to the practice of collecting. The act of collecting action figures and comic books of these young people appears as the practices that add to the collector prestige, admiration and recognition, besides activating an elaborate knowledge on these artifacts as to its aesthetics. Collecting one or another magazine or doll is communicate, keep memories, build sociabilities. In this sense, we demonstrate how these dynamics demarcate the social relations among the group, consumers of pop culture, through the contributions of studies on consumption, post-modernity, aestheticization and theory of recognition. Finally, the reflections contribute to understand the consumption as a communicative and symbolic experience, running through the affectivities, maintenance and familiarity of those who collect their material acquisitions.

Keywords: Collecting. Pop Culture. Ethnography. Consumption

INTRODUÇÃO

O presente estudo é resultado da realização de um investimento etnográfico, durante dois anos de trabalho de campo, sobre culturas juvenis e consumos da cultura pop. Trata-se de um estudo de caso sobre um coletivo de jovens de classe média da cidade de João Pessoa (Paraíba, Brasil) e suas atividades realizadas nas relações com as coisas concebidas como pop pelo grupo social em questão.

Entender pela perspectiva antropológica como se dá o consumo de bens culturais pop pelo grupo pesquisado é compreender os usos, sejam individuais ou coletivos de revistas em quadrinhos, filmes, desenhos, bonecos, assim como as suas funções simbólicas dentro da “cosmologia” daqueles jovens. Estes bens culturais da cultura pop são reclassificados, demarcam fronteiras, construções de subjetividades e novas percepções sensíveis acerca do cotidiano.

A partir de suas estetizações, sensibilidades e formas discursivas, são atuantes da reinvenção dos modos de vida, pela prática de uma cultura, e, no caso deste estudo, a cultura pop. Nesta ênfase, o ato de consumir se liga tanto a significados associados aos objetos quanto para estabelecer sentidos nas práticas que os preservam. O desafio, portanto, nesta perspectiva, é compreender essas práticas relacionadas a um tipo específico de cultura de consumo de massa e as suas significações dentro de uma política de identidades que atravessam as experiências de juventudes, na produção de afetos, sociabilidades, memórias e reconhecimento, sem deixar de lado, a importância desses processos por meio da experiência sobre os objetos.

Miller (2007) em suas defesas sobre como o consumo, visto pela abordagem da cultura material, argumenta que, mesmo que o consumo de bens sendo considerado o ponto final da produção capitalista, ele ainda pode ser visto também como a negação desta produção. O autor diz ainda que o consumo precisa ser visto por meio de sua

potencialidade produtiva, observando as suas especificidades, e assim, sua materialidade. Logo, falar de consumo e cultura material é, sobretudo, considerar “a natureza humana dentro de uma sociedade consumidora” (p.48).

No caso etnográfico deste estudo, o olhar se detém na atividade do consumo em dimensões fundamentais de apropriação simbólica e de sentido dos bens produzidos em massa, em que o sujeito consumidor é reposicionado, tornando-se ativo nas escolhas de bens e nos seus usos dentro de dinâmicas e relações sociais próprias. Estas dinâmicas são formas de experimentar o consumo do pop que se desdobram em narrativas identitárias, afetividades aos objetos e construção de sociabilidades.

O ESTUDO DE CASO: COLETIVO JUVENIL STUDIO MADE IN PB E SEU CONTEXTO

Atualmente (até a finalização da realização desta pesquisa, em 2015) o núcleo do coletivo é formado por dez jovens com idades entre 20 a 38 anos, todos de classe média. Os membros são conscientes do papel que ocupam no universo da cultura pop em João Pessoa, capital da Paraíba. Chamo de universo, pois é uma multiplicidade de práticas que se articulam pelo consumo. Com mais de 16 anos de existência, o grupo formado inicialmente por uma ideia coletiva de sete rapazes, tinha como objetivo criar e produzir suas próprias histórias em quadrinhos. Tudo isso movido pelo gosto e consumo em comum de revistas em quadrinhos. Apesar desse ideal em comum, isso não foi suficiente para que alguns deles permanecessem no grupo, nem que esse fosse ausente de conflitos e divergências. Caracterizado como um grupo heterogêneo, cheio de fluxos, permanências, de idas e vindas entre os integrantes que fizeram parte dele, suas transições em espaços físicos distintos potencializam o grupo como sendo dinâmico.

Os participantes do Studio Made In PB surgem na sociedade como atores sociais com expressões próprias que são ressignificadas em situações de tensões e sobrevivências, mas também de processos de autoinvenção de estilos de vida e práticas de consumo. No contexto em que vivemos na América Latina, esses processos de autoinventar-se quebram com a lógica homogeneizadora do capitalismo, ligados aos cenários da globalização. Na visão de Giddens (1991), a globalização pode ser entendida tendo como ponto de partida as mudanças da vida social ordenadas pelo espaço e pelo tempo.

Para o autor, na modernidade, as relações sociais se tornam mais complexas devido à compressão do espaço e do tempo que permitem a conexão de forma mais “alongada” (GIDDENS, 1991, p.60) entre regiões diferentes do mundo. As relações sociais globalizadas perpassam tanto pelos envolvimento locais quanto pelas interações mais amplas (outras regiões, outros países).

Os processos da globalização “acentuam a interculturalidade moderna quando criam mercados mundiais de bens materiais e dinheiro, mensagens e migrantes” (CANCLINI, 2006, p.XXXI). Neste caso, os processos de internacionalização e transnacionalização presentes na América Latina são resultados dessa interculturalidade, mas que nem sempre integram como também segregam, ao produzir desigualdades entre as culturas. Como forma de entender melhor estes processos, Canclini propõe destrinchar os movimentos interculturais surgidos na cultura urbana, trazendo reflexões em torno de tradição, modernidade e pós-modernidade através do conceito de hibridação. Para ele, a hibridação são os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p.XIX).

Valendo-se dos esforços desses autores, tentamos seguir alguns dos seus caminhos para o entendimento da cultura pop manifestada e celebrada pelos integrantes do Studio Made In PB. Para tal, ressalta-se que esses sujeitos, atores sociais latino-americanos não se excluem da própria condição dos movimentos de globalização que trazem relações complexas entre tradição e modernidade/pós-modernidade. De acordo com Canclini, a hibridação surge como um “modo não planejado ou é resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos e de intercâmbios ou comunicacional” (CANCLINI, 2006, p. XXII). A noção de híbrido é fundamental para se entender as culturas geradas e promovidas por novas tecnologias comunicacionais, assim como pelo consumo de bens simbólicos, como é o caso do Studio Made In PB.

O QUE É POP?

Compreender a definição do termo pop é entendê-lo primeiramente como um conceito elástico, amplo e fluido. O termo é utilizado não somente para as manifestações culturais midiáticas, mas também para tudo que está na ordem do dia da cultura contemporânea ocidental, sendo utilizado comumente pelos meios de comunicação para se referir a casos de sucesso, sejam nos campos musicais, literários, visuais, artísticos e até gastronômicos que se encontram no gosto do grande público.

Em algumas discussões, o entendimento do que significa o termo cultura pop é o mesmo utilizado para cultura popular, ao se referir como uma cultura no qual seus produtos culturais são destinados ao povo². Porém, as definições de cultura pop não são tão simples assim, o pop e popular não adquirem significações semelhantes.

² Ver definição de Machado (2009) sobre cultura pop: “A cultura popular (popular culture) ou a cultura pop (pop culture) é a cultura vernácula – isto é, do povo – que existe numa sociedade moderna. Num sentido puramente literal, a cultura popular é um produto cultural destinado ao um público de massas” (MACHADO, 2009, p. 59-60, grifo do autor).

Em linhas sucintas, pode-se dizer que o entendimento da cultura popular passa por contextos historicizados que revelam em suas significações, desde uma cultura feita e produzida pelo povo e oposta a cultura erudita, a uma cultura folclórica e genuína, com manifestações tradicionais.

Os entendimentos das definições de cultura popular são considerados dentro de contextos e condições concretas dos seus portadores, dos seus movimentos, de suas práticas (MAGNANI, 1982, p.25). Ela é pensada em relação à ideologia, ao poder, ao nacionalismo, a arte e suas mediações. Na abordagem antropológica, as distinções entre cultura popular, cultura de massa e cultura erudita são perigosas de serem classificadas, sem que sejam estereotipadas, da mesma forma que opor elite x povo, tornam as definições ainda mais imprecisas (MAGNANI, 1982, p.33). Mesmo assim, Magnani se arrisca a expor um entendimento sobre a cultura popular no sentido de que:

(...) a questão que se coloca hoje é a existência de crenças, costumes, festas e formas de entretenimento tal qual são produzidos e consumidos, pois a cultura, mais do que uma soma de produtos, é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado. Produtores e consumidores da cultura popular não vivem em comunidades fechadas sobre si mesmas, mas ao contrário – especialmente nos grandes centros urbanos –, são em sua maioria trabalhadores de origem rural recente ou remota, inseridos de diferentes formas na estrutura econômica capitalista, sujeitos à ação dos media, membros, enfim, de uma sociedade complexa, nela ocupando, não sem conflitos, os últimos escalões econômicos e sociais. As manifestações de seu universo simbólico, portanto, não podem ser pensadas independentemente das condições de vida de seus portadores, no interior de uma sociedade atravessada pelas relações de poder (MAGNANI, 1982, p.33-34).

Na concepção de Magnani, as expressões culturais populares são pensadas a partir das experiências dos seus portadores. Dentro da estrutura de poder em que se inserem, suas expressões são recriadas em contextos de tensões. A cultura, seja ela popular, massiva ou com artifícios de hibridização (Canclini, 2006) é entendida como um processo “pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações, através de uma manipulação simbólica” (MAGNANI, 1982, p.31), em que “toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social” (DURHAM, 1980, p.14).

Pensando nas contribuições de Roy Wagner (2012), essa cultura é, portanto, uma invenção no sentido de ser resultado de uma atividade criativa, envolvendo antropólogo e nativos, ao construir representações compreensíveis do mundo. O mesmo princípio de invenção se aplica ao pesquisador e ao nativo. Assim, a cultura pop, termo dado pelos membros do Studio Made In PB para denominar aquilo que eles consomem, é o resultado de uma atividade criativa dotada de significados, expressões e manifestações, uma invenção com notáveis forças explicativas de compreensão de um grupo urbano.

Situando a cultura pop no contexto de manifestação cultural contemporânea, esta pode ser mais bem compreendida na perspectiva do pós-modernismo. Visto como um movimento cultural, o pós-modernismo atua em experiências estéticas operadas através do pluralismo, de superposições, do efeito pastiche, e principalmente das desconstruções, levando a uma “dupla leitura”, a um fragmento novo, a outros significados que quebram a linearidade de um discurso. Dessa forma, o receptor de um artefato cultural realiza suas desconstruções, atribuindo a elas, novas combinações, numa ideia de colagem/montagem, gerando uma diversidade ao mesmo tempo em que imprime um modo particular de experimentar e interpretar o mundo.

O movimento cultural do pós-modernismo nos traz uma reflexão bastante pertinente quanto ao papel da cultura nas sociedades contemporâneas, ao se pensar os processos de produção, disseminação e práticas da cultura no cotidiano. Considerar o pop como experiência da pós-modernidade³ é justamente entendê-la dentro de um modo estético e cultural específico, ligados a características do pós-modernismo: pastiche, explorar experiências culturais, hibridações, embaçamento de fronteiras, recriações, resistências, negociações. Logo, o uso da cultura pop serve para ilustrar as explorações de mídias e arenas culturais (HARVEY, 2012), matizando disjunções entre tipos de culturas, suas interculturalidades, mas sem deixar de abordar as estratégias e negociações em que esses indivíduos estão inseridos neste processo.

Também a cultura pop consiste, em primeira aproximação, como uma cultura híbrida, numa mistura do culto, popular e massivo e do embaçamento entre fronteiras do tradicional e moderno e também, como uma cultura baseada numa escala global e globalizadora, pela lógica capitalista. Com esse princípio, o pop pode ser entendido destacando a importância do seu consumo como prática constitutiva da sociabilidade contemporânea, ressaltando o seu caráter socialmente produtivo na dialética entre os objetos e os sujeitos.

As dinâmicas de sujeitos e objetos são consideradas como parte de um processo no interior da cultura, a capitalista, que se inventam dentro deste mesmo processo (MILLER, 1987), ao criar formas materiais e abstratas nas experiências entre sujeito e o mundo em que vivencia. Pensando na cultura do consumo contemporânea, o ato de consumir se liga tanto a significados associados aos bens quanto para estabelecer sentidos nas práticas que os preservam. Neste sentido, a vivência e a experimentação dos produtos/serviços pop abrem possibilidades de novas percepções e sensibilidades que são potencializados por grupos e indivíduos que possuem fortes vínculos com

³ É importante considerar que a ideia de pós refere-se a uma mudança na estrutura do sentimento, ou seja, novas percepções da realidade que foi transformada; assim, modernidade e pós-modernidade andam juntas quando se falam de consequências causadas pelo avanço técnico (desde o projeto Iluminista) que estamos vivenciando: sociedade da informação, sociedade de consumo, sociedade do espetáculo.

essas produções pop, celebrando suas afinidades, por exemplo, em espaços privados, como é o caso do próprio Studio Made In PB.

Na arena do consumo de produtos e serviços pop, o debate sobre suas relações mercantis e capitalistas é importante, não obstante, não é suficiente para compreender as motivações envolvidas no ato de consumir nem se leva em conta quem são os sujeitos receptores do contexto do pop. Na vivência da própria cultura pop no cotidiano o consumidor pode adquirir também o papel *fandom*⁴, dependendo dos vínculos sentimentais e afetivos que este exhibe em relação a uma ou várias obras culturais.

Nesse sentido, as mercadorias pop passam por lógicas de classificações que são compartilhadas pelo grupo. O conhecimento sobre os produtos assumem contornos ligados a questões de valores simbólicos, afetivos, técnicos e estéticos. No contexto dado pelo grupo pesquisado, os produtos pop são as revistas em quadrinhos de super-heróis, filmes e acessórios que englobam essa temática, literatura de ficção científica ou medieval (e filmes cinematográficos produzidos com esse tema), objetos colecionáveis (chamados de *action figures*, com temáticas de histórias em quadrinhos ou seriados norte-americanos e japoneses), jogos eletrônicos (*videogames*).

Na amplitude destes bens culturais, são as revistas em quadrinhos que merecem destaque. É por meio do gostar de ler estas revistas que gostos são compartilhados, afinidades são construídas, interesse por desenhar é estimulado, coleções são formadas. Todos os membros do grupo possuem em comum a principal forma de lidar com o pop: a leitura de histórias em quadrinhos. Compartilhando principalmente este gosto em comum pelas revistas em quadrinhos, eles ensinam técnicas de criação das histórias em quadrinhos, desenvolvendo processos de aprendizagem do desenho, da técnica de cores, do roteiro e da própria dinâmica deste gênero híbrido e oblíquo (PAIS, 2012; CANCLINI, 2006), marco da cultura contemporânea. Nesse contexto, as revistas constituem expressão simbólica de agregação, é a principal “forma de lidar” com o pop que todos possuem em comum.

FORMAS DE LIDAR COM O POP: ESTILO, CONHECIMENTO, CLASSIFICAÇÃO, COLEÇÃO, PRODUÇÃO

No contexto da pós-modernidade, as experiências de consumo são mais amplas, envolvem desejos e identificações, no qual as escolhas dos bens possuem um caráter simbólico e afetivo, revelando estilos de vida que são adotados em forma de “projeto de vida” (FEARTHERSTONE, 1995, p. 123), manifestando suas individualidades nas

⁴ Termo utilizado por Quim Puig (2002) que será discutido mais adiante.

vestimentas, nos acessórios, nas aparências, nas disposições corporais. Diante destes fatores, os participantes do Studio Made In PB apresentam formas culturais de modo que a vida se torna estetizada.

Os processos de formação da estetização da vida encontrados no Studio Made In PB estão fortemente ligados ao gosto, admiração e consumo de revistas em quadrinhos. As referências contidas nas revistas em quadrinhos possuem para o grupo, um alto valor estético, mesmo este não sendo considerado como estético para a esfera institucional. Não raro, em suas vestimentas, há referências a personagens de desenhos e de quadrinhos, estampados em suas camisas, bonés, acessórios.

As preferências individuais de Paloma, Lucas e Januncio, memros do coletivo, são externalizadas através dos usos de símbolos e referências, revelando uma consciência estilizada de si, seja através da roupa, seja através de um objeto. Através desses acessórios, eles querem comunicar seus estilos, seus códigos e gostos, diante da oferta de serviços e bens da cultura pop. Os bens de consumo fazem parte de uma multiplicidade de ações e interações que proporcionam não só satisfações biológicas, mas também simbólicas. Assim, as características da mercadoria podem ser cambiantes, levando a explorar as multiplicidades dos objetos, dependendo do contexto de suas interações com outros indivíduos e coisas (CANCLINI, 1995, p. 67). Outra multiplicidade de ações evocadas pelos bens de consumo, além das formas visuais marcadas pela escolha de vestimentas e acessórios, são os apelidos que uns alunos dão aos outros⁵.

Os apelidos têm um forte poder simbólico de representação, pois estão associados a características dos personagens de jogos e de quadrinhos que levam esses nomes. Nesse sentido, os apelidos atribuídos metaforizam uma identidade, exprimindo uma linguagem “veicular”, “referencial” e “vernacular” (PAIS, 2006, p.32). Os apelidos possuem elementos de identificação que recriam tendências estéticas e subjetivas, pois “o meu nome é a metáfora do meu corpo” (PAIS, 2006, p.32). As metáforas dos apelidos fazem parte de um jogo de palavras, compartilhando definições cognitivas da representação do outro, sendo esse outro sujeito também dotado de conhecimento sobre os repertórios da cultura pop.

Como já mencionado anteriormente, os quadrinhos para o grupo constitui grande importância, sendo expressão simbólica de agregação. O ensino de técnicas é o ponto forte de atuação do Studio, no qual são oferecidos cursos à população em geral. Ler

⁵ Na ocasião, Lucas recebe o nome de “Rugal”, nome dado a um personagem de jogo eletrônico chamado The King of Fighters. Jonathas é apelidado por “Stark”, sobrenome de Tony Stark, nome do personagem fictício Iron-Man (Homem de Ferro). E Victor de “Naruto do Reggae”: Naruto é um nome dado a um personagem de quadrinhos japoneses (mangás) e também foi adaptado para desenho animado. A junção do nome Naruto do Reggae se dá pelas atribuições físicas de Victor (cabelos cacheados volumosos) e por ele vestir roupas largas e despojadas.

quadrinhos, principalmente das editoras da Marvel e DC Comics está na ordem do dia do coletivo. Ao longo de uma manhã de sábado, dia em que ocorrem as aulas de curso de quadrinhos, são mencionados vários enredos, personagens, produções, artistas, filmes. Entender de quadrinhos é condição *sine qua non* para interagir com os demais. Começa-se pelas histórias em que a pessoa se identifica, pelos bens que consome, pelos filmes que já assistiu. Os integrantes do Studio Made In PB são escolarizados, terminaram o ensino médio, alguns em escolas públicas e um ou outro em escola particular; apenas dois entre eles possuem pós-graduação. Estamos lidando aqui com um grupo cuja leitura – mesmo que seja pelas revistas – e a busca de conhecimento faz parte do seu cotidiano para atualizarem seus repertórios. Por meio da leitura, o interesse pelo desenho. Mas também por outros hábitos mais apurados, como o colecionismo.

Tentarei aqui esboçar um dos hábitos, não de todos, mas de alguns do Studio: o ato de colecionar. Três deles são colecionadores de revistas em quadrinhos, mangás e *action figures*⁶.

Quadrinhos, mangás e *action figures* são mercadorias boas para pensar, no sentido de serem “investidos de valores socialmente utilizados para expressar categorias e princípios, cultivar ideias, fixar e sustentar estilos de vida, enfrentar mudanças ou criar permanências” (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2004, p.8). Não se tratam apenas de objetos mercadológicos, mas de serem inseridos numa lógica culturalmente compartilhada: a lógica do colecionamento.

Colecionar “pressupõe situações sociais, relações sociais de produção, circulação e consumo de objetos, assim como diversos sistemas de idéias e valores e sistemas de classificação que as norteiam” (GONÇALVES, 2007, p. 24). Lopes (2010) em seu estudo sobre o ato de colecionar e os objetivos dos colecionadores, constatou que colecionar é um fato social, no sentido dado por Durkheim apresentando assim exterioridades, objetividades e coersão como propriedades inerentes a prática do colecionar. Estas práticas implicam numa formação sensível do pensamento, em deslocar, classificar, ordenar e selecionar coisas, num processo associado à própria trajetória de vida de quem coleciona. Nas palavras de Glauber, um dos membros do coletivo, o interesse em colecionar revistas em quadrinhos começou quando o mesmo trabalhava numa banca de revistas. Com o tempo, o seu sistema de classificação se torna mais apurado quando à escolha de certas revistas, priorizando determinadas propriedades das coisas, que neste caso, o enredos com começo, meio e fim:

Eu já trabalhei em uma banca de revista sabe? Sempre tinha o contato com os quadrinhos. Nessa época eu tinha 22 anos, por aí... Hoje meu gasto em bancas de revista foi aumentando gradativamente. Eu tenho algumas edições de gibis, mas pego mais encadernados, por que

6 Os *action figures*, traduzindo em sentido mais literal, quer dizer figuras de ação. São miniaturas de diversos personagens de quadrinhos, filmes, seriados, miniaturas de dinossauros, carros, etc.

assim... tem final. E pra mim, pegar uma coleção, pra mim, tem que ter final. Quando comecei a guardar e ver aquilo como parte da minha história... Ah isso é de tal época, isso é de tal data. Pra mim, uma coleção tem que ter começo, meio e fim. Pra mim é gratificante demais colocar um ponto final, completar um ciclo, é a melhor coisa que tem. Ai pra mim, colecionar é isso, me dá prazer, ver e saber que eu consegui tudo aquilo ali. Se você olhar na minha estante, 90 % das revistas que tenho são mangás. (Entrevista realizada em 28 jun.. 2014)

Os critérios de classificação das revistas por Glauber revelam que a escolha de certos objetos implicam uma identificação e, sobretudo, uma escolha racionalizada e dotada de valores de conhecimento sobre as propriedades do objeto. Escolher um encadernado ou invés de um gibi mensal é produzir conhecimento específico sobre determinado tipo de revista, levando em conta suas características técnicas, adquirindo um comportamento intelectualizado sobre o objeto, com vínculos emocionais e afetivos sobre as coisas. O sentimento de afetividade voltado à preservação das coisas estabelece familiaridade com as coleções.

Colecionar incube num ato afetivo, individual, de exclusividade, mas também de integração social. Márcio, um dos colecionadores em potencial do Studio, ao escrever um post no blog do HQPB⁷, intitulado A Arte do Colecionismo, expressou a seguinte opinião:

(...) um colecionar é alguém que guarda, organiza, seleciona, troca e/ou expõe diversos itens por categoria, em função de seus interesses pessoais, e além disso, gosta muito de conversar com outros colecionadores sobre as peripécias que ele teve de fazer para conseguir tais peças raras,[...] pois depois de colecionar, a coisa que um colecionador mais gosta é mostrar sua coleção para que todos a vejam e admirem. Ele se sente orgulhoso quando alguém chega, vê uma peça sua e diz: “Cara, que fodástico esse boneco! Posso tirar foto?”, ou qualquer coisa desse tipo... Mas não é aquele orgulho mesquinho de alguém que se acha melhor que o outro porque possuía algo que outra pessoa não possui[...], pois é quase o orgulho que um pai tem quando escuta um elogio ao seu filho.

Márcio sempre quando compra alguns *actions figures*, leva até o Studio para mostrar aos outros suas aquisições. O objeto é analisado pelos outros, servindo tanto de admiração, como de crítica: falam sobre os aspectos do boneco, se foi fiel à cor da referência, se assemelha com os traços do personagem original. Diante dessa exposição, vem todo um “discurso nativo” sobre as informações do boneco. Dessa forma, os objetos colecionáveis são preciosos, “sagrados”, fontes de admiração e prestígio, que não estão nas coisas que se podem dar e que se devem guardar (GODELIER, 2001). Para os colecionadores de bonecos o consumo não é apenas um consumo de valores de uso, mas um consumo de signos. Os bonecos adquirem significados de estima, apreço e é na possibilidade de comprar um e não outro, que é revelada a subjetividade de quem consome.

Quem coleciona quer sempre experimentar o novo, o lançamento; sua satisfação é momentânea, mas ao mesmo tempo é insaciável. Ela é momentânea quando se compra

⁷ Disponível em: <http://hqpb.com.br/2011/04/05/a-arte-do-colecionismo/>. Acesso em 08 abr. 2014.

determinado bem que se deseja, e contínua quando essa mercadoria faz parte de um conjunto de tantas outras, que complementam uma coleção. Mesmo que na arena do consumo haja produção de subjetividades, é preciso entender “tanto a dimensão social quanto a característica de flexibilidade que elas agora assumem” (RETONDAR, 2007, p. 85). E, se para uns, a prática do colecionar se aproximam de um contexto familiar e íntimo, para outros sua significação simbólica está contornada por apreço, status, prestígio e interação social. Para um dos membros do coletivo, a prática de colecionar estimula formas de interações pessoais que cada um pode ter, em relação à cultura pop, ou seja colecionar também é uma das “formas de lidar” com a cultura pop. Nesse sentido, colecionar é incluir-se dentro dessa dinâmica que é reforçada quando se socializa com outros colecionadores (no âmbito dos bens pop).

*Internet, cinema, tv, quadrinhos, literatura... O bom da cultura pop é que é isso né, ela é interligada e alimentada por todos esses segmentos. A forma como você interage com essas informações, como isso vai ter uma influência maior ou menor na sua vida... Tem cara que ele não se veste, não faz cosplay, mas ele coleciona... Eu sou **coleccionador de quadrinhos**, e também **coleciono bonecos**. É a minha **forma de lidar** com as **referências pop** que eu tenho (Januncio, entrevista em 15 set. 2013).*

Nesse sentido, os quadrinhos e os bonecos não apenas desempenham funções identitárias (coleccionador), mas também organizam as concepções que o sujeito tem de si mesmos, coletivamente ou individualmente. Ser colecionador, ser cosplayer⁸, ser leitor de quadrinhos ou ser desenhista é umas das percepções possíveis nessa forma de lidar com a cultura pop. Ainda assim, em todas estas formas, é necessário ter um conhecimento sobre as coisas, na construção de uma lógica de práticas críticas e interpretativas sobre os produtos. Sobre a exibição de conhecimento e domínio através do consumo, surgem produções culturais bastante elaboradas. Pode-se dizer que esse comportamento junto ao consumo fazem dos consumidores fãs mais elaborados ou nas palavras de Puig (2002), *fandoms*.

De fan viene “*fandom*”, contracción de los términos ingleses “*fan kingdom*”, traducible por ‘reino o domínio del fan’. Se trata de la existênci del consumo y del seguimiento de los productos culturales especificamente juveniles de um determinado âmbito de actividades que permiten que uma persona se declare ante si mismo y ante los demás como fan. Antes hemos hablado de um comportamiento emotivo, ahora vamos hablar de um comportamiento intelectualizado vinculado al consumo. Que el fan sea reconocible por su emotividad y la exhibición e la misma do implica la inexistência de actividades intelectuales. El consumo como aprobación y exhibición de valores entraría dentro de esta categoria (PUIG, 2002, p.99).

⁸ Cosplay são as representações de personagens de quadrinhos, animes, mangás, filmes, seriados, etc feito por cosplayers, pessoas que praticam o cosplay.

Nesse contexto, discos, livros, HQ's e outros produtos culturais, aliados a aquisições de elementos que complementem a estética visual e a existência de canais informativos (blogs, revistas, fanzines,) entram nessa categoria. Puig destaca que o fandom “no es especificamente juvenil”, mas se relaciona com o consumo de produtos culturais juvenis “que permite la creación de uno o varios fandoms juveniles” (PUIG, 2002, p. 100). Pensado a respeito do grupo estudado a relação destes com o consumo e a aquisição de produtos ditos com juvenis (histórias em quadrinhos, bonecos, filmes de heróis) que começa desde sua fase de menor idade geracional, estendendo-se até os 30 anos ou mais. Ser um fandom implica investir ou possuir um capital cultural. Referindo-se aos alunos e membros do Studio Made In PB, o capital cultural se dá tanto pelo ambiente em que este fandom se insere, manifestando comportamentos, costumes e gostos específicos quanto suas investidas e colaborações coletivas manifestadas em seus repertórios de conhecimentos sobre algum seriado, lançamento de animes, formulações de teorias sobre os personagens de histórias em quadrinhos, etc., sobre o aprendizado do desenho, sobre coleções de bonecos de revistas e até sobre o uso do tempo. E, como bem lembra Appadurai (2008), em todas as mercadorias, o conhecimento técnico mistura-se de forma profunda com outras suposições, sociológicas, cosmológicas e rituais, que são compartilhadas.

Dessa forma, o tempo que se usa em práticas de consumo, “constitui um critério útil de classe social”, “conforma-se a nosso *habitus* de classe, transmitindo, assim, uma ideia precisa de nossa condição de classe” (FEATHERSTONE, 1995, p. 37, grifo do autor). É o tempo disponível investido “na aquisição de competências para gerir informações, bens e serviços, além da prática” (FEATHERSTONE, 1995, p.37) que mantém as dimensão da sociabilidade, a dimensão do conhecimento e consequentemente a do reconhecimento.

Como reconhecimento, entende-se essa categoria com base nas contribuições de Tzvetan Todoróv (1996), ao dizer que este determina a existência do homem, confirmando-se um valor e gerando um duplo obrigatório de outras ações. Cada um da sua maneira busca uma forma de fazer-se existir ao outro, numa relação de coexistência social. Neste sentido, o reconhecimento pode se materializado por recompensas, olhares, admirações, prestígio e valor.

O eu social do homem é o reconhecimento que obtém de seus semelhantes. Somos não somente animais gregários, que gostam de estar próximos aos seus companheiros, mas temos também uma tendência inata para sermos notados, e notados com aprovação, pelos seres de nossa espécie (WILLIAM JAMES 1904, p.293 apud TODORÓV, 1996, p. 71)

Nas ações de reconhecimento entre os membros do coletivo, podemos destacar as trocas de desenhos que são realizadas por alguns alunos do curso de técnicas em

quadrinhos. Essas trocas fazem parte das expressões coletivas presentes no grupo, com certo valor moral, pois “são sinais de expressões entendidas, quer dizer, são linguagens” (MAUSS, 1979, p. 153). Essa troca só acontece quando os laços afetivos se consolidam. Dessa forma, a troca faz parte do sistema das relações sociais do grupo, em que a idéia do dar e receber começa primeiramente por formas graciosas de oferecer ao outro, o desenho de algum personagem (de revistas em quadrinhos, filmes, seriados, etc.) que este goste. Da mesma forma, a retribuição é realizada, porém não espontânea e obrigatória. É o que será detalhado a seguir.

2.1 O que é dado é guardado, mas também compartilhado: as trocas de desenhos e a singularização das coisas

A prática do desenho é uma das atividades de maior importância dentro do grupo. É pela observação do desenho do outro que as comparações, assim como o elogio e a busca da aprovação pelo grupo são postas em evidências. A maioria dos desenhos são reproduções de um desenho original. Nesse sentido, o original é dito como “referência”: por exemplo, um desenho original do Homem Aranha, tem as suas cores tradicionais – vermelho e azul – então, o desenho realizado do mesmo, segue as “referências” do original, sem necessariamente, na visão do grupo, ser uma cópia dele. Ou seja, os desenhos reproduzidos “não ameaça a essência do original, mas buscam compartilhar dela” (APPADURAI, 2008, p. 65).

É comum durante as aulas de criação de quadrinhos, os alunos oferecerem desenhos (em seus próprios estilos) aos seus colegas. Esta atividade não é imposta, é algo parte da própria dinâmica da turma da tarde, no qual obtive algumas observações etnográficas. Naquela turma, formada por quatro jovens de idades aproximadas, a descontração, os vínculos afetivos e a camaradagem eram presentes. Ali, discutiam sobre os mais diversos tipos de revistas, filmes, seriados, bonecos e desenhos. Os desenhos adquiriam importância central, desde o aprimoramento das técnicas primárias para um bom desenvolvimento estético dos traços e domínio da mão até a manutenção de vínculos sociais por meio de suas dádivas.

Pensando nas contribuições de Mauss (2003) a respeito do Ensaio sobre a Dádiva, as interpretações do autor sobre as trocas pressupõem dinâmicas de dar, receber e retribuir, em que as coisas possuem um determinado espírito chamado de “*hau*”. Analisando o círculo de trocas dos desenhos, o desenho feito para este fim, mesmo que seja inspirado em outros desenhos já presentes, ou seja, mesmo que seja referência de outros, ainda assim é único. Nele se conserva algo do desenhista que o criou, um certo “*hau*” cristalizado pela técnica, pelo esforço, pela investidura de tempo e

conhecimento. Assim, “apresentar algo a alguém, é apresentar algo de si” (MAUSS, 2003, p. 200). Se o *hau* tem o objetivo de “voltar à origem” de quem deu o presente, ou seja, voltar ao proprietário, o “*hau*” do desenho trocado, volta ao seu “lugar de origem” de forma muito mais forte, através do prestígio, do elogio e até de crítica.

O desenho que é oferecido é guardado, mas também é compartilhado, louvado. Ao dar o desenho ao seu colega, o que recebeu tira foto do mesmo e postam na rede social Facebook. Neste espaço virtual, são colocadas as informações de quem fez o desenho, seguido de agradecimentos a pessoa que ofereceu. Compartilha-se o desenho, mesmo que seja sua foto, para ser transmitido a outras pessoas. Não basta apenas receber o presente, nesse caso o desenho, é necessário mostrá-lo, compartilhá-lo. Assim, ao compartilhar o presente, a pessoa que o doou está envolta numa dinâmica de visibilidade, ao mencionarem seu nome como sujeito criador do desenho. A dádiva, nesta perspectiva, torna-se aceita e louvada. Do ponto de vista apoiado nas análises de Mauss (2003), podemos dizer que a dádiva é louvada a partir do momento em que o desenho é postado nas redes virtuais, compartilhando com outros o presente recebido, dando a quem o criou, momentos de visibilidade do seu trabalho, da sua arte, da sua técnica. Tirar foto do desenho, já é, em si, o próprio louvamento da dádiva, produzindo sentidos, que num olhar, a imagem transmite suas virtudes.

A relação entre doador e receptor revela uma dimensão da reciprocidade, uma correspondência mútua. O desenho, cristalizando o *hau* do criador e como mediador desta dimensão, desempenha uma função social simbólica de manutenção de vínculos, sobretudo de confiança e reconhecimento. De acordo com Mauss (2003):

se coisas são dadas e retribuídas, é porque *se* dão e *se* retribuem ‘respeitos’ – podemos dizer igualmente ‘cortesias’. Mas é também porque pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque *se* ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (MAUSS, 2003, p. 80, grifo do autor).

Nas análises maussianas, o papel das coisas na formação das relações sociais é fundamental. As ligações humanas que são criadas por meio das coisas fazem-nos pensar a materialidade em sua consideração com a natureza humana (MILLER, 2007). Estas coisas, que a princípio são parte do processo de mercantilização da sociedade de consumo, passa pela singularização assegurada pela cultura. Appadurai (2008) explica que a singularização permite que algumas coisas permaneçam como “sagradas” ou restritas a determinadas trocas. Por serem retiradas da sua esfera mercantil, as coisas são reordenadas ou até remercantilizadas. A singularização quando “feita por grupos, ela porta um certificado de aprovação coletiva, canaliza impulsos individuais de singularização e assume o peso da sacralidade cultural” (APPADURAI, 2008, p.110).

No entanto, um objeto não perde jamais a sua capacidade de ser uma mercadoria, são mercadorias em potenciais, pois continuam a ter um valor de troca, deixando-os vulneráveis a tais singularizações e as determinadas redefinições individuais ou coletivas. Para Appadurai (2008), são nas sociedades complexas, que o desejo de singularização se torna evidente, em que com o tempo, as coisas singularizadas atingem uma relação paradoxal com a mercantilização. No caso dos desenhos feitos, a singularização não permite jamais que haja um valor mercantil sobre eles, pois trata-se de um dom, um presente com forte valor afetivo e estético. Já, no caso dos *action figures* e revistas em quadrinhos há a capacidade de torná-los comercializáveis, pois:

conforme vão sendo transformadas em algo mais singular e mais atraente para colecionadores, ganham valor; e quando se tornam valiosas, adquirem um preço e se transformam numa mercadoria, que de certa forma sabota sua singularidade” (APPADURAI, 2008, p. 110).

Ainda nas reflexões de Appadurai, a singularização, portanto, é um processo cognitivo, autônomo e cultural, em que as coisas possuem valor de troca, seja um valor monetário ou outro valor na esfera dos afetos, da estima, do apreço. A cultura e o indivíduo agem como formas que se contrapõem no processo de mercantilização de troca, discriminando, classificando, comparando e sacralizando as coisas.

Nas práticas cotidianas dos membros do Studio Made In PB, as coisas concebidas como parte da cultura pop fazem parte de uma ordem de significações coletivas, marcando posicionamentos dos sujeitos, sua integração e seus estilos de vida (GONÇALVES, 2007). Ora, os significados estão nas relações entre os bens, entre as coisas. As coisas só possuem valor porque outras pessoas concordaram em atribuir valores a elas; são as concordâncias entre os pares, o desfrute é dado pelo compartilhamento. Portanto, os desenhos, os bonecos, as revistas, inserem-se dentro da dinâmica que o Made In PB considera como cultura pop. Além disso, as informações, as conversas, o ato de preservar, admirar e conhecer, o ser fandom estão dentro da lógica de cultura pop, vivenciada por eles.

Esses compartilhamentos constituem uma dinâmica, fonte de conjuntos de direitos e obrigações recíprocas. É nesse momento que o modelo da dádiva inspirado nos pensamentos de Marcel Mauss no convida a refletir sobre a tríade dar, receber e retribuir como regra de interesses entre os pares. Nesse sentido, as lógicas de dar e retribuir oferecem vantagens para cada uma das partes, logo, referindo-se aos membros, a premissa do benefício, associados ao elogio, cortesia, obrigação, confiança; está presente nas condições de direitos e interesses das dinâmicas sociais do próprio grupo.

CONCLUSÕES

O presente estudo buscou aplicar as análises sobre cultura e consumo, abordando as dinâmicas de significações dos bens de massa por sujeitos que possuem um papel ativo de consumidores, resignificando e ressocializando os objetos e as coisas, num constante trabalho de construção cultural entre seus pares. Para tal o consumo torna-se uma categoria importante na contemporaneidade, pois “é um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados (CANCLINI, 1995, p. 59).

Ao imprimir práticas socialmente organizadas através do consumo de objetos, reinventam, desconstroem e reconstroem suas formas de interpretar o mundo, imprimindo um modo particular de experimentá-lo. A partir de suas estetizações, sensibilidades e formas discursivas, o integrantes do coletivo são atuantes da reinvenção dos modos de vida, pela prática de uma cultura, e neste caso, a cultura pop.

Como forma de exercício prático, esta pesquisa foi conduzida pela observação das formas de manifestações e estilo de vida das culturas juvenis, compreendendo que o consumo surge como capacidade inventiva de se ter voz e de fazer-se reconhecer pela sociedade e pelos pares que possuem o mesmo trabalho de construção cultural. Ao interpretar o consumo de produtos pertencentes à cultura pop, sob o ponto de vista dos integrantes do Studio Made In PB, foi observado que os bens fazem parte de uma dinâmica social de compartilhamento. Isso pode ser explanado ao dizer que “o consumidor não quer objetos para ele mesmo, mas para dividir, dar (...)” (DOUGLAS, 2007, p.23).

Neste caso, os bens pop possuem uma forma comunicativa, no qual seus consumidores procuram manter uma unidade (SIMMEL, 1983) ao compartilhar seus vínculos afetivos (em relação a estes bens) com outros consumidores da cultura pop. Na manutenção de uma unidade, a dimensão do consumo é vista dentro de um jogo de desejos, mas também de estruturas que ordenam social e politicamente ao serem assimilados a partir de uma lógica comunitária (CANCLINI, 1995).

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Trad. Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2008.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.
- _____. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad.: Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. Ed.6. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- DEBERT, Guita Grin. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral. In: DURHAM, Eunice Ribeiro. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

- DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, vinte anos depois. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, nº 28, p. 17-32, jul./dez, 2007.
- _____; ISHERWOOD, Baron. *O Mundo dos bens - Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura do consumo e pós modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
Disponível em <<http://ebookbrowsee.net/anthony-giddens-as-consequencias-da-modernidade-pdf-d235440896>>. Acesso em: 19 ago. 2017.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro, 2007.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola. 22ª ed., 2012.
- LOPES, José Rogério. Colecionismo e ciclo de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 377-404, jul./dez. 2010.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Cultura popular: controvérsias e perspectivas. *BIB*, Rio de Janeiro, nº 12, p. 23-39, 1982.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. pp. 147-153.
- _____. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 183-294.2003
- MILLER, Daniel. *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell Inc., 1987. Disponível em http://townsendgroups.berkeley.edu/sites/default/files/miller_-_material_culture_and_mass_consumption.pdf. Acesso em 27 jul. 2018.
- _____. Consumo como cultura material. Trad. Nicole Reis. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 28, p.33-63. Jul-dez. 2007.
- PAIS, José Machado. Bandas de garagem e identidades juvenis. In: COSTA; Mária Regina da; SILVA, Elisabeth Murilho. *Sociabilidade juvenil e culturas urbanas*. (Org). São Paulo: Educ, 2006. p.29-53.
- PUIG, Quim. El fandom como estilo de vida: fanzines españoles (1976-2000). In: *Comunicación y cultura juvenil*, Ariel, 2002. pp. 93-208.
- RETONDAR, Anderson Moebus. Sociedade de consumo, modernidade e globalização. São Paulo: Annablume; Campina Grande, EDUFCEG. 2007.
- SIMMEL, Georg. Sociologia: Simmel. In: MORAES, Evaristo de. (org.). *Sociologia: Simmel*. São Paulo, Ed. Ática, 1983.
- TODORÓV, Tzvetan. *A vida em comum: ensaio de antropologia geral*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A CHINA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA: UM ESTUDO SOCIOLÓGICO A RESPEITO DO COTIDIANO DE OPERÁRIOS CHINESES EM OBRAS DE TRANSMISSÃO DE ENERGIA NO ESTADO DO PARÁ

Diego Amorim Xavier

Universidade Estadual de Campinas

Resumo

O objetivo deste projeto de pesquisa é analisar aspectos do cotidiano dos operários chineses da empresa estatal chinesa *State Grid* e de suas subsidiárias durante a instalação das duas maiores torres de transmissão de energia da América Latina, no município de Almeirim, Estado do Pará entre fevereiro de 2012 e março de 2013; parceria com a empresa Isolux-Corsán, responsável pelo projeto. Pretende-se através do aprofundamento etnográfico compreender alguns valores da sociedade chinesa, suas estruturas hierárquicas dentro do ambiente de trabalho e interações com culturas diferentes. Com levantamento bibliográfico específico, análise de material de campo coletado como observador participante, entre outras fontes, o projeto propõe-se a descrever um pouco do cotidiano da “*nova China*” no Brasil, auxiliando desta forma, maior compreensão da China por parte dos brasileiros.

Palavras-chave: Chinese workers, Brazilian Amazon, daily lives

INTRODUÇÃO

A compreensão da China pelo ocidente é uma necessidade que nas últimas décadas se apresentou como determinante para pautar as novas configurações do mundo no século XXI (KYNGE:2007). O crescimento econômico, fruto da abertura política formulada por Deng Xiaoping no final dos anos 1970¹, foi e continua sendo a responsável pelo que atualmente o presidente chinês Xi Jinping chama de “*A grande revitalização da nação chinesa*”². Essa revitalização se refere à retomada da China

¹ A abertura política e econômica iniciado por Deng Xiaoping continua sendo o grande marco do crescimento chinês dos últimos anos, elevando à China a um papel determinante no mercado mundial. Esse crescimento chinês foi muito criticado por estar associado aos padrões capitalistas de mercado, todavia defende-se que este modelo significa “O socialismo com características chinesas”. O governo chinês o atribui como consequência de um prolongado processo revolucionário.

² O atual presidente chinês Xi Jinping, desde quando escolhido como presidente da República Popular da China em 2012, frequentemente retoma o discurso de revitalização da nação chinesa. Ver em *El sueño chino de la gran*

a um papel central no ambiente internacional. O motivador está especialmente na participação chinesa na economia internacional, onde no cenário atual, raramente existam países que não colocaram suas relações diplomáticas com o gigante asiático como prioridade. Para Nonnenberg, Levy, De Negri e Costa (2008)³ “O crescimento da participação chinesa no comércio mundial é um fenômeno que já vem ocorrendo há mais de uma década, mas que se intensificou fortemente nos últimos anos”, refletindo-se em taxas de crescimento real médio em torno de 10% a.a. (NONNENBERG 2010)⁴.

Para DWYER (2010) “Há uma enorme mudança no fluxo de comércio mundial em que a China assume um lugar central e se especializa na manufatura dos mais diversos produtos”⁵, e que conseqüentemente inclui um novo fluxo populacional de chineses pelo mundo, auxiliando nesse novo comércio mundial de forte participação chinesa.

Compreender essa retomada da China a uma posição central no comércio mundial tornou-se objeto de trabalho de vários estudiosos. No âmbito acadêmico em ciências humanas, o trabalho de muitos sinólogos europeus e norte-americanos, vem contribuindo para o conhecimento da China aos olhares ocidentais. A sinologia, sobretudo a francesa⁶, tem abordagem mais filosófica e culturalista, destacando as tradições confucianista e taoísta e discorrendo a respeito do ponto de vista da formação da civilização chinesa, porém não são capazes de responder as atuais necessidades de interpretação da China contemporânea.

Das questões que versam as ciências sociais, uma lacuna maior se formou. A falta de material de pesquisa, a impossibilidade de aplicação de *surveys*, e visitas *in loco* comuns a qualquer cientista social, na China comunista, encontram barreiras mais expressivas, principalmente para pesquisadores estrangeiros. Do âmbito sociológico o maior destaque se faz ao sociólogo chinês Fei Xiaotong⁷, que acabou sendo uma espécie de ponte entre a China e o ocidente, permitindo uma melhor compreensão da China para os ocidentais. Para ARKUSH(1981) as contribuições de Fei tinham como propósito a aproximação de ambos os mundos, que conseqüentemente auxiliaria no processo de modernização da China

revitalización de China. Ediciones em Lengua Extrangera.Beijing.2014 e XI, Jinping. A Governança da China. Editora de Línguas Estrangeiras . Beijing. 2014.

³ NONNENBERG, Marcelo José Braga, LEVY, Paulo Mansur; DE NEGRI, Fernanda; COSTA, Katarina Pereira da. O crescimento econômico e a competitividade chinesa. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) 2008. Disponível em <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1487/1/TD_1333.pdf>

⁴ NONNENBERG, Marcelo José Braga . China: estabilidade e crescimento econômico Rev. Econ. Polit. vol.30 no.2 São Paulo Apr./June 2010

⁵ DWYER, T. Jinzhuanisiguo’ Shehuixue Zouxian Shijie. (BRICs Sociology to the world) Chinese Social Sciences Today, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, (<http://sspress.cass.cn/paper/10195.htm>), 2010.Pg73.

⁶ Entre os sinólogos franceses destacam-se para o público brasileiro os nomes de François Jullien e Marcel Granet, sobretudo por terem estudos traduzidos para o português.

⁷ Fei Xiaotong(1910-2005). O autor que atualmente é reconhecido como o maior sociólogo chinês, se destacou pelos estudos da vida camponesa na China.

“It was a role that he was good at and devoted considerable energy to: traveling to the West, making American and British contacts, serving as a go-between for institutions on both sides, writing about China in English and about England and American for Chinese readers⁸”

Todavia Fei foi destituído da sua condição de sociólogo durante a revolução cultural e só retomou seus trabalhos junto com a abertura política de Deng Xiaoping. Os trabalhos de Fei no entanto, limita o conceito de *ocidente* a Europa e aos Estados Unidos e as novas relações entre a China e América-Latina, já se faz requerer e ampliação do próprio conceito de ocidente por parte dos chineses.

As relações de dependência⁹ que a América Latina passou, no período colonial e recentemente dos Estados Unidos, criaram certo receio nos países latino-americanos com a presença chinesa em seus territórios, mas o governo chinês esclareceu que não se tem por parte da China, a intenção de criar novas dependências financeira com os países parceiros¹⁰. Para Ferchen¹¹ “*Em sua diplomacia pública, a China usa a linguagem do “ganha-ganha” “win-win” e do “benefício mútuo” para ressaltar os benefícios positivos para a China e para a América Latina por seus vínculos econômicos emergentes*”, ou seja, a China, mesmo diante da hegemonia econômica no cenário internacional se propõe a dialogar a partir de uma relação igualitária. Por isso, para os países latino-americanos que historicamente foram estruturados dentro de uma relação de dependência, compreender à China é base para aprofundar esta relação de “*benefício mútuo*” que vem propondo os chineses.

No caso brasileiro, a criação dos BRICS além de aproximar os países membros, intensificou as relações Brasil-China. Obviamente as trocas comerciais foram determinantes, todavia as conexões de caráter acadêmico também vêm se construindo concomitantemente. Durante as celebrações do 30º aniversário do Instituto de Sociologia da Academia Chinesa de Ciências Sociais em Pequim em 2010, o professor Tom Dwyer, então presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia, apresentou um *paper* denominado *Communication, Development and Interaction in The Brics Sociological Reflections*¹² onde discorreu a respeito da importância das relações entre os países membros e suas reflexões a partir de um olhar sociológico. Referindo-se as relações Brasil-China, foi lembrado que a presença de uma grande comunidade chinesa no

⁸ ARKUSH, R. David. Fei Xiaotong and sociology in revolutionary China. Harvard University Press. Cambridge.1981. pg. 105.

⁹ CARDOSO, Fernando Henrique & FALETTTO, Enzo. Dependencia y Desarrollo em America Latina. Mexico: Siglo XXI. 1969

¹⁰ Em 2011 o governo chinês divulga “o livro branco sobre comércio exterior” onde explica a intenção de apenas realizar parcerias de benefício mútuo com seus parceiros .

¹¹ FERCHEN, Matt. As relações entre China e América Latina: impactos de curta ou longa duração?. Rev. Sociol. Polit. [online]. 2011, vol.19, suppl.1, pp.105-130. ISSN 1678-9873. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782011000400008>. p.113

¹² Tom Dwyer. Paper presented at the The 30th Anniversary Celebrations of the Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences Roundtable Meeting on BRIC Sociology - Globalization and Social Development Beijing, April 17th 2010.

Brasil “*Today it is estimated that there are some 200,000 Chinese immigrants or descendents in Brazil, of which over half live in the State of São Paulo*”¹³; o que ressalta as conexões entre os dois países e a necessidade de compreensão e interação entre essas culturas.

Daniel Vêras é um dos pioneiros nos estudos no âmbito sociológico a respeito da presença chinesa no Brasil¹⁴. Avaliando o processo de saída desses imigrantes, seja em função de guerras, perda do patrimônio, perseguições políticas e busca de melhores condições de vida, reforça que mesmo a distância da terra natal, não os impossibilitam de estruturarem suas vidas em terras estrangeiras baseadas nas relações de condutas chinesas, sobretudo no caso dos imigrantes temporários.

“sua motivação para ir ao Ocidente é financeira e não há intensão de fixar raízes ali. A mentalidade do trabalhador temporário é atada as raízes culturais chinesas e é a base sobre a qual muitos chineses ultramarinos tem estruturado sua existência e identidade.”¹⁵

Pautando que boa parte dos chineses expatriados tem origem social rural. O homem do campo caracterizado pela estabilidade, observa a mudança como algo estranho. A integração a uma nova cultura torna-se um processo dificultoso, contudo não significando desprezo a ela, e sim desconhecimento de como se inteirar e integrar ao novo. Nas palavras de Fei Xiaotong isso ocorre como resultado do modelo rural chinês, marcada por um círculo restrito de atividades e pessoas:

The solitude and isolation are, of course, not absolute. But because villagers do not move around much, the communities themselves do not interact much. I think it is safe to say that life in rural society is very parochial. Villagers restrict the scope of their daily activities; they do not travel far; they seldom make contact with the outside world; they live solitary lives; they maintain their own isolated social circle. (FEI 2012:08)

Contudo as novas configurações que a China apresentou após a abertura política e econômica no final dos anos de 1970, alterou a milenar economia agrária para uma economia industrial urbana (LI: 2010). E a realidade urbana-industrial se apresentou a este gigante. No primeiro momento o processo de industrialização fortaleceu a economia interna com exportações de produtos e produção para o mercado interno. E a partir do início do século XXI, a China atravessa fronteiras e seu capital, de empresas estatais e privadas, começa a ser base de investimentos em países estrangeiros.

Em 2010, a empresa estatal chinesa *State Grid* chegou ao Brasil com a compra de sete empresas transmissoras de energia brasileiras, com o custo aproximado de 1 bilhão de

¹³ idem

¹⁴ VÉRAS, Daniel Bicudo. As diásporas chinesas e o Brasil: a comunidade sino-brasileira em São Paulo. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.2008.

¹⁵ Idem. Pg. 186.

dólares¹⁶, e em 2013, a também estatal chinesa *China Three Gorges Corporation* oficializou a sua chegada no país na área de produção de energia renovável (hidroelétrica e eólica). Além dos investimentos, essas empresas trazem uma leva de funcionários chineses que desembarcam num território social e culturalmente diferente. Os grandes números de expatriados que chegam as terras brasileiras, possibilitam a formação de uma forte comunidade chinesa, que em auxílio mútuo conseguem viver de forma relativamente parecida à realidade na China. Diferentemente das primeiras levadas que aportaram no Brasil fugindo de guerras, conflitos, perseguições políticas e etc, os novos imigrantes desembarcam em terras brasileiras, com o propósito certo de retorno ao seu país natal.

Os trabalhadores temporários, pela previsibilidade do regresso, acabam não criando laços fortes com o Brasil, estando inclusive muitos deles vinculados administrativamente à sede da empresa na China. E ao retornarem, reassumem suas posições ou são direcionados para um outro projeto. Neste contexto, acabam por preferir a praticidade de interação com a comunidade chinesa expatriada, seja pelo idioma, pela alimentação ou até mesmo pela possibilidade de encontrar um cônjuge, a difícil integração com uma cultura tão diferente.

PROJETO ATRAVESSANDO O AMAZONAS

Em 2008 o grupo espanhol Isolux-Corsan ganhou a licitação¹⁷ do governo federal para a concessão de uma linha de transmissão de energia de 1191 km na região amazônica. Saindo da hidrelétrica de Tucuruí, no sul do Estado do Pará, indo até a cidade de Almeirim, a linha se dividiria em duas partes: uma direcionada para Manaus e a outra para Macapá, integrando desta forma as duas regiões ao Sistema Integrado Nacional (SIN)¹⁸. O trecho do que ficou conhecido como *linhão de energia*, na cidade de Almeirim encontrou um desafio de engenharia: a travessia do rio Amazonas. Alguns estudos técnicos demonstraram que essa travessia deveria ocorrer num fragmento, onde a menor distância entre as margens do rio era de aproximadamente dois quilômetros. Mesmo com a menor extensão encontrada, a necessidade de instalação de duas grandes torres que pudessem suportar o peso dos cabos e elevá-los a alturas seguras e que não alterasse a navegação de grandes barcos no rio, fez com que o grupo espanhol contratasse uma subsidiária da empresa chinesa *State Grid* chamada ZETT¹⁹ para o projeto. Esta empresa vendeu e montou duas torres de 295 metros de altura cada, que foram utilizadas para a

¹⁶ Fonte: STATE GRID. Brazil Holding S.A

¹⁷ Fonte: Aneel Documentos Leilão 004/2008. PROCESSO No 48500.000660/2008-41.

¹⁸ ONS. Operador Nacional do Sistema Elétrico. Relatório Anual.2014

¹⁹ Zhejiang Electric Transmission & Transformation Engineering Corporation

travessia dos cabos entre as margens do rio. No contrato do projeto firmado entre o grupo espanhol e a empresa chinesa na ordem de 26 milhões de dólares²⁰, a montagem das torres ficaria sob a responsabilidade dos técnicos e operários chineses. Como acordado em contrato, aproximadamente cem operários chineses foram para região para a montagem das torres, no projeto nominado pela construtora como “*Atravessando o Amazonas*”.

Muitos dos operários que chegaram ao Brasil, já vinham de experiência parecida em outros países, tais como as Filipinas, Camboja e alguns países africanos. Sendo o trabalho no Brasil apenas um novo canteiro de obra, semelhante aos que já estavam ambientados a trabalhar. No período de permanência destes operários no projeto brasileiro, a dinâmica de trabalho e hábitos foi extremamente semelhante a que tinham em canteiros de obras na China, seja pela alimentação, que permanecia comida chinesa²¹, mesmo no meio da selva amazônica, ou em uma boa parte pela comunicação que se fazia no dialeto local da região de onde vieram e não no mandarim. O grupo de operários em sua maioria era composto de camponeses que migraram para o trabalho urbano e que permaneceram até o final do projeto que foi concluído em março de 2013.

JUSTIFICATIVA

O aumento das relações Brasil-China, demanda o aprofundamento do conhecimento a respeito do maior parceiro comercial do Brasil²². Nos próximos anos essa relação se intensificará, principalmente pelo aumento de investimentos chineses no Brasil, como reforçado pela Vice-Ministra Chinesa Liu Yandong.

*Em 2014, durante a visita bem sucedida feita por Presidente Xi Jinping ao Brasil, concordámos em promover a nossa parceria estratégica global num nível mais alto, nas áreas mais abrangentes e num palco ainda maior. Em 2015, o volume comercial bilateral atingiu os 71,6 bilhões de dólares americanos, e o estoque do investimento chinês no Brasil aproximou os 20 bilhões de dólares americanos. O Brasil já se tornou em o maior parceiro comercial da China e o maior destino de investimento chinês na América Latina. Durante a visita do Primeiro-Ministro Li Keqiang ao Brasil no ano passado, assinámos 35 documentos de cooperação que abrangem áreas de capacidade produtiva e construção de infraestrutura, entre outras. A relação bilateral sino-brasileira vai testemunhar um desenvolvimento ainda maior.*²³

²⁰ O contrato encontra-se disponível no Ministério de Trabalho e Emprego do Brasil. O contrato foi um dos documentos utilizados para a concessão de vistos aos técnicos e operários chineses para o trabalho no Brasil.

²¹ No contrato firmado entre a Empresa Isolux- Corsan e a ZETT, foi estabelecido que a construtora espanhola providenciaria a instalação de um refeitório que serviria apenas comida chinesa para os operários expatriados.

²² A China se tornou o maior parceiro comercial do Brasil em 2009, ultrapassando os Estados Unidos. Fonte: Itamaraty - <http://www.itamaraty.gov.br/>

²³ Discurso da Vice-Primeira-Ministra do Conselho de Estado da República Popular da China, Sr^a. Liu Yandong, no Instituto Confúcio da Unesp em 03 de Agosto 2016. Disponível em <<http://br.china-embassy.org/por/szxw/t1388254.htm>>

E por isso é necessário e urgente, estarmos preparados para, além da chegada do aporte financeiro, preparados para recebermos esses imigrantes numa relação de benefício mútuo como vem propondo os chineses. Sendo assim, o projeto se justifica pela possibilidade de apresentar uma melhor compreensão da sociedade chinesa, seus valores, cultura e modos de vida a partir da análise das experiências dos trabalhadores chineses no projeto *Atravessando o Amazonas* no Pará, contribuindo desta forma com possíveis projetos a serem desenvolvidos dentro das relações Brasil- China.

A carência de pesquisadores, institutos, departamentos em universidades, entre organismo que se propõe a estudar a China é um desafio que precisa ser superado, e o projeto também se propõe a diminuir esta falta, seja pela busca do que vem sendo produzido a respeito da China, assim como fornecer material para futuros pesquisadores.

Para que se tenha uma ideia da falta de material para a compreensão da China, uma rápida pesquisa no banco de teses e dissertações da Capes com o nome “China” – nosso maior parceiro comercial-, abrangendo o período de 2013-2016, disponibiliza 1.289 trabalhos. A mesma pesquisa com o nome “Estados Unidos”- o segundo maior parceiro comercial-, apresenta, para o mesmo período, 27.264.trabalhos²⁴.

Esses números refletem os desafios que os interessados em estudar a China no Brasil passam. E o projeto se dispõe a ser um instrumento para auxiliar a preencher essas lacunas.

OBJETIVOS

Objetivo geral deste projeto de pesquisa é aumentar o conhecimento referente às relações Brasil-China, priorizando o entendimento dos valores culturais que aproximam e afastam brasileiros e chineses e auxiliar na construção de uma sinologia brasileira.

Como objetivos específicos têm-se a intenção de:

- Analisar o cotidiano dos operários chineses, que estiveram presentes entre fevereiro de 2012 a março de 2013, na instalação de duas grandes torres de transmissão de energia na Amazônia brasileira.
- Compreender alguns elementos comuns da sociedade chinesa refletida no dia-a-dia de trabalho destes operários, incluindo modos de vida, interações interpessoais, estruturas de hierarquia, conduta de trabalho, valores pessoais e coletivos, e assim permitir a partir uma visão brasileira da China e dos chineses.
- Oferecer subsídios para enriquecer a compreensão a respeito da China no Brasil e do Brasil na China.
- Tomando como pressuposto a forte presença de valores rurais na sociedade chinesa atual, observada durante a instalação das torres no Estado do Pará, pretende-se também responder algumas questões a respeito da China contemporânea tais como:

²⁴ Fonte: <http://bancodeteses.capes.gov.br/banco-teses/#/>

- A China ainda é um país rural?
- O trabalho na China, sobretudo o de operários, é “trabalho escravo”? Como comumente o ocidente descreve.

Responder essas questões são fundamentais para o estreitamento das relações Brasil-China, porque necessitamos ter relações não baseadas em preconceitos ou pressupostos, mas em fatos reais que irão possibilitar uma relação harmônica entre os países.

MATERIAIS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No prefácio do livro *Nós, os tikópias* do antropólogo Raymond Firth²⁵, B. Malinowski reafirma a importância do observador participante. O projeto de pesquisa a ser desenvolvido utilizará a junção de análise bibliográfica, estudo de campo, entrevistas e documentos específicos do empreendimento.

A partir da experiência como observador participante e com material produzido *in loco* (diários de campo, fotografias, entrevistas informais e etc.) será acrescentado à análise de material administrativo relativo ao empreendimento, tais como contratos, documentos do Ministério do Trabalho, que autorizou a vinda dos operários²⁶ etc. Concomitante, levantamento bibliográfico teórico geral e específico. Por fim, entrevistas com alguns dos operários que estiveram presentes no projeto e que atualmente estão na China, assim como entrevista com alguns operários brasileiros que estiveram no empreendimento e moradores locais, principalmente ribeirinhos, que tiveram bastante contato com os chineses durante o período de montagem das torres. Em conversas informais, muitos dos operários se disponibilizaram a serem entrevistados.

A produção da pesquisa terá priorizado o método qualitativo com a utilização de entrevistas em profundidade, permitindo ampla compreensão dos valores e características culturais dos entrevistados. Para a revisão bibliográfica será utilizado, materiais tais como livros, jornais, entrevistas, documentários etc. Será também elaborado um roteiro para orientar as entrevistas que serão realizadas.

A experiência prática²⁷, avaliando o cotidiano desta “micro-comunidade chinesa” fora da China, associada ao levantamento bibliográfico e a análise de documentação produzida referente ao projeto das “torres chinesas”, constituirá base metodológica do projeto de pesquisa.

²⁵ Nós, os tikópias 1929

²⁶ Muitos destes documentos por se tratarem de acordos internacionais de transferência de tecnologia foram publicados pelo Diário Oficial da União, sobretudo os referentes a visto de trabalho para estrangeiros no Brasil.

²⁷ Durante a instalação das torres entre fevereiro de 2012 a março de 2013 fiz parte do projeto como intérprete de mandarim para auxiliar na comunicação entre operários chineses e brasileiros. Paralelamente ao trabalho de intérprete, mantive um diário de campo onde registrei o cotidiano destes operários, assim como o registro fotográfico de vários momentos deste cotidiano. Com este material pretende-se iniciar a estrutura do projeto.

PLANO DE TRABALHO

Pretende-se concluir o projeto no prazo de até 3 anos. Caso oportuno, também realizar uma parte da pesquisa na China para entrevistar operários que estiveram presentes no projeto na Amazônia. Paralelo às atividades de pesquisa, almeja-se iniciar a tradução de artigos e livros de autores chineses para a língua portuguesa e desta forma auxiliar na produção teórica da pesquisa e dar maior acesso ao público brasileiro da produção acadêmica chinesa.

CRONOGRAMA DE EXECUÇÃO

Atividades	2018							
	1º Trimestre		2º Trimestre		3º Trimestre		4º Trimestre	
Levantamento bibliográfico	X	X	X	X	X	X	X	X
Leitura e Fichamento da bibliografia	X	X	X	X				
Cumprimento de créditos e disciplinas	X	X	X	X	X	X	X	X
Orientações	X	X	X	X	X	X	X	X

Atividades	2019							
	1º Trimestre		2º Trimestre		3º Trimestre		4º Trimestre	
Leitura e análise dos documentos	X	X	X	X	X	X	X	
Entrevistas	X	X	X	X	X	X	X	
Orientações	X	X	X	X	X	X	X	X
Estágio na China				X	X	X		
Orientações	X	X	X	X	X	X	X	X

Atividades	2020							
	1º Semestre				2º Semestre			
Redação da Tese			X					
Revisão da Tese			X				X	
Defesa da Tese							X	
Orientações			X				X	

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA, Fábio de Andrade. *O Poder da Floresta: Ecologia e Política Internacional na Amazônia*. Campinas, SP. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.2000.

ALDEN, Christopher, LARGE, Daniel and SOARES DE OLIVEIRA, Ricardo, eds .China returns to Africa: a rising power and a continent embrace. Columbia University Press, New York, 2008.

ARKUSH, R. David. *Fei Xiaotong and sociology in revolutionary China*. Harvard University Press. Cambridge.1981.

BUSSIERES, Pierre-Olivier. *Africa and China's Construction Sector*. The Diplomat. December 18, 2015. Disponível em <http://thediplomat.com/2015/12/africa-and-chinas-construction-market/> Acesso em 23 setembro 2016.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. Editora Duas Cidades. São Paulo. 2001.

CAO, Jinqing. *China Along The Yellow River – Reflections on rural society*. Routledge Curzon. London. 2005.

CARDOSO, Fernando Henrique & FALETTO, Enzo. *Dependencia y Desarrollo em America Latina*. Mexico: Siglo XXI. 1969

CHEN, Yong. *Chinese San Francisco – 1850-1943. A trans-pacific Community*. California. Stanford University Press.2000.

CHINH, Nguyen Van. *Recent Chinese Migration to Vietnam*. Asian and Pacific Migration Journal, Vol. 22, No.1, 2013

DENG, Xiaoping. *Building Socialism with a Specifically Chinese Character*. The People's Daily, Beijing, 30 jun.1984. Disponível em: < <http://english.peopledaily.com.cn/dengxp/vol3/text/c1220.html>>

_____. *Textos Escogidos de Deng Xiaoping. Tomo I (1938-1965)*. Beijing. Ediciones en Lengua Extranjeras. 1995.

_____. *Textos Escogidos de Deng Xiaoping. Tomo II (1975-1982)*. Beijing. Ediciones en Lengua Extranjeras. 1995.

_____. *Textos Escogidos de Deng Xiaoping. Tomo III (1982-1992)*. Beijing. Ediciones en Lengua Extranjeras. 1994.

DWYER, T. Jinzhuanisiguo' Shehuixue Zouxiang Shijie. (BRICs Sociology to the world)

Chinese Social Sciences Today, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing,

(<http://sspress.cass.cn/paper/10195.htm>), 2010.

ESTADÃO. *Chineses anunciam investimentos de cerca de R\$ 15 bi no Brasil*.02/09/2016. Disponível em <<http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/politica/noticia/2016/09/chineses-anunciam-investimentos-de-cerca-de-r-15-bi-no-brasil-7366821.html> >

ESTERCI, Neide. *Amazônia: povos tradicionais e lutas por direito*. In *Agenda Brasileira – Temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo. Companhia das Letras. 2001.

FEI, Xiaotong. *From the soil- The Foundations of Chinese Society*. Foreign Language Teaching and Research Press. Beijing. 2012

_____. *Earthbound China. A Study of Rural Economy in Yunnan*. The International Library of Sociology. New York.1949

_____. *Peasant Life in China – A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley*. George Routledge and Sons, LTD.London.1939.

FERCHEN, Matt. *As relações entre China e América Latina: impactos de curta ou longa duração?*. Rev. Sociol. Polit. [online]. vol.19, suppl.1, pp.105-130. ISSN 1678-9873. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782011000400008>>. 2011

GRANET, Marcel. *O pensamento chinês*. Editora Contraponto. Rio de Janeiro.2009

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octavio. *Processo Político e Desenvolvimento Econômico*. In: _____. Política e Revolução Social no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965

JULLIEN, François. *La propension des choses –Pour une histoire de l'efficacité em Chine*. Paris. Éditions du Seuil.1992.

LI, Yining. *Economic Reform and Development the Chinese Way*. Foreign Language Teaching and Research Press. Beijing. 2010.

NONNENBERG, Marcelo Braga, LEVY, Paulo Mansur; DE NEGRI, Fernanda; COSTA, Katarina Pereira da. *O crescimento econômico e a competitividade chinesa*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) 2008. Disponível em <http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/1487/1/TD_1333.pdf>

NONNENBERG, Marcelo José Braga. *China: estabilidade e crescimento econômico*. Rev. Econ. Polit. vol.30 no.2 São Paulo Apr./June 2010.

MEDEIROS, Carlos Aguiar de. *Notas sobre o Desenvolvimento Econômico Recente na China*. São Paulo IEA. 2012. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/medeiroschina.pdf> at_download/file.

PEREIRA, Renée. *Torres de transmissão despontam no Amazonas*. O Estado de S.Paulo 21 Abril 2013. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,torres-de-transmissao-despontam-no-amazonas-imp-,1023616>> Acesso em 23 setembros 2016.

POMAR, Wladimir. *A Revolução Chinesa*. Editora UNESP. São Paulo. 2003

PORTO, Ana Carolina Costa. *Chega de samba: estratégias de recriação da identidade pelas brasileiras em Pequim*. 2014. 228 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

SHI, Li. *Rural migrant workers in China: scenario, challenges and public policy/ Li Shi; International Labour Office, Policy Integration and Statistics Department – Geneva: ILO, 2008.*

SUN Yat-Sen. *The International Development of China*. Foreign Language Teaching and Research Press. Beijing. 2011.

VÉRAS, Daniel Bicudo. *As diásporas chinesas e o Brasil: a comunidade sino-brasileira em São Paulo*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.2008.

XAN Rice. *China's economic invasion of Africa*. The Guardian 6 February 2011 Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2011/feb/06/chinas-economic-invasion-of-africa>>. Acessado em 23 setembro 2016

XI, Jinping. *A Governança da China*. Editora de Línguas Estrangeiras . Beijing. 2014.

_____. *El sueño chino de la gran revitalización de China*. Ediciones em Lengua Extrangera. Beijing.2014.

WORD COMMISSION ON DAMS. *Dam and Development – A New framework for decision-making*. November 2000. Available in <http://www.unep.org/dams/WCD/report/WCD_DAMS%20report.pdf>

KINGE, James. *A China Sacode o Mundo: A ascensão de uma nação com fome*. –São Paulo. Editora Globo. 2007.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

O DUPLO SENTIDO DA IMAGEM: PERMISSÃO E PROIBIÇÃO DA FOTOGRAFIA NO CANDOMBLÉ SERGIPANO

Dijna Torres

Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Uma imagem pode ser montada através das experiências de quem está fotografando, mas também pode ser multi-interpretada e ter várias leituras entrelaçadas, não somente por quem observa a fotografia, como também para quem fotografa e transpõe para aquela montagem inúmeras passagens e experiências que ajudam a compor o ato fotográfico. E é pensando nisso que pretendo, a partir de minha experiência, das narrativas e interpretações que se cruzam entre o presente e o passado, analisar as imagens fotográficas que se produzem em três casas de Candomblé sergipanas. O que/m não pode se ver ou ser visto, sejam estes os momentos capturados pelas lentes, ou pelo nosso olhar que interpreta o que se torna visível nas imagens? Neste contexto, esse ato fotográfico é também um ato de comunicação ritual que produz constante atualização dos modos de apreensão e, conseqüentemente, um agenciamento através da composição dessas imagens. Isso que me leva a questionar sobre qual seria o objetivo desta comunicação ritual através das fotografias. Seria tornar visível o invisível, ou buscar fixar esses elementos que se “dão a ver” durante o momento em que essas imagens foram “captadas”?

Palavras-chave: Candomblé; Fotografia; Proibição; Circulação.

O INÍCIO

O som dos atabaques ecoava pelo salão, olhares ansiosos aguardavam a formação da roda de filhos de santos, fotógrafos a postos, celulares nas mãos, cada detalhe começa a se expandir, como se criasse uma nova janela, um novo olhar. Pouco a pouco o som fica mais forte, alguém começa a cantar, vários respondem num coro de frases em yoruba como se estivessem chamando alguém que esperam chegar. Quando o primeiro surge, é Ogum, estrondoso, cercado pelo flash das câmeras e celulares ansiosos para captar cada momento de sua dança, de seus gritos e de seu axé. E assim a festa segue, sai Ogum, vem Oxossi, vem Xangô, vem Oyá, vem Oxum, vem Yemanjá, e as câmeras continuam ali, quase como uma autoridade demarcando o seu espaço junto aos movimentos feitos por

cada Orixá que chega ao salão. A festa acabou, os Orixás foram embora, os atabaques silenciaram, é hora de arrumar o barracão, limpar, servir, descansar.

Essa é uma cena que se repete em vários momentos festivos de casas de Candomblé em Sergipe, com a inserção de fotógrafos e filhos de santos que fotografam cada momento do ritual.

Apesar do ato fotográfico ser constante nesses momentos, há casas de religiões afro-brasileiras, como o terreiro Nagô, na cidade sergipana de Laranjeiras, que permite somente que sejam fotografados momentos pré-transe dos filhos de santos, ou seja, após o primeiro filho de santo entrar em transe, nenhuma fotografia pode ser feita, e esse controle é exercido com bastante atenção ao longo dos rituais festivos. “Não permitimos que fotografem quando estão incorporados porque podem usar pra fazer coisa ruim, usar para coisa que não deve, tratar a incorporação como chacota, ou como coisa do demônio”, afirmou a Mãe pequena ou Yaquequerê do terreiro Nagô, Maria do Espírito Santo.

Mas ainda que não sejam fotografias de pessoas em transe, ainda assim, o ritual até esse momento, é fotografado, seja pelos filhos de santos ou por visitantes, bem como em outras casas de Candomblé sergipanas. E depois que tudo acaba, para onde vão essas imagens? São elas as que estão nas paredes da casa? Quem fotografa as envia para a mãe de santo? O que se faz com tantos arquivos imagéticos dessas manifestações religiosas ainda tão perseguidas pelo preconceito e a intolerância no país? O que é proibido e o que pode circular?

Podemos pensar essas fotografias expostas ao olhar de todos como algo montado, em que certos símbolos são escolhidos para serem expostos dessa forma pública. A questão que se abre então é sobre o que pode ser visto e interpretado através dessas imagens, o que elas dão a ver e o que elas ocultam. Pensando na posição de pesquisadora, busco em Goldman (2009) o que ele traz sobre os discursos e as relações dentro dos cultos afro-brasileiros, apresentando como enfoque as formas de interação entre esses elementos, como o transe, por exemplo, com a sociedade, tentando pensar essas interações com a imagem. Historicamente, no Brasil, as histórias e mitos produzidos sobre o Candomblé eram contadas por seus adeptos, porém adaptadas a uma linguagem científica, visto que, até hoje, os discursos produzidos pela ciência tendem a ser classificados como os “verdadeiros”, em detrimento dos discursos dos adeptos religiosos como “fictícios”. Goldman aponta que talvez por isso seja necessário o que seria “o outro”, se tornar “o eu” na academia.

Neste sentido, me coloco como pesquisadora, mas também como uma adepta da religião, mesmo com conhecimento limitado dentro desta esfera, uma vez que no Candomblé, o aprendizado é constante e contínuo. Quero deixar explícito que não pretendo colocar um em detrimento do outro ou propor uma separação entre os papéis

que desempenho nesses diferentes contextos, mas tentar trazer, a partir do meu olhar, uma perspectiva antropológica para o problema de pesquisa em questão.

Em se tratando dessa multiplicidade do ser, no Candomblé, a multiplicidade de traduções e significados dos elementos muitas vezes podem confundir quem observa, e também quem os manipula, pois em algumas casas de Candomblé, aprendemos a partir do que os mais velhos afirmam, que as coisas nem sempre são o que parecem ou parecem o que são. Mas, se não podemos delimitar os símbolos e defini-los, como definir também o que são ou não as fotografias dentro dessas casas? Como compreender os modos como alguns elementos do Candomblé adquirem certos sentidos, como esses sentidos são compartilhados e/ou contestados, ou seja, nessa multiplicidade ou ambiguidade, é o contexto, eventos ou as pessoas quem darão esses sentidos?

O MEIO

O livro de Tacca (2009) *Imagens do Sagrado*, que se trata sobre a discussão do uso da imagem de rituais de iniciação do Candomblé por veículos de comunicação, especificamente uma matéria da revista *O Cruzeiro*, em que aborda de uma maneira sensacionalista as imagens dos rituais de iniciação, especialmente os que envolvem as incisões com as navalhas e a imolação dos bichos. O contexto apresentado pelo autor apresenta-se de maneira controversa em se tratando do Candomblé sergipano, uma vez que os rituais públicos, em muitas casas podem ser fotografados, filmados e divulgados, porém os rituais que envolvem imolação ou incisões, geralmente praticado em ocasiões privadas, são restritos e há proibição da circulação de imagens, ou, muitas vezes, do ato de fotografar.

Apesar de Tacca apresentar dados etnográficos interessantes sobre a forma como a reportagem repercutiu na Bahia, e sobre as diversas interpretações que uma imagem pode causar, a exemplo de imagens que podem ser retiradas do contexto jornalístico e que seu uso pode desencadear em ataques, como o uso de imagens de rituais no Candomblé feito pelos evangélicos, e que o olhar descontextualizado pode levar também à ridicularização, ao exotismo e indução do preconceito, a circulação das imagens atingiu um patamar mais complexo por ter ganhado espaço nas redes sociais, dificultando o controle dessa circulação, e as discussões controversas entre os diversos adeptos dessa religião, que ora concordam que deve haver a circulação de imagens dos rituais e praticantes das religiões afro-brasileira, pois, segundo uma das filhas de santo de uma das casas em que pesquiso “Quem não é visto, não é lembrado, não temos vergonha da nossa religião, então por que esconder?”, ora discordam que essa circulação possa apresentar algum benefício à religião. De acordo com uma praticante de outra casa de religião afro-brasileira, expor

fotografias fora de contexto e a quem não entende pode ser munição para quem critica as práticas dessas religiões: “Os evangélicos podem usar essas fotos para nos difamar, e depois do estrago feito, quem vai consertar? O poder público só está ao nosso lado no papel, mas na prática, a gente sabe como funciona”.



Saída de Yawó de Iansã no Ilê Axé Omin Mafé em 2012.
(Foto: Dan Oliveira, cedida para este trabalho e disponível em redes sociais).



Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem, janeiro de 2017. (Foto: Dájna Torres)

Ou seja, há um paradoxo que perpassa essas questões acerca da circulação, pois mostrar imagens de maneira negativa ou positiva pode construir uma visão essencialista, criando os estereótipos e circulando termos e conceitos que podem vir carregados de

diversas implicações. Mas então, para que as imagens são feitas? Elas visam expressar um lado artístico? Ou são somente para documentação, arquivo? Segundo Gama (2009), a fotografia não é uma verdade dada, mas uma representação ou representações construídas, ou seja, parte daquilo que quem fotografa e é fotografado quer que algo fique cristalizado para o futuro, fornecendo não somente informações do real, mas também orientando para um ideal desejado.

Fazendo um paralelo com o texto de Tacca, encontrei em Paul Christopher Johnson, elementos interessantes que ajudam a pensar sobre a questão do segredo do Candomblé sendo exposto por meios de comunicação e como eles se tornam públicos. Quando ele fala que os segredos do Candomblé tornaram-se públicos, ele fala em algo específico, público como um espaço físico, onde as interações acontecem e há uma troca simbólica, mas não necessariamente como algo que traga consequências desastrosas a seu ver. De acordo com o autor, o ritual aparece no Candomblé representando um tempo sagrado, onde os participantes são “transportados para a África”, uma África imaginária, ao mesmo tempo em que aponta que o discurso no Candomblé é visto como algo materializado, não importa o que é dito, mas o que é feito. Ou seja, na prática, a performance tem mais importância e força que o discurso. A ação no terreiro não é apenas comunicativa, indexicalizada a partir dos objetos materiais, mas é performativa. O espaço no candomblé não é apenas o geográfico, onde os corpos realizam o ritual, mas também relacionados à experiência da percepção.

De fato, ao longo dos anos de pesquisa e também experienciando essa relação tempo-espaço no Candomblé, é possível destacar que muito do aprendizado se dá através da performance ritual ou da observação, e, principalmente, através da fala. Além disso, a África imaginária, quase que aludida a um “paraíso”, um corpo divino que ganha vida à medida que os rituais e as casas realizam aquilo que eles acham que mais se aproxima desse ideal histórico que os aproxima de seus ancestrais, da “tradição pura”, ou “verdadeira”.

Essa “tradição” e “verdade” tão almejada e compartilhada entre os adeptos faz referência a outra questão importante dentro desse espaço religioso que é a questão da experiência, uma vez que estamos falando em circulação de imagens, contextualização e rituais que envolvem processos de incorporação. Esse processo performativo que está imbricado nos rituais do Candomblé, está relacionado com a questão da construção da pessoa, que é uma discussão encontrada no texto de Carmen Opiari, que aborda a experiência, construção da pessoa, e aspectos performativos sobre a feitura do santo.

Ela afirma que a experiência dos adeptos confunde as fronteiras onde a literatura tenta impor limites. – processos de atualização dessas estruturas como geradoras de novos sentidos, fazendo uma analogia do transe a um teatro do improviso, cujos papéis e roteiro fixo são estereotipados, o sentido se forma através da performance dos adeptos. Para ela,

no transe, o ator-adepto é um ser individualizado que identifica-se com o personagem-orixá, um modelo mítico com características individualizadas. Não se fala do santo como um personagem, como algo fabricado, e sim da pessoa como desviando-se do que ela é no momento do transe, e por isso, ela traz a noção de pessoa dinâmica, reinterpretações pessoais criadoras de novos sentidos, e um dos exemplos é quando ocorre o erro ou a troca de cabeça, que para ela, é uma forma de reorganização da posição da pessoa.

Além dessa discussão, Opipari traz uma reflexão sobre o que seria a dupla captura no transe, e o que acontece com a pessoa nesse momento. Na dupla captura, ela desvia-se do que é seu e é como se algo inédito acontecesse, aliás, algo inédito acontece. Esses processos para os adeptos não simbolizam alguma coisa, são performativos, pois tornam efetivo o que é evocado simbolicamente, de acordo com a autora. O corpo afasta do lugar preestabelecido, para tornar-se outra coisa, um local onde subjetividades emergem.

Uma das reflexões acerca disso é a de não explicar o transe através do psiquismo ou origem transcendental e sim pensar na aliança em superfície que se forma. Pensar na questão dos tipos de transe que vivenciamos no terreiro, o consciente, semi consciente e inconsciente, ou seja, o processo de “tomar o corpo” alcança níveis de experiência e performatividade, que muitas vezes está relacionado com o processo individual de cada pessoa.

Neste texto, ela fala que deixar consciente é como uma punição do Santo, nas casas que frequento, também é encarado dessa forma por parte dos filhos de santo ou como uma forma de não estar totalmente entregue ao momento ritual, como outras pessoas da religião costumam afirmar.

É importante destacar que no Candomblé, há também uma preocupação em reproduzir essa África imaginária através das fotografias e da montagem do cenário para que essas fotografias apresentem uma realidade “próxima” de uma conexão com os ancestrais “legítimos” africanos. Deborah Willis fala sobre isso num texto sobre como reproduzimos uma África imaginária através da fotografia, o mundo colonizado, é como se o país de origem tivesse um ideal; uma África fabricada pelo imaginário. Apesar de seu foco de estudo não ser voltado às questões de religião e religiosidades, quando ela discute a questão dos estereótipos, que nesse caso ela apresenta o estereótipo da mulher negra americana, para ela, há um ato transformativo quando se quebra esse estereótipo, mesmo a ruptura, que não deixa de ser também uma montagem, é pensada ou montada para passar uma mensagem.

Se pensarmos essa imagem montada como uma experiência da percepção, podemos pensar a fotografia através de outro viés que não o reforço dos estereótipos, mas a quebra deles. A autora propõe pensarmos esse tipo de fotografia de outra forma, pensando na imagem como um ato político e a experiência passada.

Apesar de ser um texto mais antigo, Eliade (1994) contribui com temas interessantes acerca dos símbolos rituais, apontam as imagens, símbolos e mitos com a incumbência de deixar à mostra as modalidades mais secretas do ser, o que me faz pensar sobre o paradoxo da imagem brevemente apresentado acima, em que o mostrar também faz parte de uma montagem e também apresenta lacunas que nos levam a outras interpretações e ao invisível. Para ele, as imagens englobam alusões ao que é concreto, multivalentes em sua própria estrutura. Por apresentar diversas significações, traduzir a imagem a uma terminologia concreta é, portanto, reduzi-la ou anula-la, pois a imagem representa uma parte de um todo, o que me parece próximo ao pensamento de Gonçalves e Head (2009) ao apontar as relações e percepção da imagem que não se limitam somente ao visual, além do paradoxo entre o que é apresentado e representado, num tempo presente e numa realidade sociocultural situada. Entretanto, isso não significa dizer que Eliade não acredita que não há um plano concreto da realidade que se apresenta na imagem, mas que a imagem não deve ser reduzida somente a esse plano concreto.

A escolha de pensar a imagem fotográfica neste contexto se dá também pela importância que essas famílias de santo atribuem às imagens fotográficas, sobretudo no sentido de registrar e fixar o passado no futuro. Os signos que se apresentam nas fotografias, de acordo com Machado (2015), servem para “representar” algo que não está ali, o que faz certo sentido em se tratando de fotografias no Candomblé, em que o que é representado nas fotografias, está no lugar do que seria a realidade (a exemplo da incorporação ou transe), entre outros elementos que fixados somente na imagem e vistos a partir de um recorte, não apresentam “perigo” (no sentido de revelar segredos somente através da imagem), pois o que está fixado é, para muitas filhas e filhos de santo entrevistados, uma parte da realidade ou o registro de algo que somente quem conhece ou esteve no momento em que o evento ocorreu, saberá explicar ou entender aquilo que está captado.

Apesar de as fotografias serem vistas como recortes de realidades e contextos, elas apresentam uma série de interpretações acerca daquilo que querem comunicar. Em Imagem-conhecimento, o artigo de Paulo Menezes – Les mâtres fous, de Jean Rouch: Questões epistemológicas da relação entre cinema documental e produção de conhecimento, traz uma análise de duas leituras opostas de Les Mâtres Fous. E aí ele já aponta para nós pensarmos quais são os caminhos que nos levam a interpretações tão diversas de um mesmo material; Para melhor compreender a imagem, devemos buscar os sistemas relacionais que a constitui, e para ele, o autor é como uma figura ideológica para proliferação de sentido; E a pergunta que fica sobre o Cinema- verdade de Rouch : As pessoas estão encenando ou elas acreditam no papel que exerceram a ponto de incorporarem?

Dando continuidade aos artigos de Imagem-conhecimento, Renato Szututman aponta que as imagens dotadas de uma real eficácia podem levar a um temor de que a realidade de filme escapa da tela; Ele afirma que o perigo não seria somente o de retratar as imagens como uma representação fílmica, mas que diz respeito também à agência das imagens projetadas, ou seja, “a representação partilha ou adquire as propriedades do objeto representado, produzindo, assim, o que se poderia chamar de um efeito mágico sobre o mundo” (p.233).

E aí o autor sugere pensar no poder mimético da imagem, como elas mudam de forma, transformam-se, e que o desafio da Antropologia para traduzir as imagens ainda é insuficiente, segundo o autor, se for feita de maneira simétrica. Qual seria então o objetivo da comunicação ritual, é tornar visível, dar a ver o invisível?

Sylvia Caiuby Novaes, em Imagem e ciências sociais: Trajetória de uma relação difícil, aponta para a relação existente entre formas de comunicação em diferentes culturas, posturas corporais, sentidos. Etc. Ela afirma que a nossa relação com o mundo é, eminentemente visual. É a visão o sentido que o senso comum privilegia como órgão do conhecimento, a visão como o sentido da intelectualidade por fornecer significado sem precisar do toque.

Ela vai explicando a proximidade dos sentidos, como olfato, tato e paladar, e que no Ocidente a visão e a audição estão ligadas a um sentido mais abstrato, por isso essa ligação com o conhecimento. Ela fala que por isso as imagens que produzimos acabaram por dominar nosso cotidiano, muitas vezes substituindo a experiência.

Porém ela vai apontando que por meio do visual também se estabelecem uma rede de relações. A autora apresenta um histórico de como a imagem já era utilizada como fonte de conhecimento, mas as ciências humanas desprezaram as imagens por um tempo, nossos textos são impregnados de visualidades, como ela aponta, a primeira delas é quando tentamos construir uma visão de mundo. Neste sentido, podemos pensar a construção da imagem no Candomblé como pensamos a construção da pessoa no Candomblé, uma vez que a imagem apresenta rede de relações implícitas ou não, além de apresentar uma identificação legitimada e legitimável do fragmento produzido através de sua construção.

A CONTINUAÇÃO...

E já entrando nos aspectos corporais das imagens e da composição imagética, MacDougall aponta uma preocupação com o momento em que os significados emergem da experiência, uma vez que o significado guia o nosso ver, mas também pode nos cegar, fazendo com que a gente enxergue o que já esperamos enxergar. Ele vai discorrendo

aspectos interessantes sobre a visão e os significados, e a partir dessa discussão vai tratar sobre as imagens corpóreas, e o que elas significam, que para ele, vai além de meras imagens de corpos, mas do que é produzido através das relações com a câmera, e que nesse caso, a fotografia atua como a criação de uma realidade, e não como a descoberta ou redescoberta de uma realidade já existente. O autor afirma que a fotografia nos confronta com a nossa própria individualidade, ela não nos tira nada, e sim nos atesta a possibilidades que existem dentro de nós, e que nos possibilita a criação dessas novas realidades.

Se fragmentarmos essa realidade ritual em espaços, podemos pensar também que essas novas realidades possibilitadas pela criação através da fotografia, podem emergir como espaços de alteridade, ou seja, Pinney apresenta esses espaços de alteridade como fragmentos ou lacunas que te alcançam e te dão uma perspectiva, uma vez que não há possibilidade de ter uma visão geral do todo. É a incompletude do filtro fotográfico que o distingue de outros meios de comunicação, como a pintura e o desenho. O que me fez pensar sobre o que MacDougall fala sobre novas realidades, Pinney aqui destaca o que está implícito nesta visão, que para ele, seria o desejo de aprisionamento dentro do espaço temporal do mundo cotidiano, capturado pela câmera. A fotografia pode ser usada para posicionar corpos e rostos dentro da história, e também pode ser usada como um meio de escape, o que me faz pensar sobre as entrelinhas das explicações sobre o que mostrar e mostrar somente aquilo que possa aparecer bonito, “não ofensivo” ou “fora de contexto”, como os rituais festivos com as casas enfeitadas, roupas arrumadas, comidas aparentemente apetitosas etc.

Nesse sentido, os autores não estão preocupados em fixar os corpos em tempos e espaços particulares, mas com o corpo como superfície que é completamente mutável e móvel, capaz de estar situado em qualquer tempo e espaço.

Na mesma obra em que estão os escritos de Pinney, outro autor interessante, Stephen Sprague, traz suas considerações acerca da composição fotográfica em diferentes momentos e contextos Yoruba, pensando que a composição fotográfica engloba o aspecto cultural e estético; Mimesis- a fotografia deve ao mesmo tempo incorporar o individual e as características Yoruba sem enfatizar demais qualquer um deles.

Para ele, a fotografia não tem que mostrar a unicidade de indivíduo, mas como ele incorporou esses elementos Yoruba e passa a sua posição e esses elementos através da imagem. E, portanto, devemos pensar em quais são as convenções que compõem obrigatoriamente essa fotografia; quais elementos devem estar presentes nessas fotos. Mas como pensar em elementos obrigatórios se o próprio ato de fotografar, assim como a pessoa no Candomblé, está em constante produção/construção?

Essas breves passagens etnográficas já apontam para algumas importantes dimensões em que a fotografia e o próprio ato de fotografar são postos em relação com os atos rituais

e com concepções religiosas, dentre elas destacando-se o silêncio e o segredo seletivo em torno das imagens como uma forma de exercício de poder e possível agenciamento no espaço ritual.

Para chegar à imagem fotográfica em si, muitos elementos precisam ser pensados, a exemplo do espaço em que essas fotos são feitas, e o momento temporal em que elas são produzidas, uma vez que tanto o espaço, que no candomblé não é apenas o geográfico, onde os sujeitos realizam o ritual, mas também relacionados à experiência da percepção, quanto o tempo, que no candomblé não é calculado cronologicamente como o tempo ocidental, sendo um dos pré-requisitos para a participação nesses rituais, justamente, o esquecer desse tempo e a passagem para um outro tempo sem pressa, sem o cronômetro como indicador de tarefas e designações.

O que/m não pode se ver ou ser visto, sejam estes os momentos capturados pelas lentes, ou pelo nosso olhar que interpreta o que se torna visível nas imagens? Neste contexto, esse ato fotográfico é também um ato de comunicação ritual que produz constante atualização dos modos de apreensão e, conseqüentemente, um agenciamento através da composição dessas imagens. Isso que me leva a questionar sobre qual seria o objetivo desta comunicação ritual através das fotografias. Seria tornar visível o invisível, ou buscar fixar esses elementos que se “dão a ver” durante o momento em que essas imagens foram “captadas”? Se o que pode ser visto também aponta para modos distintos de ver e de fazer uso das imagens, o que pode e o que não pode ser visto? Por que há restrições de tempo e pessoas que podem se ver nas imagens fotográficas ou no espelho em determinados momentos?

O que essas imagens querem comunicar, o que elas estão indicando e como elas são produzidas, para quê e para quem? Existe uma preocupação com os usos da imagem na circulação pela sociedade mais ampla – sejam os usos por pessoas de outras religiões, a exemplo dos neopentecostais que utilizam essas imagens para difamar o Candomblé; sejam os usos como a celebração de momentos marcados por relações com o tempo e espaço, tais como os que são marcados pelas fotos emolduradas nas paredes das casas ou nas fotos guardadas como lembranças pelos filhos ou pais de santos; seja com as interpretações por quem circula ou recebe imagens descontextualizadas de seu tempo e espaço.

Sendo assim, essas reflexões foram de grande importância não somente para ajudar a problematizar questões importantes que serão aprofundadas posteriormente, como também serviram para pensar sobre o campo de pesquisa, em que essa discussão serve para pensar e repensar sobre aquilo que foi vivenciado e dito pelos interlocutores que me auxiliam nesse processo de escrita e na problematização dos dados e teorias para a elaboração da escrita.

Por isso, este é um artigo que permanece em construção, e assim como a circulação de imagens, também há a continuação dessas reflexões, que ainda precisam ser aprofundadas

e revisadas. Esse breve relato extraído de um campo tão rico e complexo, é apenas para introduzir inquietações acerca de uma antropologia que perpassa pelos caminhos da religiosidade afro-brasileira, das discussões sobre imagem, e também sobre o segredo e sagrado nesses contextos tão similares e ao mesmo tempo tão distintos.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, 1994. Pg. 09-27.

GAMA, Fabiene. Etnografias, auto-representações, discursos e imagens:somando representações. In: GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott (org) *Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. Pg. 92-114.

GOLDMAN, Marcio. 2009. “Histórias, devires e fetiches das religiões afro- brasileiras:ensaio de simetriaçãoantropológica.”*Anal. Social* (online), n. 190, PP.105-137.

_____. “A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1985. PP.22-54.

GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott. Confabulações da alteridade: imagens dos outros (e) de si mesmos. In: GONÇALVES, Marco Antônio; HEAD, Scott (org) *Devires Imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. Pg. 15-35.

JOHNSON, Paul Christopher. Part III: Secrecy and Ritual Practice. In: *Secrets, gossip and Gods: The transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Pg. 103 – 149.

LOPES, Paula de Siqueira. *O SOTAQUE DOS SANTOS MOVIMENTOS DE CAPTURA E COMPOSIÇÃO NO CANDOMBLÉ DO INTERIOR DA BAHIA* ‘ 01/02/2012 227 f. Doutorado em ANTROPOLOGIA SOCIAL Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO , RIO DE JANEIRO Biblioteca Depositária: BIBLIOTECA FRANCISCA KELLER

MACDOUGALL, David. *The Corporeal Image*. New Jersey: Princeton University Press, 2006. Pg. 145-226.

MACHADO, Arlindo. *A ilusão especular: Uma teoria da fotografia*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2015. Pg. 12-50.

MENEZES, Paulo. Les maitres fous,de Jean Rouch: Questões epistemológicas da relação entre cinema documental e produção de conhecimento. . In: *Imagem-Conhecimento*(org). BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI Rose Satiko Gitirana. Campinas:Papirus, 2009. Pg.255-272.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a escola francesa de sociologia tem a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29(1): 179-199, 2009

NOVAES, Sylvia Caiuby.Imagem e ciências sociais: Trajetória de uma relação difícil. In: *Imagem-Conhecimento*(org). BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI Rose Satiko Gitirana. Campinas:Papirus, 2009. Pg.35-59.

OPIPARI, Carmen. IV. A possessão: uma íntima aliança; V. Feituras e performance: potência criadora no seio dos cultos de possessão. In: *O Candomblé:imagens em movimento*. São Paulo: Edusp, 2010.pg. 175 – 264.

PINNEY, Christopher. Introduction. In: *Photography's Other Histories*. London:Duke University Press, 2003. Pg. 01-14.

PINNEY, Christopher. Notes from the surface of the image. In: *Photography's Other Histories*. London:Duke University Press, 2003. Pg. 202-220.

ROGERS, Paul A. Hard Core Poverty. In: *Picturing us, African American identity in photography*. New York: The New Press, 1994. Pg.159-168.

SPRAGUE, Stephen F. Yoruba photography. In: *Photography's Other Histories*. London:Duke University Press, 2003. Pg. 240-260.

SZUTUTMAN, Renato. Imagens-transe: Perigo e possessão na gênese do cinema de Jean Rouch. In: *Imagem-Conhecimento(org)*. BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI Rose Satiko Gitirana. Campinas:Papirus, 2009. Pg. 229-254.

TACCA, Fernando de. *Imagens do Sagrado*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

WILLIS, Deborah. Preface and Introduction. In: *Picturing us, African American identity in photography*. New York: The New Press, 1994.pg. 03-26.

WIRTZ, Kristina. *Performing Afro-Cuba, image, voice, spectacle in the making of Race and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. Pg. 01-87. 145-174.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A ECOLOGIA DOS CONCEITOS NAS COMUNIDADES DE TERREIRO NO VALE DO ITAPEMIRIM.

Diogo Bonadiman Goltara

Universidade Federal do Espírito Santo

Abstract

A significant change in African-American religions was established, as native categories are now seen as concepts. This change derives mainly from the reconfiguration of the relations between the academy's and terreiro's knowledge. This paper describes the ecology of concepts related to the life of humans and spirits in the saint's brotherhood in the Itapemirim Valley (ES). Terms such as corrente, ritmo, passo and firmeza are commonly used when referring to not only types of human-spirit interrelationships, but a network of rituals partnerships (from the double of ogãs to partner houses), and distinct doctrinal trends. The concepts described herewith are highly metaphorical and express the deep intricacy of religious work within the community. Their appearance in one context might carry patterns of relations from others contexts, even if the meaning is partially changed. Regardless of the religious work in practice (through human action, spirits, objects like candles and drums), the effects of these concepts are seen as equally important to the community. The analysis of these integrated concepts and their accumulative effects over each other revealed the importance of not only the translated meaning of each term but their procedure and formulation. The ethnography aims extract the operationally. In a word, the grammar.

Keywords: umbanda; native concepts; spiritism; espírito santo.

Pretos Velhos e caboclos são duas classes de entidades muito importantes entre as irmandades espíritas das comunidades negras do sul do Espírito Santo. Todavia, há uma infinidade de formas pelas quais essas entidades se relacionam com os vivos. Esta diversidade está, por sua vez, ligada à confluência de duas doutrinas: a corrente africana e a corrente esotérica. Derivando-se por caminhos misteriosos do Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento (SP, Daime), a corrente esotérica atua mais sintonizada com os caboclos (corrente das matas e corrente das águas). Os pretos velhos, por outro lado, relacionam-se mais especialmente com a “corrente africana” (não por acaso, é também uma entidade mais particularizada como ancestral, mais fixada no espaço do terreiro, enquanto o caboclo é quem viaja nas jornadas a outros santuários e são os protagonistas das trocas das bandeiras dos padroeiros, momento que sela a parceria entre as duas casas de oração; também oscilam entre um devir mais particularizado e outro mais difuso.

Ainda que de modo reducionista e esquemático, pode-se dizer que os pretos velhos se encontram na série de relações de linhagem, do sangue, e os caboclos no da aliança).

Esta intersecção entre corrente esotérica e corrente africana tem ainda um vocabulário muito particular em que se ressaltam conceitos esotéricos que mobilizam noções de deslocamentos, conexões, fluxos e cortes. Nota-se, portanto, um universo em que conceitos esotéricos simbolizam e mobilizam entidades afro-indígenas (note-se, por exemplo, que os caboclos das matas são etnicamente identificados como Puri). Considerando que tais conceitos operam de um modo muito particular – como assinalo adiante – e distinto do modo de simbolização dos conceitos científicos, a questão etnográfica que se assinala aqui diz respeito aos desafios da descrição das relações deste universo.

Como operar com conceitos etnográficos sem sobrecodificá-los com o arsenal antropológico e ao mesmo tempo permanecer no âmbito científico, isto é, fazer alguma diferença em relação ao universo de codificação nativo? Explorar a força conceitual não é descrever seus significados, suas funções, por meio de um léxico já estabelecido. Por outro lado, é igualmente relevante produzir contrastes com esse léxico, i.e. com os conceitos antropológicos.

Parte considerável do universo significativo das irmandades espíritas do Sul do Espírito Santo gira em torno de noções de deslocamento, de diferença e de conexão. A centralidade desse motivo tem a ver com a mobilidade intensa das irmandades, que se visitam periodicamente em função dos compromissos estabelecidos ritualmente de auxílio mútuo nas principais missões que cada uma delas tem com seus “donos”/ padroeiros.

Há uma situação nessas visitas rituais que se assemelha com a viagem antropológica – e da qual eu tenho tentado extrair contrastes significativos com a nossa prática. Refiro-me às **jornadas**.

Ao apresentar-se diante do altar de uma nova casa, entre fórmulas tradicionais de discurso visitante, o/a líder da jornada entoia versos que fazem referência ao arranjo iconográfico daquele lugar. Essa hermenêutica jornalreira, no entanto não se limita à descrição do altar. Explico-me fazendo referência a um outro ritual.

As Folias de Reis da região do Itapemirim – em sua maioria ligadas a casas de oração – também designam como “jornadas” as suas viagens entre altares – grande parte deles no interior de templos espíritas. A principal tarefa do mestre, então, é “desmanchar” o altar. **Desmanchar** é compor uma narrativa em versos improvisados articulando os principais signos presentes no lugar. O desmanche é uma situação tensa e cheia de riscos, pois para o mestre significa pôr em prática e à prova da assistência e dos seus próprios foliões a sua sabedoria. Com efeito, alguns altares são especialmente preparados para esta situação: certos “enigmas” são arranjados para desafiar o mestre. Para ele, vencer a disputa significa não apenas saber o que se trata um determinado elemento simbólico (p.e. um copo com

água pode ser uma referência a João Batista; uma rama de laranjeira, a São Sebastião) mas principalmente ir além da intenção original de quem o preparou. A sabedoria, nesse sentido, não implica apenas em um estoque do repertório mítico, mas principalmente no modo como o mestre compõe uma narrativa em uma situação totalmente nova.

De certa forma, o desmanche parece, assim, como uma prática descritiva que ativa certos paralelismos entre a topografia, a iconografia e a cosmologia. O que me parece crucial neste movimento é o fato de esta aproximação ser sempre acionada em uma formulação improvisada, cheia de “links metafóricos”. Com esta expressão, Roy Wagner (1968, 2010, 1986) indica que todo paralelismo entre duas coisas (dois signos) carrega consigo, faz relacionar, confluir, os contextos mais amplos em que tais coisas habitam previamente, i.e. na convenção. Um exemplo disso é a múltipla acepção do conceito de “corrente”, que pode designar, entre muitas outras coisas, tanto as casas conectadas ritualmente entre si quanto o coletivos de entidades de uma mesma classe em um trabalho (corrente de caboclos, de pretos velhos, de ciganos, do povo de rua). Dessa forma, me parece cada uma dessas correntes intersecta o significado da outra em uma série de transformações.

A presença muito forte do improvisado na construção dos significados, provocando algo como um movimento rítmico entre os sentidos convencionais e as particularizações provocadas por novas metáforas (continuando por meio da coletivização dessas metáforas e de suas novas improvisações, algo que, se não me equivoco, é uma das acepções daquilo que Wagner chama de “dialética da invenção”) pode ser exemplificada pela dinâmica dos jogos do caxambu.

O “MATERIAL” E O “INVISÍVEL”

Em geral, os conceitos científicos operam por generalização, classificação a partir da comparação. Sua lógica é a da referência. Como pretendo indicar nesses próximos minutos, os conceitos das irmandades espíritas do Sul do Espírito Santo multiplicam as coisas ao invés de reduzi-las a um núcleo comum.

De acordo com Leda Maria Martins (2003), o regime de conhecimento dos rituais afro-brasileiros contrapõe a “memória naturalizada na escrita” do conhecimento científico. Se a lógica da escrita (científica, acrescento) se baseia na fixação coletiva do referente, no contexto da “oralitura”, ao contrário, o conhecimento se inscreve no e pelo gesto, que não é referencial, mas performativo:

“(…) no âmbito dos rituais afrobrasileiros, a palavra poética, cantada e vocalizada ressoa como efeito de uma linguagem pulsional e mimética do corpo, inscrevendo o sujeito emissor que a porta, e o receptor, a quem também circunscreve, em um determinado circuito de expressão, potência e poder” (idem, p. 67).

Ressalto que o intuito aqui não é reforçar a cisão entre sociedades com e sem escrita, como se se tratasse de um divisor empírico de modos de criatividade. O contraste que busco é antes o de técnicas expressivas da ordem da referência e outros tipos de escrita que comunicam por meio do colapso da estabilidade dos signos. É claro que em ambos os domínios os dois tipos de conceitos coexistem. No entanto, sustento que interessa a cada um desses contextos, científico e jornalístico, tipos distintos de produção de significados.

No universo espírita do ES, tudo no mundo tem mais de uma versão. O principal movimento dos rituais é a produção de rasgos na malha que custosamente separa o cotidiano de pessoas e espíritos. Assim, as casas de oração são repletas de objetos que se sintonizam com seus correspondentes no ambiente dos espíritos ao ponto de se identificarem com eles. Em tais situações de composição conjunta de um contexto que envolve o colapso da divisão cotidiana entre “material”, “frio chão”, “terra fria”, de um lado, e “invisível”, “aldeia”, “astros”, “aruanda”, de outro, os objetos são múltiplos (inclua-se aqui objetos dos mais variados tipos, desde imagens e roupas de santo até a música ecoada pelas vozes e pelos tambores e a fumaça das velas), mas não por serem muitos, mas porque cada um existe simultaneamente em mais de uma forma, a forma material e a forma espírito.

Em relação à noção de oralitura, há ainda uma outra dimensão de produção e circulação de conhecimento que se dá fora do âmbito da palavra – não apenas da palavra como referência. Pergunto-me, então, se não se deve imaginar conceitos em outros registros, como na dança, nos padrões rítmicos, nos arranjos iconográficos, etc.

Destaco também que a incorporação é uma das formas de produzir este colapso. Note-se que não se trata de uma dicotomia entre descontinuidade e continuidade. As entidades fazem parte da vida dos vivos em todos os momentos e a todo momento os efeitos das suas agências são sentidas. A incorporação envolve uma troca. Como no contexto dominicano, descrito ontem por Aline, o momento imediatamente posterior à incorporação é uma demonstração disso, mas, ao contrário do que acontece com os mistérios, os cavalos dos guias espíritas sentem-se leves, pois ao habitar o corpo dos médiuns, as entidades capturassem todos os malefícios que normalmente se acumulam nas pessoas. A incorporação, por fim, envolve uma complementaridade. Os espíritos viajam pelo tempo-espaço e têm a capacidade da “visão” isto é, têm consciência de tudo o que acontece tanto no invisível quanto no mundo material; os vivos não vêm, mas têm corpos. Para ter visão, os médiuns acionam os guias. Para se relacionar com os vivos, para curar, os guias acionam corpos pesados e opacos).

Este fluxo entre material e invisível produzido nos rituais, se deixa ver particularmente nas sessões de cura, quando curadores vivos e caboclos se unem no mesmo propósito. Antes de qualquer uma dessas sessões, os pacientes ditam seus nomes e suas aflições em

um “caderno de missões”. Aqui ocorre a primeira transformação: a pessoa que escreve nesse caderno traduz as aflições em uma linguagem ritual. Isso não implica apenas na adequação da mensagem ao “soltar” as missões na corrente, isto é, quando este secretário for anunciar o trabalho para as entidades espirituais que se encontram na sessão (“Nome: missão positiva em favor de emprego, união na família; limpeza geral do corpo, da casa; em favor do término da reforma da casa...”) mas implica sobretudo em que esta escrita se replica, ou se efetua simultaneamente, no “caderno do invisível”. Eis as palavras de um oficiante (Seu Manoel) que se viu desfalcado do trabalho do secretário exatamente neste momento:

Meus irmãos, vamos elevar as nossas mentes em uma corrente só, porque o tempo é curto (...) as missões que estão registradas no caderno, estão registradas no livro do além. Deus é sabedor de todas as coisas, conhece as necessidades de cada um que tem seu nome ali. Então, nós vamos elevar o pensamento (...) em uma só corrente, para que essas pessoas que estão com os seus nomes gravados ali, estejam onde estiver, cuidando da sua vida material ou espiritual ou em qualquer acerto da sua vida, essa corrente possa junto dele passar, fazendo uma vistoria, olhando na direção de cada um, que aqueles que junto dele estiverem, que não seja da determinação de deus, as correntes apanhadoras, as correntes limpadoras, possam passar junto dele fazendo a limpeza de tudo aquilo que junto dele estiver, seja mandado pelo homem ou pela mulher ou mesmo por uma criança, que não sabe nem falar, que não sabe nem pensar (...). Então eu peço que olhe na direção de cada um e peço uma corrente circuladora que possa fazer a circulação e uma corrente radiadora faça radiação para que tudo aquilo que junto deles estiver, perante essas três tábuas da lei eu espero que eles possam retirar...

O oficiante modula o tom de voz, sendo acompanhado por assistentes que em conjunto compõem um crescendo sensorial, até o momento em que os males influídos responsáveis pela aflição sejam capturados. Todas as aflições são obra de espíritos ou correntes espirituais mandadas, conscientemente ou não, por outras pessoas. Na maior parte dos casos, porém, do ponto de vista de quem envia tais correntes, sua atitude não passa de uma defesa.

REFERÊNCIAS

MARTINS, Leda M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras: Revista do Programa de Pós Graduação em Letras – Dossiê Língua e literatura: limites e fronteiras*. Santa Maria. n. 26. P. 63 - 81. janeiro/junho, 2003.

WAGNER, Roy. (2010), *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WAGNER, Roy. *Habu: The innovation of meaning in Daribi Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1972.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

POR UMA ESTÉTICA ÉTICA DO CONSENTIMENTO: A DINÂMICA DE (RE)NEGOCIAÇÃO CONTINUADA DE SENTIDO DA IMAGEM NA PESQUISA ETNOGRÁFICA COMPARTILHADA

Diogo Dubiela

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo

O presente trabalho pretende refletir sobre o uso da imagem na pesquisa em antropologia, sobretudo urbana, a partir da experiência etnográfica que iniciei em 2013 com o grupo de mulheres Art&Mãe na cidade de Porto Alegre/RS-Brasil. O grupo confecciona produtos artesanais com fibra de garrafa PET – resíduo do processo de reciclagem da garrafa PET. A narrativa audiovisual dá a ver a interação ocorrida em campo, a trajetória do grupo e seus trabalhos cotidianos com a fibra como constituintes de uma forma de sociabilidade feminina. Deste espaço de intersubjetividade brota uma imagem de sentido (re)negociado continuamente no decorrer do tempo, em um movimento hermenêutico de respeito pela percepção do outro acerca da construção de sua própria imagem. Neste sentido, proponho refletir sobre a dinâmica de (re) negociação continuada de sentido da imagem na etnografia compartilhada em conformidade com uma necessidade ética, uma dinâmica cuja inscrição imagética configura uma estética ética da pesquisa antropológica.

Palavras-chave: Imagem; Etnografia; Cidade; Ética.

A antropologia, assim como demais disciplinas ditas modernas, foi forjada e desenvolvida no âmbito do colonialismo, e mais, de uma colonialidade do poder eurocêntrica.

Por exemplo, Marilyn Strathern (1987) contextualiza o advento da fase moderna na história da antropologia como “autoconsciência em relação à criação de um contexto para ideias que não são elas mesmas novidade” (Strathern, 1987, p. 177), uma autoconsciência do “outro”, “uma disjunção entre observador (sujeito) e o observado (objeto), disjunção que tornou o observador consciente da técnica e acabou por levar à conceitualização da prática antropológica como construção de modelos” (Strathern, 1987, p. 182). Nisso baseou-se o novo tipo de livro escrito por Malinowski, no formato de uma “monografia holista centrada em um povo particular ou a elucidação da distintividade de sociedades únicas que seria o fundamento da sociologia comparativa que viria a seguir” (Strathern, 1987, p. 181).

Neste movimento a autora considera como elementos criativos da disciplina o etnocentrismo e a “descoberta do que há de corriqueiro no bizarro, da civilização sob a selvageria” (Strathern, 1987, p. 182). Assim,

“o efeito da dicotomia observador-observado havia sido a criação de uma sensação de apartamento ou alteridade, apresentando o leitor ao que é bizarro e simultaneamente superando isso ao situar o que “*nós*” vemos como bizarro em um contexto no qual isso é familiar e corriqueiro para “*eles*” (Strathern, 1987, p. 184 [Grifo meu]).

Ora, o que quero argumentar é que há algo obscurecido entre “*nós*” e “*eles*”. Quem são “*nós*” e “*eles*” em textos de autores como, por exemplo, Marilyn Strathern? Cabe dizer que “*nós*” refere-se a europeus, e “*eles*” refere-se a todo o terceiro mundo. “*Nós*” enquanto colonizadores/dominantes e “*eles*” enquanto colonizados/dominados. A disjunção histórica entre observador e observado como fundante da antropologia moderna é também uma das facetas de uma grande *violência epistêmica* (Spivak, 1988). Pois, segundo Gayatri Spivak (1988), “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como ‘Outro.’” (Spivak, 1988, p. 47). Ainda sobre a violência da constituição do Outro colonizado da Europa, a autora argumenta que

“essa iniciativa sobredeterminada tenha sido no interesse de uma situação econômica dinâmica que requereu que os interesses, motivos (desejos) e poder (do conhecimento) fossem impiedosamente deslocados. Invocar esse deslocamento agora como uma descoberta radical que nos faria diagnosticar a economia (as condições de existência que separam as “classes” descritivamente) como parte de um mecanismo analítico ultrapassado pode muito bem ser uma forma de continuar o trabalho desse deslocamento e inadvertidamente ajudar a assegurar “um novo equilíbrio de relações hegemônicas” (Spivak, 1988, p. 46).

Trata-se de pensar a construção da figura do Outro na antropologia moderna como parte do processo histórico de constituição do Outro da Europa, chamado de colonialismo. Um colonialismo eurocêntrico, inclusive epistemológico, pois “a perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impos-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo” (Quijano, *in* Lander, 2005, p. 111).

Na perspectiva de Frantz Fanon (1979), o colonialismo está arraigado em estruturas mentais mais profundas. Sendo que “a violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados [colonizados]; procura desumanizá-los.” (Sartre, *in* Fanon, 1979, p. 9). O colonialismo enquanto violência física, política, econômica e epistêmica. Portanto, os saberes modernos são saberes coloniais. O colonial não está no passado e temos que nos preocupar em como essas heranças coloniais são reproduzidas

o tempo todo. Já que a colonização é, antes de tudo, “uma colonização do imaginário dos dominados. Ou seja, atua na interioridade desse imaginário. De certa forma, é parte dele” (Quijano, *in* Bonilla, 2006, p. 417) e assim se perpetua até os dias atuais.

Para Aníbal Quijano (2006), “com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é chamado de América Latina teve início a formação de uma ordem mundial que culmina, quinhentos anos depois, em um poder global que articula todo o planeta” (Quijano, *in* Bonilla, 2006, p. 416), podemos pensar a imposição de tal ordem como colonialidade, sendo o colonialismo uma de suas fases. Sendo que

“a colonialidade é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e de dominação existentes entre as pessoas. Mas não deixou de ser, de quinhentos anos para cá, sua marca principal” (Quijano, *in* Bonilla, 2006, p. 419).

Segundo Walter Mignolo (2010), os dois pilares para a colonização dos corpos e mentes foram, “por un lado, de la formación de la subjetividad moderna (la auto suficiencia y el éxito del individuo, de los estados y de las corporaciones por sobre los y las demás); por el otro, de una economía que en lugar de administrar la escasez racionaliza las ganancias a costa de vidas y bienestar humano” (Mignolo, 2010, p. 93). Mignolo (2010) atrela a colonialidade à noção europeia de modernidade. Para o autor não há como pensar a modernidade descolada de sua face obscura, a saber, a colonialidade. Colonialidade do pensamento que é colonialidade do poder, em verdade uma *matriz colonial de poder* (Mignolo, 2010), a qual se atualiza no decorrer do tempo histórico. Uma matriz colonial de poder que produz marcadores sociais de diferença (raça, gênero, classe, etc) que, de maneira relacional, e até mesmo situacional, acabam por impôr ao sujeito colonizado, de maneira atualizada, distintas e diversas camadas de subalternidade. Neste sentido, “la versión actual del capitalismo, la globalización neo-liberal, no es otra cosa que un manejo potente de la matriz colonial de poder” (Mignolo, 2010, p. 102).

De um modo geral, a configuração de uma antropologia moderna, deu-se no âmbito de um processo histórico de colonização europeia. Sendo assim, o Outro na antropologia é, em verdade, o colonizado pelo europeu. Mas este Outro pode também ser percebido como *o subalterno* (Spivak, 1988). Mas quem é “o subalterno”? Eu diria que, em suma, “o subalterno”, dessa forma mono-essencializada, fora do contexto de produção da macronarrativa mundial, não existe, o que existe são as pessoas, que ao desenvolverem sua ação no mundo transitam entre diferentes espaços de interação microsociológicos onde tecem relações que são desiguais, em virtude de marcadores sociais da diferença como raça, gênero, sexualidade e classe, os quais, por sua vez, impõe-lhes mais ou menos camadas de subalternidade.

Dentro deste escopo, diante da constante atualização de uma matriz colonial de poder, faz-se necessário ações orientadas por um espírito de de(s)colonização do saber e do poder. Para Mignolo (2010) a gramática da decolonialidade opera em um sentido de baixo para cima. Segundo o autor,

“la colonización del ser y del saber operó y opera desde arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical, hacia el control imperial de la autoridad y la economía” (Mignolo, 2010, p. 112).

Também Fanon (1979) nos lembra que

“a descolonização, sabemo-lo, é um processo histórico, isto é, não pode ser compreendida, não encontra a sua inteligibilidade, não se torna transparente para si mesma senão na exata medida em que se faz discernível o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo” (Fanon, 1979, p. 26).

Até hoje no capitalismo, a desigualdade como geradora de subalternidade. A elitização da produção do conhecimento como expressão da colonialidade. Segundo Mignolo (2010), a virada decolonial não pode ser entendida como ruptura epistêmica (Foucault) ou mudança de paradigma (Kuhn). “El vuelco decolonial pertenece a otro espacio, a la energía epistémica y la falta de archivo que ha sido suplantado por el rumor de los desheredados o los condenados en la conceptualización de Fanon” (Mignolo, 2010, p. 99). A de(s)colonização do saber também se trata de “oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas” (Spivak, 1988, p. 48).

Uma virada epistêmica de(s)colonial que, nos termos do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (GLES),

“no se trata, por ello, de desarrollar nuevos metodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de *construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio*” (GLES, 1996, p. 13 [Grifo meu]).

DE(S)COLONIALIDADE IMAGÉTICA

Bom, eu falei até aqui da antropologia de um modo mais geral, mas vale lembrar que Malinowski àquela época já estava em campo com uma câmera fotográfica em mãos, portanto, a antropologia moderna é também visual, por isso tudo que eu comentei nessa primeira parte da comunicação eu vou procurar agora traduzir de uma maneira prática na perspectiva de ação de uma antropologia visual.

De um modo singelo, como refletir a crítica de(s)colonial no campo da antropologia visual? De que depende a extensão da crítica aos textos escritos para os textos visuais? Como construir a de(s)colonialidade imagética? Em suma, qual é a imagem de(s)colonial? Vale a pena inscrever imageticamente nossa crítica?

Uma coisa é se questionar de quem é esta estória que se conta (Mac Dougall), outra coisa, que é meu questionamento, é como inscrever imageticamente nossa crítica escrita à autoridade etnográfica e a relação assimétrica imposta pela disjunção moderna na antropologia entre observador e observado, ou seja, como produzir uma imagem etnográfica simétrica, no sentido de ser produzida no âmbito de uma relação simétrica ao passo que a contém em si e nos dá a ver tal relação?

São decisões a ser tomadas no trabalho de ficcionalização da realidade (decupagem), pois através da fabulação imagética há uma seleção dos momentos do processo etnográfico a ser dado a ver para o público, assim como elegemos certos e determinados encontros como etnográficos (Ingold). No entanto, quem toma tais decisões? E como as toma? São questões que podem indicar uma possibilidade de de(s)colonização ou não.

Existe uma preocupação, a *preocupação imagética*. Na etnografia visual, não basta o etnógrafo (a) tecer uma relação orientada por um espírito de de(s)colonização da ação, há que se ter a preocupação de como inscrever imageticamente este espírito, qual a imagem que nos dá a ver uma vontade de saber (Foucault) de(s)colonial?

A PROPOSTA DE(S)COLONIAL PELALENTE DA NEGOCIAÇÃO NO PROCESSO ETNOGRÁFICO

Creio que a ideia de incluir no filme etnográfico *As mulheres e a fibra*¹ (2016) cenas em que o etnógrafo é mais uma personagem, que negocia com as demais personagens (a interlocução na pesquisa) o sentido da imagem que produz com elas, vá de encontro com a preocupação de inscrever imageticamente a dinâmica de (re)negociação continuada de sentido da imagem que brotava do espaço de intersubjetividade, no sentido de dar a ver na imagem a negociação dessa imagem no processo etnográfico, de modo a inscrever imageticamente o espírito de descolonização ao eleger o ato de negociação de sentido entre pesquisador e interlocução de pesquisa como baluarte de uma relação mais simétrica.

[Assistir o trecho 14'38"-17'35" do filme etnográfico *As mulheres e a fibra*]

O momento dado a ver é o que chamo de *bloco negociação* do/no filme etnográfico *As mulheres e a fibra*, que nós acabamos de assistir, foi os vários *feedbacks* do jogo de *feedbacks*

¹ Disponível em <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicasvisual/article/view/24101/0>

que estabeleci com as interlocutoras como parte da dinâmica de (re)negociação continuada de sentido da imagem produzida com elas. O *feedback* consistia na exibição das imagens fotográficas impressas e das imagens em movimento já enquanto uma composição após certo trabalho de montagem, mesmo que tais imagens já tivessem sido mostradas às interlocutoras no display da câmera, logo após terem sido feitas.

O espírito de descolonização requer a inscrição imagética do caráter compartilhado da etnografia visual. Minha proposta é a de alargamento ou ampliação da inscrição dos processos, inscrição na imagem do que se adere ao círculo, e conseqüente maior presença da interlocução da pesquisa. Encarar o espaço da produção etnográfica visual como um espaço de disputa ou negociação de sentido, negociação que é também técnica de pesquisa, pois na negociação da imagem surgem interdições, que suscitam porquês, que dão continuidade a uma interação em campo a partir da descontinuidade, da interrupção do fluxo. Portanto, o processo etnográfico é um fluxo descontínuo.

Em resumo, por mais dialógica e polifônica e compartilhada (Rouch) que seja o processo de sua produção, é a imagem e o que ela dá a ver e da forma como dá a ver que reverberará para além da experiência etnográfica visual em si, inclusive, perpetuando-a. Neste sentido, a imagem etnográfica funciona como marca da experiência etnográfica. É o que eu chamo de *preocupação imagética*.

Neste sentido, temos distintas formas de marcar, que são as distintas formas de narrar, que requer diferentes formas de negociar. A construção da narrativa etnográfica visual implica recorrer a certos recursos, ferramentas e estratégias para contar uma determinada estória.

Jean Rouch dizia que “em geral, nos filmes que faço, o grande momento é a improvisação”. Sem dúvida, nesta etnografia visual com as artesãs do coletivo Art&Mãe, a forma como se constrói a imagem etnográfica é, na maioria das vezes, improvisada, mas um tipo de improviso não improvisado. Um improviso pré-visionado, antevisto na interação do trabalho de campo. A forma como Cenira fez aquela imagem, no início do bloco que acabamos de assistir, é a forma como eu, muitas vezes, faço imagem durante o trabalho de campo. É na interação que o plano é pré-visionado, no devir vivido a antevisão da imagem, e faz parte dessa interação em campo este visionamento e filmagem do plano.

de modo a atentar, inclusive, para o que Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert chamam de “sentido visionário-especulativo da imaginação criadora na configuração do intelecto humano” (ROCHA e ECKERT, 2015, p. 82).

Dentro deste escopo, o ato de restituir como um ato de(s)colonial.

Integra, portanto, uma estética ética a questão da restituição na pesquisa antropológica. O ato de restituir integra a dinâmica de (re)negociação de sentido na etnografia compartilhada. O primeiro esforço de negociação a ser empreendido pelo (a)

antropólogo (a) é para conquistar o consentimento da interlocução. O consentimento é condição ética primeira para o desenvolvimento do processo etnográfico. Depois de conquistado o consentimento, passa-se a viver a construção de um espaço de intersubjetividade e/ou correspondência (INGOLD, ANO) de onde brotará o material etnográfico. Durante todo esse processo o consentimento é (re)negociado.

No início do filme etnográfico *As mulheres e a fibra*, no bloco chamado *apresentação e autorização*, as interlocutoras se apresentam e autorizam para a câmera o uso de sua imagem para a construção do documentário. Este bloco inscreve, não por acaso no início da produção, a questão da ética do consentimento, joga com o formalismo imposto pela necessidade de assinatura em termos de autorização e com o caráter deste formalismo frente à dinâmica de (re)negociação do trabalho etnográfico, tornando-se muitas vezes muito mais um entrave burocrático à realização do trabalho antropológico que garantia de qualidade ética dele.

Nesta perspectiva, o que qualifica eticamente o trabalho etnográfico colaborativo, como é este caso, é a profundidade da relação com a interlocução, a qual é a primeira e última julgadora do trabalho proposto pelo antropólogo ou antropóloga. O bloco *apresentação e autorização* inscreve visualmente a autorização do uso da imagem de cada uma das interlocutoras, torna-a pública e realmente parte objetiva do processo que se desenrola.

[Assistir o trecho 00'00"-02'06" do filme etnográfico *As mulheres e a fibra*]

Então, na etnografia com o grupo de mulheres *Art&Mãe*, propus, como prerrogativa de uma estética ética do trabalho antropológico, um jogo de *feedbacks* com elas. O jogo de *feedbacks* dilui os dilemas da recepção da interlocução em relação à produção finalizada, espalha a restituição no curso do processo etnográfico, descristaliza-a, resitua-a de maneira a dissolvê-la. A restituição então faz parte de todo o processo e integra uma dinâmica de (re)negociação continuada de sentido da imagem. A de(s)colonialidade imagética na antropologia depende de tal dinâmica e de sua intensificação rumo a uma simetriação das mãos que pairam sobre a produção etnográfica.

Para fechar, outro ponto rumo a uma de(s)colonialidade é produzir condições de possibilidade do sujeito subalterno (Spivak) poder falar, possibilidade de contribuir nos espaços de fala, de saber e poder. No processo etnográfico visual com as mulheres do coletivo *Art&Mãe* e a fibra de plástico PET, tudo culmina com a defesa pública do trabalho acadêmico (TCC) e lançamento da instalação etnográfica resultante do processo. Momento importante, que faz não só o antropólogo transitar entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Geertz), mas inclui neste movimento a interlocução, ou seja, em uma perspectiva mais colaborativa ou compartilhada (Rouch), preocupada com uma de(s)colonialidade imagética, temos a adesão da interlocução ao círculo total da produção etnográfica e posta, inclusive, como validadora desse trabalho.

[Assistir o trecho 28'40"-34'53" do filme etnográfico *As mulheres e a fibra*]

Para encerrar, só gostaria de deixar dito que para mim o pensamento colonizado é o que atende ao *esperado*. Sem desprendimento epistemológico algum, histórica e cotidianamente na antropologia do terceiro mundo, os alunos “brilhantes” são os colonizados, os que cumprem com o *esperado*. Dado o profundo arraigamento histórico da colonialidade, para mim a de(s)colonização epistemológica é não cumprir com o esperado na forma de produzir conhecimento, em resumo, trata-se da *desobediência epistêmica* (Mignolo, 2010). Pois, como consta na epígrafe deste texto, o subalterno “emerge em dicotomias estruturales *inesperadas*: en las fisuras que dejan las formas hegemónicas y jerárquicas” (GLES, 1996, p. 3 [Grifo meu]). Em relação à histórica colonização e elitização do campo da antropologia, talvez, mais interessante que a interrogativa de Spivak (1988) seja a sua assertiva de que “o subalterno não pode falar”.

Não poder falar é ter que falar somente o esperado.

Duas dimensões: uma das condições de possibilidade de produção da imagem etnográfica e outra da imagem etnográfica em si, penso na conjugação entre as distintas dimensões.

Enfim, e por fim, penso que importa reconhecer o caráter historicamente colonizado e elitizado do conhecimento antropológico. Assim como se faz urgente, desde a chamada crise da representação, caminhar rumo à de(s)colonização do conhecimento antropológico que, em tempos atuais, significa também deselitizar localmente a sua produção intelectual. A pensar no interior da heterogeneidade do Terceiro Mundo, talvez, a invés de pensar em “o subalterno”, seja salutar pensar em camadas de subalternidade. Não essencializar o sujeito subalterno, mas visibilizar as camadas de subalternidade que são relacionais, situacionais e compulsórias a uma pessoa dada sua posição geográfica e social. Nesta perspectiva, há que se instituir mecanismos para a garantia de acesso e permanência do sujeito que carrega em si marcadores sociais (raça, etnia, classe) que lhe impõe camadas de subalternidade expressas de maneira relacional, aos espaços privilegiados de enunciação do discurso antropológico. No entanto, no processo ocidental institucional de produção do conhecimento o ímpeto de reivindicação do valor do acúmulo histórico do saber, por vezes, serve para um efeito de impacto, que traz à tona a reiteração da *matriz colonial de poder* (Mignolo, 2010). Será então possível uma nova epistemologia sem a desconsideração do acúmulo histórico de saber? Penso que para proceder a de(s)colonização do pensamento é necessário devido desprendimento epistemológico, o descumprimento do *esperado*.

Obrigado.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

MULTISENSORIAL EXPERIENCES AND EMBODIED KNOWLEDGE OF PROFESSIONAL DANCERS IN BALLET PRACTICES

Doris Dornelles de Almeida
University of Roehampton/UFV

Abstract

This paper aims to understand how the dancer's senses are connected to the acquisition of embodied knowledge in the daily practices in a professional ballet institution (company/private studio). The daily ballet technique class is an everyday practice which helps the professional dancer prepare for rehearsals and performances. It improves the physical and artistic proficiency of the body.

The methodology included ethnographic descriptions, my active participation in ballet class and rehearsals, interviews with dancers, archives (video and photos) and performance analysis.

Dancers engage through their senses in the ballet class, for example they: hear the teacher's tasks and the music, see themselves in the mirror, see the space where they move, sweat, feel the body temperature, sense the heartbeat, feel the pressure of body weight against gravity and sense the presence of other dancers in the studio. Dancer's sensorial experiences and the way knowledge is incorporated are interconnected to modes of thinking with their bodies, such as: focused attention, memory, imagery, projection/mental representation, inner conversation and imitation.

The professional ballet class and rehearsal were thus investigated as a complex practice where embodied learning is socially, politically and culturally framed. I argue that a person's learning processes result from a dynamic interplay of interwoven bodily senses of each dancer depending on the social context.

Keywords: Senses, Embodiment, Knowledge, Experience, Ballet.

SENSES AND EMBODIED KNOWLEDGE

This study focuses on investigating which types of senses are important in the acquisition of professional ballet dancer's embodied knowledge in the daily professional class and rehearsal.

The professional ballet class consists of sequences of bodily movements taught by a ballet master/mistress to a group of dancers in a studio or stage theatre to enhance

coordination, strength, flexibility and agility. It is divided into two parts of approximately fifty minutes each: first ‘the barre’ and later ‘the centre’. At rehearsal dancers learn and practice choreographic pieces after the daily class.

The ability to understand and dance a sequence of movements comes from previous bodily knowledge of executing technical sequences [*enchaînements*] and ballet vocabulary acquired at a ballet school. Each institution promotes environments where embodiment occurs by its participants in diverse ways, influencing the way knowledge is literally incorporated, explains organisational scholar Karen Dale (2001). The combined elements of values, objectives and aims set by the overall culture of the ballet company are internalised by dancers through the structure of the working day, the influence of the choreography or hierarchies of the company, says dance scholar Tomic-Vajagic (2012). The dancing body is site of a negotiation between multiple influences from teachers, choreographers, audience, company directors and dance peers. Therefore, it is important to consider how the environment in an institution, such as a dance company, forms a particular cultural setting promoting the feeling of interconnected senses by the dancer.

Senses are faculties which perceive stimuli originating from outside or inside the body. Sensations are function of the senses, the perception or awareness or accumulation of bodily memory experience of stimuli through the senses (Vannini, Waskul, Gottschalk, 2010). For anthropologist David Howes and cultural historian Constance Classen (1991) sensing and making sense of people’s cultures presents itself differently either in terms of using the sensory apparatus and understanding its symbolic meanings within their culture.

Most theories that guide our sensory perceptions are grounded in a European and American cultural world view, privileging the five senses of vision, audition, touch, smell and taste. Depending on the person’s culture, the same sensoria can be used differently (Howes; Classen, 1981; Eccleston, 2016).

Embodiment in this research means the perception of the sense of identity coming into existence during the person’s engagement in the world through their sensorial body and perception tied to a social, cultural spatial-temporal context, as defined by medical anthropologist Thomas Csordas (1993). The present, living experience is a multi-layered individual, carnal and intersubjective domain, situated in a place, connected to a rich background of memories from previous similar experiences, as philosopher Maurice Merleau-Ponty (1945) suggests.

Focusing on contemporary modern dance, rather than ballet, cognitive scientist David Kirsh (2011, p.1) defined ‘embodied cognition’ as “the mechanisms by which creative subjects think non-propositionally, using parts of their own sensory systems as simulation systems, and in the case of dancers, using their own (and others’) bodies as active tools for physical sketching”. This theoretical background guided me on the analyses of this ethnographical research.

METHOD

The ethnographic setting in the present study was collected in: daily ballet classes, *pas de deux* (partnering) classes and rehearsals at a private ballet company/studio in Porto Alegre/Brazil with twenty-one professional ballet dancers, during the period of July, August and September of 2016. Data collection involved:

- a) participant experience (Potter, 2007; Kringelbrach; Skinner, 2014), participant observation (Spradley, 1979, 1980;) registered in thick descriptions at a diary (Geertz, 1988);
- b) semi structured interviews (Skinner, 2012; Salosaari, 2001; Pickard, 2015; Potter, 2007; Roses-Thema, 2007; Dornelles de Almeida; Flores-Pereira, 2013; Ravn; Hansen, 2013) with three female and five male dancers; and
- c) video recordings and photos.

The ethnographic method allowed me as an ethnographer to experience beyond a cognitive, behavioural and representational apprehension of the research field (Grau, 2011). To investigate how a group of people make sense of the world (Ingold, 2011) I did a sensuous ethnography (Van Ede, 2009) through performance analysis (Pavis, 1996).

Whilst my personal experience as professional dancer for the past twenty-five years in Brazil, Germany, United States and Canada was cognate to that of the dancers in this research, it is not the same. Psychologist Sonya Dwyer's (2009) ideas helped me bridge perspectives of an insider (as a dancer) and outsider (as researcher) in a complex space in between positions.

DANCERS' PERSPECTIVES OF SENSING AND THINKING WITH THE BODY

The ballet class and rehearsal is seen as a complex interplay of space and time for dancers to learn, considered as a site of experimentation and trial-and-error experiences. Dancers engage in ballet practices with multiple sensorial experiences, such as sight, hearing, touch, kinaesthesia, and breath. Dancer's sensorial experiences are interconnected to modes of thinking with their bodies, such as: focused attention, memory, imagery, projection/mental representation, inner conversation and imitation.

When dancers enter the studio to attend class, they choose their position at the barre and centre either in relation to the mirror, the teacher, or to other dancers. This space affects the dancer's perception of their own bodies, enabling feelings of being constrained or free to move. Dancers with a high level of expertise and self-criticism raise the mood

of the group by helping them learn more efficiently. For Dale (2001[1994]) the individual behaviour of members of an organisation leads them to acquire and share knowledge from direct experience, the experience of others.

Dancers use of space during class exercises explore a range of directions having the body as a central point. The range of movement directions follows spatial principles of ballet technique connected to an intrinsic hierarchy of dancer's movement in a socio-organisational system (Stanger, 2014). The dancers' interaction in everyday ballet practices in space and time, defines how they move and learn through a social structure of gender and expertise. Pierre Bourdieu's (1988[1979]) explanations on bodily motor retention experienced in the body can help to understand how professional practices of interaction in the social realm mould the dancer's identity of becoming a dancer, as defined in previous studies by Potter (2007), Wulff (2008) and Dornelles de Almeida and Flores-Pereira (2013).

The teacher explains the sequences counting the music and the dancers mark before the 'full out' version of the movement execution using small movements (with hands, arms or whole body) to memorise sequence, musicality, dynamic, as well as mental revision of sequences by visually observing the teacher's gestures and listening to oral explanations (see Figure 1.). For Kirsh (2011) marking is used by dancers as a mode of bodily thinking on how to memorise a dance phrase in a simplified, schematic or abstracted form without its real speed, emotion and dynamic. "Marking-for-self is a mechanism of thought which raises fundamental questions about the role of bodily movement in the cognitive economy of the dancer's way of thinking" (Kirsh, 2011, p.180). He defends that marking is rather for the **memory** than for the movement. During the fieldwork at the Brazilian ballet company, marking was an action to help memory and sensing the movement in the body, even if it was a small version of it.

The dancer's ability to sense movements of the body in time and space is called kinaesthesia. In ballet technique it is connected to the alignment of straight lines (energy dynamically sent either outwards and inwards the body) and geometrical shapes (through the dancer's arms, legs, head, gaze, hips and upper body). Depending on the movement's pace (fast/slow), dancers do not have enough time to think on a detailed mental projection of response in the body to movement at professional level. The teacher guides the dancers' sensations through oral explanation and movement repetition; walks between the dancers during exercises counting, clapping hands to emphasize the dynamic of movements in the music, and uses visual external resources, such as the mirror. These stimuli help dancers to think and be aware of the body and its position in relation to: itself, space, the required dynamic, movement path and alignment. The teacher uses the sense of touch moulds the dancer's body while creating tactile-kinaesthetic awareness of movements. The teacher's

corrections are retained in the dancer's body as a kind of memory. In the process of trying to recall a retained bodily sensation, dancers can start an inner conversation, as a self-check, a silent talk in their minds to enable the search for that movement sensation and stimulate its repetition. Expert dancers experience a vocabulary of retained sensations in the body, through practice and repetition.

The interaction female-male in the *pas de deux* (couple's dance) involves touch, skin feeling and sight. It requires high levels of focus of attention alternated simultaneously between the dancer's and the partner's body aiming to synchronise the movement (see Figure 3 and 4) - through bodily sensations (such as touch, sight, breath, hearing and kinaesthesia). The sense of touch serves to adjust and feel the weight of each other's bodies. The quality between the partner's connection when moving influences each dancer's confidence enabling pleasure in the dance, similar to the concept of 'flow' from Csikszentmihalyi (1990). A good partnership allows the dancers to challenge themselves technically and artistically. Men and women have a gendered different range of parts of the each other's bodies they touch in *pas de deux* creating intimacy and knowledge. The way a dancer touches the other can be affected by the amount of pressure, effort and breath used by them.

Although in ballet technique breath is not implicitly taught, sometimes teachers guide dancers to inhale and exhale during specific movements. Breath management can be used to help dancers execute the movement softer, give impulse and rest during movements and to release tension from muscles and articulations.

Although sight is one of the most used senses in ballet, dancers sometimes strategically close their eyes to test a movement and enhance awareness of a sensation by only focusing in isolated senses, such as kinaesthesia. One of the dancers, Thomaz reported moving with eyes closed enabled to detach himself from the image that he produced and "focus in the movement itself" (Interview, Thomaz, 9.10.2016). Concerning this matter, study of ballet dancers "imply that closing the eyes during dance training is an effective way to stimulate a shift from visual to proprioceptive dependency for balance control, thereby improving balance regardless of visual conditions in the surrounding environment" (Hutt; Redding, 2014, p.8).

Sight in ballet technique can also have the function of giving intention to a dance step or movement. Reinforced by the teacher, sight means not 'just a look', but the intention to try to achieve something far away with the gaze, the chin up, to dance with the upper body and the head accompanying the arms.

The ballet class technique requires dancers to feel, count and execute each step following the exact musical tempo given by the teacher. The ability to dance in the music requires coordination between different parts of the body simultaneously. Men and

women need different body skills to fit the ballet technique. The use of musicality by men in ballet can be connected to slower and heavier movements in the body, such as strengthening the legs on deep *pliés*, whilst among women it can be associated with agile pointe work.

The relation teacher-dancer-other dancers can stimulate them to learn from the process of trial-and-error of movements. Regarding the foundation and development of the corporeal-kinetic learning in adult life Sheets-Johnstone (2000) argues that these processes are based on infant social development where the learning takes place. By alternating patterns of reciprocity, mutual attentiveness, interest, appreciation, and shared affective meanings corporeal-kinetic learning occurs through actions of joint attention, imitation and turn-taking. During fieldwork dancers connected the advantage of age experience in ballet to better knowledge of the body, learn with oneself, become wiser by learning with others and stop worrying about judgement from other dancers and the teacher.

The examples in this section show the existence of a social conditioning of intimate practices where the senses enter or leave the internal milieu of the dancer's body. The dancer's body is thus a location of a set of physiological and emotional processes enacted in a subjective and objective matter.

DISCUSSION: "DANCERS HAVE TO THINK WITH THE WHOLE BODY!"

During the embodiment of knowledge of ballet technique, dancers experience a range of multisensory experiences through focused attention, memory, repetition, inner conversation, mental projection/ imagery and imitation.

In this research dancers emphasized focus of attention as the need to be present and constantly aware of the moment through their bodies, such as an 'active meditation' (Thomaz, Interview, 9.10.2016). Professional dancers' awareness was directed to the musicality, dynamics, agility and strength of movement. But the dancer's interoceptive sensations - such as cramps or blisters in the toes from the pointe shoes, or exteroceptive sensations – such as fear of falling from a slippery floor affect their confidence when dancing.

Each teacher approach helps the dancer to internalise specific ways of moving in ballet. When dancers do movements not conformed to the desired technique they try to correct it.

The dancer's process of trial-and-error is reinforced by the teacher and other dancers in ballet practices. This process of sensing, trying and thinking about the movement can happen, for example through an inner conversation with oneself, silently in the dancer's

mind. The concept of inner speech was first created by Piaget study of pre-schoolers language and later experimentally researched by Vygotsky. For Piaget knowledge arises from actions and the agent's reflections upon them. In addition to that, Vygotsky proposed that 'egocentric speech' was the beginning of inner speech that would be later used as a tool of thinking (Fosnot, 2005, p. 13).

Repetition and pace of movement enables the dancer to retain movements. Expert dancers are expected to do the movement on the music count, according to a technique and apply artistry at the same time.

Regarding the process of thinking on how to execute a movement, dancers usually do a mental representation and projection. Works by Kirsh (2011) and Salosaari (2001) explain the way the dancer's mental projection can assist a full out execution of the movement.

In this matter, Bläsing *et al* (2012) adds that dance training has been found to increase the amount of imagery kinaesthetic sensations, making images more vivid. Imagination was another dimension to exercise thinking and to enhance precision of technique and musicality of the dancer's movement execution.

Other important part of the dancer's learning process in daily class and rehearsals is seeing other dancers, which enables them to think about their own movement execution. The self-critic of dancers is connected to their search for movement perfection.

The dimensions briefly described in this section suggests modes of how the dancer learns with the whole body in ballet class and rehearsal in a specific cultural, historical and social setting of an institution-ballet school and company through multisensorial experiences and its relation to the embodiment of knowledge.

ACKNOWLEDGEMENTS

To discuss further how dancers sense and think with the whole body, I would like to mention Antonio Damasio's concept of 'feelings' in which the cells' schema contribute to the whole system of the body, and not just the conceptualisation of a brain-body system. The theory that bodily skill, embodied movement and intellectual skill experiences occurs as a unit is supported by interdisciplinary scholars. Biologist Francisco Varela (2005 [2000]) says the present experience is a cognitive act, where affect-emotions have a central role and are inextricable from every mental act. The body is an experience of the person as a unit (Pakes, 2006) with overlapping sensory experiences. A person's experience of one sensory modality can be influenced by another sensory modality constituting a multisensory experience (Calvert; Spence; Stein 2004). I suggest that the process of embodied knowledge of professional dancers occurs through multisensorial experiences.

It is a hope that dance professionals from the broader world of ballet and other professional art dance training can benefit from these insights on modes of attending to bodily senses in ballet practices, enabling an enhancement of methodologies of teaching and learning. For future research, I suggest deepening investigation in this thematic with a variation of institutional settings which I am investigating in my PhD at three London based ballet institutions.

NOTES

1. The group of participant's age range from eighteen to forty-four, with exception of one guest senior ballerina age seventy years old. Daily practices consisted of classes alternating exercises for man and pointe work for woman, followed by pas de deux classes and rehearsals.
2. I began ballet classes at age three, later I learned jazz and contemporary. My professional dance career started at the age of fifteen in Brazil at ballet and contemporary companies simultaneously. I undertook professional dance training at Folkwang Hochschule Essen -Pina Baush in Germany and have been dancing internationally in companies within Canada, U.S.A, Germany and Brazil for twenty-five years. With age thirty-six I started teaching as academic teacher the modules of ballet and music at the Federal University of Viçosa - Undergraduate level.

REFERENCES

Bläsing B; Calvo-Merino B; Cross E S.; Jola C; Honisch J; Stevens C. Neurocognitive control in dance perception and performance. *Acta Psychologica-Journal Elsevier*, Amsterdam: Reed Elsevier, 2012;139(2),1-18.

Bourdieu P. *La distincion-criterio y bases sociales del gusto*. Traducción Ma del Carmen Ruiz de Elvira. Espanha: Ed. Taurus,1988[1979].

Calvert G A.; Spence C; Stein Spence C; Stein B E. *The handbook of multisensory processes*. London: MIT Press, 2004.

Csikszentmihalyi M. *Flow. The psychology of optimal experience*. New York: Harpercollin Publishers, 1990.

Csordas T J. Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, May, 1993;8(2),135-156.

Dale K. *Anatomising embodiment and organisation theory*. Basingstoke: Palgrave 2001.

Damasio A; Carvalho G B. The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins. *Perspectives, Nature Reviews: neuroscience*, London: Macmillan Publishers, 2013;2,143-152.

Dornelles de Almeida, D.; Flores-Pereira, M. T. *As Corporalidades do trabalho bailarino: entre a exigência extrema e o dançar com a alma*. *RAC-Revista de Administração Contemporânea (Online)*. Rio de Janeiro: Anpad, 2013;17,720-738.

Dwyer, S C. *The Space Between: on being an insider-outsider in qualitative research*. *International Journal of Qualitative Methods*, International Institute for Qualitative Methodology, University of Alberta, 2009; 8(1),54-63.

Eccleston C. *Embodied: The psychology of physical sensation*. Oxford: University Press, 2016.

- Howes D; Classen C. Sounding sensory profiles. In: *The varieties of sensory experience*. Editor: David Howes, Toronto: University of Toronto Press, 1991. Accessed: 26/4/16. URL: <http://www.sensorystudies.org/sensorial-investigations/doing-sensory-anthropology/>
- Fosnot C T. *Constructivism: theory, perspectives and practice*. New York: Teachers College Press, 2005.
- Geertz C. *Works and lives: the anthropologist as an author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- Grau A. Dancing bodies, spaces/places and the senses: A cross-cultural investigation. *Journal of Dance & Somatic Practices*. Coventry: Intellect Ltd. 2011;3(1+2),5–24.
- Hutt K; Redding E. The effect of an eyes-closed dance-specific training program on dynamic balance in elite pre-professional ballet dancers A Randomized Controlled Pilot Study. *Journal of Dance Medicine & Science*, 2014; 18(1),1-11.
- Ingold, T. *Worlds of sense and sensing the world: a response to Sarah Pink and David Howes*. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. New Jersey: Blackwell Publishing, 2011;19(3),313-317.
- Kirsh D. How marking in dance constitutes thinking with the body. *Versus: Quaderni di Studi Semiotici*. Bompiani, Milan, 2011;113-115,179-210
- Kringelbrach H N.; Skinner J. *Dancing Cultures: Globalization, Tourism and Identity in the Anthropology of Dance*. London: Bergham Books, 2014.
- Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception*. London: Routledge, 2012 [1945].
- Montero B. Proprioception as aesthetic sense. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2006; 64(2), 231-242.
- Pakes A. Dancer's mind-body problem. *Dance Research*, Edinburgh: Edinburgh University Press, Winter, 2006;24(2),87-104.
- Pavis P. *Analysing performance*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Pickard A. *Ballet body narratives: pain, pleasure and perfection in embodied identity*. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2015.
- Potter C. *Learning to dance: sensory experience in British contemporary dance training*. Unpublished PhD Thesis, Oxford: The Queen's College-University of Oxford, Institute of Social and Cultural Anthropology, 2007.
- Ravn S; Hansen H P. How to explore dancers' sense experiences? A study of how multi-sited fieldwork and phenomenology can be combined. *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*. UK: Routledge Taylor & Francis, 2013;5(2),196-213.
- Roses-Thema C. *Reclaiming the dancer: embodied perception in a dance performance*. Unpublished PhD Thesis, Arizona: Arizona State University, 2007.
- Salosaari P. *Multiple embodiment in classical ballet educating the dancer as an agent of change in the cultural evolution of ballet*. Doctoral dissertation, Theatre Academy, Department of Dance and Theatre Pedagogy. Helsinki: Publisher Theatre Academy, 2001.
- Sheets-Johnstone M. *Kinetic tactile-kinaesthetic bodies: ontogenetical foundations of apprenticeship learning*. human studies, Netherlands: Kluwer Academic Publishers; 2000;23,343-370.
- Skinner J. *The interview: An ethnographic approach*. Oxford: Berg Publishers, 2012.
- Spradley J P. *The ethnographic interview*. Belmont, CA: Wadsworth, 1979.

Spradley J P. Participant observation. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980.

Stanger A. The choreography of space: towards a socio-aesthetics of dance. *New Theatre Quarterly*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014;30, 72-90.

Tomic-Vajagic T. The dancer's contribution: performing plotless choreography in leotard ballet of George Balanchine and William Forsythe. Unpublished PhD thesis, London: Roehampton University, 2012.

Vannini P; Waskul D; Gottschalk S. *The Senses in self, society, and culture: A Sociology of the Senses*. Routledge: New York and London, 2010.

Van Ede Y. Sensuous anthropology: sense and sensibility and the rehabilitation of skill. *Anthropological Notebooks*. Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR). Ljubljana: Slovene Anthropological Society, 2009; 15(2),61–75.

Varela F. At the Source of Time: Valence and the constitutional dynamics of affect: The Question, the Background: How Affect Originally Shapes Time. *Journal of Consciousness Studies*, London: Imprint Academic, 2005[2000]; 12(8–10),61–81.

Wulff H. *Ethereal expression: Paradoxes of ballet as a global physical culture*. Ethnography. London: Sage Publications, 2008; 9(4),518-535.

APPENDIX FIGURES

PHOTOS TO BE INCLUDED IN THE ARTICLE:



Figure 1 – The teacher marks for the dancers the centre exercise in ballet class facing the mirror, in a small version of the full-out movement. (Credits: Claudia Correa and Doris Dornelles, 2016)



Figure 2 – The female professional dancer takes a longer balance (approximately 10 seconds) during the adagio centre exercise in ballet class facing the mirror. (Credits: Claudia Correa and Doris Dornelles, 2016)

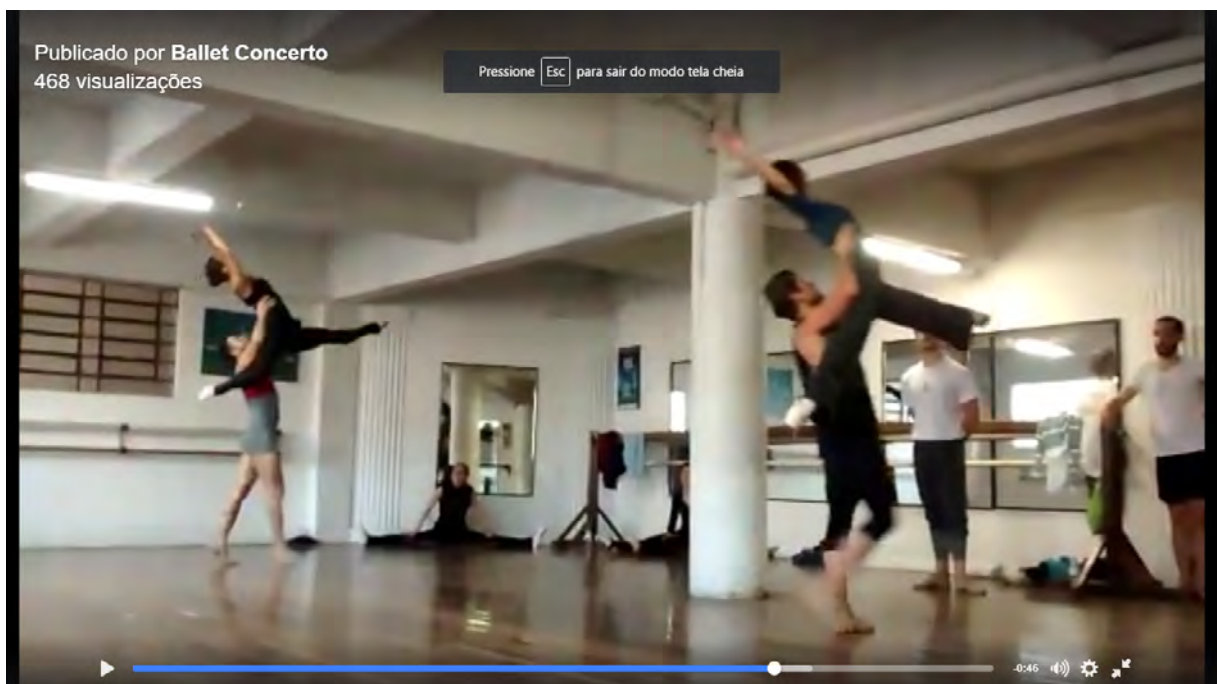


Figure 3 – At the pas de deux (female-male dance) rehearsal the dancers engage with multisensorial experiences of touch, vision, breath, smell, hear the music and emotion pirouettes in a synchronised body intimacy. (Credits: Claudia Correa and Doris Dornelles, 2016)



Figure 4 – Pas de deux experiences of female-male dance interaction synchronize movements of pirouettes. (Credits: Claudia Correa and Doris Dornelles, 2016)

[VOLTA AO SUMÁRIO]

CULTURAL SUSTAINABILITY: MAINTAINING LOCAL ARTS AND INDUSTRIES WITH MICROFINANCE

Dorothy K. Billings

Department of Anthropology, Professor Emeritus
Wichita State University, Wichita, Kansas USA 67260

Abstract

In parts of the world where people have sustained themselves largely with subsistence economies, they nevertheless buy some things that have become convenient and commonly available. In many cases imported goods do not interfere with local production activities which relate to social and cultural structures, but in other subsistence-based populations imports of inexpensive goods which compete with locally created goods lead to major declines in local activities. Common imports include pots, pans, knives, canned and processed foods, machine made textiles and clothes, second-hand clothes and so on. In addition, foreign developers, who do not respect locally owned land and territories, replace local subsistence activities with industries that extract and constitute unsustainable development.

In Indonesia, where the major village industries include the production of metal objects by local blacksmiths, the self-sufficiency of local populations is threatened by the import of cheap pots and pans, mainly from China. A market remained for locally produced goods among educated elite Indonesians, who wanted souvenirs and reminders of home, and among tourists. Local blacksmiths needed money in order to buy sufficient materials for their work,

In this paper I discuss the contribution made in Indonesia by anthropologist Ann Dunham, and the theoretical arguments supported by economist Mohamed Yunus for the contribution microfinancing makes to sustaining cultures and lives.

Keywords: Folk Knowledge; nature; culture; society.

THE WORK OF ANTHROPOLOGISTS: A BRIEF HISTORY

In the beginning, anthropological knowledge sought out understandings of the sweep of development, or evolution, on a worldwide vision, of *Homo sapiens* as a species, and of human beings who, unlike their hominid ancestors, depended on their cultures. Beginning in the 20th century, the focus turned to intense study of particular peoples, in particular places, as anthropologists charged themselves with the responsibility of getting the facts right from “the Native’s Point of view.” In the 1950’s some ascendancy

was achieved by those who looked not to the Native's point of view but to their own interests in ecological knowledge; and, in the 1960's and 1970's to their own interests in placing various structural grids over the facts gleaned from anthropological studies. In the 1980's, as humanities scholars became aware that they were rapidly becoming irrelevant in their focus on Western cultures, they turned to critiques of the writing style of ethnologists, of the general findings, or "facts," of anthropology, and especially of fieldwork. This "postmodern" invasion of anthropology spread beyond the work of people who had never been to the "field" and into the work of real anthropologists. Students were made to feel that they had to use the gibberish of postmodernism if they wanted to graduate. Many established anthropologists paid no attention because they thought that the blatant indifference to "facts," and irrelevant philosophizing and silliness, would soon pass. The invasion into English-speaking anthropologies is only now fading. Fortunately, this postmodern phase did not invade all national efforts in anthropology, and the international scholars of the IUAES have remained focused on the central work of our discipline: to study, record, understand, and appreciate the lives of people who have not had access to the world stage, who have much to contribute, and whose lives have been ignored and overwhelmed by the powerful.

Fortunately, with increasing power, peoples who have not been running the world have begun to take their central place. The problems which they face and which have come to the fore are those which we all share: central to these is the erosion of our planet as humans, especially those in post-industrial societies who live in cities, multiply their presence and their exploitation of the environment.

THE WORK OF THE COMMISSION ON INDIGENOUS KNOWLEDGE AND SUSTAINABLE DEVELOPMENT

This Commission on Indigenous Knowledge and Sustainable Development, initiated and led by Dr. Viacheslav Rudnev, has, since 1998, sought to address the problems that derive from this situation; and to seek out especially those solutions offered in indigenous knowledge. Since indigenous people have managed to survive over the millennia on their small pieces of the planet, we may expect to find that they know how they have done it.

ECONOMIC THEORY IN ANTHROPOLOGY

Few anthropologists ever tried to use theories from classical economic scholarship in their work because this academic discipline was not relevant for the kinds of economies

that we studied in the field (Herskovits, 1952; Dalton, 1971). They studied how numbers fit into their charts (now called spreadsheets); while we studied how people hunted, gathered, slashed and burned, planted, scraped, carefully left breeding populations, and protected water supplies, and in general how they got enough food to eat.

It is perhaps no surprise that the economist who recognized the deficiencies of formal economic theory, and who has invented a different approach to economics, comes from Bangladesh; where people often did not, and perhaps do not, find ways to get enough to eat. Mohammed Yunus

The work of Dr. Mohammed Yunus, who in 1972 became head of the Economics Department at Chittagong University in Bangladesh, has profoundly affected and helped the lives of indigenous people; and poor people, especially women, and their families. He discovered, almost accidentally, that he could help poor women to help themselves with small loans of money. With these small loans, people were able to build on the skills they have through their own indigenous knowledge to help themselves, help their families, and improve their ability to survive in a world irrevocably changed. Their traditional sustainability without a cash economy was buried in the past, along with much of their land, water, independence, and other resources.

Yunus believed that people were not inherently “job-seekers,” but “job-creators” (Yunus pp. 30-1, 70); entrepreneurs who could, with a little help, sustain themselves and their families. As he gave small loans out of his own pocket to mostly women begging on the street, and as they reliably paid him back, Yunus invented microcredit and the Grameen Bank. He and the Bank won the Nobel Peace Prize in 2006.

S. Ann Dunham

One anthropologist who worked on similar solutions to the problems of maintaining self-sufficiency and local skills in an international cash economy was Dr. Ann Dunham. An American anthropology student, with a BA in anthropology from the University of Hawaii, married an Indonesia businessman; and began working in Indonesia. She taught English as a Foreign Language for various U.S. Government agencies and an Indonesian business management non-profit, the Ford Foundation and finally for the University of Indonesia. She also took an intensive course in Indonesian, began to work for and with a government bank, and continued to pursue field work in the villages toward completing a PhD degree. In the early 1980s she worked especially with blacksmiths in the villages of Java. She found, as did Yunus, that despite all the information that supported a generally false view of village industries, what local people needed was not a change in their culture but just a small loan to buy the materials they needed to meet increasing demand for

traditional goods to sell: for use in the agricultural work of the villages, for sale in local markets, to local folks and to tourists; which made it possible for the local people who practiced the cottage industries to continue their work and to repay the loans.

In 1988, Ann Dunham accepted a job with a government Bank “to work...on what was quickly becoming the most successful commercial microfinance program of its kind in the world” (Dewey 2009, p. 274.) The bank had been authorized to make small loans to rice farmers, in the interests of making Indonesia self-supporting with regard to this staple. However, rice farming declined because population increased and available farm land declined. Dunham convinced the Bank to make small loans to villages for their cottage industries: especially blacksmithing and textiles.

The “Bank Rakyat, Indonesia, or the” People’s Bank of Indonesia” began a program in 1979-1980 “to make small loans on a broad scale to low-income rural households throughout the country. The Bank project in microfinance got “off to a remarkable start”. By late 1985, the bank had made nearly one million small loans, ranging in value from a few dollars to a few hundred dollars. It would soon be initiating new loans at a rate of 120,000 a month. ... The program held the potential to benefit small enterprise of the sort Ann [Dunham] had studied as an anthropologist, worked with as a development consultant, and tried to help in her years at [the Ford Foundation]” (Scott p 274).¹

In the 1980’s when Dunham convinced the bank to let her begin to make small loans to village industries, especially to blacksmiths, both the industries and the Bank began to thrive.

Dunham went back to Hawaii and finished her dissertation in 1991. She wrote a remarkably full and complex dissertation, having spent many years, rather than the usual one or two years, in the field. She had worked in Indonesia in many capacities, but focused her research on the cottage industries of villagers whose traditional skills were threatened with extinction under the invasion of cheap metal goods and fabrics from overseas. She remained in touch with her advisor and got her PhD in Hawaii in 1994.

Ann Dunham died of cancer a year later, in 1995, at the age 52. Her work was finally published only because her advisor, Alice Dewey (a granddaughter of the famous Philosopher John Dewey) edited and published her dissertation when Ann Dunham’s son became famous: her son, Barack Obama, became President of the United States. Her published research powerfully demonstrates the importance for anthropology of sustained and involved field work that attends to the interests of the people, and Native’s point of view (Malinowski 1922, p. 25).

¹ Some have found social problems related to the consequences of empowering women with microfinance. See Saif 1995; Huang, 2017.

Dunham's experience was much like that of Mohammed Yunus, but was focused more on the success of a particular place; and it did not gain the international attention that his work has. But it has had a powerful effect on the anthropology of Indonesia and on other similar cultures. Earlier anthropologists in Indonesia had claimed that the "failure to develop" was due to a cultural problem: Boeke, e.g. wrote that

"Natives...value social over economic needs, have limited rather than unlimited economic needs, are uninterested in capital accumulation, prefer cooperation to competition, lack organizational ability and work discipline, place no value on their own time, and are incapable of calculating profits rationally" (Dewey, p. 265).

Dunham claimed that "The ethnographic data presented in this book lend very little support to these notions." Dunham found that the villagers were very interested in profit and that they cooperate when it provides clear economic benefits. "They are intensely interested in profits...Work discipline is high" (Dewey 2009, p. 265). Dunham found that the failure to develop is due to economic, not cultural factors in rural areas.

Yunus also had to argue that poor people were quite capable of creating and sustaining small businesses based on their own knowledge if they had access to small amounts of money to fund their work. Yunus has promoted the development of a new kind of bank that meets the needs of the poor rather than of the rich. Both Dunham and Yunus recognize that economic systems are a part of culture. But it is not the culture of indigenous or rural or poor people that limit their abilities to sustain themselves: it is, rather, the Culture of Capitalism in which their own lives have become embedded. Yunus has argued that this work with microfinancing which affects the lives of poor people cannot be sustained without a change in culture: the culture of Capitalism. We in the Capitalist world need to structure our lives, he says, in a culture which values equality, not just winning, competing, and growing. Capitalism, as Yunus points out, and as we learned long ago from the Club of Rome (Meadows et al, 1972) that perpetual growth cannot be maintained forever. Growth cannot be infinitely maintained in a finite environment, even a finite universe. Of course science fiction, and now some government agencies and private persons, talk about inhabiting other planets, but at this time it does not appear to be a solution that invites mass migration.

NEW ECONOMIC THEORIES IN A NEW CULTURE

Yunus critiques classical economics, which starts with the assumption that human beings are selfish, always competing for the greatest profits for themselves, and assumes that rational decisions are based on these premises. Businesses are required to seek the

greatest profit, and it is the rich who are served by banks as we have known them. But, Yunus asserts, people are also selfless and they, even the rich and powerful, want to help other people. He distinguishes between Capitalist Man and Real Man and Real Woman.

“It’s important to start with the realization that poverty is not created by poor people. It is created by an economic system in which all the resources tend to keep surging up toward the top, creating an ever-expanding mushroom head of wealth belonging to only one percent of the people.” (Yunus 2017, p. 48).

People are trustworthy: Yunus created the Grameen Bank, and banks all over the world now, including in the United States, have been created in its image: none of these banks require any collateral or legal documents, requirements that in traditional banks prevent poor people from obtaining loans; and yet these Grameen banks have 98-99% repayment, with enough interest to sustain the banks doing their work. The banks have become what Yunus calls “social businesses:” a social business is created by individual entrepreneurs to help solve the world’s problems, many of which have been created by capitalism. Capitalism requires that business expand and exploit ever more lands and people in their work: we know too much about mines and oil wells and oil palm plantations everywhere that have destroyed people’s subsistence base (land or forests), drinking water, and clean air. Social businesses do not have to expand, and will expand only to spread their services in helping people and environments. The banks are owned and operated by the people, mostly women, who borrow from them: these women are called “members,” and they choose their own leaders. Other social businesses are also owned by the people who work for them. They charge for their services enough to keep the business able to function, but they do not charge to make a profit. If they do make a profit, it must be put back into the social business. For example, if a blacksmith in Java gets a small loan, buys his metal and other materials with it, makes the tools, and gongs, and other items that are needed by local people and tourists, and if he makes a profit he should buy more materials and perhaps even hire someone to help him.

It is hard for those of us raised in a capitalist world to understand exchanges where there is no profit motive. I did not know what it was when I first encountered it in 1965 in New Ireland, Papua New Guinea, where I did anthropological research in the latter half of the 20th century’ It took me a long time to realize that an exchange of pigs and shell currencies was aimed to level and equalize, not to make some richer or more powerful or both than others. The size of the pig did not matter: what mattered was that I brought a pig to your ceremony, and you should bring a pig to mine. Seeking a profit was shameful; you should give back, give back, and by and by everything will be “square”—equal. Everyone who played on the team got the same prize. In a relay race, those who went faster waited before crossing the line for those who ran behind them so they could all cross together.

I do not know if they are sustaining their culture, but we know from them that such a culture is possible, and, from my later observations, still functioning in 2005.

Yunus questions the classical economic theories of capitalism:

“Capitalism has indeed stimulated innovation and economic growth. ... In a world of skyrocketing inequality, more and more people are asking, “Does the invisible hand produce its benefits for everybody in society? The answer seems obvious. Somehow the invisible hand must be heavily biased toward the richest—otherwise how could today’s enormous wealth concentration continue to grow?” (Yunus, *op.cit.*, p. 8).

Yunus cites Thomas Piketty (2014),

“who provided an exhaustive analysis of the tendency of contemporary capitalism to increase economic inequality...Piketty was fundamentally correct about the nature of the problem. But his proposed solution, which relies mainly on the use of progressive taxation to remedy income imbalances, was not equal to the task. ... It’s time to admit that the neoclassical vision of capitalism offers no solution to the economic problems we face.” (*ibid.*)

This solution also makes people dependent on a kind of charity: it does not save their skills, their work and their dignity.

Many people who are seen by the Western world as in need of “development” have invented economic and other systems that we in the West think we have invented. For instance, credit clubs in West Africa, especially in Nigeria, functioned traditionally to provide small loans to women.

Chief Bisi Ogunle, national coordinator of the Country Women Association of Nigeria, and promoter of credit facilities for rural women farmers, wrote this:

“If the North wants sustainable growth and a healthy planet, it has to learn to share responsibility for the world’s problems. The North keeps telling the developing countries to take care of their own problems. They say, “It’s not us who made you poor.” “I think the industrialized world could learn a lot from the South if people knew how much sweat went into the things they were consuming....The North must also recognize that it doesn’t have all the answers to the world’s problems. The industrialized countries look at the south as an empty body that needs knowledge put into it. They talk about the transfer of technology. But I think the North and South both could learn a lot from women who are putting their traditional knowledge to use.”

“...The authorities should learn to encourage the talent, skills and traditional knowledge of rural women ... should have a mechanism of dialoguing with them, of allowing them to teach us what we don’t know. There is a wealth of knowledge in developing countries and it should be used.” (Ogunle, 1992, p. 17)

Many scholars, especially in what we used to call “the Third World,” and anthropologists working with subsistence economics, understand only too well the

difference between the pronouncements of academics and developers and what happens to real people “on the ground.” Dr. Vandana Shiva, long time advocate for the farmers of India and elsewhere in the widespread struggle against chemicals and single crop fields, said this:

“I think the root causes of environmental degradation are false notions of economic growth. We have built economic systems that reward the destruction of nature and penalize systems where the environment is preserved.

“In forestry, for example, it is assumed that the natural forest is unproductive. It can be made more productive, “experts” say, by converting it to a single species that can serve as the raw material for industry. Forests that might be extremely useful ecologically and locally are of no use to industry. And so genetically identical tree plantations that destroy biodiversity are created . Throughout the 1980s, the World Bank pushed for monoculture as a better performing system of forestry than the actual forest. The Bank encouraged the planting of eucalyptus, which is a very good species for pulping and a hopeless species for conservation. Because it destroys water and nutrient cycles. We’ve had major protests all over the world against such plantings from local communities that have seen their streams disappear, their land grow infertile and their plant and animal life shrink.

Economic values have come to identify shrinkage of ecological diversity as growth. This is economics standing on its head. We need to put it back on its feet.

The only sustained form of agriculture we have today is practiced in parts of the Third World in, areas where the Green Revolution and chemical agriculture have not destroyed the environment. That’s where communities still reward prudence rather than greed, where they reward conservation rather than degradation. Here you have a pattern of production and consumption that could be universalized without the planet’s life being totally destroyed.” (Shiva, 1992, p. 16)

Martin Khor, journalist, economist, consumer advocate and coordinator of the Malaysia-based Third World Network, wrote this for the same issue of Choices in which Dr. Shiva and Chief Bisi Ogunle wrote):

“Competition within the big market system is to a large extent responsible for today’s environmental problems. Companies are not encouraged to become environmentally conscious. They have to make a large profit. otherwise they will be eaten up. In order to make big profits they have to expand. To expand, more and more new products have to be sold –products that someone will have to buy again in three years. Waste is built into the competitive industrial system This has led to what we call unsustainable patterns of consumption. Through advertising, big businesses has created a culture that makes people feel insecure, even though all their basic needs are already satisfied. That is how they get people to buy their products.

Distorted patterns of consumption are the real source of environmental degradation. Trees are felled, soils eroded, mountains moved, and minerals and energy used to produce goods and services that often are not really needed. The cause of environmental destruction is not only poverty, but affluence. I think most Northern governments have been unprepared to discuss changing the economic model along with production methods and patterns of consumption in their own societies. But they are very willing to talk about change in the South..." (Kior,1992, P. 17)

Yunus supports these arguments in various reports, but he wants to go back to basics:

"The systemic problem starts with the assumptions we make about human nature. Indifference to other human beings is deeply embedded in the current conceptual framework of economics. The neoclassical theory of economics is based on the belief that a human being is basically a personal-gain-seeking being. It assumes that maximizing personal profit is the core of economic rationality. This assumption encourages a form of behavior toward other human beings that deserves to be described by far harsher words than mere "indifference"—words like *greed*, *exploitation*, and *selfishness*. According to many economic thinkers, selfishness is not even a problem; it is, in fact, the highest virtue of Capitalist Man." "...the deeper problem with economic theory is that it is so sharply divorced from reality. Thankfully, in the real world, almost no one behaves with the absolute jut lifetimes that is supposed to govern Capitalist Man." Capitalist Woman (Yunus. P. 11)

Instead,

"The Real Person is a composite of many qualities. ...Real People are sometimes selfish, but just as often they are caring, trusting, and selfless. They work not only to make money for themselves but also to benefit others; to enhance society; to protect the environment; and to help bring more joy, beauty, and love into the world." (Yunus op.cit., p.11)

If culture is what needs attention and change, this is an area where anthropology ought to be able to offer support, at least. If our discipline can return us to our earlier role as those who listen and appreciate and try to understand "What the people are up to" (as Geertz put it), there could be an important future for anthropology. If we continue to aim our work toward high status theorists, our discipline will disappear, as it should.

REFERENCES

Dalton, George,. 1971 Economic Anthropology and Development. Essays on Tribal and Peasant Economies. New York: Basis Books

Dunham, S. Ann. 2009 Surviving Against the Odds. Village Industry in Indonesia. Edited and with a preface by Alice G. Dewey and Nancy Cooper). Durham and London: Duke University Press.

Herskovits, Melville J. 1952. *Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics*. New York: Knopf.

Huang, Julia Qermezi. 2017. The ambiguous figures of social enterprise: Gendered flexibility and relational work among the iAgents of Bangladesh. *American Ethnologist*, Vol. 44, No.4, pp.606-616.

Klor, Martin. 1992. Viewpoint: Voices from the South” The Environmental Agenda, In Choices, The Human Development Magazine1992, July, pp. 16-17

Meadows, Donella et al. 1972. *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome*. A POTOMAC ASSOCIATES BOOK

Ogunle, Bisi. 1992. Viewpoint: Voices from the South” The Environmental Agenda, In Choices, The Human Development Magazine1992, July, pp. 16-17.

Saif, Lubna Rashid. 1995. *International Health and Development. Primary Health Care in Pakistan*. Thesis (M.A.), Wichita State University, Department of Anthropology

Scott, Janny. 2011. *A Singular Woman. The Untold Story of Barack Obama’s Mother*. New York: Riverhead Books.

Shiva, Vandana. 1992. Viewpoint: Voices from the South” The Environmental Agenda, In Choices, The Human Development Magazine1992, July, pp. 16-17

Yunus, Muhammad, with Karl Weber. 2017. *A World of Three Zeros. The New Economics of Zero Poverty, Zero Unemployment, and Zero Carbon Emissions*. New York: Public Affairs.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THE IMPREGNATION OF PLACES THROUGH THE TIKMŪ,ŪN SONGS AND BODIES

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

PPGAS-UFSC

Abstract

In a morning of 2015 I met Zé Antoninho, Shaman Toninho Maxakali's son . We went to the river that passes through his village, situated in the north of Minas Gerais state, in Brazil. He said to me: "Siana (his father's sister) fished here, this is her river". Some days before, she died due to a cancer. About the places where tikmŭ,ŭn persons die, we listen to narratives that talk about an impregnation of those places by the presence of the deceased person. This presence can be felt when people see the koxuk (spectrum) of the dead or hear their songs in the place where he or she died. In the past, the relational intensity of tikmŭ,ŭn persons with places make them displace and migrate. After a long period of relation with specific places they told me that it was necessary to "rest the land" (to make the land rest). Tikmŭ,ŭn interlocutors remember us that in these places we hear the songs of their ancestors (monãyxop). These songs reveal events that actualize the memory of the places where tikmŭ,ŭn ancestors inhabited. Nowadays, with the occupation of the whites in their lands, they say: "now the cows are the owners of this places". In the past, these cows were sacrificed by the yãmiyxop (spirit-singer-people) and were offered in rituals. In this sense, the question I would like to ask is: what kinds of esthetic, forms and places emanate from the intensive relation through the yãmiyxop that tikmŭ,ŭn persons establish with farmers, government agents, merchants and with a place dominated by cattle and grass.

Keywords: Tikmuun; Death; Song; Place

No Pannel Aberto **Land and Cosmological Socialities** procurei analisar a relação entre a circulação de lugares e cantos na pessoa tikmŭ,ŭn com os mortos que aparecem em suas terras sob a forma dos yãmiyxop – traduzidos como povos-espíritos-cantores. Yãmiyxop, segundo algumas explicações tikmŭ,ŭn, é o destino post-mortem da pessoa. Diversos autores têm enfatizado a importância da circulação dos cantos nas pessoas de tikmŭ,ŭn como forma de fabricação dos seus corpos (Álvares, 1992, Campelo, 2018, Tugny, 2011 e Romero, 2015). Estes cantos contidos em seus corpos foram distribuídos no passado pelos yãmiyxop. De tal maneira, é por meio dessa relação das pessoas com os cantos e os yãmiyxop que a relação de pessoas tikmŭ,ŭn com lugares habitados no passado é atualizada e atravessada em seus corpos (Cf. Campelo, 2018).

Se levamos essas proposições a sério, temos um problema histórico-político bastante claro quanto ao que diz respeito às políticas territoriais tikmũ,ũn envolvendo o Estado. Esse problema torna-se visível, pois através da circulação dos cantos dos yãmiyxop nos corpos tikmũ,ũn diversos desses lugares que são estoriados por esses cantos. Ademais, esses lugares, por sua vez não foram contemplados nos processos de demarcação da Terra Indígena Maxakali (Cf. Campelo, 2018)

Argumento que haveria uma sobreposição ontológico fantasmagórica que opera por meio da relação entre os cantos e os espectros das pessoas mortas que impregnam lugares onde boa parte deles atualmente é habitado pelos brancos e suas vacas. Se de um lado, o estado brasileiro com toda a sua política genocida atravesso o século XX com uma política de morte da terra e dos corpos tikmũ,ũn por meio de um processo claro de embranquecer a terra e pacificar, dominar e assimilar os corpos errático-nômades tikmũ,ũn, por outro lado, os mortos tikmũ,ũn continuam a perambular pelos lugares por onde passaram em vida. Nesses lugares, escutamos os seus cantos¹. Assim, situados no norte de Minas Gerais em um região fronteira com o sul da bahia, pessoas tikmũ,ũn viveram e vivem através das suas linhas de fuga e modos de r(e)xistir. Meu argumento é o de que embora a política do Estado Brasileiro fosse claramente etnocida, pessoas tikmũ,ũn souberam ao longo do tempo trilhar o caminho por linhas de fuga que conduz inevitavelmente a essa relação intrínseca com um destino post mortem que é o de transformar-se em yãmiyxop.

É preciso de tempos em tempos fazer festa com os yãmiyxop, fazer-lhes oferendas-sacrificiais para apaziguar a saudade dos mortos que pode provocar adoecimento nos corpos das pessoas tikmũ,ũn. Os yãmiyxop, segundo me explicaram seriam uma imagem-corpo-verdade na tradução de João Bidé Maxakali. Neste sentido, quando os yãmiyxop estão a cantar nas aldeias tikmũ,ũn eles são atravessados pela forma-espectro dos mortos (koxuk), mas eles são a forma segundo a qual os mortos se veem. Em suma, se segundo me explicaram, yãmiyxop é aquilo no qual as pessoas tikmũ,ũn se transformarão no post mortem, quando os yãmiyxop estão a cantar entre os vivos estamos diante da forma segundo a qual os yãmiyxop se veem, ou seja a sua imagem -corpo-verdade, de uma certa forma então a palavra cantada é a palavra dos mortos, fazer circular nos corpos tikmũ,ũn é sob uma certa perspectiva possibilitar a potência de atravessar em vida aquilo no qual nossos corpos se transformarão no post-mortem. Não é de se espantar que várias vezes são enfáticos, não são os humanos quem estão a cantar, mas sim os yãmiyxop.

Os lugares onde viveram os antepassados tikmũ,ũn emenam da relação que estabelecem com os seus mortos através das festas que estabelecem com os yãmiyxop.

¹ Para uma análise histórica do período do SPI e da militarização das terras tikmũ,ũn ver Berbert (2017). Para uma discussão sobre o processo de embranquecimento das terras e dos corpos tikmũ,ũn, ver Berbert e Campelo(2018).

Assim, os cantos que circulam entre os vivos por meio de relações de maestria, memoriam lugares onde seus antepassados habitaram. Atualmente, esses lugares se transformaram ou em fazendas ou em cidades, mas ali escutam os cantos dos mortos tikmũ,ũn que passam a impregnar esses lugares com as suas presenças. A relação com esses lugares e com os mortos é atualizada assim, quando os yãm yxop vêm até as aldeias tikmũ,ũn para cantar, dançar e comer em conjunto com pessoas tikmũ,ũn.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES, Miryam. *Yãmíy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, SP, 1992.

BERBERT, Paula. *Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ,ũn-Maxakali*. 236 f. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2017

BERBERT, Paula e CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988. No prelo.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. 2018. 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – CFH, UFSC, Florianópolis, SC, 2018

ROMERO, Roberto. *A Errática tikmũ'ũn_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. 2015, 124 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2015

TUGNY, Rosângela Pereira de. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011. 316p.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

THROUGH THE BODY: SACRIFICE, HISTORY AND SUNG-WORD IN THE TIKMŪ,ŪN PERSON

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

PPGAS-UFSC

Abstract

The circulation of the sung-word in the body of the Tikmū,ŭn person plays a central role in their sociality which invests in an intensive relation with the singer-spirits-peoples known as yāmiyxop. Throughout their life, the great male and female shamans accumulate in their bodies a lot of songs that attach them to some spirits and when they approximate to death they make their songs circulate in the body of their relatives. At the same time, through the parties realized with the yāmiyxop, parts of the prey animals circulate in a sacrificial manner and substantiate the sung-word. If the words are substantiated through the breaking of parts of the prey animals and the shamans make parts of their sequence of songs circulate when they are close to death, in this sense, we can ask ourselves if there is not a structural transformation from the sacrifice of the animal body and the parts of the songs which compose the body of the shaman distributed previously to his death. At the same time, that the circulation of these songs take place in the bodies of the people the songs structure narratives that open the listening in the bodies of specific events. Finally, I argue that if perspective is in the body as suggested by Viveiros de Castro (1996) and Lima (1996), we should make the hypothesis that if history is kinship as Peter Gow (1991) argues in the perspective of the tikmū,ŭn person, history pierces the body through the circulation of the sung-word.

Keywords: Tikmuun; Sung-word; Sacrifice; History.

A proposta que apresentei no Painel Aberto foi o de discutir o que estou considerando como um “aspecto sacrificial” presente na socialidade das pessoas tikmū, ŭn com suas aldeias localizadas no nordeste de Minas Gerais. Tal instancia sacrificial atravessa a circulação da palavra cantada, a constituição da pessoa e dos coletivos tikmū, ŭn. Tentei partir de uma narrativa mítica relatada por Sueli Maxakali que foi-me apresentada como constitutiva dos processos de diferenciações da pessoa e coletivos tikmū, ŭn. Minha hipótese é a de que tal perspectiva sugere uma aproximação com as formas de fazer circular entre pessoas tikmū,ŭn, sequencias de palavras cantadas acumuladas nos corpos de pajés tanto de homens quanto de mulheres por meio da relação que estes estabelecem com os yāmiyxop – forma-coletivo-imagem-corpo pela qual os mortos tecem devires nos corpos tikmū,ŭn..

A narrativa da mulher de barro tornou-se objeto da minha tese (CAMPELO, 2018) quando indaguei pessoas tikmũ,ũn sobre o caráter múltiplo de sua constituição étnica e obtive como resposta de Sueli Maxakali, algo que seguiu no seguinte sentido: “como poderíamos ser povos diferentes se todos nasceram da quebra e partilha do corpo de uma mulher de barro”. Diante da circulação das partes do corpo dessa mulher é que os homens copularam com cada uma dessas partes e puderam então reabitar o mundo. Sueli Maxakali me fez a seguinte explicação “Olha, creio que não podemos ser povos diferentes, se assim fossemos uma perna de um macaco teria dado origem a um povo em específico, uma outra parte da anta teria dado origem a outro povo em específico, e assim por diante. O que acontece é que do corpo da” putõ,õy hex (mulher de barro), pessoas tikmũ,ũn foram gestadas, e a partir daí vamos diferenciando, é assim até hoje”

Tratei em minha apresentação no Painel das formas pelas quais este aspecto sacrificial do corpo da mulher de barro atravesse a socialidade tikmũ,ũn como forma de habitar o mundo. A hipótese que levantei é a de que as partes do corpo da mulher de barro narrada no mito, resvala nas formas tikmũ,ũn que estou compreendendo como sacrificiais de fazer o seu corpo, sua pessoa e coletivos por meio da circulação da palavra cantada, dissolução e quebra de corpos. A quebra e a partilha do corpo da mulher de barro incidem de maneira replicada e transformada em outros aspectos da socialidade tikmũ,ũn tais como concepções de doença e cura, circulação de palavra cantada e alimentos, morte, troca e dádiva. Outros pesquisadores (Álvares, 1992, Tugny, 2011) que trabalharam nesse contexto sugerem que a pessoa tikmũ,ũn se constitui enquanto tal a partir do processo de fazer circular e acumular em seus corpos os cantos dos yãmiyxop - coletivos de agentes cantantes relacionados aos mortos que de tempos em tempos seguem em visitas aos seus parentes tikmũ,ũn. Contamos já com uma ampla bibliografia que constitui de traduções e transcrições dos cantos dos yãmiyxop bem como análises desses cantos e da relação que pessoas tikmũ,ũn estabelecem com esses yãmiyxop que até o momento se tem traduzido como povos-espíritos, povos-espíritos-cantores. Creio que de uma certa forma poderíamos dizer que a relação entre yãmiyxop e pessoas tikmũ,ũn é a de fazer atravessar na socialidade tikmũ,ũn troca, roubo-predação, dádiva e a circulação da palavra cantada nos corpos por meio de festivais dadivosos, sacrificiais e dispendiosos (Cf. Campelo, 2009, Pires Rosse, 2013 e Tugny, 2011).

Esse atravessamento do corpo da mulher de barro e sua potencia sacrificial pode ser encontrada sob diversas formas. Como por exemplo, podemos entender que os cantos que circulam entre as pessoas tikmũ,ũn foram partidos e quebrados dos corpos dos yãmiyxop. Da mesma forma, quando se aproximam da morte os pajés que acumularam cantos em seus corpos por toda a vida, começam a ser quebrados e circulados entre seus parentes mais próximos. Por outro lado, as sequencias de cantos e as partes de um animal

a ser sacrificiado nas festas tikmũ,ũn estão intimamente conectados. As partes do animal será repartida entre os pajés que participaram de uma festa e compuseram-na com as sequências de cantos pelas quais são donos.. Por fim, uma outra variação desse aspecto sacrificial do corpo está presente na noção de doença que deve ser quebrada e diluída nos corpos dos pajés tikmũ,ũn por meio da circulação de palavra cantada e de alimentos.

Assim, aqui reencontramos nosso mito original no qual falava de um processo de diferenciação que incide sobre a quebra de um corpo. Um corpo que é capaz de se multiplicar, reverberar e afetar outros corpos.. Neste sentido, podemos entender que há uma transformação do polo sacrificial presente na narrativa mítica que Sueli utilizou para me dar uma explicação sobre a noção de grupo tikmũ,ũn. As palavras-cantadas nesta perspectiva me parecem acionar por sua vez uma dimensão que as coloca, portanto como partes do corpo das pessoas capazes de produzir agenciamentos, tais como, trocas-pilhagens, doenças, deslocamentos, cura e morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. 241f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2009.

_____. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. 2018. 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – CFH, UFSC, Florianópolis, SC, 2018

PIRES ROSSE, Eduardo. *Kômãyxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil)*. 2013. 304 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, 2013.

TUGNY, Rosângela Pereira de. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011. 316p.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

A STATE WAR AGAINST INDIGENOUS PEOPLES: THE CIVIL-MILITARY DICTATORSHIP AND ITS ACTIONS ON THE BODIES AND SUBJECTIVITIES OF PEOPLE TIKMU'UN_MAXAKALI

Paula Berbert

Universidade Federal de Minas Gerais

Douglas Ferreira Gadelha Campelo

Universidade Federal de Santa Catarina

Abstract

The civil-military dictatorships established in Latin America throughout the 20th century have had profound effects on the subjectivity and the bodies of thousands of people. In Brazil, repressive practices such as police persecution, torture, prisons, exiles were directed at those who were considered opponents of the regime. With regard to indigenous peoples, the focus of our investigation, the violence of the state arm was particularly felt, as the alterities of their modes of existence were understood in themselves as a form of political opposition - as the Figueiredo Report and the documents of the National Truth Commission. The question that we present is the reflection on the effects that the military dictatorship has produced on the bodies and on the subjectivity of the indigenous peoples, analyzing more in a way the case of the Tikmu'um_Maxakali - collectivity located in the north of Minas Gerais. We will try to understand these aspects from various narratives of our interlocutors, especially on the events of the Indigenous Rural Guard and the Krenak Indigenous Reformatory created in the late 1960s. These institutions aimed at militarizing their lands and adjusting their bodies to work discipline and were serious violations of their human rights. We will seek to systematize the lines of continuity between this period and the present, including the formulation of the intellectual and leadership Sueli Maxakali that for his people “the dictatorship never ended.”

Palavras-chave: Maxakali; War; civil-military dictatorship; Indigenous Rural Guard

No artigo que apresentamos no painel aberto *Conflicts: memory and narrations of trauma* organizado no 18º Congresso Mundial da IUAES procuramos a frase da intelectual indígena tikmũ,ũn Sueli Maxakali de que para o seu povo “a ditadura jamais passou” [Berbert, 2017]. Nosso argumento é o de que a ditadura sob uma certa perspectiva atravessa os corpos das pessoas tikmũ,ũn desde o tempo em que tiveram de lidar com o que poderíamos chamar de “primeiro contato” com os brancos e é atualizada por meio das estratégias genocidas da política indigenista ao longo do século XX e por meio das

políticas atuais [Cf. Berbert, 2017 e Berbert e Campelo, 2018]. Localizar no tempo e no espaço qual seria esse “primeiro contato” das pessoas tikmũ,ũn não foi o nosso objetivo para a apresentação no Painel Aberto. Todavia, quando adentramos em terras tikmũ,ũn -situadas em pequenas porções de terras no nordeste do estado brasileiro de Minas Gerais escutamos vez após vez, uma narrativa que fala do surgimento dos brancos e do que poderíamos chamar de um “primeiro contato”.

Em poucas palavras, após um grande dilúvio, um personagem tikmũ,ũn começa a reabitar o mundo com pessoas tikmũ,ũn após ter relações sexuais com uma mulher veada. Seus filhos, encontram-se com crianças brancas em uma casa dentro da floresta. Elas surgiram das cinzas de um espírito-zumbi-canibal, conhecido na cosmologia tikmũ,ũn como inmoxa e está intimamente relacionado aos brancos. Nossos interlocutores tikmũ,ũn remontam inmoxa aos brancos, pois são incapazes de diálogos e matam as pessoas sem estabelecer trocas e nenhum tipo de negociações¹. Ao mesmo tempo, Inmoxa pode ser um devir post-mortem da pessoa tikmũ,ũn, caso a pessoa não tenha respeitado uma série de práticas relacionadas a fluxos sanguíneos e de substâncias corporais como resguardo, alimentação e relações sexuais². Transformar-se em Inmoxa, é um destino post-mortem não almejado pelas pessoas tikmũ,ũn que tensiona-se com um outro destino desejado que é de se transformar-se em yãmiyxop – coletivos de povos cantores que habitam , o cosmos, a terra e os corpos tikmũ,ũn³.

O argumento que ensaiamos no Painel Aberto foi o de que os yãmiyxop traçam inúmeros caminhos por meio dos seus cantos. Cercados por brancos por toda a parte, e confinados em um pequeno território de 6000 hectares aproximados, pessoas tikmũ,ũn encontram linhas de fuga através dos yãmiyxop na tensão entre esses dois caminhos post-mortem. De um lado, transformarem-se em yãmiyxop e de outro, transformarem-se nesses devir branco que é o de virarem inmoxa. Ao longo de suas vidas pessoas tikmũ,ũn são atravessadas por esses duplos devires, devir yãmiyxop e devir branco.

Conseguimos visualizar, essa dupla tenção quando olhamos regressivamente para política indigenista que pessoas tikmũ,ũn experienciaram ao longo do século XX. Argumentamos em outra oportunidade (Berbert e Campelo, 2018) que a política indigenista do século XX foi claramente pautada por uma estratégia duplamente genocida, de um lado um genocídio das terras por meio de um processo de

¹ Para uma análise de uma reflexão sobre essa aproximação entre esse zumbi canibal e os brancos, ver: Tugny (2008), Vieira (2006, 2009), Romero (2015) e Berbert (2017).

² Para uma reflexão sobre os fluxos sanguíneos e a fabricação do corpo tikmũ,ũn, ver Álvares (1992) Maxakali et al.

³ Uma ampla bibliografia pode ser consultada a respeito da relação entre pessoas tikmũ,ũn e os yãmiyxop. Remetemos o leitor a Álvares (1992), Alvarenga (2007), Campelo (2009), Maxakali e Tugny (2009 a e b), Maxakali e Pires Rosse (2013), Pires Rosse (2007 e 2013)..

branquificação das terras – na medida em que tanto o SPI quanto a FUNAI foram profundos incentivadores do comércio da madeira situada nas terras tikmũ,ũn bem como em transformar a região em um amplo pasto de capim colônio destinado à criação extensiva de gado. Por outro lado a estratégia desses órgãos, promoveu um verdadeiro processo de pacificação, dominação e assimilação dos corpos tikmũ,ũn. Esse processo culmina com a militarização das terras tikmũ,ũn com uma estratégia clara de impor aos indígenas por meio de repressão e vigilância policial regimes de trabalho, monetarização, prisões e torturas (Cf. Berbert, 2017). Havia então uma estratégia duplamente genocida, de um lado, a branquificação das terras tikmũ,ũn e de outro uma branquificação dos seus corpos.

Apesar disso, pessoas tikmũ,ũn traçaram inúmeras linhas de fuga a essa ditadura que jamais passou por meio da relação com os seus yãmiyxop. Embora a grande floresta (mimatix xeka) no qual habitavam e podiam realizar de maneira plena as suas festas com os yãmiyxop foi totalmente devastada ao longo do século XX para se transformar em um amplo pasto, por outro lado, as vacas que passaram a dominar as terras maxakali, foram sacrificadas e oferecidas aos yãmiyxop. Esse processo culminou em inúmeros conflitos ao longo do século XX o que levou pessoas tikmũ,ũn a se abrigarem nas poucas áreas de floresta existentes na região. Nosso argumento, é o de que embora essas florestas praticamente inexistam na região em dias atuais, elas apontam para linhas de fuga para outros territórios existenciais trilhados por pessoas tikmũ,ũn no confinamento ao qual ficaram relegados cercados por cidades erguidas onde no passado eram moradas de pessoas tikmũ,ũn e dos seus yãmiyxop⁴.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARES, Myriam Martins. *Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. 1992. 226 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 1992.

BERBERT, Paula. *Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ,ũn-Maxakali*. 236 f. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, MG, 2017

BERBERT, Paula e CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988. No prelo.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. 2009. 241fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia

⁴ Estamos baseando-nos na proposta de Glowczewski (2008) em pensar nas formas de território existencial Warlpiri na Austrália expressos por meio das suas danças, canções, sonhos e narrativas.

Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2009.

GLOWCZVESKI, Barbara. Guatari et l'Anthropologie: Aborigènes et et territoires existentiels. In. *Multitudes*. 2008/ 3 n. 34. p. 84 – 94.

MAXAKALI, Toninho e PIRES ROSSE, Eduardo. *kômāyxop* - cantos xamânicos maxakali/tikmũ'un. 01. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, 2011. v. 1. 808p.

MAXAKALI, Totó. *et al*; TUGNY, Rosângela; *Môgmôka yôg kutex xi âgtux* (Cantos e histórias do gavião espírito). Estudo, organização e versão final de Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009a. 512p: Il. Inclui Bibliografia e índice.

MAXAKALI, Toninho. *et al*; TUGNY, Rosângela; *Yâmīyxop xūnīm yôg kutex xi âgtux* (Cantos e histórias do morcego espírito). Estudo, organização e versão final Rosângela Pereira de Tugny. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009b. 556p.: Il. Inclui bibliografia e índice.

PIRES ROSSE, Eduardo. A explosão de Xunim. 2006/2007. 145 fl. Dissertação (Mestrado em _____). *Kômāyxop: étude d'une fête en Amazonie (Mashakali/Tikmuún, MG – Brésil)*. 2013. 304 fl. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Paris-Ouest Nanterre La Défence, 2013.

ROMERO, Roberto. Quase extintos. *Piseagrama*, Belo Horizonte, número 8, n. 8, p. 18 – 23, 2015.

TUGNY, Rosângela Pereira de. Um fio para o *inmôxa*: em torno de uma estética maxakali. In: FERREIRA, Pedro Peixoto e FREIRE, Emerson. (Org.). *Nada*. Lisboa: 2008. p. 52-72.

_____. *Escuta e poder na estética Tikmu'un*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio Funai, 2011. 316p.

VIEIRA, Marina Guimarães. Guerra ritual e parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico. 2006. 227 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, MN, Rio de Janeiro, 2006.

_____. Virando inmôxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. *Amazônica: Revista de Antropologia* (Impresso), v. 1, p. 308-329, 2009.

[VOLTA AO SUMÁRIO]

ÍNDICE DE AUTORES

<i>Adiles Savoldi</i>	14	<i>Andressa Lídicy Morais Lima</i>	569
<i>Adriana Athila</i>	29, 41	<i>Ângela Camana</i>	583
<i>Adriana Paola Paredes Penafiel</i>	55, 73	<i>Antónia Pedroso de Lima</i>	597, 603
<i>Ainá Sant'Anna Fernandes</i>	91	<i>Ariane Roberta Pimentel Gonçalves</i>	609
<i>Akinori Hamada</i>	108	<i>Arlete Fonseca de Andrade</i>	623
<i>Alef de Oliveira Lima</i>	116	<i>Armelle Giglio-Jacquemot</i>	636
<i>Alejandra Silva Ronc</i>	127	<i>Beatrice Cavalcante Limoeiro</i>	650
<i>Alejandro Maldonado Fermín</i>	137, 1370	<i>Beatriz Carbonell</i>	664
<i>Aleksandar Boškovi</i>	157	<i>Beatriz Judice Magalhães</i>	679
<i>Alexandra Staniewska</i>	168	<i>Beatriz Ribeiro Machado</i>	697
<i>Alicia Ferreira Gonçalves</i>	179	<i>Bernardo Fonseca Machado</i>	712, 718
<i>Aline de Paula Regitano</i>	191	<i>Beto Vianna</i>	724
<i>Aline Lopes Rochedo</i>	206	<i>Bóris Maia</i>	738
<i>Aline Maiara Demétrio Santos</i>	220	<i>Brena O'Dwyer</i>	756
<i>Alinne de Lima Bonetti</i>	237	<i>Breno Rodrigo de Oliveira Alencar</i>	768
<i>Álvaro Franco</i>	896	<i>Breno Trindade da Silva</i>	789
<i>Ana Beatriz Nogueira Pereira</i>	254	<i>Bruna Klöppel</i>	802
<i>Ana Carolina Estrela da Costa</i>	267	<i>Bruna Raissa Cruz Caldas</i>	809
<i>Ana Carolyne Brasileiro Torres</i>	273	<i>Bruno Miranda</i>	820
<i>Ana Claudia Moraes de Carvalho</i>	283	<i>Caio Nobre Lisboa</i>	832
<i>Ana Cláudia Pinto da Costa</i>	293	<i>Camila Sissa Antunes</i>	842, 849
<i>Ana Florencia Quiroga</i>	310	<i>Carla Corradi Musi</i>	856, 864
<i>Ana Lúcia Ferraz</i>	325	<i>Carlos Eduardo Martins Costa Medawar</i>	872
<i>Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer</i>	331	<i>Carlos Estellita-Lins</i>	888
<i>Ana Luiza Carvalho Da Rocha</i>	342, 1312	<i>Carlos Paulino</i>	896
<i>Ana Paula Pimentel Jacob</i>	369	<i>Carlos Pérez Reyna</i>	906
<i>Ana Paula Rainho</i>	378	<i>Carlos Rocha</i>	927
<i>Ana Rosângela Colares Lavand</i>	387	<i>Carolina Branco Ferreira</i>	946
<i>Anastasiya Golets</i>	399	<i>Carolina Cantarino Rodrigues</i>	960
<i>Anatíl Moux</i>	417	<i>Carolina Gheller Miguens</i>	969
<i>André Borges de Mattos</i>	425	<i>Carolina Pecker Madeo</i>	989
<i>André Di Franco</i>	443	<i>Caroline Moreira Vieira Dantas</i>	1016
<i>Andrea Bielli</i>	458, 474	<i>Caroline Silveira Sarmiento</i>	1025
<i>Andréa Martini</i>	491	<i>Caterine Reginensi</i>	1035
<i>Andréa Osório</i>	500	<i>Cauê Gomes Flor</i>	1055
<i>Andreas Hofbauer</i>	526	<i>Cauê Krüger</i>	1075
<i>Andréia Gimenes Amaro</i>	541	<i>Cecília Barreto de Santana</i>	1091
<i>Andreia Vicente da Silva</i>	559	<i>Cecilia Bastos</i>	1103

<i>Ceila Portilho Maciel</i>	1122	<i>Dijna Torres</i>	1616
<i>Ceres Karam Brum</i>	1139	<i>Diogo Bonadiman Goltara</i>	1628
<i>Chris C. Olesen</i>	1164	<i>Diogo Dubiela</i>	1633
<i>Christiano Key Tambascia</i>	1180	<i>Doris Dornelles de Almeida</i>	1641
<i>Christina de Rezende Rubim</i>	1188	<i>Dorothy K. Billings</i>	1653
<i>Cinthia Creatini da Rocha</i>	1204	<i>Douglas Barros</i>	1035
<i>Cintia Cruz</i>	1213	<i>Douglas Ferreira Gadelha Campelo</i>	1663, 1666, 1669
<i>Cíntia Hoffmeister Rizzi</i>	1224	<i>Ednalva Maciel Neves</i>	417
<i>Clarissa Sousa de Carvalho</i>	1243	<i>Farlen de Jesus Nogueira</i>	1016
<i>Clarisse Raposo</i>	1261	<i>Felipe Berocan Veiga</i>	872
<i>Claudia Barcellos Rezende</i>	1268	<i>Gabriela Bruno</i>	458, 474
<i>Claudina Azevedo Maximiano</i>	1281	<i>Hieda Maria Pagliosa Corona</i>	220
<i>Cleyde Rodrigues Amorim</i>	1293	<i>Januária Pereira Mello</i>	1390
<i>Cornelia Eckert</i>	1299	<i>João C. B. Morales</i>	583
<i>Cornelia Eckert</i>	1312	<i>José Guillermo Pérez</i>	1370
<i>Cristiano Desconsi, 1328</i>		<i>Josiane Carine Wedig</i>	220
<i>Cristina Patriota de Moura</i>	1348	<i>Josiglês Araújo de Oliveira Júnior</i>	1091
<i>Cristina Teixeira Marins</i>	1353	<i>Lauren Predebon</i>	458, 474
<i>Daisy D'Amario</i>	1370	<i>Leon Kaminski</i>	1483
<i>Dalila Silva Mello</i>	1390, 1406	<i>Marco Antonio da Silva Mello</i>	872
<i>Daniel Oliveira da Silva</i>	1419	<i>Mariana Bordin Barbosa</i>	1312
<i>Daniela Fernandes Alarcon</i>	1431	<i>Marjo de Theije</i>	1390, 1406
<i>Daniela Tonelli Manica</i>	1451	<i>Marta Crivos</i>	1494
<i>Danilo Paiva Ramos</i>	1458	<i>Matheus Cervo</i>	1312
<i>Danusa Vieira</i>	1483	<i>Maurício Leite</i>	41
<i>Dardo Arbide</i>	1494	<i>Nancy Calisto</i>	458, 474
<i>Dayana Zdebsky de Cordova</i>	1506	<i>Nicole Kunze Rigon</i>	1299
<i>Dayse Maria Pamplona Puget</i>	1517	<i>Paula Berbert</i>	1669
<i>Debasis Patnaik</i>	1528	<i>Pilar Bacci</i>	458, 474
<i>Deissy Cristina Perilla Daza</i>	1554	<i>Prabir Kumar Rath</i>	1528
<i>Desirée Ramos Tozi</i>	1567	<i>Rosane Manhães Prado</i>	1406
<i>Deyse de Fátima do Amarante Brandão</i>	1587	<i>Santiago Navarro</i>	458, 474
<i>Diego Amorim Xavier</i>	1604	<i>Sushant Kanumuri</i>	1528