

cadernos de campo

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

23

ISSN 0104-5679 (desde 1991)
e ISSN 2316-9133 (desde 2012)

cadernos de campo	SÃO PAULO	v. 23	n. 23	p. 1-381	JAN.-DEZ./2014

COLABORADORES DESTE NÚMERO

Amurabi Oliveira, Ana Caroline Amorim Oliveira, Ana Paula Luna Sales, Bruno Puccinelli, Carla Souza de Camargo, Carlos Eduardo Pinto Procópio, Carlos Melo de Oliveira Paulino, Cecília Campello do Amaral Mello, Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Edson Matarezio, Fernando Ramírez Arcos, Flavia Medeiros, Flora Rodrigues Gonçalves, Giórgia Neiva, Henrique Pougy, Jorge Luan Teixeira, José Cândido Lopes Ferreira, Julia Frajtag Sauma, Juliano Bonamigo, Lorena França Reis e Silva, Lucas Barbosa Carvalho, Marcio Goldman, Marina Vanzolini, Morgane Avery, Nicolás Viotti, Patrícia Lora León, Rafael Barbi Costa e Santos, Raquel Sant'Ana, Renata Freitas Machado, Renato Sztutman, Rose Mary Gerber, Thaiana Santos, Thiago Haruo Santos, Valéria Macedo

PREPARAÇÃO E REVISÃO DE TEXTO

Comissão Editorial Cadernos de Campo e Tikinet Edição Ltda.

EDITORACÃO ELETRÔNICA E CAPA

Pedro Barros | Tikinet Edição Ltda. [versão impressa]

FOTO DA CAPA

Jorge Luan Teixeira

PROJETO GRÁFICO ORIGINAL

Ricardo Assis

Esta revista é indexada pelo:

Clase – Citas latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades

Ulrich's International Periodical Directory

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

Sumários de Revistas Brasileiras

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

Publicação Anual / *Annual publication*

Solicita-se permuta / *Exchange desired*

Tiragem: 400 exemplares

Todos os direitos reservados

Copyright © 2014 by Autores

FINANCIAMENTO PPGAS/USP

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

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

Cadernos de Campo: revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP / [Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social]. – Vol. 1, n. 1 (1991)-. -- São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1991-[2014].

Anual

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

Última edição consultada: 2009/18

ISSN 0104-5679

e-ISSN: 2316-9133

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

sumário

artigos e ensaios

Entre partidos políticos, facções, redes e famílias: o que são os grupos políticos no sertão de Pernambuco?	
CARLA SOUZA CAMARGO	11
Mimesis de si mesmos: a construção da autorrepresentação imagética dos Paresi	
LORENA FRANÇA REIS E SILVA.....	29
Uma aventura antropológica: a perda da inocência	
ROSE MARY GERBER	47
Os sujeitos por trás dos direitos: o território como fonte de direitos desde a perspectiva indígena serrana	
PATRÍCIA LORA LEÓN	61
Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal	
FLAVIA MEDEIROS	77
A produção ritual da candidatura política	
CARLOS EDUARDO PINTO PROCÓPIO	91
Na esquina do Bar d'A Lôca: produção de sexualidades no cruzamento com a produção da cidade de São Paulo	
BRUNO PUCCINELLI	109
“É gay ou é hetero?” – Notas etnográficas sobre performatividade nas sociabilidades alternativas	
GIÓRGIA NEIVA.....	125
La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes	
NICOLÁS VIOTTI.....	141

artes da vida

A vida como luta	
JORGE LUAN TEIXEIRA	161

entrevista

Entrevista com Carlo Severi	
EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO	171

traduções

Mitos e mitopoiese	
PETER GOW	187

especial

A relação afroindígena	
MARCIO GOLDMAN.....	213
Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”	
CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO.....	223

Sobre <i>cultura e segredo</i> entre os Xakriabá de São João das Missões/MG RAFAEL BARBI COSTA E SANTOS.....	241
<i>Entrosar-se</i> , uma reflexão etnográfica afroindígena JULIA F. SAUMA.....	257
Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas MARINA VANZOLINI	271
A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani) VALÉRIA MACEDO E RENATO SZTUTMAN.....	287
Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana EDGAR RODRIGUES BARBOSA NETO	303

resenhas

BRAZ, Camilo. <i>À meia-luz...: uma etnografia em clubes de sexo masculinos</i> . Goiânia: Editora UFG, 2012, 208p. FERNANDO RAMÍREZ ARCOS	321
SÁ, Guilherme. <i>No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais</i> . Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA E FLORA RODRIGUES GONÇALVES.....	325
DAUSTER, Tânia; TOSTA, Sandra Pereira; ROCHA, Gilmar (orgs.). <i>Etnografia e educação</i> . Rio de Janeiro: Lamparina, 2012, 248p. AMURABI OLIVEIRA.....	331
LEA, Vanessa Rosemary. <i>Riquezas intangíveis de Pessoas Partíveis</i> . São Paulo, Edusp, Fapesp, 2012, 496 p. CARLOS MELO DE OLIVEIRA PAULINO	337
OLIVAR, José Miguel Nieto. <i>Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes</i> . Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. 358p. ANA PAULA LUNA SALES	343
DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; MONTEIRO, Marianna; HIKIJI, Rose. <i>Antropologia e performance: ensaios Napedra</i> . São Paulo: Terceiro Nome, 2013, 504p. RAQUEL SANT'ANA.....	349

informes

Coletivo ASA - Artes, Saberes e Antropologia	357
Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade (GEAC)	361

nominata de pareceristas

números anteriores.....

Instruções para colaboradores.....

contents

articles and essays

Between political parties, factions and families: what are the political groups? CARLA SOUZA CAMARGO	11
Mimesis of oneself: the construction of Paresi self-representation LORENA FRANÇA REIS E SILVA.....	29
The anthropological adventure: the loss of innocence ROSE MARY GERBER	47
The subjects of the indigenous rights: the territory as a source of rights from serrana indigeneous perspective PATRÍCIA LORA LEÓN	61
Sight and smell of corpses: an ethnographic experience in the Forensic Medicine Institute FLAVIA MEDEIROS	77
The ritual production of political candidacy CARLOS EDUARDO PINTO PROCÓPIO	91
On the Bar d'A Loca's corner: production of sexualities at the intersection with the production of São Paulo city BRUNO PUCCINELLI	109
"Is it gay or straight?" – Ethnographic notes about performativity among the alternatives' sociabilities GIÓRGIA NEIVA.....	125
Invisible violence. Sorcery, aggression and personhood in the Andes NICOLÁS VIOTTI.....	141

the arts of life

Life as struggle JORGE LUAN TEIXEIRA	161

interview

Interview with Carlo Severi EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO	171

translations

Myths And Mythopoiesis PETER GOW	187

special section

The afroindigenous's relationship MARCIO GOLDMAN.....	213
Becoming-afroindigenous: "so let's do what we are" CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO.....	223

About <i>culture</i> and <i>secret</i> among the Xakriabá of São João das Missões/MG RAFAEL BARBI COSTA E SANTOS.....	241
<i>Entrosar-se</i> , an Afroindigenous ethnographic reflection about mutual implication JULIA F. SAUMA.....	257
About what we don't know well what it is: indeterminacy as power in afroindigenous worlds MARINA VANZOLINI	271
The part of which one is part. Notes on individuation and divinization (starting with the Guarani) VALÉRIA MACEDO E RENATO SZTUTMAN	287
On witchcraft as ritual aesthetic in African-Brazilian religions EDGAR RODRIGUES BARBOSA NETO	303

book reviews

BRAZ, Camilo. <i>À meia-luz...: uma etnografia em clubes de sexo masculinos</i> . Goiânia: Editora UFG, 2012, 208p. FERNANDO RAMÍREZ ARCOS	321
SÁ, Guilherme. <i>No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais</i> . Rio de Janeiro: 7Letras, 2013. JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA E FLORA RODRIGUES GONÇALVES.....	325
DAUSTER, Tânia; TOSTA, Sandra Pereira; ROCHA, Gilmar (orgs.). <i>Etnografia e educação</i> . Rio de Janeiro: Lamparina, 2012, 248p. AMURABI OLIVEIRA.....	331
LEA, Vanessa Rosemary. <i>Riquezas intangíveis de pessoas partíveis</i> . São Paulo, Edusp, Fapesp, 2012, 496p. CARLOS MELO DE OLIVEIRA PAULINO	337
OLIVAR, José Miguel Nieto. <i>Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes</i> . Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. 358p. ANA PAULA LUNA SALES	343
DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; MONTEIRO, Marianna; HIKIJI, Rose. <i>Antropologia e performance: ensaios Napedra</i> . São Paulo: Terceiro Nome, 2013, 504p. RAQUEL SANT'ANA.....	349

announcements

Coletivo ASA - Arts, Knowledges and Anthropology	357
Anthropology of the City Research Group (GEAC).....	361

list of appraisers

previous editions

instructions to collaborators.....

editorial

Com grande satisfação, apresentamos o vigésimo terceiro número da *Cadernos de Campo*, a revista discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP).

A seção que abre esta edição, *Artigos & Ensaio*s, conta com nove contribuições. O artigo que inaugura a seção – “Entre partidos políticos, facções, redes e famílias: o que são os grupos políticos no sertão de Pernambuco?”, de Carla S. Camargo, parte da experiência etnográfica da autora no interior pernambucano, explora a noção nativa de “grupos políticos” e sinaliza que “parentesco” e “política” encontram-se entrelaçados nesse contexto. O artigo “Mímeses de si mesmos: a construção da autor-representação imagética dos Paresi”, de Lorena F. R. Silva, realiza uma discussão sobre a *mimesis* que, no caso paresi, estabelece um movimento simultâneo de imitação e inovação. “Uma aventura antropológica: a perda da inocência”, de Rose M. Gerber, problematiza a distinção entre campo e gabinete. A reflexão, realizada a partir da experiência junto às pescadoras do litoral de Santa Catarina – e na experiência de escrita na cidade –, trata dos deslocamentos físicos e epistêmicos vivenciados pela autora.

Em “Os sujeitos por trás dos direitos: o território como fonte de direitos desde a perspectiva indígena serrana”, Patrícia L. León mostra a preocupação dos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) com seu território ancestral frente ao ordenamento territorial dos processos de planejamento e intervenção do Estado

e dos investidores nacionais e internacionais. O artigo “Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal”, de Flavia Medeiros, apresenta a “experiência etnográfica” vivenciada no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro e as percepções visuais e olfativas daqueles cuja principal atividade é a manipulação desses corpos mortos. No artigo “A produção ritual da candidatura política”, Carlos E. P. Procópio apresenta uma candidatura a deputado federal na região sul do estado de Minas Gerais, durante as eleições de 2010, e sugere que as estratégias utilizadas em campanhas políticas configuram um conjunto de movimentos desenhados pela presença do candidato nas cidades em eventos que visam estimular o imaginário daqueles que se deseja conquistar.

“Na esquina do Bar d’A Lôca: produção de sexualidades no cruzamento com a produção da cidade de São Paulo”, Bruno Puccinelli pensa a produção da cidade a partir de definições sócio-sexuais, sugerindo que definições de sexualidade produzem cidades. Já o artigo “É gay ou é hetero? Notas etnográficas sobre performatividade nas sociabilidades alternativas”, de Giórgia Neiva, apresenta a etnografia realizada em casas noturnas da cidade de Goiânia/GO, aponta para a importância da performance e da performatividade no contexto analisado. “La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes”, de Nicolás Viotti trata da feitiçaria como traço central na socialidade das populações rurais e urbanas do noroeste da Argentina.

Em *Artes da vida*, apresentamos o ensaio fotográfico “A vida como luta”, de Jorge L. Teixeira, que condensa a visão que os moradores das fazendas de Catarina, no Sertão dos Inhamuns/CE, têm da própria condição e trabalho.

A seção *Entrevista* realizada por Edson T. M. Filho com o antropólogo Carlo Severi, durante a produção do documentário *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios*, apresenta suas apreciações em temas como relação entre filosofia e antropologia, psicanálise e antropologia, leis universais e particularidades etnográficas, possibilidades de tradução, índios na universidade, a relação natureza e cultura, estrutura e oposições binárias.

O texto inédito em português “Mitos e mitopoiese”, de Peter Gow, traduzido por Henrique Pougy, compõe a seção *Tradução*. Este capítulo da obra *An Amazonian Myth and its History* apresenta uma reflexão sobre atos de narração de mitos entre os Piro e explora dimensões de temporalidade envolvidas na relação entre os mitos e as dimensões de criação.

O *Especial* que ora apresentamos é um desdobramento do evento “Sexta do mês”, intitulado “Olhares cruzados: ensaios de antropologia afro-indígena”, realizado pelos alunos do PPGAS/USP, em maio de 2014, na FFLCH/USP. Tratou-se de uma mesa redonda composta por Márcio Goldman, Marina Vanzolini e Julia Sauma, com mediação de Yara de C. Alves. As seis contribuições, sob apresentação de Márcio Goldman, apontam

os desafios antropológicos colocados pela noção de afroindígena e seus usos.

Esta edição também traz seis resenhas sobre publicações recentes da antropologia brasileira. A primeira trata do livro “À meia-luz...: uma etnografia em clubes de sexo masculinos” de Camilo Braz. Em seguida, temos resenhas de “No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais”, de Guilherme Sá; e de “Etnografia e educação”, coletânea organizada por Tânia Dauster, Sandra P. Tosta e Gilmar Rocha. Também foram resenhados “Riquezas intangíveis de pessoas partíveis”, de Vanessa R. Lea; “Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes”, de José Miguel N. Olivar; e “Antropologia e performance: ensaios Napedra”, coletânea organizada por John C. Dawsey, Regina P. Müller, Rose Satiko G. Hikiji e Marianna F. M. Monteiro.

A *Cadernos de Campo* agradece aos autores que submeteram seus trabalhos, publicados ou não nesta edição. Agradecemos também ao professor Márcio Goldman pela apresentação da seção *Especial*, aos pareceristas *ad hoc* que gentilmente cederam seu tempo para colaborar com este número, aos professores e funcionários do Departamento de Antropologia e, mais especialmente, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo pelo financiamento. Agradecemos também aos leitores da revista e desejamos a todos uma excelente leitura!

artigos e ensaios

Entre partidos políticos, facções, redes e famílias: o que são os grupos políticos no sertão de Pernambuco?¹

CARLA SOUZA CAMARGO

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p11-27

resumo Este artigo descreve as configurações e práticas dos grupos políticos em um município do sertão de Pernambuco, a partir de uma pesquisa intensiva de campo. Tal município está localizado no Vale do Pajeú e sua população é composta por cerca de 79.000 habitantes e 55.000 eleitores. A principal característica da política eleitoral é a existência de dois grupos que disputam cargos eletivos; a cada um destes é reconhecido um líder, assim como famílias e partidos que lhes são vinculados. Nesta abordagem, a inteligibilidade da atuação dos grupos políticos busca levar em conta sua conjugação complexa e mutável, na qual nenhum dos elementos deve ser considerado isoladamente.

palavras-chave Grupos políticos; Partidos políticos; Família; Eleições; Sertão de Pernambuco.

Between political parties, factions and families: what are the political groups?

abstract This paper describes the settings and practices of political groups in a municipality of the Sertão de Pernambuco (countryside of the state of Pernambuco, Brazil), from an intensive field research. This municipality is located in the Vale do Pajeú and its population is made up of about 79,000 inhabitants and 55,000 voters. The main feature of electoral politics is the existence of two political groups contesting elective positions; to each of these groups is recognized as having a leader as well as families and political parties that are linked to them. The intelligibility of actions of political groups in

this approach seeks to take into account its complex and changeable combination, in which none of the elements shall be considered separately.

keywords Political groups; Political parties; Family; Elections; Sertão de Pernambuco.

Os grupos políticos em Monsanto

No município de Monsanto² existem dois grupos políticos: o vermelho e o azul. Os grupos políticos são descritos como coletivos que promovem a associação entre indivíduos, famílias e partidos, que reúnem forças para alcançar objetivos diversos – particulares e coletivos –, e que apresentam o anseio comum de ascender membros a algum cargo político. Apesar dos diferentes interesses que podem construir as parcerias dentro de um grupo, todos seus esforços são compreendidos localmente como ações que visam eleger seus candidatos. Tais coletivos permeiam os discursos locais como um imperativo da política de Monsanto, assim como o de muitas outras cidades do interior pernambucano. É entendido como um componente essencial, ingrediente ou *a maneira* pela qual se faz política nos municípios do *interior*. No contexto de Monsanto, considera-se ser impossível, ou muito árduo, fazê-la fora de um desses grupos, principalmente porque a política desempenhada por meio deles normalmente é encadeada em oposição àquela que se considera desenvolvida nos grandes centros³.

Em sua atuação, o grupo político opera partidos e famílias. Aquilo que me foi dado a observar sobre esta atuação compõe este artigo. De início, ofereço um itinerário do que aqui será descrito, a partir de um modelo básico do funcionamento dos grupos políticos e de suas relações.

A posição de maior destaque no interior deles é a do *chefe* ou *líder*, que é filiado ao partido de maior representação do município em número de cargos ocupados na administração pública. Esse partido é responsável pelas parcerias estabelecidas entre o grupo e políticos de outras esferas do Estado, como aqueles que ocupam cargos no governo federal e estadual. Existem ainda outras posições de liderança, que são ocupadas, em maior parte, por pessoas inseridas na estrutura administrativa de Monsanto e políticos em exercício, principalmente na prefeitura e na câmara municipal. Particularmente no que toca à relação entre os vereadores e o líder do grupo político, é uma via de duplo sentido, na qual os políticos realizam uma série de acordos com o grupo por meio de seu líder para angariar seu apoio no momento da campanha eleitoral, assim como lhe possibilitam, quando eleitos, a manutenção e realização de novas parcerias. Alguns dos políticos que buscam apoio do grupo no momento da campanha eleitoral são filiados ao partido de seu líder, ainda que outros sejam filiados aos demais que compõem o grupo.

Além dos membros distribuídos por esses partidos, há aqueles que estão filiados aos que não participam de qualquer grupo. É comum que os parentes do líder filiem-se ao seu partido político. No que toca à relação entre a família do líder e o grupo ao qual está vinculado, essa não é de simbiose, mas de duas realidades que podem se atualizar mutuamente, ainda que, em outros momentos, operem por suas próprias lógicas de funcionamento. O caso que envolve a sucessão do líder do grupo político

expressa esse funcionamento claramente, como procurarei demonstrar ao final deste artigo.

O dentro, o entre e o fora

A formulação sobre o funcionamento da política de Monsanto por meio dos grupos políticos ficou evidente de diversas formas durante a pesquisa de campo. A maior parte dos meus interlocutores de pesquisa se colocava dentro da chave dos grupos e, aos poucos, um conjunto de experiências e relatos apontava para essa configuração.

Logo na primeira semana de minha pesquisa, fiz uma visita à residência de Anacleto, jornalista e dono de um periódico especializado nas questões do município, o Jornal Enigma. Ficou manifesta sua opinião de que seriam sempre parciais as conclusões de uma pesquisa feita por uma pessoa de fora, pois para ele era necessário estar dentro da configuração da política para tomar dimensão de seu funcionamento:

Veja bem, não dá para ser de outra forma, pois aqui o cabra olha no olho e sabe em quem ele vota, então você estuda aqui dois anos e não sabe de nada! Pois falar de política e partidos aqui não é assim tão automático, ainda vai demorar muito tempo para as pessoas pensarem assim. Em Serra Talhada só existe o cordão azul e o vermelho e aqui é o seguinte: tem que escolher um lado. Não existe outro jeito. Pois até agora o que importa para a política é a pessoa, o dinheiro e o apoio. Não o partido, mas o grupo. (Caderno de Campo, Anacleto, 23 de fevereiro de 2010)

O que Anacleto me disse, ao contrário de ser uma repreensão, era um conselho de conduta, pois ele mesmo teve que se equacionar de diversas formas para trabalhar como um jornalista que escreve sobre a política do município. Inicialmente, o jornalista era do grupo

vermelho, mas para comprar o Jornal Enigma teve que fazer negociações com o líder do azul. No entanto, ao longo do tempo entendeu que todas as vozes tinham que aparecer em seu jornal. Não adiantaria somente falar mal ou expor os aspectos positivos de um só grupo. Começou então a vender um espaço em seu jornal, que ele chama de “cotas”, para membros de ambos os grupos, com o intuito de que além das reportagens envolvendo os grupos políticos, os dois lados tivessem um espaço para expor suas ações e interesses. Desta forma, segundo Anacleto, apesar de atualmente não pertencer a qualquer um, ele teve que fazer “um casamento na sociedade política”, pois para fazer um trabalho realmente válido, é preciso compor com as duas partes. Em sua opinião, qualquer político que vise a um trabalho bem feito em Monsanto teria que saber agir dessa maneira, assim como ele fez e me recomendava fazer.

Em outra ocasião, encontrei-me com outro jornalista do Jornal Enigma, chamado Roberto da Silva. Ele atualmente trabalha como assessor de comunicação da Câmara de Vereadores de Monsanto, mas continua escrevendo para a publicação mencionada uma famosa coluna chamada “Alfinetadas”. Roberto da Silva é membro do grupo vermelho e atualmente preside o PV (Partido Verde) na cidade, que não se encontra aliado a grupo algum. Para ele, a política por meio dos grupos políticos tem um caráter de engajamento pessoal muito grande:

Época de eleição é assim, existe uma disputa muito acalorada. São carreatas de um lado e de outro. Briga de bandeiras, as pessoas colocam bandeiras vermelhas, outras bandeiras azuis. Entenda, Carla, as disputas que eles fazem é uma espécie de um jogo pessoal de ganhar e perder. Não se pensa só em melhorias para a cidade. As pessoas assumem um candidato ou um lado, pior que em jogo de futebol. Dizem assim

“meu candidato é fulano e se fulano ganhou, viva! eu ganhei!”. É difícil falar em política sem falar em grupo. Uma pessoa vota no candidato, o partido vem depois. Muito mais no candidato, no partido quase nada. E aí entram vários aspectos: o que vale é carisma, o grupo político e o financeiro. Ou se é de um lado ou de outro. (Caderno de Campo, Roberto da Silva, 5 de abril de 2010)

Para o jornalista, apesar da existência de vínculos partidários na cidade, eles são insignificantes perto da dimensão que o grupo político adquire entre os eleitores. Roberto acredita ser fundamental convidar as pessoas a participarem dos partidos, principalmente por conta dos projetos de inovação e mudança, por exemplos os de seu partido, que tem como foco o meio-ambiente. Apesar de ser membro do grupo vermelho, prevê que o partido do qual é presidente poderá compor para as eleições de 2012 um outro coletivo, chamado *terceira via*. Não é recente o projeto de formação de uma frente partidária que concorra em pé de igualdade com os grupos políticos, que apresenta projetos de composição desde meados dos anos 1980, mas que até agora não conseguiu ganhar projeção suficiente para fazer frente à força dos grupos na cidade.

Mesmo com toda a centralidade dos grupos políticos na arena eleitoral de Monsanto, existe uma parcela de candidatos que se opõe a política desenvolvida por meio de famílias e grupos. Notadamente com uma orientação ideológica socialista, partidos, associações e indivíduos tentam combater essa lógica local. Porém é preciso notar os mecanismos pelos quais esses candidatos aliados a partidos políticos de esquerda articulam-se para realizar tal oposição.

Tomé é natural de Caruaru, foi seminarista durante quatro anos e, por intermédio de algumas pessoas ligadas à Igreja Católica,

envolveu-se na formação do PT (Partido dos Trabalhadores), em meados da década de 1980, sendo eleito vereador em 1996. Entretanto, em 2005, principalmente motivado pela expulsão de Heloísa Helena, Babá, Luciana Genro e João Fontes do PT, Tomé se desliga do partido e começa a participar da construção do PSOL (Partido Socialismo e Liberdade) na cidade de Monsanto. No ano seguinte, depois de angariar filiados para o partido, lança-se como candidato a vice-governador. Atualmente, continua filiado ao PSOL, “na luta para conquistar o espaço das massas”, principalmente vinculando-se à população de baixa renda na cidade.

Segundo Tomé, não importa a posição assumida no interior das oposições entre os grupos políticos, porque participar dessa estrutura é entrar em um jogo que implica a existência da outra parte. Ainda segundo ele, estar em um grupo é também participar do outro, pois, em Monsanto, as diferenças entre ambos são poucas, uma vez que a ideologia do grupo, assim como seu conjunto de ações e projetos, partilha das mesmas propostas:

Aqui se criaram dois clubes. O clube do azul e o clube do vermelho. Eles lutam dentro desses clubes pra ver quem ganha mais votos. Quem é contra o clube do azul, vai pro grupo do vermelho. Isso cria uma falsa polarização, porque na realidade eles são homem-aranha, são azuis e são vermelhos. Estão unidinhos, estão juntos. São uma unidade e comungam. Eu estive lá dentro, eu fui uma pessoa de Silvino, eu escrevia os discursos de Silvino Rodrigues, todos eles! Os políticos dos dois grupos se ligam direto, e ainda brincam “um dia eu trago você pro meu grupo!”, se encontram, bebem cachaça junto, brincam junto, vão pra shopping em Recife. Existe uma coisa assim de harmonia entre eles muito forte. Quando na sede e no calor da política, no discurso, na oratória, surgem críticas de um ao outro. Mas por baixo, eles sempre se

respeitaram, sempre se quiseram bem. (Caderno de Campo, Tomé, 16 de março de 2010)

Pode-se perceber, a partir do relato de Tomé, que a posição de rivalidade dos grupos políticos em Monsanto é muito menos rígida do que parece. Os agentes políticos neles inseridos compartilham informações e estabelecem relações de proximidade fora do período eleitoral. A oposição, que muitas vezes se apresenta como fixa e operante, ganha contornos mais visíveis somente nos períodos eleitorais. Ainda a partir das conversas que tive com Tomé, pude perceber que os processos de troca, alianças e incorporações são sempre cogitados e que equações entre agentes e grupos políticos são esperadas e não se apresentam como momentos extraordinários, fora da lógica política local.

Tomé defende a criação da *Terceira Via* em Monsanto, apesar de acentuar sempre que ela pode estar “voltada pra questão do povo ou ter um braço voltado pra um dos grupos, tirando voto dos candidatos do grupo rival, mas sem nunca eleger um candidato”. Para Tomé o grande desafio da *Terceira Via* é constituir-se “genuína”, escapando dos interesses dos grupos políticos em tomá-la como um apoio, conseguindo mais votos para seus candidatos.

Cada grupo é referenciado por uma *cor* (*cordão, camisa, bandeira*) que é inteiramente assimilada pelos habitantes da cidade, os quais podem ser referidos também pelo nome de suas atuais lideranças. Não me foi apontada correlação alguma entre as cores dos grupos e os partidos políticos que os compõem; entretanto é preciso notar que elas seguem o padrão de tons dos principais partidos que compõem cada um deles: o PTB, no caso do grupo vermelho, e o PR, no caso do grupo azul. Semelhante caso foi notado e descrito por Borges (2003, p. 89-101), em que a autora pôde perceber uma série de índices que estabeleciam a conexão entre as obras

e o governo de Joaquim Roriz, sendo que o principal desses era a relação estabelecida entre esse governo e a cor azul. Segundo Borges (2003, p. 95), “o uso das cores representa um refinamento nas estratégias da iconografia política”, sendo elas construídas como índices do tipo de disputa política no Distrito Federal, que estabelecia a relação entre aqueles ligados a Roriz e seus opositores, estes vinculados ao PT. No entanto, diferentemente do caso descrito pela autora, em Monsanto as cores que nomeiam e classificam os grupos políticos opostos não se referem, propriamente, à ideologia ou ao tipo de ação defendida por cada um; também não faz referência às obras realizadas por eles, pois as formulações acerca dos projetos de cada candidato ligam-se às atuações particulares, como atributos de um representante político, no máximo, sendo estendível a sua família, mas nunca a todo o grupo.

Grupos, Redes e Lideranças

Cada grupo político é estruturado em torno de uma liderança: representantes políticos do município de Monsanto que, no entanto, não restringem sua influência política ao nível municipal. Note-se que a palavra utilizada para referir-se à pessoa que coordena as atividades do grupo é sempre *líder* ou *chefe*. Segundo meus interlocutores de pesquisa, liderar não significa ter a posse, a ideia de propriedade, apesar de lhe ser associada, não é efetiva. O grupo político não se encerra, necessariamente, com o fim da carreira ou da vida de seu líder, pois podem existir sucessores no interior da organização. A liderança pode direcionar suas ações, influenciar suas escolhas, mas existe um caráter deliberativo contido no grupo. Determinadas ações da liderança podem despertar diferentes apreciações entre seus integrantes. Percebe-se, então, que o grupo político não é sempre um todo homogêneo, podendo conter diferentes

interesses e motivações. O vermelho atualmente é liderado pelo deputado estadual Paulo Beltrão, e o azul, pelo deputado federal Vitório Cordeiro.

Em um primeiro momento, a descrição do grupo político me pareceu muito próxima ao conceito de rede de Barnes (1968), pois parecia descrever apenas laços interpessoais. O autor retira tal conceito, principalmente, do livro de Fortes (1949) “The Web of Kinship among the Tallensi”, que utiliza esse termo para discorrer sobre como noções de igualdade de classe foram aplicadas e, também, como alguns indivíduos fazem uso dos laços de parentesco e amizade em uma comunidade na Noruega. A ideia de rede foi desenvolvida na antropologia social com o intuito de analisar processos sociais envolvendo ligações que atravessam grupos sociais. Para Barnes (1968, p. 111), funcionaria como um fluxo imaterial interconectado, e a utilidade do conceito estaria em “poder analisar os processos políticos que são desvinculados da política nacional, mas que envolvem indivíduos e grupos que tentam mobilizar apoio de uma população local” (BARNES, 1968, p. 107) para suas mais variadas propostas, assim como influenciar as atividades e ações de seus companheiros. No entanto, no caso de Monsanto os grupos constroem parcerias com outros coletivos da sociedade, mas mantêm íntimas relações com as estruturas do Estado. Além disso, erigem-se padrões duradouros de liderança, mas que são substituíveis. Seria interessante, entretanto, ressaltar que, assim como no conceito de rede desenvolvido por Barnes, o grupo político pode ser entendido como uma unidade se tomado como uma abstração, pois cada membro estabelece um tipo de parceria diferente com o grupo, por um emaranhado de linhas diversas que ligam, a partir de diversas equações, todos os membros dos grupos políticos ao seu *líder*.

Mas quem é líder dentro de um grupo político? Quando fiz esta pergunta a Francisco Rocha, ex-assessor do deputado Vitório Cordeiro e atual presidente do PHS em Monsanto, ele me respondeu prontamente: “um líder se faz por atos e fatos. Você não leu Maquiavel?”. Para Francisco, a liderança é exercida, não tem receita para alcançá-la e, dentro de um grupo, é demonstrada pela população: “um líder aparece quando a população o reconhece e, mesmo entre políticos já eleitos, existem aqueles que expressam liderança, enquanto outros não”. Ainda segundo ele, para mantê-la efetiva é preciso ainda estabelecer alianças com políticos de outros níveis de administração, seja municipal, estadual ou federal. Atualmente, concebe-se que o líder do grupo azul, o deputado federal Vitório Cordeiro, é aliado político do governador de Pernambuco, Eduardo Campos⁴, enquanto o do grupo vermelho, o deputado estadual Paulo Beltrão, é aliado do senador Armando Monteiro. Se, por um lado, o líder precisa manter suas alianças e demonstrá-la por “atos e fatos”, o grupo precisa, por outro lado, mostrar apoio ao seu líder, como me lembrou Francisco: “N’O *Príncipe* de Maquiavel já está escrito que os momentos de honraria são importante para os *correligionários*⁵. Demonstra apoio, união”.

Uma situação em particular expressou etnograficamente o que Francisco Rocha havia me dito. Ele e alguns membros do grupo azul – principalmente meus contatos do escritório político do deputado Cordeiro e a presidente do PR, Lourdes Cordeiro –, me convidaram para acompanhá-los em uma viagem a Recife, para participar de uma cerimônia na Câmara Municipal. Nesta ocasião, o deputado Cordeiro recebeu o “título de cidadão recifense”, uma homenagem prestada pelos vereadores do município em reconhecimento ao *trabalho prestado* pelo deputado Vitório, por sua trajetória

e também por seu empenho em trabalhar por aprovações orçamentárias para todo o estado de Pernambuco.

Esta experiência foi fundamental para meu trabalho, pois pude perceber pela primeira vez um conjunto de pessoas ao qual poderia atribuir o nome de “grupo político”. Pude então depreender que os momentos de homenagem a algum membro do grupo político, ou a alguma obra de sua autoria – principalmente em eventos de inauguração –, são extremamente importantes para a visibilidade do agrupamento de pessoas que se conhece por grupo político. Essa visualização só é possível se adquirida alguma posição em relação ao grupo ou alguma aproximação de seus membros. Isso porque, mesmo que se reconheça uma cor incutida a cada um dos grupos políticos, elas não são acionadas a todo momento⁶.

Importante frisar a grande dificuldade de apreender, cotidianamente e fora desses momentos de homenagem, o grupo político enquanto um conjunto visível, pois é um coletivo que não tem sede, reuniões periódicas ou quantificação sistemática de seus membros. A partir das movimentações dos indivíduos que se classificavam como membros de um, pude perceber que apesar de não existir sede alguma que pudesse os acolher, diversos pontos de apoio eram utilizados no interior das estruturas do poder municipal para manter sua parceria, principalmente a Câmara de Vereadores, a Prefeitura e também o escritório político do deputado Cordeiro. Ou seja, nos casos em que algum membro do grupo necessitava de ajuda, auxílio, informação e até mesmo aconselhamento, recorria a outros membros que ocupavam determinada função em algum desses órgãos públicos. No entanto é importante ressaltar que a relação estabelecida com a estrutura político-administrativa se dava a partir de vínculos pessoais prévios. Dessa forma, cada

membro mantinha um acesso específico à burocracia municipal, gerando assim um suporte que acarretava ganhos políticos para o grupo, mesmo que primordialmente embasado em uma relação pessoal.

Lourdes Cordeiro, prima do deputado Vitório, trabalha atualmente na secretaria de administração da prefeitura de Monsanto. Entre os anos 2000 e 2008, foi chefe do escritório de seu primo. Seria compreensível – sendo o deputado líder do grupo azul – que seus membros procurassem o mencionado escritório para contatar seu grupo, pois ali trabalham seus assessores diretos e a comunicação com os gabinetes oficiais do deputado é diária. Entretanto, segundo Lourdes, mesmo depois de deixar a chefia, muitos a procuram na prefeitura de Monsanto para conseguir qualquer tipo de informação e ajuda do grupo político. Isso porque as pessoas que mantêm um vínculo mais próximo a Lourdes sentem-se mais à vontade em procurá-la ao invés de ir atrás dos funcionários que trabalham cotidianamente no escritório de Vitório Cordeiro. Era comum que ela telefonasse para os assessores do deputado a fim de solicitar algum tipo de ajuda, assim como transmitir informações de correligionários que a requeriam pessoalmente.

A utilização da aparelhagem político-administrativa do município para manter a parceria do grupo político ainda sustenta outra particularidade. Apesar de não existir uma periodicidade regulamentada das reuniões entre os membros do azul, há situações em que é necessário o agrupamento de diversos deles para tomada de decisões⁷. Como me disse Aírton, um funcionário do Escritório político, essas reuniões ocorrem – na maioria das vezes – na Câmara dos Vereadores, pois o grupo de Cordeiro está vinculado a quatro vereadores do município, e não é complicado contar com esse

espaço para a realização de encontros. Outra prerrogativa que pode ser acionada, como me informou Tomás da Cunha, assessor do deputado Cordeiro, é que para a realização de reuniões e convenções dos partidos, é lícita e prevista por lei a utilização de edifícios públicos.

Apesar de constituir-se, principalmente, por meio de alianças entre famílias e entre partidos, existem pessoas que se aliam aos grupos políticos de outras formas, independente da vinculação prévia a outros coletivos. As motivações que as levam a fazer tais alianças são muitas e, de forma geral, motivadas por circunstâncias particulares. Contudo há uma recorrência significativa de pessoas que se vinculam ao grupo político pela possibilidade de conseguir um emprego junto aos políticos em momento de campanha. Essas pessoas procuram os candidatos para trabalhar durante o pleito e, a partir de um vínculo formado durante as eleições, passam a compor o grupo.

Graça é um desses casos, em que a ligação estabelecida durante a campanha eleitoral foi mantida, e passou a ser importante também fora dos períodos eleitorais. Hoje com 25 anos, Graça trabalha desde os 12 anos na *política* – como ela mesma diz –, “*mentindo*”. Quando a prima e as amigas mais velhas começaram a trabalhar em campanhas, ela ficou com “*muita vontade de participar*” e foi conversar com um candidato a vereador, membro do grupo azul, que contratava temporariamente cabos eleitorais para fazer o *porta a porta* no bairro Da Ponte, onde Graça residia. Porém, uma vez ela era menor de idade, não pôde ser contratada. Como sua “*vontade era muito grande*”, pegou um título de eleitor emprestado de uma das primas e apresentou-o ao candidato, que aceitou contratá-la, mediante a constatação de que a dona do documento tinha 17 anos (ano 2000). Desde então Graça trabalhou em todas as campanhas pelo *grupo político* de Cordeiro;

há oito anos, a antiga chefe do escritório político a convidou para participar das atividades cotidianas da instituição. Como seu vínculo empregatício não era formal, tornou-se assessora da vereadora Lourdinha Cordeiro por conta do trabalho realizado em sua campanha nas eleições de 2008.

Pertencer a um grupo político é uma marca pública, apesar de ser uma decisão particular⁸, no limite em que mesmo que sua família ou seu partido indique a participação em algum deles, impera a decisão particular dos atores. Isto é, os eleitores e pessoas envolvidas em diversos setores do município, não só o político, identificam facilmente os integrantes dos grupos.

Outro ponto que tento demonstrar é a forma pela qual os indivíduos, a despeito de suas famílias ou partidos políticos, podem se aliar ao grupo. Para traçar minha análise utilizo o conceito de *adesão*, formulado por Palmeira (1996, p. 41-55)⁹. O autor propõe, em relação ao voto, que este não se relaciona apenas com um ato isolado e individual, mas a um modo de *adesão*, no qual, mais do que depositar o voto em um candidato, trata-se de se posicionar dentro de uma parcela da sociedade. Algumas ressalvas, no entanto, devem ser feitas a essa utilização para tratar do grupo político em Monsanto; a principal delas é que o trabalho de Palmeira estabelece o voto como uma adesão; em meu caso de pesquisa, por se tratar de um período não eleitoral, não tenho condições de utilizar o voto como ferramenta para instaurar algum parâmetro. Discuto a *adesão* como uma ferramenta de inteligibilidade para os processos de vinculação entre membros e grupo político. Nos casos aqui apontados, discorro sobre somente a parceria de membros que dispõem de algum tipo de capacidade para agir exatamente no interstício de comunicação entre eleitores e grupos políticos; para já entrar nas terminologias de

Palmeira (1996, p. 51), tratam-se antes de “eleitores de votos múltiplos”.

O conceito de *adesão* trabalhado pelo autor está ligado também a sua interpretação sobre a política desenvolvida por meio de facções. Para ele, a utilização de uma imagem associada à política local, na qual duas facções confrontam-se permanentemente, apesar do que podem conter de verdadeiro, pouco diz sobre o significado desse tipo de ordenamento. Por isso propõe a utilização do termo *tempo da política* para evidenciar não só a marcação do período eleitoral, mas o momento em que as facções ganham operacionalidade e declaram o conflito aberto. Isso não quer dizer, entretanto, que as adesões e as facções se desfaçam no período não eleitoral, mas que o *tempo da política* é o momento no qual as posições são assumidas, trocadas e renegociadas. Para aqueles que mantiveram o compromisso com alguma facção, é o tempo de amortizar as dívidas assumidas com os políticos das que proporcionam fluxos de trocas de favores e bens, para além do período eleitoral. O autor, remontando aos trabalhos de Daniel Gross, ainda evidencia o modo de operacionalização das facções na política local:

Criado um município, o seu “fundador” exerce um poder sem limites até o momento em que o chefe político de um distrito lhe comece a fazer oposição. O acirramento do conflito acaba provocando a divisão do município e garantindo um período de paz a ambos os municípios, até que, em cada um deles, o processo se reinicie. Essa ideia de ciclo de uma facção não é estranha aos políticos, mesmo quando a possibilidade de fragmentação do município, por que razões seja, não se coloca. [...] Quando aproximamos mais o nosso olhar – tendo, obviamente, como referência um tempo mais restrito – de situações como aquelas analisadas pela literatura, constatamos que a polarização da vida da localidade do interior

entre “situação” e “oposição”, em especial das sedes dos municípios, parece ser um processo corrente e generalizado e, também, que o exercício ou a pretensão ao exercício do poder absoluto e discricionário pelo adversário é objeto não apenas de denúncias, mas do medo de muitos dos que são “do outro lado”. (PALMEIRA, 1996, p. 42)

Apesar de insistir sobre a dupla polarização operacionalizada pelas facções, Palmeira evidencia que elas são sempre cíclicas. Segundo o autor, se existe um traço consensual na literatura – principalmente da ciência política e da antropologia dos anos 1960 e 1970 – é que as facções não são permanentes, mas podem passar por períodos de longa duração. Vincent (2002) faz uma análise da formulação do conceito na literatura antropológica e nos mostra que as facções são sempre pensadas como grupos fluidos recrutados oportuna e verticalmente por líderes a fim de disputar assuntos específicos: geralmente duas entram em conflito sobre um problema específico, desfazendo-se quando este é resolvido. Na antropologia política, segundo a autora, o conceito aparece como um termo técnico para designar um tipo particular de organização política, dentro de um alinhamento político informal. Vincent afirma ainda que, mesmo que o conceito de faccionalismo tenha sido alvo de críticas, principalmente por aparecer como um “lugar comum” nas abordagens processualistas, ele teve importantes desdobramentos.

A ideia do voto como *adesão* a um grupo que se organiza como facção política, assim como formulado por Palmeira, poderia ser de grande valia para minha análise. Entretanto algumas divergências se apresentam entre essa ideia e a análise aqui realizada.

O primeiro ponto de dissensão é que apesar da configuração dos grupos políticos apresentar dois grandes conglomerados que fazem

oposição um ao outro – oposição esta que se torna mais evidenciada durante o que é considerado, também entre meus interlocutores, a *época da política* em Monsanto –, podemos perceber que, pelo menos desde o fim da década de 1980, indivíduos e partidos políticos ligados ao que se concebe como *ideologia de esquerda* tentam produzir um novo conglomerado com força política comparável à dos grupos políticos: a *terceira via*. É notável, entretanto, que apesar dos esforços em consolidá-la há, no mínimo, 25 anos, ainda não se conseguiu construir uma articulação comparável ao tamanho, influência e força política dos grupos políticos da cidade. Isto não quer dizer, entretanto, que a *terceira via* não seja um ator importante para a política de Monsanto. Ao contrário, é um objeto de preocupações e disputas, sendo um constante alvo de negociações e tentativas de incorporação a um dos grupos.

O segundo ponto de dessemelhança tem relação ao que Palmeira coloca sobre o aspecto das facções se reduzirem nos períodos não eleitorais em contraposição ao período eleitoral, no qual se procura incorporar o maior número de pessoas (2005, p. 456): “A facção fora do tempo da política se resume aos chefes políticos e a uns poucos seguidores”. Isso também é verdade para o caso de Monsanto, mas segundo os dados que procurei apresentar ao longo desta exposição, é muito importante manter parcerias ativas com alguns membros estratégicos do grupo político – tanto aqueles que mantêm liderança em alguma localidade¹⁰, como aqueles que ocupam posições na estrutura político-administrativa da cidade –, auxiliando os eleitores do grupo azul e consolidando a parceria entre os membros fora do período eleitoral. No meu caso de pesquisa, este “esvaziamento” parece acontecer antes por conta do afastamento dos eleitores nos períodos não eleitorais – alguns desses somente procuram o grupo político em

caso de necessidade – e não exatamente de todos os membros do grupo.

Gostos e Vícios Hereditários

Em Monsanto, as famílias são indicadas como o principal coletivo associado ao grupo político. No sertão do Pajeú, tratam-se de compósitos que agregam não apenas pessoas que partilham de laços biológicos. São também arranjadas a partir de outros conjuntos de relações, como de vizinhança, amizade e compadrio. As concepções de família estão sempre associadas a um território a que estas pertencem; mesmo que atualmente muitos de seus membros não residam nestes locais, o território é produtor de família¹¹.

De maneira geral, existe uma família central que promove alianças políticas com outras da cidade para compor o grupo político. Essas que se colocam no centro do grupo são descritas como *famílias tradicionais* ou *famílias políticas*. Contudo, nem todas as que estão dentro do grupo são tradicionais, ainda que sempre haja uma indicada como portadora de maior *tradição* na política. No caso do grupo azul, mesmo que a família Cordeiro não seja considerada uma *família tradicional*, muitos membros remetem-se a um tio do atual líder, que foi político e fundador da UDN na cidade, para afirmar que a mencionada família tem tradição na política, mesmo que apresente um vínculo mais recente no meio em relação às famílias centrais que compõem o grupo rival.

Segundo uma apreciação geral, o grupo político seria produto de alianças entre famílias menos numerosas – ou com menor tradição política – e *famílias tradicionais*, que visam compor forças para realizar os interesses políticos de seus membros. Tais alianças são concebidas como estratégias ou particularidades da política local, que têm como objetivo fazer que

interesses particulares e partilhados sejam mais facilmente acolhidos pela população.

Atualmente, são aliadas do grupo político azul as famílias Cordeiro, Cunha e Soares, sendo a Cordeiro a mais importante dentro da organização. No período de pesquisa de campo, o azul estava se aliando a um político rival – Faustino Rodrigues –, pertencente a uma *família tradicional* e uma das centrais do grupo vermelho. Apesar de ele lançar mão de várias razões para justificar sua saída do vermelho, a justificativa mais bem aceita pela população era a possibilidade da união de sua família, pois um primo seu já havia se aliado ao azul e, desde então, os primos haviam rivalizado, disputando o mesmo cargo nas eleições.

O grupo político não cria parentesco entre seus membros, mas pode atualizar laços entre parentes distantes, tornando-os novamente família. Um desses casos é o de Vilma Cordeiro, parente dos Cordeiro por parte de pai e mãe. Apesar do pai sempre participar da *política*, seus vínculos com a família eram mais distanciados. Entretanto, a partir de seu trabalho junto aos candidatos, em sua maioria primos – também com algum parentesco com a citada família –, Vilma foi aos poucos se aproximando dela e também de muitos assessores do deputado Cordeiro. Desta forma, começou a trabalhar com sua equipe e, como me conta, às vezes se aproxima de um ou outro primo por conta de uma eleição. Foi assim nas últimas eleições para vereador, quando conheceu uma prima distante, sobrinha *carnal*¹² do deputado, Lourdinha. Vilma trabalhou em sua campanha, ajudou a elegê-la e hoje ambas mantêm um convívio próximo.

Mesmo sendo comum que membros de uma mesma família aliem-se a um mesmo grupo, e até mesmo filiem-se a um mesmo partido, há casos em que essas equações entram em

curto-circuito. Fred Cordeiro é um exemplo. O atual vereador me relatou a grande dificuldade enfrentada nas últimas eleições. Apesar de ter sido eleito e fazer parte do grupo azul, no momento da eleição seu partido estava coligado aos que compõem o vermelho. Sua família, entretanto, estava aliada ao azul. Desta forma, como me apontou o vereador, mesmo que todos os pormenores e negociações de sua candidatura tenham sido feitas por meio do grupo vermelho, ele não se via como aliado ao grupo. Sentia-se impedido de apoiar o candidato a prefeito deste, apesar de seu partido estar na coligação. Era impedido, por outro lado, de subir ao palanque do grupo azul, apesar de toda sua família – inclusive ele mesmo – apoiar o candidato a prefeito deste grupo. Fred me disse, que apesar de todas as dificuldades, teve de manter-se neutro e não subiu em palanque algum, mesmo que essa decisão pudesse trazer grandes prejuízos a sua candidatura.

Como me apontaram diversos interlocutores de pesquisa, existem algumas famílias que parecem conter certas aptidões especiais para a política. O *gosto pela política* aparece como um elemento que se transmite a partir da organização familiar, tanto pensado como transmitido por meio de um laço biológico, como pela convivência próxima de parentes que participam desta atividade. A partir de alguns relatos, é possível entender que as aptidões para a política são um conjunto de qualidades, que parecem estar contidas no *sangue*, presentes na noção de *gosto*. Essas aptidões, entretanto, aparecem emaranhadas com tantas outras, que às vezes podem ser vistas como empecilhos ou dificuldades para a política, traduzidas pela noção de *vício*. Contudo, os *gostos* e *vícios* aparecem em bons e maus políticos, dependendo da habilidade de cada um equacionar suas habilidades e defeitos.

No caso do grupo político azul, mesmo que o deputado Cordeiro seja visto por seus

correligionários como um político extraordinariamente habilidoso, seu irmão Antonio Cordeiro era visto como um *político nato*, um tipo especial que conseguia o apoio dos eleitores até mesmo por atos atrapalhados. Antonio, apesar de ser reconhecido pelo seu *gosto* especial pela política, era também conhecido por ter problemas de alcoolismo, um *vício* atribuído ao seu núcleo familiar, segundo me relatou Gilberto Cordeiro, o irmão caçula do deputado Vitório. Desde nosso primeiro encontro, disse que era alcoólatra e que não tinha problema em reconhecê-lo. Na continuação dessa mesma conversa, Gilberto me contou que apesar do *vício*, seu irmão Antonio era muito respeitado pela população de Monsanto:

Ele gostava de beber, mas também sabia fazer as coisas. Quando tava no bar, pagava bebida pra todo mundo. O que viesse pedir pra ele em nome de Nossa Senhora da Penha ele dava, pois era a santa de sua devoção. Uma vez, chegando em casa de uma bebedeira, um homem veio invocar com ele e deu um tiro, que pegou na parede. O homem foi preso, mas o Antonio mandou soltar. Disse que do mesmo jeito que tinha sido ele, poderia ter sido qualquer um, que não era culpa do homem, mas da bebida que ele tava na cabeça. Mas a vida dele era a política. Você pode não acreditar, mas a casa do meu irmão era tão cheia que ele não tinha tempo pra cagar. Sem brincadeira, uma vez cheguei na casa dele e ele tava na privada conversando com as pessoas, tinha uma fila pra fora do banheiro. E além de tudo ele ainda anotava o que o povo pedia no papel higiênico. Pode parecer brincadeira, mas na casa dele a sala dele era sempre cheia de gente. (Caderno de Campo, Gilberto Cordeiro, 26 de março de 2010)

Gilberto Cordeiro afirma que mesmo que o irmão tenha sido o melhor prefeito de Monsanto, “poderia ter ido mais longe na

carreira política se não fosse seu *vício*". Essa, aliás, é uma afirmação que ouvi de diversos membros do grupo político, mas que não elaboram essa frase como um juízo de valor, pois Antonio Cordeiro é reconhecido dentro do grupo azul como o melhor prefeito de Monsanto, pelo carinho e reconhecimento que recebia da população.

Em relação às disposições ou características pessoais atribuídas à noção de *sangue*, Ana Cláudia Marques (2002, p. 143-144) nos fornece uma chave de inteligibilidade bem importante para ponderarmos como essa noção é trabalhada no sertão do Pajeú. Para a autora, a categoria de sangue está intimamente relacionada a uma série de qualidades fundamentais, como *moleza*, *mansidão*, *brabeza* e *valentia*, que, por sua vez, relaciona-se com o cálculo presente em uma *questão*. Neste sentido, a ideia de sangue carrega valores que não podem ser vistos como positivos ou negativos, mas classificados como virtudes ou defeitos.

Essa noção encadeada para relacionar qualidades que podem ser partilhadas dentro de uma mesma família, quando articulada no contexto da política, também apresenta uma dimensão que parece apontar para além da herança biológica. Cañedo (2005, p. 480-485), ao discutir a herança política entre elites tradicionais de Minas Gerais, aponta para o caráter da aprendizagem que aparece imbricada na ideia de herança política. Quando a autora traça a discussão acerca de uma família descendente de um magistrado, coloca que a *capacidade de confronto diante dos adversários* é vista por seus interlocutores de pesquisa como uma capacidade adquirida dentro de um complexo e longo processo de aprendizado familiar. Tal aprendizagem se relaciona às regras não escritas da política e não pode se dar em outro contexto senão no da prática. Isso talvez evidencie uma característica da política de Monsanto, onde a sucessão dentro

da família ou do grupo político começa a ser pensada e articulada antes da morte ou da proximidade de troca da liderança, pois abriga uma preocupação com a aprendizagem das condutas específicas do campo político.

Desta forma, a sucessão desse líder é um fator de preocupação, principalmente por conta da importância do vínculo existente entre os líderes e seus grupos. Corre-se o risco, como me advertiram diversos colaboradores de pesquisa, com a sucessão da liderança, que o grupo enfraqueça e até mesmo deixe de ser atuante. A escolha pela sucessão do deputado Cordeiro me foi descrita como um momento interessante de notar algumas características essenciais acerca das relações entre os grupos políticos e a família. Vitório Cordeiro teve três filhos, sendo duas mulheres e um homem. Porém este último nasceu com uma grave deficiência e faleceu antes dos 20 anos. As filhas não residem em Monsanto e não demonstram interesse em participar da política, assim como nenhum de seus genros.

Segundo Tomás da Cunha, a família Cordeiro tinha dois candidatos interessados em tornarem-se os *sucessores* do deputado Vitório. O primeiro era Heitor Cordeiro, médico, sobrinho *carnal* de Vitório e que sempre foi reconhecido pela família como um homem muito inteligente. O segundo era Toninho Oliveira, filho de um primo legítimo de Vitório, também médico, reconhecido por promover eventos e por ser uma pessoa muito comunicativa. Segundo Tomás, existiu uma votação dentro do grupo para saber quem seria o sucessor político do deputado. Essa votação aconteceu antes das eleições de 2002, na qual os candidatos foram apresentados e os membros do grupo levantaram as mãos para escolher quem concorreria a deputado estadual pelo grupo. Toninho ganhou por maioria de votos. No sertão do Pajeú, como mostrou Jorge Villela (2009, p. 220-221):

Uma família que tenha pretensões políticas (concorrer a cargos eletivos) precisa, em primeiro lugar, se constituir, formar grupo, atualizar-se como sobrenome. Em contraposição, qualquer agrupamento político precisa – ao menos até minha última estadia de campo em 2008, embora houvesse para alguns intervenientes da política uma sensação de mudança cujos desdobramentos ainda não eram capazes de elaborar claramente – criar-se a si mesmo como família. Mesmo um pretendente à política como atividade profissional precisa incluir-se num agrupamento familiar com “tradição na política”. Ou então família é capaz de constituir-se em torno de um pretendente ou de formar com ele uma espécie de dupla captura, um funcionamento em que cada parte retire um naco de vantagens do seu parceiro e agregue ao bolo uma porção específica de ingredientes. Em ato, essas exigências não são formuladas sob um discurso voluntário. Muitas vezes elas não aparecem sequer proferidas de modo unívoco, porque se compõem de ações dispersas e a custo unificáveis – o que não quer dizer que elas superem, não ao menos necessariamente, a reflexão dos intervenientes.

Não apenas facilmente descritas pelos laços de sangue, conexões intrafamiliares de pequeno e longo alcance são realizadas com o intuito de fabricar uma legitimidade, por meio de conexões entre parentes, encerradas na ideia de *sucessão*. Abélès (1991; 2001) demonstra que inúmeros são os caminhos para se acionar uma identidade. Candidatos ou mesmo políticos em exercício fazem constantes relações entre suas identidades e a de mentores ou parentes que já tiveram alguma importância, com o intuito de demonstrar determinada “vocação política”. Abélès nos mostra que tais acionamentos identitários demandam um grande esforço dos políticos, que fazem e re-fazem suas tramas e genealogias de parentesco até conseguirem legitimar, de alguma forma,

seu pertencimento à política por meio dessas estratégias.

Partidos, grupos políticos e coligações

O grupo político difere de um partido, principalmente por não ter institucionalidade, ou seja, não existe qualquer código ou regulamentação sobre sua composição, atividade e também sobre seus componentes. Isso não quer dizer, entretanto, que se coloque em uma posição externa aos códigos eleitorais ou legais.

Além das famílias, os grupos políticos também são compostos por partidos. Dentro de cada grupo existe um partido central, ao qual é filiado o *líder*, que tem maior força dentro do município, principalmente por ter um maior número de representantes eleitos e alianças com políticos dos governos estadual e federal. A partir do partido de maior projeção é que se dão as alianças com outros, menores em número de representantes eleitos.

Em Monsanto, atualmente, o *líder* do grupo azul é filiado ao PR, e o *líder* do vermelho, ao PTB. O primeiro é composto, principalmente, pelos partidos PR, PHS, PRT, PSB, PTC, PRP, PSL e PSD. O segundo, por sua vez, pelos partidos PTB, PDT, PMDB, PSDB e PTN. Essas alianças também são operantes durante o período não eleitoral, mas sofrem grandes modificações quando se aproximam as eleições. Isso porque o grupo político agencia, entre os partidos, as coligações eleitorais, mesmo que este não seja o único motivo que sustente sua parceria. Nem todo partido que compõe os grupos fará composição dentro das coligações do partido central.

Nas eleições municipais de 2008, as coligações estavam nas seguintes disposições: Coligação 1 – PR, PHS e PRP; Coligação 2 (+ Por Monsanto) – PTN, PMN e PRB; Coligação 3 – PMDB, PSDB, PRTB, PV e PTC; e

Coligação 4 (+ Monsanto) – PRB, PDT, PTB, PTN e PMN. Num primeiro momento, ao analisar esses dados, podemos ter a impressão de que cada grupo político divide-se em duas coligações durante as eleições municipais de 2008. Entretanto, como me afirmou Zezinho, membro do azul que se envolve com as formalidades partidárias no momento das eleições, “nem todo partido político sai pelo grupo político, pois o grupo faz uma só coligação”.

Mesmo que apontado por diversos interlocutores de pesquisa que os partidos aos quais são filiados os *líderes* dos grupos tenham maior força dentro do município, o número de filiados não difere muito entre os partidos centrais e os que aparecem como secundários, de menor força política por terem menor número de representantes eleitos. No azul, por exemplo, o PR, que aparece como central, conta atualmente com 243 filiados, enquanto o PSB conta com 318. No vermelho, enquanto o partido de seu atual *líder*, o PTB, conta com 219 filiados, o PDT, que tem menor número de representantes eleitos, conta com 584.

Levando em consideração o número de filiados no caso do grupo político azul, este alia o partido central, o PR (243 membros), a dois partidos de menor número de filiados, o PHS (52) e o PRP (96). No grupo político vermelho, estão aliados em sua coligação o partido central PTB (219), que se alia ao PRB (77 filiados), PDT (584), PTN (282) e PMN (19). Desta forma, o que podemos perceber é que a filiação partidária em Monsanto, por si só, não é capaz de determinar quais os partidos que exercem maior força no âmbito municipal.

Segundo meus interlocutores de pesquisa, principalmente aqueles ligados a partidos de menor representação no município, os que se aliam por meio dos grupos políticos sempre correm o risco de congregar forças para o benefício dos partidos de maior projeção dentro do grupo. Este é um risco a que todo partido

com menor força no município está sujeito; apesar de ser constante a apreciação local de que estes atuam como *partidos de aluguel*, ou seja, partidos menores que somente servem ao interesse do grupo político, essa prática é sempre demarcada como uma ação prejudicial aos secundários e objeto de grande preocupação de seus dirigentes e filiados. Tal submissão é vista também como algo do passado, a que todos os integrantes dos partidos secundários devem atentar e, na medida do possível, procurar se desvencilhar. Muitos dirigentes me relataram que um mecanismo comum para escapar a tal condição é sempre defender que as candidaturas do partido sejam independentes. Isso quer dizer que existe uma grande preocupação de que os projetos diferenciais defendidos pelo partido não se misturem aos interesses do dirigente do grupo político – e também de seu partido. Para isso, segundo Roberto da Silva, presidente do PV na cidade, é necessário que as discussões com o grupo e os possíveis candidatos comecem antecipadamente, fora do período eleitoral, para que todos os interesses diferenciais do partido, como projetos e ações que remetam a sua ideologia, sejam respeitados e mantidos como a frente de ação dos futuros mandatos. Ainda segundo Roberto da Silva e também Omar Ferreira – presidente do PT e único vereador de sua legenda –, é interessante compor alianças com o grupo, mas não sair sob uma só coligação, pois este seria um tipo de arranjo que permitiria avançar com as propostas diferenciadas de cada partido político, sem deixar de compor forças dentro dos grupos.

Francisco Rocha, presidente do PHS, e também Tomás da Cunha, delegado do PR na cidade, me disseram que é fundamental o multipartidarismo para manter a estrutura do grupo político. Isso porque, para este, seja por meio de coligações, seja por alianças entre candidaturas independentes, é interessante apoiar as diversas

lideranças da cidade para seu interior, principalmente aquelas que se interessam em candidatar-se ao cargo de vereador. Nas eleições de 2008, para citar um exemplo, foram 99 candidatos a vereador. Se não houvesse mais de um partido na composição do grupo, segundo meus interlocutores de pesquisa, muitas dessas lideranças não poderiam se lançar como candidatos e poderiam opor-se ao grupo. A partir de sua composição por meio das alianças entre partidos ou coligações eleitorais, o grupo político pode dar conta dos requerimentos de candidaturas de diversas lideranças na cidade, mantendo sua difusa estrutura, que por não contar com uma estrutura institucional definida, utiliza-se de tais composições – entre os representantes e lideranças locais.

A política alargada

Qual seria a melhor maneira de definir o que são os grupos políticos? A antropologia processualista pode ser descrita como estudos que procuravam retratar estruturas políticas intersticiais, suplementares e paralelas e suas relações com o poder formal, principalmente o poder do Estado e instituições a ele vinculadas. Apesar de muito distante do espaço e tempo abordados nesta análise, este conjunto de pesquisas mostrou-se empenhado na construção de análises políticas a partir de processos dissociativos (contradições, competições e conflitos), que normalmente até então eram deixados de fora das análises da política. Os conceitos de grupos diádicos não-corporados (LANDÉ, 1977) e quase grupos (MAYER, 1977) podem render maior inteligibilidade sobre a proposta de análise apresentada acerca dos grupos políticos.

O conceito de grupo diádico não-corporado desenvolvido por Landé visa descrever processos políticos e sociais que são singulares às sociedades em desenvolvimento. Segundo o autor (1977, p. XV-XVIII), uma aliança diádica é construída por uma relação de troca

de favores e os interesses desses acordos são sempre individuais e sua formação pode ser produto da iniciativa de qualquer um dos participantes. A aliança torna-se forte quando se é capaz de manter um fluxo de troca de favores entre dois parceiros. São consideradas importantes por unir os membros de determinados tipos de grupos não-corporados e se fazem claras em momentos de conflito, onde se é necessário tomar um lado envolvido no confronto (LANDÉ, 1977, p. XIX-XX). Ainda segundo Landé, um grupo não-corporado é um agregado discreto, de múltiplos membros que partilham propriedade, objetivos e deveres inerentes ao grupo em sua totalidade. Todos têm direitos e deveres que dizem respeito ao grupo e estão unidos em virtude de sua filiação comum e por sua obrigação partilhada de proteger seus interesses e cumprir suas demandas.

Desenvolvido por Mayer (1977, p. 43), o conceito de quase-grupos também é interessante de ser aqui relacionado. Os quase-grupos diferem-se dos demais grupos e associações por não contarem com uma estrutura reconhecível, sendo formado a partir dos interesses ou modos de comportamento comuns a seus membros. São egocentrados, pois sua existência depende de uma pessoa específica, que está presente como um foco da organização central. Quando mais de um membro está diretamente ligado diretamente ao ego, podemos caracterizá-los como o núcleo do quase-grupo, e a fixação desse centro pode configurar a formação de um grupo. Se este não se desenvolver, podem ser vistos como uma “panelinha”. Embora possuindo líderes, as “panelinhas” não são corpos egocentrados.

Mesmo que nenhum dos modelos propostos pelas pesquisas da Antropologia Processualista possam nos servir de molde nesta análise, o exercício comparativo me pareceu pertinente. A proposta de Landé, apesar de assemelhar-se em diversos pontos de meu

caso etnográfico, principalmente no que toca às relações de parceria entre os membros do grupo diádico não-corporado, revela não existir qualquer liderança fixa ou duradoura. Para o caso de Monsanto, a liderança é um núcleo a partir do qual se estabelece todas as relações de parceria. Já a formulação de Mayer acerca dos quase-grupos apresenta vários pontos convergentes com meu trabalho, principalmente ao determinar um conjunto associativo que, apesar de não ter delimitações claras ou uma estrutura dura, apresenta um foco central de organização. Entretanto, diferente dos grupos políticos em Monsanto, não há relações entre os membros – não se cria uma parceria – pois todos aparecem diretamente ligados ao ego.

Neste artigo, relacionei os grupos a diversos coletivos presentes na literatura específica ao campo do político: redes, facções, quase-grupos, grupos não-corporados e grupos diádicos. Acredito que o exercício comparativo serve para evidenciar, ao mesmo tempo, algumas características comuns a esses agrupamentos, assim como mostram a particularidade do caso retratado. Ao longo desta exposição, discuti que o grupo político é um produto de alianças estabelecidas entre famílias e também entre partidos. A família da liderança principal promove alianças com outras da cidade, assim como o partido político principal do grupo político promove com aqueles secundários no município. Esses acordos estão sempre vulneráveis a modificações, rupturas e novas composições. A dupla polarização e o acirramento das rivalidades são especificidades da época eleitoral, sendo o período entre eleições momento de renegociações e recomposição de *grupos políticos*. Entretanto, como procurei mostrar ao longo desta discussão, ao contrário do que se evidencia em algumas etnografias sobre eleições, o período entre elas também é permeado por composições e decomposições de alianças. Quando tomados a partir de suas práticas,

de suas formas de composição e atuação, os *grupos políticos* podem ser visualizados enquanto conformações que não se opõem ou ignoram práticas políticas legais, mas que as consideram em seus movimentos de produção contínua.

Notas

1. A pesquisa foi realizada durante três meses no início de 2010, ou seja, fora do período eleitoral. Serviu de aporte para a dissertação de mestrado “Partidos e grupos políticos num município do Sertão de Pernambuco”, defendida em 2012, sob orientação do professor Dr. Jorge Mattar Villela, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.
2. O nome da cidade, assim como o de todos os colaboradores da pesquisa são fictícios. Tais alterações foram feitas para evitar o tom denunciativo deste texto, preservando a identidade dos interlocutores da pesquisa.
3. Grande parte de meus interlocutores de pesquisa envolvidos na disputa considerava que a política desenvolvida em grandes centros se daria antes por identificação a uma ideologia partidária ou partidos do que por laços pessoais e familiares.
4. Apesar de atualmente o deputado Vitório Cordeiro ser associado à imagem do governador de Pernambuco por conta das alianças entre seus partidos, outras figuras da política nacional também são a ele associadas, principalmente por terem participado de um mesmo partido no passado.
5. “Correligionário” é um termo polissêmico que designa os membros de um grupo político. Não se é correligionário por si só, sendo esta palavra utilizada para designar que determinados indivíduos mantêm uma pareceria com outros membros de um grupo. Em outros momentos, pode ser usada em substituição da palavra “eleitor”.
6. Muitos interlocutores de pesquisa remetem-se ao momento da eleição como de grande visibilidade dos grupos políticos por meio de suas cores. Dizem que toda a cidade se divide conforme as cores daqueles aos quais eleitores, correligionários, políticos e candidatos estão vinculados. Neste sentido, a pouca visibilidade dos grupos no momento de minha pesquisa talvez se deva ao fato de ter sido realizada em um período não eleitoral.
7. Um desses episódios será debatido a seguir, na discussão sobre as famílias dentro dos grupos políticos.

8. Essas decisões que chamo “particulares”, entretanto, não podem ser tomadas como opondo-se às determinações coletivas. Em certo sentido, todas elas são equacionadas dentro e a partir dos coletivos. Desvincular-se de um, é ao mesmo tempo, aproximar-se ou ser incorporado a outro. Para uma descrição próxima sobre as conjugações entre famílias e política, verificar Villela (2009).
9. Também pode ser encontrado em Heredia e Palmeira (2005: 453-476).
10. Que poderíamos relacionar ao que Palmeira (1996: 51) chama de “eleitor de voto múltiplo”, pois, ao fazer parte de um grupo político, carrega consigo outros votos.
11. Como apontado por Marques (2002) e Villela (2004), a família é produtora de território e também este é produtor de famílias, pois no sertão do Pajeú as relações familiares estão dentro de um conjunto de retroalimentação com outros elementos, principalmente a política e a violência.
12. “Parente carnal” é um termo que designa pessoas que partilham laços sanguíneos próximos.

Referências bibliográficas

- ABÉLÈS, Marc. Avoir du pouvoir politique. In: Segalen, M. *Jeux de Familles*. Paris: CNRS Éditions, 1991.
- _____. *Un ethnologue à la assemblée*. Paris: Odile Jacob, 2001.
- BARNES, John A. Networks and political process. In: Swartz, M. J. *Local-level politics: social and cultural perspectives*. Chicago: Aldine, 1968.
- BORGES, Antonádia M. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CANÊDO, Letícia B. Ritos, símbolos e alegorias no exercício profissional da política. In: _____. *O sufrágio universal e a invenção democrática*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- FORTES, Meyer. *The web of kinship among the Tallensi: the second part of an analysis of the social structure of a trans-Volta tribe*. Londres: Oxford University Press, 1949.
- HEREDIA, Beatriz M. A.; PALMEIRA, Moacir. O voto como adesão. In: Canêdo, L. B. *O sufrágio universal e a invenção democrática*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- LANDÉ, Carl H. Introduction: the dyadic basis of clientelism. In: Schmidt, S. W. et al. *Friends, followers, and factions: a reader in political clientelism*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- MARQUES, Ana C. *Intrigas e questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- MAYER, Adrian C. The significance of quasi-Groups in the study of complex societies. In: Schmidt, S. W. et al. *Friends, followers, and factions: a reader in political clientelism*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- PALMEIRA, Moacir. Política, facções e voto. In: Palmeira, M.; Goldman, M. *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996.
- _____. *Apostas eleitorais: notas etnográficas*. S/D.
- VILLELA, Jorge L. M. O Povo em armas. Violência e política no sertão de Pernambuco. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
- VILLELA, Jorge L. M. Família como grupo? Política como agrupamento? In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, p. 201-246, 2009.
- VINCENT, Joan. Political anthropology. In: BARNARD, A.; SPENCER, J. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres: Routledge, 2002.

autora

Carla Souza Camargo

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (PPGCS-Unicamp)

Recebido em 21/06/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Mímesis de si mesmos: a construção da autorrepresentação imagética dos Paresi

LORENA FRANÇA REIS E SILVA

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

doi 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p29-46

Introdução

resumo Este artigo traz reflexões sobre a mimesis empreendida nas *mise-en-scènes* fotográficas dos Paresi (grupo indígena Aruak), em franco diálogo com as primeiras imagens feitas sobre eles no início do século XX, e na *mise-en-scène* performatizada do concurso de beleza Miss Paresi Haloti, ocorrido em 2012. Para cada contexto, eles escolhem quais os sinais diacríticos mais adequados para conformar a relação que estabelecem com os seus outros.

palavras-chave Mímesis; Autorrepresentação; Imagem; Paresi; Comissão Rondon.

Mimesis of oneself: the construction of Paresi self-representation

abstract This article reflects on the mimesis stated through the Paresi (Aruak indigenous group) photographic *mise-en-scènes* in dialogue both with the first images of them produced about themselves in the beginning of the XX century, and through the performed *mise-en-scènes* in the Miss Paresi Haloti beauty contest, occurred in 2012. For each context, they choose which diacritics signals are more appropriate to conform the relationship established with their Others.

keywords Mimesis; Self-representation; Image; Paresi; Rondon Committee.

Mímesis não significa a duplicação da realidade; mimesis não é uma cópia: mimesis é poesis, isto é, construção, criação.

Paul Ricouer

Este artigo traz reflexões parciais de minha etnografia de mestrado sobre o processo de construção das autorrepresentações imagéticas do grupo indígena Paresi (Aruak), levando em conta noções próprias da sociabilidade do grupo. Partindo do contexto inicial de participação num projeto de documentação filmica do Museu do Índio – o Programa de Documentação de Culturas Indígenas (Prodocult)¹ –, que demarcou minha entrada em campo, procurei refletir sobre o sentido de engajamento do grupo na produção de imagens sobre sua história e cultura.

A atuação do Prodocult entre os Paresi, que se dá exclusivamente na Terra Indígena Rio Formoso (Mato Grosso)², já vem sendo estabelecida há alguns anos, passando pela organização do acervo existente sobre o grupo até o desenvolvimento de projetos de capacitação para que os próprios membros dessa etnia produzam suas fontes atuais de documentação. No início de 2011, dois indígenas – Joscélino e Lucindo – terminaram a realização de um curta-metragem sobre a cestaria tradicional Paresi *tohidi* (filme homônimo), e deram continuidade à etapa seguinte do Prodocult, iniciada quando fui inserida como coordenadora. O resultado final dessa fase tornou-se um filme com duração de 32 minutos, intitulado *Apareci – A história dos Paresi-Haliti*, cujo processo de desenvolvimento foi minuciosamente abordado em minha dissertação.

Assim, iniciei a pesquisa orientada pelas questões – onde se localizaria a origem do desejo de visibilidade que o grupo manifestava expressamente?” e “por que participar de um projeto de autodocumentação?”. Assim, depois que as questões gerais do objetivo da pesquisa estavam delineadas de acordo com meu interesse antropológico, pus-me a relacioná-lo com as que emergiam nas experiências e discursos de meus interlocutores. A pesquisa etnográfica e bibliográfica apontou que a história do início do contato dos Paresi com os brancos, por meio da Comissão Rondon, no início do século XX, tem reverberações na memória atual dessa etnia e no modo como produzem sua autoimagem. Concordando com Dominique Gallois (2002, p. 206), “neste contexto, não cabe ao antropólogo ‘descrever’, ‘traduzir’ ou ‘interpretar’ a cultura indígena, mas compreendê-la a partir das reivindicações e das alternativas colocadas por estas sociedades para a construção do próprio futuro”.

Para se pensar essas fronteiras de identidade e alteridade continuamente negociadas, a diferenciação semântica que Manuela Carneiro da Cunha (2009) faz entre cultura e “cultura” foi bastante útil para compreender o conceito nativo de cultura e observar etnograficamente como isso se tornou uma moeda de troca. Analogamente, é o que se verá, neste artigo, que ocorre com o uso da palavra tradicional: quando a uso sem aspas, refiro-me ao sentido de um costume transmitido há várias gerações, por vezes, baseado em ensinamentos míticos; ao passo que as aspas deslocam o sentido para a noção empregada pelo discurso dos Paresi. Ademais, procurei levar adiante as indagações postas por Carneiro da Cunha em contextos de produção visual dos Paresi:

Como é que povos indígenas reconciliam prática e intelectualmente sua própria imaginação com a imaginação limitada que se espera que eles

ponham em cena? Como é que esses povos ajustam contas com os conceitos metropolitanos, em particular com as percepções metropolitanas de conhecimento e cultura? (CUNHA, 2009, p. 355)

Sem a pretensão de responder detidamente esse ajuste de contas, os quadros analíticos que se seguem sobre a elaboração da autorrepresentação visual e performática desse grupo apontam para a sustentação de uma face voltada para as relações com os brancos e uma face para a reinvenção de si mesmos. Dentre os variados contextos em que tal elaboração ocorre, elegi, para fim de análise desse artigo, as *mise-en-scènes* fotográficas dos Paresi, em franco diálogo com as primeiras imagens feitas sobre eles no início do século XX, e a *mise-en-scène* performatizada³ do concurso de beleza Miss Paresi, ocorrido em 2012. Para cada contexto, como veremos, eles escolhem quais os sinais diacríticos mais adequados para conformar a relação que estabelecem com os seus outros.

“No tempo de Marechal Rondon”: a história narrada para a câmera

Tão logo iniciei minha estadia em campo, em fevereiro e março de 2012, os relatos sobre o tempo de Marechal Rondon se destacaram entre as narrativas orais dos mais velhos e simultaneamente no desejo dos pesquisadores indígenas de transformar esse “tempo” em imagem. Quando soube que eu estava na aldeia Rio Formoso para fazer um trabalho com vídeo, João Titi, um senhor Paresi que já mantinha contato com o antropólogo Marco Antonio Gonçalves e conhecia, portanto, esse tipo de pesquisa, pediu-me que fosse visitá-lo em sua aldeia, com a câmera. Diante da demanda posta, as primeiras tomadas para a realização do filme, feitas por Joscélio e Lucindo, sob a supervisão de um instrutor (convidado para ministrar oficina de

audiovisual no âmbito do projeto) foram sobre as narrativas contadas por João Titi.

Ainda que sua voz tenha sido gravada por diversas vezes durante minha pesquisa, num de meus últimos dias de campo, João Titi pediu-me para ir a sua casa gravá-lo novamente, antes que eu partisse. “As pessoas precisam conhecer a história dos Paresi”, dizia-me em outras palavras. Enquanto eu e Jeferson (um antropólogo que me acompanhava à ocasião) arrumávamos a câmera na entrada da aldeia, João Titi entrou em sua casa e saiu de lá com uma mochila, flechas e borduna. Os objetos marcaram as diferenças para as outras gravações: da mochila ele retirou as tornozeleiras de algodão cru e um carregador de caça (*konokwa*), e, com o auxílio de sua silenciosa mulher, pacientemente foi se vestindo com os adereços tradicionais. Era preciso contar não apenas verbalmente, mas junto com o corpo. Falar do tempo de Marechal Rondon, mas com a indumentária o mais próximo possível dos Paresi “verdadeiros”, “tradicionais”.

O figurino pronto, a câmera ligada, João Titi começou:

No tempo do Marechal Rondon, o pessoal vivia bem. Hoje está tudo destruído. Por isso que eu vou contar como que era naquela época. Vivía

bem mesmo. Hoje nós está muito diferente. Hoje nós está acabado. Naquele tempo de Rondon tinha natureza. Rondon andava no território Paresi e era tudo alegre, só cheiro de natureza, só cheiro de nativo. [...] Meu avô, meu tio andava muito, caçava ema, veado, ovo de ema, pássaro. Ovo de gavião. Nós comia tudo naquele tempo lá. Não perdia nada! Qualquer filhote de bichinho nós estava aproveitando e comendo tudo. Naquele tempo, eu vivia bem mesmo. Mas depois apareceu Marechal Rondon, aí ele deu arma para nós, deu entidade [identidade]. Nós acostumamos. Ele distribuiu arma, facão, roupa, miçanga⁴.

Esse trecho da fala do velho paresi indica muitas questões: em primeiro lugar, refere-se ao encontro que marcou uma passagem de modo de vida de seu grupo, o “antes” caracterizado pela diversidade de alimentos e melhores condições materiais/naturais para a reprodução da cultura paresi, contrastado com o “depois”, marcado pela destruição de “natureza” e “gente”. Aceitar os presentes (arma, facão, miçanga) também implicou enfrentar perdas de suas terras, seus animais de caça e de pesca, e o início do que viria a ser uma contínua e intensa adaptação de suas práticas sociais. Em segundo lugar, essa passagem evidencia que há na figura de Marechal



João Titi e Maria Mulata se preparam com adereços “tradicionais” para iniciar a gravação. Fotos: Lorena França, 2012.

Rondon a personificação do momento em que passaram a enfrentar essas mudanças.

Na sequência, nosso narrador continua: “Eu conheço muito natureza, eu sou caçador, muita caça aqui, muito peixe, campo”. A frase implica uma identidade: “eu sou” ou “nós, Paresi, somos caçadores”. A atividade de caça é um dos aspectos que os definem como gente (*haliti*)⁵ e, uma vez que ela está em iminente extinção, a situação do grupo fica ameaçada:

Tá filmando a menina do Rio de Janeiro. Eu estou contando toda a verdade que nós passamos. Isso vai acontecer, Brasil inteiro, vai prejudicar tudo. Não vai ter planta, vai secar tudo, árvore, capim nativo já acabou. Só chão mesmo. Hoje você estar gravando é muito importante para nós. Isso vai espalhar para todo mundo conhecer minha reclamação. Isso é muito importante para mim.

A continuidade do argumento de João Titi traz ao menos duas questões que gostaria de destacar: 1) as ações de devastação da biodiversidade têm consequências impactantes que vão além dos limites do grupo: segundo esse prenúncio, nós, brancos, também sofreremos quando todas as plantas e rios se acabarem, restando apenas o chão seco. João Titi pede que a “verdade” seja dita sobre o passado e que o futuro seja compreendido a partir do entendimento desse presente/passado; 2) a reclamação dele irá ecoar em espaços imponderáveis a partir da gravação de sua voz. “É importante” para ele próprio e para os Paresi a divulgação desse discurso. O poder da gravação – do audiovisual – é evocado, por João Titi, para testemunhar sua fala. Como colocaria Jean-Louis Comolli (2008, p. 144), é a “reprodutibilidade do encontro [que] nos garante a realidade. O registro é a sua incanável testemunha”.

Da mochila preta de João Titi também saiu, além dos adereços usados, um livro fotocopiado, com muitas imagens dos Paresi na época de

Rondon, e fotografias de uma viagem ao Rio de Janeiro, em companhia de sua sobrinha, no início dos anos 2000, quando conheceram o acervo do Museu do Índio sobre os objetos de sua etnia. Com a câmera de filmar desligada, João Titi mostrou para nós as fotos de sua viagem e o livro com imagens dos Paresi à época de Rondon que foi copiado nessa ocasião, guardados como relíquias. Rever essas imagens “históricas”, consideradas provas incontestes de sua memória, intensificou o processo de rememoração, cuja tônica era baseada em algo como: “nós, Paresi, éramos assim, tal qual mostra a foto dessa mulher”.



João Titi mostra para o pesquisador uma foto dos Paresi no tempo de Marechal Rondon.

Foto: Lorena França, 2012.

A imagem acima traz uma *mise-en-abyme*: a imagem dentro de outra imagem, enquadramento sobre enquadramento. Olhar devolvido ao olhar. João Titi observa aquela mulher paresi de 90 anos atrás, que restitui o olhar para a câmera e para o fotógrafo com o qual tinha um encontro, e por meio da reprodução da materialidade da foto, indiretamente devolve o olhar para ele, seu descendente, como também para o jovem que acaba de entrar em contato com o grupo. E, ainda, em última instância, retorna obliquamente o olhar para essa câmera (operada por mim) que faz o último enquadramento. A dimensão reflexiva do olhar, diz Comolli (2008,

p. 82) é o “retorno sobre si mesmo, reflexão, repetição. Revisão”. É sobre o movimento existente entre “repetir” e “revisar”, produzindo a diferença, que esse artigo quer versar. Mas, antes, façamos um recuo histórico para compreendermos melhor a relação dos Paresi com o passado.

O encontro com a Comissão Rondon

Segundo os registros históricos oficiais, os subgrupos Paresi entraram em contato com os colonizadores do Mato Grosso, pela primeira vez, em meados do século XVIII, e posteriormente envolveram-se em ciclos econômicos de extração da poaia e da borracha já no século XIX. No entanto, o marco histórico de contato considerado por eles se deu no encontro com a Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, criada sob esse título em 1907, e comandada por Marechal Cândido Rondon⁶. Os objetivos da Comissão consistiam, em primeiro plano, na estratégia militar de ocupação do território com a instalação de postos telegráficos, em regiões ermas do território brasileiro. No entanto, com a expedição cumpriram-se também mais duas funções: “a socioeconômica, favorecendo a expansão do capitalismo e incorporação socioeconômica da região Centro-Oeste ao resto do país; e a científica, através do levantamento da flora, fauna, topografia, hidrografia, culturas e variedade etnográfica de uma região ainda desconhecida” (LASMAR, 2011, p. 35) – desconhecida, cabe acrescentar, ao Estado nacional brasileiro. A penetração no sertão levou os soldados da Comissão a adentrar, inevitavelmente, nos territórios indígenas e a provocar o “contato” entre as nações indígenas e a sociedade nacional.

Entre os primeiros grupos nativos contatados pelo Marechal Rondon e seus expedicionários estavam os Bororo, os Nambikwara e os Paresi, sendo estes últimos considerados dóceis

e de fácil trato, em especial contraposição aos seus vizinhos Nambikwara, que na resistência à entrada da Comissão Rondon realizavam emboscadas para os soldados. Segundo a pesquisa documental realizada por Denise Portugal Lasmar (2011), o interesse dos relatórios da Comissão consistia, então, em enfatizar o papel civilizador do exército e a capacidade dos índios de absorver os conhecimentos repassados ou de desempenhar trabalhos que davam “produtividade” à região, como a agricultura e a empresa dos postos telegráficos. A conversão dos índios em trabalhadores nacionais significava ao menos duas vantagens para o projeto positivista encabeçado por Rondon: 1) facilitava a governança após a “povoação” e a ocupação ordenada dos espaços considerados vazios; e 2) provava a hipótese de que esses povos não eram “bárbaros”, mas, sim, “civilizáveis”.

Rondon encontrou os Paresi em 1907, quando alguns grupos viviam próximo a regiões sertanejas, “engajados na economia regional como extratores de produtos florestais e sujeitos à maior exploração” (BARBIO, 2005, p. 44), e outros grupos habitavam áreas mais reclusas e, portanto, mais bem protegidas da devastação. De acordo com a política de atuação, Rondon convenceu-os a mudar suas aldeias para locais próximo aos postos telegráficos, com a promessa de trabalho remunerado. Em 1911, a Comissão fundou duas escolas na região territorial dos Paresi, uma no Posto de Utiriti e outra em Ponte de Pedra, nas quais se ensinavam a língua portuguesa aos alunos de diferentes etnias – sendo proibida a comunicação na língua materna – e as instruções elementares de manuseio aos Paresi, que eram os responsáveis pela manutenção das linhas telegráficas daquela região (LASMAR, 2011, p. 49). A mudança social, territorial e econômica da vida dos Paresi foi de tal magnitude após o encontro com a

Comissão que fez o contato com os colonos dos séculos anteriores ficar amenizado e distanciado na memória do grupo.

No entanto, é interessante observar que o discurso dos Paresi sobre o contato com a Comissão Rondon sofreu oscilações ao longo do tempo. Segundo afirma Barbio (2005, p. 48), “num primeiro momento, Rondon não gozava de prestígio entre os Paresi”, que o consideravam responsável pela abertura do território às explorações subsequentes. Embora tenham sido proibidos de falar a língua materna nas escolas de formação, forçados a adotar práticas que não as suas e a modificar seus costumes ao longo da convivência com a Comissão, hoje os Paresi se referem positivamente a Rondon como um grande homem e caracterizam o “tempo de Marechal Rondon” – predecessor até a sua chegada – como um tempo glorioso.

Como afirma Sylvia Caiuby Novaes (1993, p. 22), se “a realidade se apresenta como uma imagem caleidoscópica de objetos e seres vivos em condições dinâmicas”, ela é percebida historicamente pelos agentes que dela participam e tem variações de acordo com a combinação dos elementos que compõem um contexto. Assim, para compreender essa mudança no discurso sobre o Marechal Rondon é preciso trazer algumas questões localizadas tanto na estrutura de organização da sociedade paresi quanto na história de contato com os brancos ao longo do século XX.

Os Paresi se viam, ao longo da convivência com a Comissão, como parceiros do Marechal e se distinguiam dos demais grupos por terem desempenhado funções que auxiliaram sua atuação. Eles foram os guias das expedições militares na mata do cerrado na região, tal como confirma o líder indígena Daniel Cabixi, na etnografia de Luciana Barbio (2005, p. 91): “Os Paresi foram os grandes guias das grandes expedições das linhas telegráficas do Marechal Rondon, dos poaieiros, dos seringueiros; os Paresi sempre

foram os indígenas que orientaram a migração e a exploração econômica da chapada dos Paresi”. Além de guias, muitos deles foram operadores nos postos telegráficos – e não apenas vigias, posto de trabalho geralmente destinado aos grupos nativos –, o que demonstra o domínio dos conhecimentos técnicos ensinados nas escolas fundadas pela Comissão. Nesse contexto, encontramos um reforço na distinção entre índios “bravos” e “mansos”, que perpassa todo o discurso sobre a relação brancos/índios. Com efeito, “esta nítida diferença imposta pelo discurso paresi quer mostrar que o grupo teve iniciativa, participou de tomadas de decisões, se igualando aos militares no papel de realizadores de um importante feito para a história do país” (BARBIO, 2005, p. 91). O contato privilegiado torna-os mais importantes e, de certo modo, agentes ativos da história oficial.

A memória recente do grupo é marcada pelos conflitos travados com os fazendeiros que cercaram suas terras, os quais, contrastados com um imaginário de boas realizações de Rondon, ajudam a estabelecer uma contraposição entre dois tipos de relação com os brancos, uma favorável à proteção e emancipação dos indígenas e outra ligada exclusivamente à exploração.

Inegavelmente, Rondon conseguiu consolidar um elo entre os subgrupos Paresi e o Estado brasileiro. Se, por um lado, representava os ideais positivistas da República Velha, pautados numa proposta de integração nacional, por outro, obteve o respeito e a confiança dos indígenas ao procurar aprender suas línguas, ajudar na demarcação de terras e valorizar o estudo de seus aspectos etnológicos. Até hoje se pode perceber entre os Paresi uma valorização de signos nacionais – a bandeira e o hino – como uma consequência da influência do poder militar de Rondon. Eles são capazes de identificar Rondon a qualquer estátua que vejam: dois indígenas, quando estiveram no Rio de Janeiro em companhia de Marco Antonio

Gonçalves (2010, p. 102), pensaram que tudo de mais importante na cidade fora construído por Rondon e todas as estátuas fossem suas representações. Pude presenciar algo semelhante, quando, em visita ao parque Pão de Açúcar do Rio de Janeiro, Lucindo perguntou-me se a estátua encontrada ali era a representação do Marechal.

Imagem inaugural

As primeiras fotografias dos Paresi de que se tem registro datam exatamente da época de atuação da Comissão Rondon, dentro da qual havia um setor de documentação fotográfica e filmica, encabeçado por mais de vinte anos pelo Major Luiz Thomaz Reis, para registrar os povos recentemente contatados pelo Estado brasileiro⁷. A imagem seguinte remete justamente ao contexto que João Titi se referia nas gravações: a entrega das miçangas aos indígenas. Ela tornou-se uma das imagens mais conhecidas da história documentada sobre a Comissão, recebeu lugar de destaque no livro sobre o seu acervo imagético, organizado por Lasmar (2011) e certamente já foi vista por várias gerações de Paresi.



O encontro com a Comissão Rondon, a partir do presenteario de miçangas.

Fonte: acervo Comissão Rondon/Museu do Índio. Foto: Major Luiz Thomaz Reis. 1913.

“Rondon distribui brindes para os índios Paresi, 1913. Álbum de 1922” é a inscrição da legenda dessa foto publicada pela primeira vez no álbum de três volumes intitulado *Índios do Brasil*⁸. A cena, composta por doze pessoas⁹ – dois oficiais da Comissão e dez índios Paresi – é marcada por um cruzamento difratado dos olhares entre sorrisos e semblantes interrogativos das pessoas que ali estão. O instante fotográfico captou o momento de entrega de um conjunto de miçangas nas mãos de uma índia paresi (que está dentro do semicírculo), enquanto a maioria das pessoas concentra-se no ato de presentear, que é quase o centro geográfico da foto e certamente o seu centro simbólico. Uma mulher e um homem paresi, que estão mais próximos do gesto em questão, observam-no com um sorriso, e um casal à esquerda do quadro olha atento e instigado, com as cabeças tombadas para enxergar melhor o objeto repassado. Na extremidade oposta, uma mulher de vestido dá um largo sorriso para a câmera, ligeiramente ofuscado por um conjunto de flechas (seguradas por alguém totalmente fora de campo) que se sobrepõe no primeiro plano da foto. Embora mal enquadrada, essa Paresi é a única que demonstra relativa intimidade com o ato fotográfico e parece se importar mais com ele do que com a dádiva em si. A menina mais nova da cena, do lado direito do quadro, está entre Rondon e outro oficial da Comissão, que segura suavemente, com as duas mãos, a mão e o antebraço da menina, demonstrando certo “acolhimento” das crianças indígenas. O rosto dela está quase inteiramente encoberto pelos cabelos lisos e voltado com aparente curiosidade para as miçangas presenteadas.

Em contraponto, três meninas na parte inferior da foto desviam os olhares do foco principal. Uma olha atentamente para um ponto fora de campo. Para um terceiro oficial da Comissão, talvez? As outras devolvem o olhar diretamente para o fotógrafo e a câmera. Com André Brasil (2013, p. 2), diríamos que esse é um exemplo em que o

antecampo aparece não pela aparição do diretor em cena, mas pelo modo “como o sujeito filmado devolve o olhar à câmera ou se dirige à equipe tornando presente, quase tangível, aquilo que não é concretamente tangível”. O duro olhar da menina que está sentada mais abaixo na posição do enquadramento sugere desconforto em ser fotografada. A outra mantém um semblante questionador, como quem não compreende ou não aceita a circunstância de captura da sua imagem.

Ao descrever essa diversidade de direcionamento dos olhares, os sorrisos ou suas ausências, conseguimos perceber a complexidade desse momento de encontro. Enquanto alguns estranham o regalo de miçangas, outros estranham o aparato fotográfico. E, ainda, outros indígenas acolhem a situação, enquanto os oficiais da Comissão estão seguros de seu papel social ali desempenhado. Sabemos que por causa das limitações técnicas da fotografia do início do século XX, demandava-se um tempo longo de exposição para que a imagem se formasse no negativo de vidro e, portanto, as cenas fotografadas eram planejadas e montadas com antecedência, diminuindo o caráter de espontaneidade conseguido pela tecnologia subsequente. No entanto, a encenação das fotografias não impedia que certos semblantes resistentes à captura imagética se inscrevessem, o que pode ser observado em diversas imagens com grupos indígenas distintos no acervo da Comissão Rondon.

Essa imagem especificamente foi enviada como presente ao “Exmo. Sr. General de Divisão Fernando Setembrino de Carvalho D. Ministro d’Estado dos Negocios de Guerra”¹⁰ como forma de comprovação da tarefa de “pacificar” os indígenas; de vencer essa “guerra”. A partir desse momento, bem sabemos, ainda que a resistência tenha encontrado outras formas de expressão, os Paresi passaram, gradativamente, a cobrir seus corpos e a aceitar presentes diversos vindos dos brancos. Mas o congelamento do tempo realizado pela

fotografia permite vislumbrar futuros que não se atualizaram.

Foram a partir do conjunto de fotografias feitas nesse contexto que os subgrupos Wáimare, Kaziniti, Kozárini, Warére e Káwali engendraram a noção do que é “ser índio” perante os não-índios e do que é pertencer a um grupo de identidade mais abrangente: Haliti. Esse termo de autodenominação significa, numa acepção mais ampla, “gente”, relacionado ao gênero humano, e, numa acepção mais inclusiva, também quer dizer “povo”, para expressar a ideia de unidade entre todos os subgrupos da etnia¹¹. O tom idílico atribuído à descrição do “tempo de Marechal Rondon” está relacionado diretamente à “baixa visibilidade” que os Paresi consideram ter no cenário atual. Nesse sentido, o discurso em tom “ressentido” se conecta com a projeção que fazem sobre o passado. A nostalgia, presente nos discursos paresi, existe sobre um “passado” que só existe no presente. Dito de outra maneira, não que seja um passado imaginado, mas é certamente recriado.

A chegada da Comissão instaurou, a um só tempo, o encontro deles com o Outro (radicalmente distinto) e a inauguração de uma autoimagem paresi. Instaurou-se, como diria Comolli (2008, p. 144), o “grau zero e a cena primitiva”, o encontro filmado reproduzido mecanicamente “à distância no espaço e no tempo”. Assim, esse momento inaugural da relação com o grande Outro dos Paresi assumiu marcas densas na memória coletiva do grupo, cujas nuances foram sendo recuperadas e atualizadas por meio da narração oral dos mais velhos, direcionada aos mais jovens. A memória, segundo Ecléa Bosi (2003, p. 36), pode ser entendida como uma força subjetiva duplamente ativa e latente: por meio dela “o passado não só vem à tona das águas presentes, misturado com as percepções imediatas, como também empurra, ‘descola’ estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência”. É dessa

maneira que o momento histórico de chegada da Comissão Rondon ganha uma expansão no discurso memorial e os Paresi precisam retonar esse momento imagético inaugural para reinventá-lo.

Mimetizações fotográficas

Desde que se intensificaram as pesquisas acadêmicas com essa etnia, da década de 1980 para cá, seus membros habituaram-se a ver imagens de todos esses tipos, com gradativa intensidade, e assim formaram um olhar sobre tais trepresentações. O conjunto de fotos que se segue foi tirado em 2001 por Marco Antonio Gonçalves e Els Lagrou em visita à aldeia Rio Formoso¹².



Jocélia carregando *koho* na cabeça.
Foto: Marco Antônio Gonçalves, 2001.



Angelina carregando criança na *zamata*.
Foto: Marco Antônio Gonçalves, 2001.

Segundo o relato do fotógrafo, as pessoas em cena prepararam-se, retirando as roupas do cotidiano e vestindo a indumentária dos índios antigos para (re)encenar a si mesmos no tempo de Marechal Rondon. Por “(re)encenar” entendo as encenações provocadas ou performadas pelo e para o artefato imagético (fotográfico ou fílmico), “uma vez que a própria tradição constitui-se como um conjunto de encenações em constante renovação” (CÉSAR, 2012, p. 89). A presença de uma câmera de registro e de um pesquisador branco, interessado na história do grupo, provoca o início da narração como se o ato fotográfico os reportasse àquele momento fixado pela memória coletiva. No entanto, a narração de palavras não lhes basta. É preciso contar (duplamente, necessitar e narrar) com o corpo, jogar com ele e por a *mise-en-scène* no quadro. Como afirmou Gonçalves (2008, p. 71), a respeito de painéis pintados que aparecem num filme de Jean Rouch, “a imitação dos cenários enfatiza simultaneamente os sentidos de cópia e realidade”. Nesse contexto, os artefatos usados especificamente para a câmera criam certa artificialidade para mimetizar e recriar o passado. Os sujeitos fotografados e os sujeitos que operam a câmera sabem que os primeiros não vivem assim cotidianamente, mas a (re)encenação transforma a memória em realidade materializada.



(Re)encenações dos Paresi “tradicionais” – Foto: Marco Antonio Gonçalves, 2001.

Na primeira foto, Joscélia, seminua, portando apenas a *xiriba* e o colar de sementes no pescoço, apoia o *koho* sob a cabeça em frente à *hati* (casa) para (re)encenar o tempo em que as mulheres usavam o cesto trançado como principal cargueiro da mandioca, sem ajuda dos usuais carrinhos de mão. Seu rosto está pintado com pequenas manchas de urucum, que são as pinturas corporais usadas ancestralmente pelo grupo para proteger o espírito da pessoa – essas “trazem o espírito para a terra” quando a pessoa está doente. As pinturas no rosto de Joscélia indicam uma reencenação da saída da menina-moça após a reclusão (*hitxikwatidyo*) ou de uma menina que esteve doente por longo período.

Na imagem seguinte, Angelina carrega na *zamata* (tipoia), sua sobrinha que tem um colar de miçanga cruzado em “x” no dorso, exatamente como uma imagem do acervo da Comissão, utilizada no filme *Apareci* e analisada em minha dissertação (Reis e Silva, 2013). Franciane, na tenra idade, aprende a se paramentar com adereços – os demais estão visíveis na fotografia seguinte: saia e cocar de penas de pássaros coloridas – que representariam os traços distintivos da cultura material de seu grupo. As duas imagens dialogam diretamente com o conjunto de imagens das mulheres Paresi, quase sempre em frente à *hati* (casa), fotografadas pela Comissão Rondon.

A terceira fotografia trata-se de uma bela pose para conter em um só quadro toda a diversidade de elementos característicos da cultura “tradicional” paresi, usados por homens e mulheres, velhos, adultos e crianças. O homem que está ligeiramente à frente dos demais possui pinturas de jenipapo nos braços, no tronco e no rosto. Ele porta o maior cocar, com penas de cores contrastantes, uma saia masculina também de penas de animal, e carrega no braço direito um arco com flechas. Giovani, na plenitude da vida adulta, simboliza a força masculina do grupo, os caçadores de outrora¹³. João Titi, ao seu lado esquerdo, carrega, entre o braço e a cintura, um cesto platiforme de desenhos não figurativos (*tohidi* ou *abali*), um dos principais elementos da cultura material paresi¹⁴. Maria Mulata, ao seu lado, está com um vestido branco longo ao estilo daquelas vestimentas doadas às mulheres durante os primeiros contatos, caracterizando o processo de colonização e cristianização ao qual foram submetidos. E Angelina, em contraste, posa com a *xiriba* e os seios à mostra, e também com um *abali* às mãos.

Tal como afirmou Amaranta César (2012) acerca de três filmes construídos sobre explícitas encenações dos sujeitos filmados, a (re)encenação da tradição pode ser vista “como meio de acesso à memória e instrumento que promove sua transmissão” (p. 89), o que se torna um elemento-chave para a abordagem documental. De forma análoga, a fotografia funciona como um dispositivo que aciona o desejo da (re)encenação de um passado comum longínquo, mas sempre atualizado. Afinada com a proposta da autora, interessa-me a (re)encenação da tradição “enquanto ação catalisadora de falas e performances que, na sua capacidade de religar os homens e mulheres ao passado, recolocam-nos à disposição do presente, liberando um pensamento sobre a diferença” (p. 91).

As narrações começam, em geral, por “no tempo de Marechal Rondon...”, uma fórmula oral equivalente ao “era uma vez...”, que atualiza uma dimensão do tempo passado no tempo presente. Se compreendermos o tempo na chave deleuziana/bergsoniana, sua definição não se dá pela sucessão cronológica de passado, presente e futuro. O passado estaria, nessa concepção, numa dimensão distinta e coexistente com o presente, de modo que este é o grau mais contraído daquele. Ou ainda, as dimensões virtuais de passado e futuro coexistem com o presente e se atualizam (não por completo) nos *acontecimentos*.

A mimetização de si mesmos, em outro tempo, foi a estratégia escolhida pelos Paresi para acessar e reinventar a história de contato que viveram com os brancos. A mimesis, na antiguidade grega, referia-se à “representação” artística em geral, tendo a música como grande exemplo da arte que “apresenta” a beleza do mundo; logo, a sua tradução por “imitação” é bastante restritiva, segundo Jeanne-Marie Gagnebin (1993). O impulso mimético, para o platonismo, é desencadeado pela própria beleza do objeto, o que se contrapõe à visão moderna que enxerga a arte como uma atividade essencialmente ligada à subjetividade e criatividade de um gênio. Para Platão, a filosofia deve traduzir e reproduzir o paradigma ideal, na concepção mimética do pensamento, em contraposição à atividade mimética artística ilusória (*mythos versus logos*).

Já em Aristóteles, a mimesis aparece reabilitada como “forma humana privilegiada de aprendizado”. Ele não pergunta o que deve ser imitado, mas *como* se imita. Para o filósofo, a representação da obra artística tem o seu êxito devido ao desenvolvimento integral da capacidade mimética (*mimēsthai*): “O imitar é congênito no homem (e nisto difere dos outros viventes, pois, de todos, ele é o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”

(ARISTÓTELES citado por GAGNEBIN, 1993, p. 70). Gagnebin depreende dessa passagem que no pensamento aristotélico a mimesis caracteriza em particular o conhecimento humano e possui, portanto, características da ordem do lúdico, do ativo e criativo:

Poderíamos dizer, nesse sentido, que o impulso mimético está na raiz do lúdico e do artístico. Ele repousa sobre a faculdade de reconhecer semelhanças e de produzi-las na linguagem. A teoria da mimesis induz, portanto, a uma teoria da metáfora. Podemos avançar mais um passo no caminho esboçado por Aristóteles e dizer que conhecimento e semelhança, conhecimento e metáfora entretêm ligações estreitas, muitas vezes esquecidas, muitas vezes negadas (GAGNEBIN, 1993, p. 71, *itálico no original*).

Assim como em Aristóteles, o mimetismo é percebido por Walter Benjamin (1994), em seu ensaio “A doutrina das semelhanças”, como uma característica do aprendizado (as crianças mimetizam as atividades humanas e não humanas ao seu redor), do jogo, do prazer de conhecer: “O homem tem a capacidade suprema de produzir semelhanças” (p. 108). Elas seriam determinantes nas faculdades superiores. No entanto, tais semelhanças, já existentes no mundo, foram se modificando ao longo dos séculos. Suas leis, no conhecimento antigo, estavam desenvolvidas e guardadas em conhecimentos mágicos e, portanto, não racionais, como a astrologia, a adivinhação e as práticas rituais. Nas palavras de Gagnebin (1993, p. 80-81), “Benjamin tenta pensar a semelhança independentemente de uma comparação entre elementos iguais [...]. A atividade mimética sempre é uma mediação simbólica, ela nunca se reduz a uma imitação.” Não há necessariamente uma semelhança entre a “palavra” e a “coisa”. Para a criança, a convenção de significados da

palavra não está dada *a priori*, e por meio do corpo ela brinca com as sonoridades para descobrir os significados.

Do lado da *mimesis*, no sentido amplo que Benjamin deu a esse conceito, do lado de Nietzsche certamente e talvez também de Freud, encontramos uma lógica não da identidade, mas da semelhança, portanto uma concepção nunca identitária do sujeito e da consciência. [...] A dimensão temporal não consiste tanto na linearidade, mas mais na contiguidade, não num depois do outro, mas num ao lado do outro. Nessa descontinuidade fundamental há momentos privilegiados em que ocorrem condensações, reuniões entre dois instantes antes separados que se juntam para formar uma nova intensidade e, talvez, possibilitar a eclosão de um verdadeiro outro (GAGNEBIN, 1993, p. 84, *italico no original*).

A *mimesis* produziria, assim, na acepção de Benjamin, não uma cópia conforme, mas uma semelhança que produz diferença, e mais: é por meio do corpo que a mimetização ganha seu alcance. Também na esteira benjaminiana, Michael Taussig (1993) entende que a faculdade mimética aparece como o princípio da antiga compulsão das pessoas em se tornar e se comportar como outra coisa. Em suas palavras: “a habilidade de imitar, e imitar bem, em outras palavras, é a capacidade de tornar-se outrem” (p. 19)¹⁵. Na *mimesis* ou na “magia simpática”, a representação assume as características e o poder do objeto original e é um meio necessário para “o processo completo de conhecimento” (p. xiii).

Taussig (1993, p. 20) cita Susan Buck-Morss para quem a “cultura de massa, atualmente, estimula e é afirmada duplamente sobre os modos miméticos de percepção, nos quais espontaneidade, animação dos objetos, e a linguagem do corpo combinando pensamento com ação, sensualidade com inteligência”¹⁶. Nesse sentido,

os dois autores concordam que as máquinas de imagem, produtos da modernidade, por meio de suas possibilidades de ampliação, reprodução, congelamento ou alteração do tempo – fotografia ou cinema, respectivamente – provêm uma nova escola para os nossos poderes miméticos. O processo desencadeado pela presença de máquinas fotográficas (ou filmicas) possui uma relação estreita com os modos miméticos. Ainda que a capacidade mimética seja um modo de conhecimento antigo, como indicou Benjamin (1994), “a modernidade provê a causa, o contexto, o significado e a necessidade de ressurgência – não a continuidade – da faculdade mimética” (TAUSSIG, 1993, p. 20)¹⁷.

Em suma, se a *mimesis*, para além de equivaler a copiar e imitar, é da ordem de “explorar diferenças, ceder-se ao e tornar-se outro” (TAUSSIG, 1993, p. xiii), os Paresi mimetizam seus antepassados tornados outros de si mesmos para trazer todo um conjunto de questões passadas – e desatualizadas – para o presente. As representações miméticas criadas sobre si possuem estreita relação com a representação que se faz do outro que devolve o olhar. Como disse Sylvia Caiuby Novaes (1993, p. 21), “há, na verdade, uma relação de interdependência entre a imagem que se faz de si e a imagem que se faz destes vários outros”.

Miss Paresi: a *mimesis* performatizada.

Em agosto de 2012, os Paresi realizaram na aldeia Rio Formoso o evento Miss Paresi Haloti (“mulher”, na língua haliti), o primeiro acontecimento desse tipo no estado do Mato Grosso. O concurso de beleza feminina abriu a candidatura a meninas de toda a etnia, que deveriam se apresentar em trajes “tradicionais” e ser julgadas por um júri composto exclusivamente por *imoti* (“brancos”).

Quando estive na aldeia, em março do mesmo ano, conversei longamente numa tarde

com uma mulher paresi que mora na cidade de Tangará da Serra, filha de Justino (chefe do Formoso), e vai com certa frequência visitar os parentes na aldeia. O evento Miss Paresi foi organizado por quatro jovens da etnia, mas Jaqueline Oloizomaierocê parecia se destacar no empenho da produção e foi ela quem fez questão de contar-me os objetivos e os detalhes da organização: “Você vê imagem de Paresi nesses eventos de Jogos Indígenas? Vê imagem de Paresi na televisão quando fala de índio? Só vê xinguano, Kayapó etc. Cadê os Paresi? Também queremos nos mostrar, mostrar as nossas belezas, o que a gente tem de bom para que todo mundo conheça os Paresi.”

Essas foram as primeiras questões apresentadas por minha interlocutora. Salta aos olhos um desejo expresso por visibilidade que se dá em forma de competição com as demais etnias indígenas por espaço de representatividade em canais midiáticos, de amplitude regional ou nacional. Jaqueline, em entrevista à rede de televisão, também apresentou os motivos de realização do evento: “Comecei a ver que tem tantas meninas bonitas. Por que não a gente mostrar a beleza e a feminilidade do povo paresi?”.

Nas imagens do evento¹⁸, pode-se observar os trajes das meninas vencedoras e todas as candidatas do desfile: usavam *xiriba*, pinturas corporais com desenhos geométricos nas pernas e nos braços – algumas com as mencionadas pintas de urucum no rosto –, colares de miçangas, e tiaras, braceletes, joelheiras com penachos e brincos – todos confeccionados com penas coloridas, que compõem o artesanato feminino haloti. Há uma predominância das cores amarelo e vermelho nas *xiribas* e nos adereços de penas, e todas portavam tornozeleiras brancas. De modo geral, os itens de vestimenta das candidatas foram confeccionados por suas mães, como aparece no depoimento de Valdinéia para a matéria jornalística. Para algumas fotografias, as meninas cobriram o tronco

com camisetas uniformes azuis, mas na passarela desfilaram sem blusa com as mechas dos cabelos e colares a cobrir os seios. Os adereços para enfeites foram escolhidos, dessa forma, de acordo com os critérios estéticos “tradicionais” dos Paresi, mas as posturas corporais das candidatas (cabeça levemente inclinada para o lado e mão na cintura) para as fotografias são espelhadas nas poses e trejeitos de modelos de moda e dos demais concursos de beleza feminina, nos quais se costuma usar luzes de holofotes e *flashes*, com muitos disparos fotográficos, para caracterizar o “glamur” da ocasião de desfile.

Jaqueline, em nossa conversa prévia ao evento, disse que as candidatas se apresentariam ao “natural”. Como se pode notar, o termo *natural* não significa, como se poderia supor, sem adereços decorativos ou influências estéticas externas. Os corpos das meninas estão longe de serem expostos “tal como vieram ao mundo”, o que as ligaria, em tese, ao campo semântico “natureza”. Ao contrário, apresentavam-se, especialmente nessa ocasião, como resultado de uma fabricação social intensa.

A opção enfática pelo desenho de pinturas corporais, com motivos de pele de peixe e de cobra nas candidatas é um caso emblemático de uso estratégico da autoimagem Paresi. Durante meu trabalho em campo, nas aldeias, não vi ser executada e nem mencionada na bibliografia pesquisada a prática da pintura corporal em momentos rituais ou cotidianos. No entanto, durante uma rápida visita aos Paresi com a dissertação impressa, a observação das fotos do evento de Miss Paresi propiciou comentários explicativos sobre essa escolha. Segue o diálogo que tive com Romero:

Antes não tinha essa pintura no corpo. Só tinha mancha de urucum para proteger na guerra ou para curar doenças. Mas esse desenho a gente já sabia desde sempre, só que fazia no trançado. Tá vendo aquele suporte de flecha ali [apontando com a

mão]? É desenho de cobra. E são vários os desenhos que os Paresi fazem no *Tohidi* ou no *Abali* [cestos platiformes]. O Justino sabe fazer vários. O pessoal fala que os Paresi inventou esses desenhos, mas não inventou. A gente só colocou os mesmos desenhos em outro lugar, no corpo. – “E por que resolveram mudar?”, eu perguntei. Porque chama mais atenção do público, na apresentação cultural.

A “invenção” a que se refere Romero não residia na forma do desenho, conhecimento partilhado ancestralmente entre eles, mas no modo de exibi-lo. Inventar algo, modificar a cultura “tradicional” paresi significa, nesse contexto, imitar uma prática de outras etnias para potencializar a divulgação da autoimagem do grupo. Não por acaso as pinturas ganharam destaque na reportagem, referidas pela narração da jornalista como “o detalhe mais importante da produção: a pintura corporal, que faz parte da pintura indígena”, o que ajuda a reforçar a caracterização de “índio genérico”.

O critério de escolha do júri, composto exclusivamente por *imoti*, também nos diz algo sobre a estratégia paresi. No discurso manifesto, o argumento para essa escolha pauta-se na ideia de que haver parentes das candidatas no corpo de jurados não seria aconselhável, o que poderia gerar ciúmes entre eles e conflitos por suspeitas quanto a critérios usados, enquanto, inversamente, os brancos seriam pessoas “neutras” na relação, imbuídos do distanciamento necessário para a escolha das mais belas meninas *haloti*. Implicitamente, porém, essa opção revela o desejo dos Paresi em se tornarem conhecidos, além dos seus limites territoriais, por meio do reconhecimento dos brancos. São estes que podem legitimar essa visibilidade desejada porque foram eles que ocuparam a relação de fundação do olhar do grupo sobre si mesmo. Mas se, no início do século XX, esse “branco” estava “encarnado” na figura de Marechal Rondon, como

procurei mostrar anteriormente, hoje essa categoria está dissolvida em distintas parcerias e contatos. Assim, escolheram pessoas de notoriedade pública, entre elas uma procuradora federal e a juíza federal do estado do Mato Grosso, para consolidar uma relação que possa garantir a eles – não apenas, mas também – privilégios políticos. Os Paresi não foram os primeiros a realizar um evento indígena de concurso de *miss*, mas o foram no Mato Grosso, e o pioneirismo é interessante para que o nome do grupo fique marcado na história do estado e do país.

Desdobramento político da imagem

Quando estive na T.I Rio Formoso após a conclusão da pesquisa, com exemplares da dissertação impressa para serem entregues, Angelina ficou ligeiramente envergonhada ao ver sua foto de 2001, com os seios à mostra. Mas para além da vergonha, sua observação cuidadosa de conjuntos fotográficos que eu havia disposto ao longo do texto (Comissão Rondon, as reencenações de 2001 e o evento Miss Paresi, de 2012) desencadeou preciosas explicações a mim, naquele encontro. Ela dizia-me algo assim: “Lorena, vejam as *xiribas* da época de Rondon e as usadas por essas meninas no Miss. Não é a mesma coisa. A *xiriba* antiga tinha significado. Tudo tinha significado. Cada desenho era escolhido cuidadosamente por quem fazia. Se a menina usar o desenho errado, pode ter hemorragia na menstruação”. Diante da foto de Jocélia carregando o *koho*, dizia: “ela está normal. Esse é o Paresi. Essa tiara que estou usando, feita de pena de ema, eu mesma que fiz, copiando dos Bacaeri. Mas copie pra vender, não pra usar!”.

Angelina acrescentou que as joelheiras (*ka-thulari*) presentes nas imagens do acervo da Comissão Rondon eram feitas antigamente com leite de mangaba e “usadas para fortalecer a batata da perna, não era só pra apresentação”. No

entanto, as meninas participantes do Miss Paresi se apresentaram com tornozeleiras que, segundo Angelina, só homem paresi usava antigamente. Ela olhava os colares, brincos e tiaras bem coloridos usadas pelas candidatas a Miss Paresi e dizia: “usaram porque acharam bonito. Mas não representa nós. Se for representar mesmo, tem que ficar igual a Jocélia (na foto aqui reproduzida)”.

Não se pode dizer que os comentários de Angelina *representam* as elaborações de seu grupo, no sentido de (não) ser fruto de uma colocação amplamente empregada. Ao contrário, sua fala expõe uma negociação interna, necessária e contínua. A palavra “tradicional” tem sido usada corriqueiramente por muitos Paresi para designar práticas recentemente incorporadas, mas que sugerem um retorno ao passado e uma continuidade dos ensinamentos antigos. Essas práticas expressas, especialmente, no uso de artefatos e trajes feitos com materiais orgânicos, naturais (colares de semente, saias artesanais de barbante, cocares de pena, arco e flecha de madeira), são recuperadas estrategicamente nos contextos em que seus usos proporcionarão maior visibilidade étnica aos Paresi, posto que eles sabem que os *imoti* esperam essa correspondência à imagem indígena. E, por apostarem na potência política das imagens, se paramentam para serem gravados diante das câmeras.

Em vez da mera sujeição aos parâmetros estrangeiros induzidos pelo ideário colonizador, os Paresi utilizam-se de recursos criativos que permitem uma redefinição dos parâmetros de relação com os brancos. Como disse Bruce Albert sobre uma domesticação simbólica da alteridade dos brancos,

Na medida em que seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo

de redefinição identitária no qual são reconstituídas as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por esse encontro (ALBERT, 2002, p. 13).

Especificamente, na análise que procurei trazer, essa “redefinição identitária” se dá nos quadros imagéticos encenados. Os contextos abordados indicam como essa etnia busca controlar precisamente o modo de visualidade da identidade étnica, para, “frente a frente”, “aparecer”, ganhando visibilidade e, assim, tentar reverter uma relação desigual com os brancos. Os Paresi alcançaram, a meu entender, aquilo que Gonçalves e Head (2009) chamaram de “devir-imagético”: “a fabulação de si como forma de autorrepresentação” e de redefinição da relação com o Outro.

Notas

1. O Prodocult é parte do Programa de Documentação de Línguas e Culturas Indígenas (Prodoc), concebido pelo Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio (Funai), e patrocinado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco) e Fundação Banco do Brasil (FBB). Conta também com a participação de núcleos de pesquisa da UFRJ: o Núcleo de Arte, Imagem e Pesquisa Etnológica (Naípe), coordenado pela professora Els Lagrou, e o Núcleo de Experimentação em Etnografia e Imagem (NEXTimagem), coordenado pelo professor Marco Antonio Gonçalves.
2. Os Paresi conformam um grande grupo de pelo menos 1.955 indivíduos. Estão hoje distribuídos em sete terras indígenas homologadas e duas em processo de demarcação no Estado do Mato Grosso, num total de 1.146.027 ha. Fonte: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/paresi/2031>>. Acesso em 04 maio 2014.
3. A noção de performance tem sido utilizada por diversos autores da antropologia pós-moderna, tais como Victor Turner (1987), Richard Schechner (1985, 1988), Clifford Geertz (1991, 2001) e John Dawsey (1999), valendo-se da análise sobre “encenações teatrais”, “dramas sociais” ou “eventos rituais” para se

compreender a realidade social. Neste artigo não há uma recapitulação conceitual da noção de performance, mas a utilizo no sentido dado por Geertz, para quem a tentativa de compreensão da teia de significados, a qual se propõe o etnógrafo, baseia-se na leitura de sentidos do texto e do subtexto, ou da performance e do contexto histórico e social na qual ela se insere.

4. Gravação realizada com João Titi em 21 de março de 2012. Preservo, nas transcrições, os traços mais marcantes de oralidade.
5. Romana Costa (1985, p. 137) afirma que os Paresi viviam, à época de sua pesquisa de campo, essencialmente de caça e produtos de mandioca brava: “A atividade da caça é fundamental para o grupo local *iyómowaké*, pois além de ser básica para a dieta do grupo é fonte preciosa de matéria-prima para a atividade artesanal. A alimentação desse grupo consta basicamente de carne e derivados de mandioca brava”.
6. As expedições de instalação de postos telegráficos na região do Mato Grosso iniciaram-se antes da proclamação da República e tiveram prosseguimento a partir de 1890, sob o comando do Major Ernesto Gomes Carneiro. Cândido Rondon, aluno do positivista Benjamin Constant, passou a chefiar a 1ª Comissão Telegráfica em 1900, que durou até 1906, e tinha como objetivo abrir picadas e estabelecer locais de instalação dos postes, bem como mapear a topografia e os dados geográficos da localidade (LASMAR, 2011, p. 36).
7. Acerca do conjunto iconográfico fotográfico e fílmico da Comissão Rondon, que contribuiu sobremaneira para a construção da imagem “oficial” do índio brasileiro, ver Tacca (2001, 2011).
8. O álbum reúne as fotografias produzidas pelos agentes da Comissão no período de 1907 a meados de 1940, embora seus dois primeiros volumes tenham sido publicados apenas em 1946. A organização das fotografias sem as suas respectivas datas e expedições indica o esforço em construir uma narrativa coerente sobre a atuação “civilizadora” da Comissão, sem mencionar que esta foi um conjunto de comissões chefiadas por líderes e com objetivos diferentes (LASMAR, 2011). Ainda sobre esse álbum, Tacca (2011) faz uma análise de conjunto, criando três categorias de fotografias que o compõem: “o índio selvagem”, correspondentes a imagens com pouca intervenção do autor, com os índios em suas vestimentas e locais habituais; “o índio pacificado”, que consiste em imagens de índios recebendo brindes; e “o índio civilizado”, composta de índios em escolas ou postos de trabalho.
9. Essa fotografia foi reenquadrada para a impressão do livro *O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio 1890-1938*, de modo que uma mulher à direita do quadro não aparece nessa impressão. Para essa análise, no entanto, tomei como referência a foto original consultada no acervo e utilizada no filme *Apareci*.
10. Inscrição retirada do livro de Lasmar (2011, p. 4).
11. Segundo consta da pesquisa de Max Schmidt, até a década de 1930 os subgrupos mantinham-se como unidades sociais separadas por territórios e com regras de casamento endogâmicas (COSTA, 1985). Os relatórios da Comissão Rondon referem-se aos subgrupos como “parcialidades” dos Paresi, reunidas sob o pretexto das grandes festas de chicha. A partir do intenso contato com os brancos e das perdas territoriais, esses subgrupos passaram a casar entre si e a se misturarem. Atualmente, a divisão persiste entre eles (a maior parte dos habitantes da aldeia Formoso são Wáimare), mas não se faz marcante nas relações com os brancos e demais etnias indígenas.
12. As fotografias originais são coloridas, mas transformadas aqui em preto e branco para efeito de publicação. Agradeço a Marco Antonio Gonçalves que gentilmente me cedeu suas imagens para incorporá-las a minha pesquisa.
13. É certo que hoje os homens Paresi também praticam a caça, mas não com as flechas e seus arcos, em caminhadas e acampamentos que duravam dias, mas, de fato, com espingardas e deslocamentos de um dia, com carros motorizados.
14. O *abali* é um cesto platiforme cujo padrão gráfico é “formado por linhas que não se cruzam, distribuídas em quatro setores iguais e espelhados, porém sem inversão de figura e fundo” (ARONI, 2011, p. 51). O *tohidi* tem a mesma distribuição espacial, dividido em quatro setores, porém se constitui de alternância das taquaras pretas e claras, formando um grande número

de possibilidades de desenho com alternância entre fundo e figura. A relação entre a confecção desses cestos, a cosmologia e a noção de pessoa paresi foi bem trabalhada na dissertação de Bruno Aroni (2011) e retomada na minha (REIS e SILVA, 2013) para tentar compreender a significação da confecção do *Tohidi*, que se tornou objeto do primeiro filme feito no âmbito do Prodocult sobre a etnia.

15. No original: “The ability to mime, and mime well, in other words, is the capacity to Other” (TAUSSIG, 1993, p. 19) – tradução minha.
16. No original: “Discerning the largely unacknowledged influence of children on Benjamin’s theories of vision, Susan Buck-Morss makes this abundantly clear with her suggestion that mass culture in our times both stimulates and is predicate upon mimetic modes of perception in which spontaneity, animation of objects, and a language of the body combining thought with action, sensuousness with intellection, is paramount.” (TAUSSIG, 1993, p. 20) – tradução minha.
17. No original: “Modernity provides the cause, context, means, and needs, for the resurgence – not the continuity – of the mimetic faculty” (TAUSSIG, 1993, p. 20) – tradução minha.
18. O leitor pode conferir uma reportagem televisiva feita pelo canal Globo do Mato Grosso: Disponível em: <<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2012/08/concurso-de-beleza-indigena-escolhe-primeira-miss-da-etnia-pareci-em-mt.html>>. Acesso em: 04 maio 2014.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: Albert, B.; Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ARONI, Bruno O. *A casa da Jararaca: artefatos, mitos e música entre os Paresi*. Dissertação de Mestrado em Sociologia com concentração em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- BARBIO, Luciana. *Identidade e representação: uma análise da sociedade Paresi através do discurso sobre as fotografias de Marechal Rondon*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, com concentração em antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, p. 108-113. (Obras escolhidas, v. I), 1994.
- BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê editorial, 2003.
- BRASIL, André. Formas do antecampo: notas sobre a performatividade no documentário brasileiro contemporâneo. In: Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), 22, 2013, Salvador. Anais... Salvador: UFBA, 2013. Disponível em: <http://compos.org.br/data/biblioteca_2080.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2013.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp, 1993.
- CÉSAR, Amaranta. Tradição (re)encenada: o documentário e a chamada da diferença. *Devires – cinema e humanidades*, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, p. 86-97, 2012.
- COMOLLI, Jean-Louis. *Ver e poder – a inocência perdida: cinema, televisão, ficção e documentário*. Seleção e organização de César Guimarães e Ruben Caixeta. Tradução de Augustin de Tugny, Oswaldo Teixeira e Ruben Caixeta. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- COSTA, Romana M. R. *Cultura e contato: uma análise da sociedade paresi no contexto das relações interétnicas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.
- CUNHA, Manuela C. da. “Cultura” e Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 311-373, 2009.

- DAWSEY, John C. *De que riem os “bóias-frias”? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. Tese (livre-docência). PPGAS/FFLCH. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Walter Benjamin. In: *Perspectivas*, São Paulo, n. 16, p. 67-86, 1993.
- GALLOIS, Dominique T. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação Waiápi. In: Albert, B.; Ramos, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *Negara: o Estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GONÇALVES, Marco A. T. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.
- _____. *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- GONÇALVES, Marco A. T.; HEAD, Scott. *Devires imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- LASMAR, Denise P. *O acervo imagético da Comissão Rondon no Museu do Índio 1890-1938*. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, (Publicação avulsa do Museu do Índio, 3), 2011.
- REIS e SILVA, Lorena F. *Aparecer e imitar: uma análise da autorrepresentação Paresi-haliti*. Dissertação de Mestrado em Sociologia com concentração em Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- SCHECHNER, Richard. *Between theater and Anthropology*. Philadelphia: The University of Pennsylvania, 1985.
- _____. *Performance theory*. New York: Routledge, 1988.
- TACCA, Fernando de. *A imagética da Comissão Rondon*. Campinas: Papirus, 2001.
- _____. O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. In: *Histórias, ciência, saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 191-223, 2011.
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity*. London: Routledge, 1993.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of performance*. New York. PAJ Publications, 1987.

autora **Lorena França Reis e Silva**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia,
Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ)

Recebido em 07/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Uma aventura antropológica: a perda da inocência

ROSE MARY GERBER

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p47-60

resumo Este artigo é resultado de minha pesquisa com pescadoras no doutorado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC. O objetivo é apresentar algumas reflexões sobre o exercício do trabalho de campo e da escrita como elementos que se interconectam continuamente e que compõem nossa construção como antropólogos, tendo como exercício central a etnografia.

palavras-chave Antropologia; Etnografia; Campo; Escrita; Pescadoras.

The anthropological adventure: the loss of innocence

abstract This article is the result of my research with fisherwomen in the doctorate in Social Anthropology at PPGAS/UFSC. The aim is to present some reflections on the exercise of fieldwork and writing as elements that continuously interconnect and make up our construction as anthropologists having the ethnography as central exercise.

keywords Anthropology; Ethnography; Field; Writing; Fisherwomen.

Introdução

Este artigo advém dos resultados de minha pesquisa de doutoramento realizada com mulheres pescadoras no litoral de Santa Catarina, Sul do Brasil. Meu intento é tecer algumas reflexões sobre a experiência de campo e a escrita

como elementos inescapáveis das afetações que compõem o percurso de nos construirmos constantemente como antropólogos. Para tanto, tal escrita está dividida em quatro tópicos. No primeiro, exponho algumas percepções sobre o processo indissociável de escrita e experiência de campo em que os primeiros esboços, nos quais registramos estranhamentos, dificuldades, percepções, são centrais como elementos acionadores de nossa memória quando já não mais estamos imersos em campo.

No segundo tópico falo um pouco sobre o que denominei como sendo “Um campo e seus deslocamentos: deslocamentos em campo”, em que me vi instigada a descobrir e inventar meu *objeto* mergulhando em uma pesquisa com pescadoras, sendo que elas emergiam à medida que eu me deslocava pelo litoral catarinense, compondo um campo que não tinha, *a priori*, uma definição. No terceiro, “Tempos de espera e tempos de agito: sobre obstáculos epistemológicos”, me detenho em discorrer sobre os meandros de meu campo, que é o mar, a partir de onde me dei em conta de que teria que lidar com muito mais do que a relação terra/mar/praias. Para tanto, foi crucial ficar atenta aos diferentes tempos e ritmos que preenchiam aqueles espaços que percorri.

Por fim, no quarto tópico, “Uma aventura antropológica, ou a perda da inocência”, postulo que a etnografia se dá pela repetição e que fazê-la é estar presente de forma intensiva e repetitiva, haja vista que é o que nos permite viver uma experiência densa, que inclui o

inesperado. Do que vivi, meu intento é compartilhar uma pequena parte.

Sobre as primeiras anotações em campo

Ao iniciar o campo, iniciei o processo de escrita de minha tese, pois cada impressão inicial, suposição, sentimento, componentes de meu estranhamento, foram matéria-prima para a composição de uma redação que buscou ponderar questões alusivas à tríade *ver, ouvir, escrever* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) e aos meandros que fazem que seus primeiros elementos, ver e ouvir, sejam o norteador da escrita. Porém também a escrita se intromete, é iniciada e nos afeta (FRAVET-SAADA, 2005), muito antes de nosso afastamento do campo como processo de um *estar lá*.

Desta forma, o diário de campo não se compôs e não é apenas um recurso material, mas um espaço que vai sendo preenchido à medida que o campo é vivido e experienciado. É uma espécie de recurso para lembranças futuras quando já estaremos inseridos em outro momento, o da escrita. Portanto, em um afastamento mais direto do campo. O diário de campo é, assim, central e faz parte da composição do que Cardoso de Oliveira (2006) denominou de escrever, pois a partir de anotações ali feitas ter-se-á, muitas vezes, o ponto de partida necessário para compor a redação de nossos escritos imbuídos de um olhar e ouvir atentos.

As anotações no diário nos permitem lembrar aspectos da chegada em campo, as primeiras impressões, alguns sentimentos, dificuldades, percepções, entraves, adaptações corporais, reações, por vezes viscerais (LAGROU, 1992). Contribuem para que, em dado momento, nos perguntemos: como é que cheguei aqui, ou lá? Por que escolhi este campo? Ou,

por que este campo me escolheu?¹ Estarei conseguindo compreendê-lo em sua amplitude? E os que compõem seus meandros, até que ponto estão se dando em conta da proposta de pesquisa a qual me proponho?²

O diário de campo se tornou, no decorrer de meu tempo em campo, um confidente, um espaço para registrar angústias, surpresas, alegrias, emoções, *insights*. As notas da caderneta e, em consequência, do diário, se constituíram, no decorrer do percurso que segui de idas e retornos, o ponto de referência para tentar, já em campo, definir linhas de reflexão, melhor olhar o que havia olhado durante aquele dia e, posteriormente, desenvolver a escrita, inicialmente apenas esboçada.

A partir de rabiscos, rascunhos e notas é que me foi possível tecer uma narrativa que configurou um texto final denominado tese, cuja urdidura oscilou entre momentos de inspiração e transpiração fluidas e outros de impasses, perda momentânea da capacidade de articular pensamento e escrita, sentimentos de que não conseguiria chegar até o fim. Nesta oscilação entre diferentes emoções, entre as quais uma persistente angústia pelos retrocessos, alegria pelos avanços e temporalidades (BACHELARD, 1998), campo e escrita me permitiram viver experiência e reflexão.

Um campo e seus deslocamentos. Deslocamentos em campo

Inicialmente pensei em discorrer sobre a pesquisa de campo, descrevendo como cheguei lá. Mas então me questioneei: lá onde? Isso porque a pesquisa que empreendi, fruto de um diálogo contínuo com minha orientadora, levou em conta o campo iniciado no contexto da pesca e as sugestões da banca de qualificação. É interessante rememorar que eu havia exposto em uma das primeiras versões de meu projeto

de pesquisa que o aprendizado do que então denominei *mulheres da pesca* se daria de mulher para mulher, entre mulheres. No entanto, ao conversar com as que embarcam e perguntar como aprenderam a ser pescadoras, as mesmas me respondiam: *com meu pai; com meus irmãos; com meu marido*. Isso me trouxe elementos para pensar sobre as redes de parentesco, as relações de gênero e de transmissão e circularidade de saberes.

Aliaram-se a esses aspectos a vontade de realizar uma pesquisa com mulheres que embarcam na pesca artesanal no litoral de Santa Catarina e o desejo de que os resultados de meu empreendimento venham a contribuir, de alguma forma, com suas vidas e com o reconhecimento de sua existência como pescadoras. Meu propósito estava firmado: queria saber mais sobre estas mulheres: pescadoras embarcadas.

Calávia Saez (2009) preconiza que a antropologia tem como objetivo descobrir ou inventar objetos. “Descobrir porque o objeto, em certo sentido, já está ali, em forma de algo que atrai a atenção do pesquisador” (CALÁVIA SAEZ, 2009, p. 14). Algo que nos faz ter os olhos, ouvidos, sentidos voltados para questões, detalhes, bordas, margens que, de certa forma, nos afetam (FAVRET-SAADA, 2005). “Inventar porque ele só se define no diálogo entre o pesquisador e o nativo” (CALÁVIA SAEZ, 2009, p. 14-15).

O inventar ao qual se refere Saez diz respeito a algo que, uma vez trazido à tona, de certa forma ganha vida própria, apontando para a busca e o estranhamento com que o antropólogo cria seus nativos, mas é também por eles criado; faz a antropologia, mas é por ela feito. Tal argumento me remete a um diálogo como o exposto por Menezes Bastos (2010), quando afirma que “seja o que seja nossa disciplina, ela não só é – e tem sido desde que se pode

falar dela – produto dos antropólogos, mas, ao mesmo tempo, produz a todos nós – trata-se, a antropologia, enfim, de um fazer e ser feito enquanto faz” (MENEZES BASTOS, 2010)³.

O fazer e ser feito a qual se refere o autor e a descoberta e invenção em Calávia Saez (2009) tem em comum o que considero o ponto nodal que viabiliza nossas criações, invenções, e, como via de mão dupla, o sermos criados, feitos e inventados: o campo. A criação aponta para a necessidade de estarmos atentos às situações que nele ocorrem considerando que é ali que emergem as afetações que condicionam nossas experiências, positiva ou negativamente, mas cujo saldo nos trará subsídios para refletir, escrever, rever sobre o que podemos extrair quando exercitamos o distanciamento pós-campo no que, segundo Ricoeur (1977), é um “*vis-à-vis* não dado na situação do discurso (mas) criado, instaurado, instituído pela própria obra” (RICOEUR, 1977, p. 57).

Vi-me instigada a descobrir e inventar meu *objeto* mergulhando⁴ em uma pesquisa com pescadoras, sendo que essas começaram a emergir à medida em que eu me deslocava pelo litoral de Santa Catarina, compondo um campo que não tinha, *a priori*, uma definição. Ele não estava situado em um só local, especificamente em uma só comunidade pesqueira. Seria, por isso, um campo dessituado? Assituado? Multissituado? (MARCUS, 1986, 1998). Que contornos daria a este campo, cuja realização foi instigada pela vontade de saber quantas e quem são, onde estão, como vivem, o que pescam, como pescam as mulheres que embarcam na pesca artesanal catarinense?

Fui seguindo pistas a partir do que me apontavam alguns colegas de trabalho⁵ e pescadores nas praias que percorri, além de trechos de recortes de jornais e comentários sobre suas possíveis existências. Não me desloquei de uma só forma. Pedi carona, fui de ônibus ou de carro

próprio. Cruzei a BR 101 e também fiz travessias de balsas, dependendo de aonde queria chegar. Em cima do mapa de Santa Catarina, fui criando o percurso de meus deslocamentos e, por conseguinte, o de onde encontrei as pescadoras. Outras há, com certeza. As que encontrei são mulheres que trabalham com seus maridos, filhos, irmãos, genros, filhas. São suas *camaradas*. Em alguns casos, elas próprias são as mestras das embarcações.

Acabei concluindo minha pesquisa com 22 mulheres entre 22 e 70 anos⁶. A maioria iniciada na pesca muito cedo com seus pais, entre os 8, 9, 10 anos de idade. Duas são viúvas; as demais são casadas. Algumas alternam o tipo de pescaria, dependendo a época do ano e se possuem redes apropriadas. Assim, existem as que, passada a temporada do peixe, vão para a do camarão. Terminado esta, vão para outro peixe. Poucas só trabalham com peixes; outras, só com camarão. Trata-se de mulheres cujas trajetórias são pautadas por dificuldades econômicas, de *pobreza*. Meninas que saíram da escola, pois tinham que trabalhar e que hoje são, as mais velhas, semi ou totalmente analfabetas. Apenas uma havia concluído o curso de Pedagogia.

Geralmente são as filhas mais velhas e foram chamadas sem que lhes perguntasse se queriam ou gostariam de trabalhar na pesca. Precisavam delas. E elas foram. Poucas se impuseram na pesca, mesmo os pais não querendo que saíssem para o mar. A curiosidade por saber como é tal atividade lhes instigava desde cedo. Outras tiveram os maridos como seus mestres no aprendizado. Algumas foram, por sua vez, as mestras deles. Diziam-me que se *acostumaram* com o ofício. Ou que *é só isso* que sabem fazer. Em comum, o riso, o bom humor e a jocosidade, aliados ao uso de expressões como *gostar*, *amar*, *ter paixão*, *vício* pela vida no/do mar.

Tempos de espera e tempos de agito: sobre obstáculos epistemológicos

Ao chegar ao meu campo, que é mar, me dei conta de que teria que lidar com muito mais do que a relação terra/mar/praias. Teria que ficar atenta aos diferentes tempos e ritmos. *Melhora do tempo; tempo bom; tempo ruim; mudança de tempo* eram expressões que remetiam não exatamente a questões de clima, de temperatura, mas usadas no sentido de *tempo bom* para a pesca, geralmente aliado ao calor. Porém, para alguns peixes, como a tainha, é exatamente o oposto: quanto mais frio, melhor. Ou mau tempo, definido como *tempo ruim*, que contava sempre um período de espera para que melhorasse. As épocas de agito com movimentação diária devido ao *tempo bom*, por conseguinte, preenchiam de diferentes ritmos meu trabalho de campo.

Ingold e Kurttila (2000, p. 187-192), ao discutirem questões relacionadas ao conhecimento tradicional como advindos das práticas da localidade, citam os Sami, da região Norte da Finlândia, que usam a expressão *weather* (tempo) em contraposição à expressão dos cientistas, *climate* (clima). Este, que é registrado pelos cientistas, diz respeito a variáveis medidas, como temperatura, precipitação e pressão atmosférica. “Tempo” diz respeito a calor ou frio, época de colheita, tempestade. Ao invés do primeiro, registrado pelos cientistas, o segundo é experimentado pelo grupo como o ambiente, obedecendo ao ciclo das estações. Os autores postulam que não se trata de prescrições culturais, mas do conhecimento que vem da prática, das experiências de vida e do movimento daquele lugar. Concordo com os autores sobre este aprendizado se dar na prática, ocorrendo nas relações intra ou inter-geracionais. Consiste em experimentação vivenciada em contextos específicos.

Ao que Ingold & Kurttila se referem como diferentes épocas que compõem uma experiência, Bachelard (1994 [1950], p. 133) denominou *ritmanálise*, segundo a qual a vida é ondulação. “O calendário das frutas é o calendário da ritmanálise. A ritmanálise procura em toda parte ocasiões para ritmos”. Os primeiros autores falam de época de colheitas; o segundo, de um calendário. Em meu campo, o que vi dizia respeito a diferentes épocas que compõem um calendário anual de peixe, camarão, siri; calmarias ou tempestades; fartura ou escassez. Uma ritmanálise que diz respeito à vida em que o ciclo das estações é orientador não só dos períodos de ir ao mar ou esperar, mas da própria experiência de quem vivencia esses tempos.

Tempo bom ou tempo ruim dizia respeito às épocas de fartura ou escassez de pescado, sendo que o verão era considerado a melhor ocasião pois, com o aquecimento da água, os peixes migravam e *entravam*, facilitando a pesca. O inverno, período mais difícil para as pescadoras que acompanhei, era a *época de miséria*⁷. Porém *é mais do que* isso. O tempo se destrinchava para além de bom ou ruim. Percebi que a marcação cronológica dos relógios, que eu buscava definir com elas para saber quando sair ao mar, era um tempo aproximado que me davam como referência para me orientar, mas o que contava, na prática, era a observação de mudanças muito sutis na luminosidade do céu. As saídas para o mar, inicialmente combinadas para às cinco da manhã, em Florianópolis, por exemplo, se mostravam mais complexas do que eu estar naquele horário na praia. “O tempo era simplesmente algo que não podia ser consignado” (BARLEY, 2006, p. 101)⁸.

Guardadas as diferenças, recorro a Barley (2006) no sentido de expor o quão difícil era conciliar a angústia por querer avançar no trabalho de campo e o tempo necessário de espera em que a temporalidade (BACHELARD,

1994 [1950])⁹ que compunha as muitas idas e vindas foi me mostrando que não era eu quem definia, nem tampouco eles propriamente, mas uma conjunção de outros fatores que, de certa forma, faziam parte do que denominavam tempo. Tratava-se de chegar no horário previamente combinado, mas ficava-se à espera de algo que, no princípio, não entendi: todos, ou parados, ou conversando, esperando até que o movimento se dava de forma muito rápida quando corriam em direção às suas embarcações. Era um matiz de luminosidade no céu em que já não era noite, mas também de dia não se tratava. Naquela mudança sutil, saíamos para o mar na Armação do Pântano do Sul, em Florianópolis, neste tipo de pesca¹⁰.

Em Barra do Sul, nas saídas para ver as redes que tinham sido colocadas no dia anterior próximo ao costão, o horário orientador era em torno de seis horas da manhã, mas a saída dependia de fatores como o clarear do dia aliado à situação de mais ou menos agito na saída da barra¹¹, considerado o local mais perigoso, pois se trata de passar a fronteira da tranquilidade do abrigo que está antes da barra e o mar aberto. Já para sair para a pesca do baiacu em São Francisco do Sul, dona Paulina poderia sair às sete, às nove; voltar às dezessete, às vinte ou às vinte e duas horas, dependendo do nível da maré. Tempos que não seguem o determinado *crono* do relógio, mas que se definem pelo ritmo *cronos* (LEACH, 1972)¹² que o começo do nascer do dia, a agitação na saída da barra ou o movimento das marés indicam. Ou que a fúria do mar impede.

As pescadoras¹³, ao mesmo tempo em que estavam diariamente sintonizadas com o que os meteorologistas diziam, comentando a previsão do tempo: *bem que disse; bem que avisou; acertou mesmo; errou feio*, trabalhavam e observavam ciclos e mudanças constantes em que a composição era sempre plural¹⁴.

Não há vento. Há qualificações de ventos: *sul*¹⁵, *nordeste*, *este*, *leste*, *rebojo*, *lestada*, *terral*, conforme explicou dona Merabe.

Lestada é o vento que mais deixa o mar agitado; traz tempestades que costumam durar muitos dias seguidos, às vezes quinze dias, mas é o que traz fartura, traz tudo. Com o vento teral não dá para pescar. Ele só leva a pessoa para fora, para o golfo do mar. É um vento que vem da terra e dura cerca de três dias. O rebojo é um vento que não dá para ir para fora. Ele não engrossa o mar, mas é muito forte. Também não traz nada; só leva, e dura cerca de dois dias. Entre o sul e o leste, seria o rebojo. Rebojo por quê? Porque reboja, como uma máquina lava. Na época da tainha é bom para trazer ela (Merabe, 60 anos, Barra do Sul).

Segundo Safira, que viveu por vinte anos em uma ilha e que observava diariamente as frequentes *mudanças do tempo*, ao explicar sobre as diversas formas de manifestação do vento, contou-me que há, inclusive, *briga de ventos*.

Passava vinte minutos, meia hora, de vento sul. Daqui a pouco, o nordeste vencia o sul. E pelo nordeste que está forte, já se sabe como o sul vai entrar. Outro dia a gente vê: hoje a briga já está diferente! A briga é este/sueste. Entre o leste e o oeste tem o norte, que os antigos aqui chamam de nortão duro. Não é de pegador como o leste. O nortão é temporário. Tem o noroeste, que é um vento quente, que fica entre o teral e o norte. É um vento doentio, quente, de novembro, dezembro; traz a mutuca¹⁶. Para nós, o melhor é o nordeste porque é seguro, o tempo firme, água quieta, limpa, calma. É mais no verão. É um vento que limpa o tempo (Safira, 38 anos, Barra do Sul).

O vento influencia as mudanças para o sucesso ou insucesso da pesca, pois, dependendo

de como estiver, é impossível se arriscar e *sair para fora*, como costumavam dizer. Há ventos mais temidos, de um modo geral, como o leste, também chamado de *lestada*, e o teral, *que vem da terra*. Chegam com força e permanecem dias, impossibilitando qualquer atrevimento no sentido de tentar a pesca. Os pequenos barcos são puxados para os ranchos ou amarrados e ficam em descanso até que o tempo melhore. Para tanto, é preciso que o vento mude, pois contra vento, só outro vento.

Os diferentes tempos, de maré alta ou baixa, de vento nordeste, sul, teral, lestada, interferem nas saídas para o mar. Mas não se trata de um período de espera ociosa, porém repleto da agilidade dessas mulheres em remendar ou fazer redes, lavar roupa, preparar comida, comprar mantimentos, olhar a embarcação averiguando se tudo está bem. Não havia um momento de descanso definido no que diz respeito a “fim de semana”. Era o *tempo bom de pesca* que guiava os dias de trabalho, inclusive sábados, domingos e feriados, assim como o *tempo ruim* dava uma trégua nas idas ao mar.

Essas diferentes temporalidades interferiam diretamente no tempo que eu levava para realizar o que era previamente combinado com as mulheres, pois quando me diziam que o tempo não estava bom, queriam dizer que teríamos que dar, de fato, tempo ao tempo, e esperar a melhora do vento, da maré, do mar agitado. Cardoso de Oliveira (1995) propõe, entre outros objetivos, mostrar “os limites do método, ou [...] o que poderia estar em seu lugar” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995, p. 2). As contradições, a diversidade, as inquietações que emergem quando estamos no exercício do trabalho de campo contribuem com o aprendizado de nosso ofício. Fazer um campo, que é mar, exigiu-me muita paciência e um exercício contínuo de espera e observação antes de ser

acionada pelas mulheres para o que inicialmente, a meu ver, constituía participar de seus cotidianos, o que, às vezes, me deixava angustiada pela sensação de não estar fazendo coisa alguma a não ser observar e esperar.

Inquietava-me constantemente pois, de meu ponto de vista, me sentia *perdendo tempo*. Uma espécie de agito interior me irritava. “Odiava desperdiçar tempo, detestava perdê-lo” (BARLEY, 2006, p. 101). Muito distante da sensação de aventura nas saídas para o mar, ficar esperando me fazia sentir que faltava algo, que havia uma espécie de incompletude nos momentos, mais de observação do que de participação, até que busquei me aquietar e viver apenas o que estava me sendo disponibilizado. Foi aí que os tempos de espera se converteram em muita conversa, pelas quais passei a compreender os meandros de suas vidas, observando e experimentando o que faziam enquanto se esperava o tempo melhorar, instigando-as a contarem-me sobre suas vidas e por que optaram por embarcar ao invés de atuar em terra. Enfim, tempos de escuta de narrativas sobre *aventuras* vividas, dores, alegrias, dificuldades, aprendizados. Por vezes, elas choravam. Outras, era eu quem não conseguia me conter com as suas narrativas, o que fazia, por vezes, meu humor oscilar entre a solidariedade e uma profunda angústia, solidão e decepção comigo mesma por não ter me contado.

Era uma constante eu me perguntar: estava fazendo bem feito o que fazia? Estava utilizando-me corretamente do método etnográfico? Seria aquela a melhor forma de fazer o campo ao qual me propunha? Agitava-me uma angústia por desejar ter uma *resposta certa* que conseguisse esclarecer as muitas questões, mesmo quando ainda estava tão incipiente meu trabalho de campo. Sobre esse constante questionar-se, Bachelard (2008), ao discutir o que definiu como obstáculos epistemológicos, afirma que

precisamos estar atentos ao processo de construção do conhecimento científico em que emergem contradições, erros e insuficiências. É preciso honestidade e paciência, fazendo-se central buscar formular bem os problemas e conviver com uma constante reformulação de perguntas, pois tudo é construído e reconstruído continuamente. “Todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 2008, p. 18).

Uma aventura antropológica: a perda da inocência

Ao discutir questões relativas à necessidade de uma contínua discussão teórica sobre os caminhos da observação participante em que postula que é necessário valorizar tanto a observação quanto a participação¹⁷ e que deseja saber por que a observação participante se transformou em participação observante, Cardoso (1988 [1986], p. 101), se remete ao texto de Da Matta (1978), comentando que o autor mostra que nossa formação postula o planejamento do trabalho, mas não nos prepara para ver com olhos críticos nossos humores, cansaços, infortúnios.

Segundo a autora, às vezes os relatos se limitam às aventuras dos antropólogos sem colocá-las, de fato, como etapas do conhecimento, etapas estas que compõem o processo dado em um questionar-se contínuo. Bachelard (2008) se propõe a mostrar o que chama de dificuldades das abstrações corretas “ao assinalar a insuficiência dos primeiros esboços, o peso dos primeiros esquemas, ao sublinhar também o caráter discursivo da coerência abstrata e essencial que nunca alcança seu objetivo num só golpe” (BACHELARD, 2008, p. 8). Barley (2006), por sua vez, diz que se trata de erro e revisão constante.

Eu acrescentaria que é o próprio campo que se encarrega de nos colocar repetidamente em estado de atenção e autorrevisão. O dia em que o mar me mostrou sua força permitiu-me avançar em questionamentos sobre os limites de minha observação que se queria também participação, entendendo ambas como centrais no investimento antropológico. Neste sentido, no início de meu trabalho de campo, quando eu contava a colegas da antropologia ou demais pessoas que estava iniciando uma pesquisa com mulheres pescadoras, a grande maioria demonstrava curiosidade e admiração, tentando esclarecer o que eu dizia: “com mulher de pescador?” “Com pescadoras mesmo?” “Que vão para o mar?”. Em seguida, não raro, resumiam que consideravam que eu estava vivendo uma *verdadeira aventura*.

Assim, logo após o início dos embarques, a vaidade me seduziu e tudo parecia, de fato, uma grande aventura, até o dia em que o mar mudou de repente, e o tempo passou de bom a ruim. Primeiro, olhei o mar de baixo para cima, dentro da pequena embarcação, pois ele *creceu* tão rapidamente, que fiquei estática, embora extasiada com o que via. Só conseguia pensar que parecia estar diante de uma grande catedral, inspiradora de respeito. A seguir, o mar agitado jogou a embarcação para cima, e com ela fui junto no breve desequilíbrio de meu corpo. Ao olhá-lo de cima para baixo e observar o que me parecia ser uma grande boca que recebia violentamente água de quatro direções, e que vindo de quatro direções se encontrava no centro, só consegui pensar, antes de projetar meu corpo para cair dentro da embarcação: não adianta saber nadar! Naquele momento, assimilei que estava em um campo tão perigoso quanto instigante. Acabou a aventura-fantasia¹⁸ e começou uma aventura antropológica. Segundo Cardoso (1988 [1986]):

A nossa Aventura Antropológica pode lembrar a visão romântica que cerca os antropólogos, quase sempre confundidos com excêntricos aventureiros que se lançam em estranhas viagens por regiões desconhecidas ou espaços urbanos inabitais. Mas, mesmo rejeitando estas pinceladas românticas, não seria enganoso dizer que a pesquisa é sempre uma aventura nova sobre a qual precisamos refletir (CARDOSO, 1988 [1986], p. 13).

A autora não aprofunda uma discussão sobre a composição que ela própria apresenta. No entanto, entendo ser interessante ter claro que, ao adjetivarmos aventura – uma aventura antropológica – estamos qualificando uma experiência que nada tem de romântica ou excêntrica. Pelo contrário, trata-se de um exercício que implica superar a inocência que permeia a aventura-fantasia se considerarmos que a antropológica seria o exercício da própria etnografia, aquela que, no dizer de Maanen (2004), implicaria perder a inocência. Diz o autor (2004, p. 427): “a etnografia não é mais pintada como um procedimento relativamente simples de olhar, escutar e aprender, mas antes como algo próximo a uma intensa prova de fogo epistemológica”. Ele se refere ao que denomina de fim da inocência, inocência esta que pressuporia que a etnografia emerge mais ou menos naturalmente a partir de uma simples estada em campo. Pelo contrário, enfatiza que ela não estará dada em um primeiro momento, mas precisará ser construída no aguçamento do olhar.

Neste direcionamento, pondero que a imersão em campo deve ter os sentidos voltados para a observação de sutilezas, a exemplo do antropólogo inocente de Barley (1983, p. 63) em que é preciso tempo para apreendê-las. O autor ainda preconiza que é central estar atento ao que daí será extraído, selecionado, como um verdadeiro processo de garimpagem em que “o trabalho de campo tem muito em comum

com a mineração” (BARLEY, 2006, p. 136). “É preciso muito esforço para extrair algumas onças de ouro”, enfatiza. Eu diria que é preciso aguçar vivamente os sentidos pois, muitas vezes, estamos tão determinados a garimpar em um lado, que não nos damos conta que as onças de ouro podem estar em outro. É preciso olhar tudo, observar tudo, participar de tudo, viver a experiência com o máximo que o campo nos possibilitar.

Enquanto Cardoso (1988 [1986]) empreendia uma discussão visando compreender os meandros entre *observação participante* e *participação observante*, Geertz (1989, p. 119), ao defender a centralidade de uma *descrição densa*, afirmava que em “todo empreendimento nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações. Piscadelas de piscadelas de piscadelas”. Concordo com Cardoso sobre ser a participação tão importante quanto a observação, e que a busca de uma descrição densa, preconizada por Geertz, é central. Por outro lado, há campos e campos e formas distintas de compor o fazer antropológico – uma pluralidade. Nas palavras de Menezes Bastos (2010, p. 3), tomaríamos “essa pluralidade [...] como uma primeira grande marca da antropologia, uma pluralidade que tem sido – e é – tensa”.

Em alguns trabalhos de campo, a possibilidade viável é a observação. Em outros, é possível exercitar a participação, aliando uma e outra. Porém, quero ponderar que em alguns, como o que eu me propus a realizar junto às mulheres pescadoras com o que eu denominei como *sombra* (sobre o que discorro em minha tese), só me foi possível a partir da busca por apreender meandros, sutilezas, temporalidade, corporalidade, em seus cotidianos, com o que proponho chamar de uma experiência de observação/participação densa. A descrição densa sobre o vivido será densa conforme a densidade da experiência do exercício de um profundo *mergulho* em campo, no meu caso, o mar. O

que minha orientadora definiu como *mergulho* tem a ver, portanto, com um exercício extenuante vivido em uma tensa suspensão e expectativa sobre o que viria no momento seguinte. Ao mergulhar em campo, imaginamos o que podemos encontrar, mas é só no fazer que é possível ver/sentir/experienciar repetidamente o exercício etnográfico.

Considero, portanto, que a etnografia se dá pela repetição. É repetir a observação, a convivência, repetir momentos como se nada fosse acontecer¹⁹, e, de repente, tudo acontece. Fazer etnografia é estar presente de forma intensiva e repetitiva em campo. É isso que permite viver a experiência densa que inclui o inesperado. É, às vezes, era ficar sentada na praia observando aquilo que parecia não ter sentido. Mas esse era o sentido. E este aprendizado o campo me trouxe. Esse é o próprio sentido da pesca: esta espera contínua. A etnografia é, portanto, a repetição da experiência que se densifica à medida que temos condição de observar se um fato é extraordinário ou ordinário.

E é no ordinário, segundo DeCerteau (1994), que é possível observar a criatividade e as formas como as pessoas e os grupos conseguem se reinventar, se recriar no seu cotidiano. É essa observação contínua, cansativa e exaustiva que, acredito, nos permite construir a etnografia, como método, como epistemologia, como um conjunto de saberes-fazeres que diz respeito à antropologia.

Assim como as embarcações entravam e saíam todos os dias, assim foi o meu fazer etnográfico. Um mergulho no cotidiano da pesca buscando compreender como as mulheres são e vivem como pescadoras. “Um ato solitário” (MALUF, 2010) que se realiza com o aporte de nossos pares. Roy Wagner (2010 [1975], p.29) diz que “um antropólogo experiencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo”. Acredito que só assim

é possível fazer e ser feito, como resumiu Menezes Bastos (2010).

Considerações finais

DeCerteau (2008), ao tratar sobre a operação historiográfica, levanta questões como: “o que fabrica o historiador quando faz história? Para quem trabalha? Que produz? [...] O que é esta profissão?” (DECERTEAU, 2008, p. 65). Por outro lado, Deleuze e Guattari (2009), na obra *O que é a Filosofia?*, afirmam que simplesmente chegou a hora de perguntar o que é esse campo do saber, embora tenham uma resposta que não variou, “mas não seria necessário somente que a resposta acolhesse a questão, seria necessário também que determinasse uma hora, uma ocasião, circunstâncias, paisagens e personagens, condições e incógnitas da questão” (2009, p. 10). Tanto nas questões agonísticas de DeCerteau quanto na alusão à hora final de Deleuze e Guattari, inserem-se as possíveis paisagens, personagens, condições e incertezas que, muitas vezes, nos remetem ao que afirma Menezes Bastos (2010) sobre ser irresponsável de maneira cabal esta questão: o que é a antropologia?

Deleuze e Guattari apontam para o fato de que não é que não vimos nos questionando sobre o que é a antropologia, mas que continuamente nos propomos a “não ficar só na rama, mas em deixar-nos engolir por ela” (2009, p. 9). Ao usarem a imagem da rama, os autores nos remetem a pensar sobre uma busca contínua de aprofundamento, de ir da rama à raiz de nossas próprias questões, angústias e dúvidas e, ao nos deixar engolir por ela, passar, de certa forma, a fazer parte dela, e ela de nós. Nos momentos mais solitários em campo, a angústia se aprofundava em forma de dúvidas e questionamentos persistentes sobre se não estaria eu sendo irresponsável e ingênua, confundindo o exercício da

experiência do mergulho etnográfico com uma aventura.

Por outro lado, tão difícil quanto viver a experiência do/no campo é, a partir de nossos próprios significados, encontrar formas de comunicar a experiência vivida, inventando a cultura do outro e, assim fazendo, inventando formas de fazer antropologia. Eu diria que a escrita tem uma temporalidade muito própria que se compõe também de momentos em que não estamos escrevendo. No entanto, se há – e são muitos – momentos de impasses na construção da escrita, de não saber por onde ir, de aflições por emperrar na produção textual, não quer dizer que não a estejamos construindo. Assim como viver o campo é parte da composição redacional, compor a redação prescinde de momentos aparentemente vazios, mas não menos elucubreadores de ideias.

Notas

1. Ver Seeger (1980). A partir das exposições do autor sobre tempo e escolha do campo é interessante refletir sobre quando deixar de trabalhar com aquele e se há um mínimo de tempo, bem como até onde escolhemos o campo e/ou ele nos escolhe.
2. Sobre esta discussão, ver Barley (1983). O autor traz instigantes reflexões sobre questões que acompanham a antropologia desde seus primórdios, entre as quais, dificuldades de comunicação em campo, sugerindo que nos questionemos seguidamente até que ponto os nativos apreendem o que estamos fazendo e, por outro lado, até que ponto compreendemos o que nos dizem quando dizem.
3. Texto em construção, cuja citação foi autorizada pelo autor.
4. “Mergulhar”, “mergulho”, “mergulhando” são expressões utilizadas como metáfora que querem dizer respeito à especificidade de meu campo, que é mar, mas também a um dos pressupostos centrais do trabalho etnográfico que preconiza viver intensamente o estar em

campo. A expressão “é preciso mergulhar” me foi instigada por minha orientadora, Sônia Weidner Maluf, durante um de nossos muitos diálogos. Bachelard (2008), ao falar sobre os obstáculos epistemológicos (experiência primeira, conhecimento geral, obstáculo verbal, conhecimento unitário e pragmático, obstáculo substancialista, obstáculo animista, obstáculo do conhecimento quantitativo) preconiza que urge ao conhecimento epistemológico uma construção que vai do interior ao exterior, sendo que muitas vezes prevalece a experiência externa evidente, escapando-se à crítica pelo *mergulho na intimidade* (BACHELARD, 2008, p. 121. Grifo meu). É neste sentido que “mergulho” se refere em Maluf à necessidade de adentrar ao campo de forma profunda, o que corrobora com Bachelard quando ponderamos que quanto mais o mergulho adentrar a intimidade, possivelmente mais complexos serão os elementos encontrados que nos permitirão criticar, questionar e ponderar sobre o vivenciado. Para Amit (2000, p. 6), “the notion of immersion implies that the ‘field’ which ethnographers enter exists as an independently bounded set of relationships and activities which is autonomous of the fieldwork through which it is discovered. Yet in a world of infinite interconnections and overlapping contexts, the ethnographic field cannot simply exist, awaiting discovery”.

5. Sou empregada da Epagri (Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina), responsável pelo serviço de extensão rural e pesqueira no Estado.
6. Mantive a idade da ocasião do trabalho de campo, entre 2010 e 2012.
7. Além das constantes mudanças de tempo, o período de campo que fiz, entre 2010 e 2012, foi considerado de invernos de miséria aliado ao grande número de água viva, em tamanho e quantidade, muito superior aos anos anteriores. Tal fato fazia que ocorressem sérios estragos nas redes e, portanto, perdas e prejuízos diários.
8. Barley (2006, p. 100) observa em especial que “a calendarização dos acontecimentos na Terra dos dowayos é um pesadelo para quem quer que procure planejar, além dos dez minutos seguintes”. O autor observa que os dowayos organizam as coisas a seu próprio jeito, em um tempo ao qual ele levou muito tempo a habituar-se.
9. Bachelard (1994[1950]), ao falar do que define como temporalidade, diz que em tudo há uma ritmanálise que modula momentos de agito e de descanso em uma composição temporal que faz parte da *duração*. Aqui, do fazer-se pescadora e do viver na/da pesca.
10. A pescadora que acompanhei estava trabalhando com rede de espera, o que significa que se colocava a rede em um dia, deixando-a a noite inteira literalmente à *espera* dos peixes que ali entrariam. No dia seguinte, cedo, ia retirar a rede em que os peixes estavam vivos.
11. A barra é o local limite para saída das embarcações em Barra do Sul. Quando o tempo estava ruim, era comum os pescadores voltarem do local chamado *boca da barra*. Esta é o perigo e, ao mesmo tempo, a permissão, pois é ali que o mar mostra se deixa ou não sair para mais um dia de trabalho. É o ponto crítico de perigo, de possibilidade de acidente. Da barra para dentro é a calmaria. Sair dela implica ir para o mar aberto e, portanto, para as surpresas que ele reserva. Quando em campo, eu ficava em vários momentos diferentes na saída da barra *apenas* observando as embarcações saírem e voltarem, momentos em que percebi que todas saíam e voltavam pelo lado direito da barra, de quem olhava de dentro para fora, demonstrando que há uma forma, uma técnica, um ponto-chave para sair e entrar, dando mais abrigo e segurança às manobras das embarcações.
12. Leach (1972), em uma discussão sobre a valoração e as formas de ver o tempo, rememora três histórias sobre o deus Cronos, pai de Zeus, citando como ritual mais importante o festival conhecido como Cronia, que “ocorria no tempo da colheita, no primeiro mês do ano, e parece ter sido uma espécie de celebração do Ano Novo” (LEACH, 1974, p. 198). O autor esclarece que o tempo de cronos não é aquele como o consideramos, pautados “em relógios, rádios, observatórios astronômicos” (p. 192). “O tempo de Cronos é uma oscilação, um tempo que vai e vem, que nasce e é engolido e é vomitado, uma oscilação do pai para a mãe,

- da mãe para o pai, repetidamente” (LEACH, 1974, p. 199). Cronos, portanto, é oscilação.
13. Diz respeito a profissionais que atuam e vivem na/da pesca, mas me refiro às pescadoras por se tratar de uma pesquisa em que são elas as protagonistas.
 14. Minha cabeça fervilhava quando ouvia comentários que, a princípio, me eram ininteligíveis: *ou vai entrar uma lestada ou um terral. Ontem já deu rebojo*.
 15. Dependendo da localização geográfica, o impacto dos ventos se dá de forma diferenciada. O vento sul traz, geralmente, marés agitadas, mas também, na época da tainha, de maio a julho, traz este peixe, que é muito esperado, e que migra de sul para norte do Estado, e do País.
 16. Mutuca é um pequeno inseto que, ao picar, provoca muita coceira, podendo produzir sérias reações alérgicas.
 17. Durham (1988) considera dois tipos de participação, a objetiva (que estaria mais afeita aos trabalhos com povos indígenas) e a observação subjetiva (pesquisa realizada nas cidades), sobre a qual diz que é preciso ter cuidado para não cairmos em análises a partir de categorias nativas (DURHAM, 1988, p. 33). A autora pondera ainda sobre os meandros de quando uma pesquisa passa de observação participante para uma participação observante, resvalando para a militância (DURHAM, 1988, p. 27). Ter-se-ia que empreender uma discussão apurada sobre questões teórico-metodológicas e epistemológicas aí envolvidas. Segundo ela, a observação participante é um trabalho importante, mas é preciso avançar na procura de novos caminhos (DURHAM, 1988, p. 34). Considero que a observação participante é o que nos propicia a aproximação com o campo. É o princípio do que o decorrer do tempo em campo nos permitirá viver e que eu estou qualificando como uma experiência densa. Entendo que cabe um salto em termos de avançarmos no que Malinowski (1976) postulou. A observação participante do autor estava contextualizada em uma antropologia feita a partir da varanda, se podemos assim pensar. Atualmente, considero que precisamos qualificar nossa estada em campo como participação que contempla observação, inserção no cotidiano, afetação e uma disponibilidade de vivenciar uma experiência densa.
 18. Michel Leiris (2007), ao falar sobre “A África fantasma”, discorre sobre suas decepções em que o campo lhe permitiu desmitificar ilusões anteriores. Na apresentação da obra, Fernanda Peixoto afirma que “é de decepção que nos fala Leiris ao longo do relato: a partida, rodeada por imagens românticas e fantasias de evasão; o cotidiano em terra estranha; o regresso, definido antes por frustrações que por conquistas [...] a narrativa aponta assim para a desmitificação da viagem, das realidades encontradas e do próprio trabalho etnográfico como possibilidade de acesso ao ‘outro’” (LEIRIS, 2007, p. 31). Considero que a ida a campo propicia e coloca à prova qualquer romantismo, ingenuidade ou ilusões iniciais que, por sua vez, nos alertam, como no meu caso. Ou nos decepcionam, a exemplo de Leiris (2007). Mas eu argumentaria que também nos surpreendem e fornecem subsídios para pensarmos sobre o próprio exercício etnográfico. Se não tivesse se decepcionado, se frustrado, Leiris (2007) não teria como escrever “A África fantasma”. Ou seja, não teria deixado uma contribuição tão rica sobre tópicos vivenciados em campo.
 19. Leiris (2007) fala sobre o que considera uma *rotina monótona* permeada pela *mesmice*, que tem o efeito permanente de paralisar o tempo em que, segundo ele, nada acontece: “as cidades e os lugares se sucedem no correr das horas, das jornadas, das estações, dos meses do ano. Mas como a viagem etnográfica não narra aventuras – ao contrário, está enraizada na rotina –, seu registro frisa monotonia e tédio” (LEIRIS, 2007, p. 32). Considero que é aí, no que parece a mesmice, que está a possibilidade e de onde emerge a experiência da etnografia.

Referências bibliográficas

- ADOMILLI, Gianpaolo K. *Terra e Mar, do viver e do trabalhar na pesca marítima: tempo, espaço e ambiente junto a pescadores de São Jose do Norte – RS*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

- AMIT, Vered. *Constructing the field*. London and New York: Routledge, 2000, p. 1-18.
- AMORIM, Inês. Homem da terra ou homens do mar – um percurso historiográfico. In: Oneto, F. (coord.) *Culturas Marítimas em Portugal*. Lisboa: Âncora, 2008.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- _____. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BARLEY, Nigel. “Is the sky clear for you?” In: *The innocent anthropologist*. London: British Museum Publications Ltda. 1983, p. 51-67.
- _____. *O antropólogo inocente*. Lisboa: Fenda Edições, 2006 [1983].
- BECKER, Howard S. *Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1963].
- CALÁVIA SAEZ, Oscar. Por uma antropologia minimalista. In: *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2009.
- CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [1986].
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O lugar (e em lugar) do método*. Série Antropologia 190 (UnB), 1995.
- _____. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo 15, 2006.
- CLIFFORD, James. Power and dialogue: Marcel Griaule. In: Stocking Jr., G. W. *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1983, p.121-153.
- CSORDAS, Thomas J. The body’s career in Anthropology. In: Moore, H. *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press, 1999, p. 172-205.
- DA MATTA, Roberto. O ofício do antropólogo ou como ter anthropological blues. In: Nunes, E. (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DECERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano. Artes de Fazer*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.
- DIAS, Mônica. A pesquisa tem “mironga”: notas etnográficas sobre o fazer etnográfico. In: Bonetti, A. e Fleischer, S.(org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007, p.75-94.
- DURHAN, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: Cardoso, R. *A aventura antropológica*. Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [1986], p. 17-38.
- ELIAS, Norbert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000 [1994].
- FRAVET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paula Serqueira, revisão de Tânia S. Lima. In: *Cadernos de Campo*, n. 3, 2005, p.155-161.
- FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. In: *Revista Brasileira de Educação* (São Paulo), n. 10, Jan/Fev/Mar/Abr., 1999, p.58-78.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989, p.13-44.
- GERBER, Rose Mary. *Estranhos e estrangeiros*. Dissertação [Mestrado]. PPGAS/UFSC. Florianópolis, 1997.
- _____. *Mulheres e o mar. Uma etnografia sobre pescadoras embarcadas na pesca artesanal no litoral de Santa Catarina, Brasil*. Tese [Doutorado]. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2013.
- INGOLD, Tim. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural dynamics*. 1991. <http://www.sagepublications.com>.
- _____. *The perception of the environment*. London and New York: Routledge, 2000.
- _____. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: Steil, C. A.; Moura Carvalho, I. C. *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, p. 15-30.
- LAGROU, Else. Uma experiência visceral. In: Grossi, M.P. (org.). *Trabalho de campo & subjetividade*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992.
- LEACH, Edmund R. Cronos e Crono. In: *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- LEIRIS, Michel. *A África fantasma*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- LIMA, Tânia S. O que é um corpo? In: *Religião e sociedade*, n. 22, 2002, p. 9-19.
- MALUF, Sônia W. *A escritura do texto: diálogos, riscos e afetações*. In: *Jornadas Antropológicas*, 2010.
- MAANEN, John V. And end to innocence. The ethnography of ethnography. In: Hesse-Biber, S. N. *Approaches to qualitative research*. New York: Oxford University Press, 2004.
- MARCUS, George. Power on the extreme periphery: the perspective of Tongan elites in the modern world system. In: *Ethnography through. Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 135-151.
- _____. Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In: *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- MENEZES BASTOS, Rafael J.de. *Antropologia é aquilo que o antropólogo faz. Antropologia? Antropologias*. Manuscrito inédito, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *O viajante e sua sombra*. São Paulo: Escala, 2007.
- RICOEUR, Paul. A função hermenêutica do distanciamento. In: _____. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977, p. 43-66.
- SEEGER, Anthony. Pesquisa de campo: uma criança no mundo. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio: Campus, 1980.
- SILVA, Kelly C. da. O poder do campo e o seu campo de poder. In: Bonetti, A.; Fleischer, S. (org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.
- TORNQUIST, Carmen S. Vicissitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais. In: Bonetti, A.; Fleischer, S. (org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004 [1987].
- WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The Chicago Univ. Press, 1981 [1975].
- _____. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].

autora**Rose Mary Gerber**

Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC)

Recebido em 14/04/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Os sujeitos por trás dos direitos: o território como fonte de direitos desde a perspectiva indígena serrana

PATRÍCIA LORA LEÓN

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p61-75

resumo A partir dos artefatos comunicativos criados pelas organizações indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) para a interlocução e o posicionamento do *pensamento próprio* diante dos representantes da sociedade nacional, a presente comunicação pretende mostrar a preocupação indígena por pautar formas de ordenamento territorial próprias nos processos de planejamento e intervenção no âmbito do seu território ancestral, particularmente perante as iniciativas do Estado e dos investidores nacionais e internacionais interessados nos recursos naturais do maciço montanhoso. Nesse contexto, os posicionamentos críticos indígenas apontam pela defesa da *integralidade* do território, sinalizando nesse caminho formas outras de compreensão sobre a teoria e prática dos direitos humanos.

palavras-chave Direitos humanos; Pensamento ameríndio; Filosofia política; Território; Povos indígenas (Colômbia).

The subjects of the indigenous rights: the territory as a source of rights from serrana indigenous perspective

abstract By employing communicative artifacts created by the indigenous organizations of Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) to relate to the national society and express the *own way of thought*, this presentation aims to shed light on the indigenous efforts to ensure that self-determined forms of territorial mapping, particularly in the

context of larger state territorial zoning plans aimed at facilitating state and private firms access to existing natural resources in their ancestral territory. In this context, the indigenous critical positioning vis-à-vis state schemes point to the need for the protection of the *integrality* of territory, in this manner suggesting other forms of comprehending the theory and the praxis of human rights.

keywords Human rights; Amerindian thought; Political philosophy; Territory; Indigenous people (Colombia).

Introdução

A Serra Nevada de Santa Marta, Reserva Mundial da Biosfera desde 1979, é o maciço montanhoso mais alto do mundo ao lado do mar. Localizada no norte da Colômbia, nos *departamentos*¹ de Magdalena, Cesar e La Guajira e isolada da cordilheira de Los Andes pelos vales dos rios Cesar e Rancherías, a Serra, com uma superfície aproximada de 17.000 km² e uma altura de 5.755 metros, tem sido considerada como paraíso natural desde o século XIX por exploradores e viajantes colombianos e europeus² assombrados com suas extraordinárias condições geográficas, a diversidade de climas e de espécies de fauna e flora tropicais. Para seus habitantes originários, os povos indígenas Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo, a Serra é seu território ancestral e o cenário do pensamento cosmológico que os configura enquanto *guardiões da Lei de Origem e irmãos mais velhos*³

da humanidade: para eles, a Serra Nevada de Santa Marta é o *Coração do Mundo*.

Desde o processo colonizador nos séculos XVII e XVIII, seguido pelas tentativas de integração destas comunidades no projeto de nação no século XIX, até hoje, os grupos serranos têm sido vítimas de reiterados processos de ocupação e de colonização do seu território ancestral, tornando-se, por sua vez, alvo de várias tentativas de colonização espiritual, de imposição de instituições alheias às suas práticas culturais, de ocupação e perda no acesso aos seus lugares sagrados e da violência desencadeada pela bonança local da maconha nos anos 1970 e da disputa acirrada das guerrilhas, dos grupos paramilitares e do negócio do narcotráfico pelo controle territorial da região. Tal situação foi agravada recentemente pelas tensões geradas pelos megaempreendimentos, projetos liderados pelo Estado e os investidores internacionais no intuito de integrar os recursos naturais do maciço ao fluxo das iniciativas e necessidades do mercado global.

Três megainiciativas ganham destaque neste contexto: a barragem *El Cercado*, de 23.000 hectares, sobre o rio Rancherías (território Wiwa, *departamento* de Cesar); a barragem multipropósito *Los Besotes* sobre o rio Guatapurí (território Arhuaco e Kankuamo, *departamento* de Cesar) e o porto multipropósito Brisa, iniciativa privada localizada em *Yukulwa* (território Kogui, *departamento* de La Guajira), lugar sagrado da *Linha Negra* (fronteira espiritual do território ancestral) para os quatro povos serranos (FUNDACIÓN CULTURA DEMOCRÁTICA, 2009).

Embora as lideranças e organizações dos diferentes povos serranos venham constituindo nas últimas décadas um lugar de enunciação indígena materializado num conjunto extenso e diverso de artefatos comunicativos próprios que visam veicular, visibilizar e incorporar no

cenário das relações interculturais os universos conceituais que exprimem a complexidade do pensamento e da cosmovidência indígenas, pretendo discutir como os posicionamentos críticos dos povos Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo contestam os pressupostos da modernidade jurídica e a configuração de um sujeito de direito universal e ancorado fundamentalmente no indivíduo. Isto é evidenciado de maneira particular nos documentos e posicionamentos produzidos no contexto dos recentes megaempreendimentos de exploração dos recursos naturais do maciço serrano, cenário no qual é possível identificar posicionamentos indígenas que dizem respeito ao ordenamento territorial ancestral e à defesa da *integralidade* das relações entre o território e o sentido de ser indígena serrano.

Nos posicionamentos críticos indígenas contra os megaempreendimentos em pauta na Serra Nevada de Santa Marta, e particularmente contra o porto Multipropósito Brisa localizado no morro sagrado de *Yukulwa*, os povos serranos revelam, como pretendo demonstrar a seguir, a existência de um sujeito de direito “outro” que surge na interligação com a diversidade espiritual e material do mundo e que é preciso levar em consideração no intuito de compreender como, desde a perspectiva serrana, os direitos fundamentais encontram-se ancorados à práxis da relação indígena com o todo da ordem universal, aspectos claramente relacionais não considerados pelos dispositivos jurídicos que visam proteger e garantir seus direitos humanos.

O sujeito indígena como sujeito de direito

A luta pelo reconhecimento dos territórios dos povos indígenas, entendidos como cenários do desenvolvimento da cultura e da autonomia

que dizem respeito a uma identidade pensada justamente na relação com os vínculos ancestrais e com o entorno natural, tem se tornado um elemento central na pauta das comunidades indígenas na Colômbia e América Latina. Para o caso colombiano, os representantes indígenas no processo da Reforma Constitucional de 1991 levantaram claramente esta questão, exigindo nesse contexto expressões concretas de reconhecimento dos seus direitos na perspectiva da diferenciação das suas particularidades enquanto povos (ARIZA, 2009, p. 254) e a formulação de estratégias de proteção da existência física e cultural destas comunidades, ancoradas justamente na permanência, respeito e autonomia do território como fonte de governança e desenvolvimento cultural.

Para Santos (2002), a luta pelos direitos dos povos indígenas, numa marcada diferenciação diante das reivindicações das outras minorias étnicas, configura-se a partir da ligação da cultura com a existência de “direitos e recursos ancestrais” e do apelo recorrente à memória histórica que vincula a dimensão geoespacial com uma temporalidade anterior à constituição do Estado-Nação e das formas de ordenamento e organização política que lhe dizem respeito. Embora contestem o modelo de ordenamento moderno-ocidental, as reivindicações indígenas, desde a perspectiva do autor, não são necessariamente uma tentativa de criação de um Estado autônomo, mas, pelo contrário, um caminho na procura de mecanismos de acesso à terra, aos recursos históricos, à organização cultural autônoma e à identidade cultural, e fundamentalmente na formulação de políticas que garantam sua integridade física diante da possibilidade latente de tornar-se, de novo, vítimas do etnocídio, questões compatíveis com o Estado no qual esses territórios e povos estão atualmente inseridos.

Debido a que los pueblos indígenas son pueblos y naciones “originales” históricamente, sus derechos tienen una cierta precedencia histórica y, por esa razón, los derechos colectivos por los que luchan no son concebidos por ellos como derechos que les son otorgados, sino más bien como derechos que siempre habían disfrutado antes de que les fueran arrebatados por los conquistadores, colonos, misioneros o comerciantes provenientes de lugares distantes. Esta precedencia histórica no puede ser invocada por todas las minorías étnicas (SANTOS, 2002, p.161).

Para o caso colombiano o sujeito de direito “indígena”, isto é, o sujeito considerado como objeto da prática jurídica do Estado, reconhecido e regulado a partir dos critérios da razão legislativa moderna, começa a adquirir uma caracterização indígena a partir dos conhecimentos consignados na Constituição colombiana de 1991 e nos diferentes instrumentos internacionais que abrangem a questão dos direitos desses povos⁴. Considera-se nesse caminho a especificidade coletiva das suas reivindicações, levando em conta aspectos fundamentais dessa ordem que permite o desfrute coletivo dos direitos: as formas próprias de direito e de governabilidade, de justiça, a propriedade coletiva da terra e o fortalecimento da língua, saúde e educação próprias. É nesse marco que será pautada quaisquer discussão e negociação relacionadas com a proteção, defesa e garantia dos direitos desses sujeitos, mesmo quando as violações das quais vêm sendo vítimas estejam classificadas na perspectiva jurídica moderna como “direitos fundamentais” do indivíduo, entre eles, à vida, liberdade e igualdade.

No entanto, a ideia do sujeito de direito – categoria central da modernidade jurídica – torna-se uma caracterização abstrata que, em sua pretensão de regulamentar a relação entre

o indivíduo e o Estado, universaliza e generaliza as particularidades dos sujeitos e grupos em detrimento do homem concreto e real. Esse sujeito “concreto” que vem à tona claramente nas lutas das minorias étnicas e raciais denuncia, como no caso dos povos indígenas, como essa concepção universalista da modernidade jurídica do sujeito tributário dos direitos desconsidera, invisibiliza e marginaliza as diferenças, e nesse processo, as experiências desses grupos e suas concepções próprias do sentido da lei, do Direito, da justiça e dos direitos humanos. Daí que o reconhecimento do caráter coletivo dos direitos das comunidades indígenas permita reformular o campo do Direito e dos direitos humanos, desconstruindo a ideia de um sujeito de direito exclusivamente baseado no indivíduo como ponto de partida de qualquer normativa e configuração jurídica possível, o que não pressupõe, necessariamente, uma compreensão da diferença que sustenta essa visão de mundo e que se instala para além das fronteiras do próprio indivíduo e das liberdades individuais.

Como indica Ariza (2009) para o caso colombiano, já no processo de colonização e sua incorporação no projeto de Nação, os indígenas eram caracterizados e classificados como “diferentes”, e nesse caminho, pensados a partir de políticas diferenciadas capazes de permitir a transição do “estado de natureza dos selvagens” ao processo civilizatório que os torna potenciais sujeitos do direito. Logo, o território, por meio da figura do *resguardo*⁵, cumpre um papel fundamental como dispositivo de definição da identidade indígena desde a perspectiva do Estado, e, porém, de controle, classificação e tutela de indivíduos considerados “incapazes” de gerenciar suas próprias vidas. Assim sendo, constituir-se-ia no cenário que possibilitaria a transição desses sujeitos à condição de cidadãos.

O artifício de uma “subjetividade criada” no intuito de controlar identidades ligadas

intrinsecamente com territórios configurados como *resguardos* a partir da normatividade estatal – considerados estratégicos para o desenvolvimento e preservação de recursos naturais, uma vez que levam ao reconhecimento da importância dos sujeitos coletivos que, por meio de suas práticas e conhecimentos tradicionais, participam do processo de conservação desses recursos – não pode, porém, apagar a existência dos sujeitos e das subjetividades que ele pretende fixar na categoria de sujeito indígena de direitos. Os povos indígenas, na condição de sujeitos políticos e portadores de posicionamentos diante das questões e problemáticas que lhes dizem respeito, participam ativamente dessa reconfiguração do campo dos direitos humanos – tanto na Colômbia como no nível global – no intuito de se reposicionar como atores políticos e de se beneficiar das garantias que o Estado pode e deve fornecer-lhes com o propósito de restaurar e reparar a “dívida histórica” que emana dos danos acarretados pelo processo de expropriação e destruição dos seus territórios e culturas desde o processo colonial até hoje. Como afirma Silva de Sousa:

O fato de as minorias socioculturais se valerem da categoria “direitos humanos” como meio de luta por seus direitos, impossibilita uma leitura simplista, que tenda a ver os direitos humanos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do Ocidente sobre grupos subordinados. Embora, em muitos casos, valores ligados à afirmação dos direitos humanos – individualismo, democracia, universalismo –, e mesmo, a categoria “direitos humanos”, sejam vistos como mais uma forma de imperialismo de Ocidente para com o “resto” do mundo, existem minorias tanto no Ocidente quanto em países não ocidentais que utilizam a categoria “direitos humanos” como forma de proteção e luta e direitos (SILVA DE SOUZA, 2001, p. 71-72).

Em diversos documentos e posicionamentos políticos dos povos da Serra Nevada de Santa Marta, levanta-se também a questão da centralidade das garantias estatais no intuito de dar continuidade às práticas culturais que os vincula com um território que funcione como cenário onde seus ancestrais, isto é, seus pais e mães espirituais, habitam e estabelecem comunicações e diretrizes fundamentais para seu ser e agir no mundo como indígenas. Para estes grupos existe uma clara diferenciação entre o reconhecimento das reservas indígenas, processo iniciado em 1959 com a declaração da reserva natural da Serra Nevada e que finalmente materializa-se na constituição dos *resguardos* para cada um dos quatro povos serranos⁶; e o “reconhecimento efetivo dos territórios das culturas”, cenário onde se exprimem os sentidos e significados que constituem seu modo de vida. A demarcação territorial desenhada pelo Estado não conseguiria dar conta, neste sentido, do “conteúdo” e “significado” imbuídos nos morros, rios e em cada um dos elementos constitutivos desse território, experiência apreensível somente na ligação que eles estabelecem entre o território e os espíritos ancestrais pela comunicação indígena com a diversidade espiritual e material que configura o mundo.

No documento *Posicionamento dos quatro povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta sobre os projetos multipropósito de Porto Brisa em Dibulla e barragens em Besotes e Rancherías: afetação às nossas culturas* (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007) – documento que faz parte dos múltiplos artefatos comunicativos serranos elaborados no intuito de enunciar tanto o significado filosófico e político das categorias do *pensamiento propio*, como seus posicionamentos críticos existenciais (WALSH, 2008) na condição de habitantes ancestrais do maciço montanhoso – evidencia-se tanto a precedência histórica desse

território quanto o vínculo que esse território estabelece com as práticas indígenas por meio do cumprimento dos códigos originários.

El territorio para nosotros es la condición espacial de la permanencia como cultura, para cumplir con nuestra función como seres humanos, de la misma manera que otros seres de la naturaleza tienen su función para que la conservación tenga una finalidad que vaya más allá de la sola existencia de la naturaleza y de la sociedad como “recursos”. El manejo artificial en el territorio afecta el dominio por parte de nuestras culturas, según nuestros usos y costumbres, previsto por la Constitución como función del Estado para la preservación de la diversidad cultural; este dominio territorial lo consideramos indiscutible dado que es algo que venimos ejerciendo desde antes que se conformara la Nación colombiana. Solamente esperamos que el Gobierno reconozca y haga efectivo este derecho existente desde siempre (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 5).

Daí a importância capital que para os povos serranos tem o fato de tornar visíveis esses sentidos e significados que escapam à compreensão da lógica jurídica dos brancos, e, assim sendo, a possibilidade de apelar aos mecanismos políticos que permitam comunicar o sentido dessa diferença, para, nesse caminho, tecer formas de ação conjunta no diálogo com a sociedade nacional.

Jukulwa: duas ordens tensionadas no ser do território da Serra Nevada

No caminho da construção política de espaços de encontro e diálogo entre as lideranças dos povos Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo e os representantes da sociedade nacional, nas últimas duas décadas foram estabelecidos

importantes acordos no intuito de incorporar as questões por eles levantadas na pauta dos processos de ordenamento e planejamento que comprometem o território da Serra Nevada de Santa Marta. Embora tenham conseguido ser efetivamente reconhecidos como habitantes originários e atores a serem consultados nas iniciativas que comprometem o presente e o futuro da Serra Nevada, torna-se visível para suas lideranças, no contexto do surgimento de diversas iniciativas de desenvolvimento econômico na região, a ausência de uma “vontade autêntica” de respeitar e honrar os acordos cadenciosos e cuidadosamente construídos nos últimos anos.

El relacionamiento con el Estado y los distintos Gobiernos, siempre ha sido con el profundo interés de buscar caminos de entendimiento y concreción, ellos han permitido el acercamiento de dos formas distintas de pensamiento y hemos mostrado que cuando hay voluntad política se puede rellenar ese abismo antagónico y poder por el contrario establecer un puente de comprensión y de respeto en nuestros propósitos comunes; por eso ahora para hablar de nuestra inconformidad de los casos Puerto en Dibulla, represas en Besotes y Ranchería es imposible olvidar la trascendencia de ese camino largo y complejo que aún mantenemos en construcción. Hoy, cuando se nos comunica la decisión de actuar en nuestro territorio, lo único que se presenta es un documento que contiene la “racionalidad técnica de lo que se quiere hacer”, desconociendo todo el proceso de construcción conjunta soportada por actas, resoluciones Ministeriales, convenios, acuerdos y compromisos que tienen como sustento el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 2).

Neste trecho e ao longo do documento do Conselho Territorial de Cabildos⁷, os indígenas serranos pretendem demonstrar como, com a projeção e construção desses megaempreendimentos, tudo o que até agora foi dito e colocado na pauta da discussão com os representantes da sociedade nacional ficou no escuro: os reconhecimentos amparados no direito e as leis ocidentais, assim como os princípios de direitos humanos neles ancorados, parecem não corresponder com as práticas e os argumentos da “racionalidade técnica” que sustentam a realização de projetos de desenvolvimento econômico em seu território ancestral. Com a projeção da barragem de Besotes, as obras da Represa *El Cercado* no rio Rancherías e a construção do porto multipropósito Brisa, em Dibulla, afirmam no texto, os *irmãos mais novos* ou não-indígenas pretendem mais uma vez fragmentar o *ser* do *Coração do Mundo* mediante o desconhecimento e a invisibilidade dos posicionamentos postados nos cenários políticos nos últimos anos pelas organizações indígenas.

Dita afirmação sustenta-se na destruição parcial de um dos lugares sagrados que conformam a rede espiritual da *Linha Negra: Jukulwa*, morro localizado à beira do Mar Caribe na cidade costeira de Dibulla, desembocadura dos rios Lagarto e Cañas e espaço sagrado de controle de todo tipo de doenças (humanas, dos animais, das plantas, dos ventos, das chuvas). A afetação do sítio sagrado, ao ser quebrado em duas partes para assim dar passo à estrutura do Porto Brisa, constitui-se na perspectiva dos indígenas serranos numa grave violação aos acordos estabelecidos nos espaços de concertação com as instituições do *irmão mais novo* e num claro desconhecimento da *integralidade* sagrada do território, reiteradamente pautada nos artefatos comunicativos construídos nos últimos anos para explicitar a compreensão serrana sobre o ordenamento territorial ancestral.

Eis a causa da mobilização de cerca de quinhentos indígenas dos quatro povos, que, convocados pela decisão dos *mamos* – suas autoridades espirituais ou xamãs – de comunicar a gravidade desses acontecimentos todos para a *integralidade* da existência da Serra Nevada e dos povos indígenas que são “parte viva e inerente” dessa *integralidade*, por meio das práticas de cuidado que, desde as práticas culturais, tornam ação no mundo os princípios da *Lei de Origem*, deslocaram-se no dia 18 de abril de 2007 desde todos os cantos do maciço montanhoso até o lugar sagrado localizado na cidade de Dibulla. O documento *Posicionamento dos quatro povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta sobre os projetos multipropósito de Porto Brisa em Dibulla e barragens em Besotes e Rancherías: afetação às nossas culturas*, lido pelos porta-vozes indígenas, foi nesse contexto o artefato comunicativo invocado para expressar, mediante a palavra, o posicionamento, as reflexões e as questões estruturantes do sentido de ser e existir como indígena serrano na atual conjuntura. A declaração lida torna-se então um instrumento de expressão e visibilização daquilo que não tem sido suficientemente compreendido e que, pelo contrário, tem sido negligenciado e apagado no marco da relação e dos acordos conjuntamente estabelecidos com o Estado colombiano durante os últimos anos.

Assim, como explicitado no conteúdo da mensagem, o movimento realizado pelos indígenas serranos pretendia evidenciar a ausência de formas de comunicação na relação com o Estado que levem em consideração tanto os princípios que contornam o sentido da sua existência como povos, quanto os elementos que desde a institucionalidade permitiriam estabelecer pontes de diálogo e efetivação desses acordos, considerando ambas as partes interessadas no propósito comum do “ordenamento” da Serra Nevada. Ordenamento que, segundo

a visão indígena, diz respeito ao “mandato de origem” que lhes foi entregue e que só é possível de ser pensado a partir da *integralidade* da relação dos seres humanos com o *ser* de todas as coisas, consignado desde sempre nos códigos da *Lei de Origem*⁸.

Hemos elaborado muchos documentos, en los que hemos intentado expresar nuestro pensamiento y conocimiento del territorio, de la cultura, del universo, como explicación de nuestra forma de vivir y como fundamento para nuestras propuestas, reclamaciones y solicitudes, copias de ellos reposan en los archivos de las instituciones del Estado. En ellos hemos expresado como principios y fundamentos culturales que el universo es para nosotros una realidad unitaria física y espiritual, y que en el origen de las cosas y en el establecimiento de su función se sustentan las normas para el comportamiento de las personas y de la sociedad en la relación entre los seres humanos y de estos con todos los elementos de la naturaleza. Por eso para nosotros las normas no solamente están en los códigos legales o en mandatos morales, sino en el origen del ser de las cosas y la llamamos en castellano Ley de Origen, sin ignorar que las leyes se constituyen en herramientas que propenden por el reconocimiento, la defensa y la protección del territorio y la identidad cultural (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 1).

O problema sobre as formas e os dispositivos a partir dos quais estão sendo abordados tanto a realidade do seu território ancestral quanto os princípios indígenas que lhe atribuem sentidos e significados próprios por meio das práticas culturais, adquire importância capital na argumentação crítica apresentada no documento. Se os “códigos” de ambas as intencionalidades de “ordenamento” da Serra Nevada, isto é, os instrumentos jurídicos do Estado e os códigos

da *Lei de Origem* “escritos” no território⁹ da serra por seus pais e mães espirituais, explicitam e reconhecem que há uma “diferença cultural” estruturada em princípios cosmológicos, que deve permanecer e que cumpre uma função fundamental no futuro e na permanência do maciço montanhoso, por que elas, na atual conjuntura, parecem não confluir nem dialogar na perspectiva de um propósito maior que comprometa ambas as visões? Qual seria, então, a causa da impossibilidade de elas coexistirem e agirem conjuntamente?

A declaração apresentada diante dos representantes da sociedade nacional e internacional (funcionários governamentais, delegados de ONGs e de órgãos internacionais de direitos humanos e jornalistas) manifesta, nesse sentido, que não existem “razões humanas nem jurídicas” que legitimem essas iniciativas, mas duas realidades paralelas que operam nas formas de relação entre eles e os representantes do Estado: uma que, no papel, reconhece positivamente o valor e a importância da diferença cultural e espelha nos documentos legais a receptividade às propostas e às colocações levantadas pelas lideranças políticas indígenas nos diferentes espaços de encontro estabelecidos para a discussão das questões relacionadas com seu território ancestral; e outra, que contradiz na prática esse reconhecimento, negligenciando os acordos e compromissos adquiridos em detrimento da *integralidade* sagrada do território da Serra Nevada.

Nuestra oposición, en este caso, no es solo por el sitio sagrado *Jukuhwa*, no debe entenderse que nuestra única preocupación se limita al lugar de pago, sino que lo vemos en el contexto del espacio territorial de la Sierra Nevada en el que los cuatro pueblos indígenas somos parte viva e inherente en esa integralidad por la tierra, el mar y sus desembocaduras, vemos una gran afectación al mar, a los animales y plantas que

allí viven y que eso no es solo importante para nuestra supervivencia cultural sino que afectará a la naturaleza en su conjunto, a las personas que viven a los alrededores, en definitiva a la riqueza de la humanidad (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 5).

A contestação das lideranças indígenas pretende, assim, visibilizar a falta de comunicação entre a realidade dos acordos e dos instrumentos jurídicos que no papel explicitam reconhecimento à autoridade e à autonomia que emana dos seus princípios culturais, e que fornecem, como no caso do articulado de direitos e liberdades consignado na Constituição Política de 1991, as ferramentas necessárias para defender e preservar sua “diferença existente” enquanto povos indígenas e minorias étnicas. Apesar do valor do compromisso depositado nessas atas e convênios redigidos no marco dos espaços de diálogo e negociação entre os representantes da sociedade nacional e as lideranças do Conselho Territorial de Cabildos, assim como nos diferentes instrumentos jurídicos (leis, resoluções ministeriais, decretos) que estabelecem reconhecimento sobre seu território ancestral e sobre o exercício da sua autonomia e autoridade “segundo seus usos e costumes” no âmbito deste território, parece que a realidade da nomeação da racionalidade jurídica na qual estão inscritos não consegue transcender efetivamente e desvelar seu potencial vinculante por meio dos sujeitos que os tornam ação no mundo.

O que para os indígenas serranos é sentido como ausência de vínculo e de coerência entre duas realidades que poderiam na prática política dialogar e tornarem-se formas de transformação e ação, para Damázio (2009) é uma expressão clara do subjetivismo moderno que preenche de legitimidade e validade os corpos axiomáticos dos preceitos de direito por ele formulados. No bojo da ciência racional e

sistemática do Direito, segundo a autora, está o sujeito e sua capacidade racional de classificar e formular princípios gerais que lhe permitam dar coerência e ordem à realidade, e, conseqüentemente, considera desnecessária a experiência desse sujeito e a capacidade que tem de desconstruir esses princípios universais, vivenciando-os e tornando-os ação a partir dos sentidos e significados que lhe dizem respeito. O pano de fundo desta questão estaria, na leitura de Segato, na importância do Direito como narrativa-mestra da Nação e no poder da lei como instrumento chave nas lutas simbólicas travadas pela dita narrativa. Isto evidencia, em sua perspectiva, o poder nominador do Direito entronizado pelo Estado como “a palavra autorizada da Nação, capaz, por isso, não só de regular, mas também de criar, dar status de realidade às entidades sociais cujos direitos garante, instituindo sua existência a partir do mero ato de nomeação” (2006, p. 212).

Logo, o problema de fundo que emerge do simples “ato da nomeação” que coloca o Direito como uma trilha autônoma incapaz de dialogar com a experiência dos sujeitos é que essa simples nomeação não tem nem a força nem a capacidade suficiente para dar conta das múltiplas contestações que, como no caso dos indígenas da Serra Nevada, emergem justamente da experiência deles, e que, segundo Santos (2003, p.65), vão contrariar aquilo que é simplesmente considerado como dado nessa nomeação e axiomatização da realidade, afigurando-se estes princípios em questões altamente problemáticas e conflituosas quando encaradas para além das fronteiras do Direito e da própria visão da racionalidade moderna ocidental.

Os sujeitos por trás dos direitos

A questão da *integralidade* que pressupõe o vínculo inerente entre *o ser* do território com

o ser de todas as coisas, e, portanto, da relação do sujeito indígena como ser vinculado com essa *integralidade*, precisa, por conseguinte, vir à tona desde o lugar de enunciação dos povos serranos, para que assim, na disputa com as categorias construídas pela ciência racional e sistemática do Direito, a experiência desses sujeitos e as formas próprias de se compreender seu universo de relações com o território e com a natureza possam vir a participar desses cenários de diálogo/disputa com a sociedade nacional.

No artefato comunicativo citado, os indígenas colocam claramente na pauta quais são as questões a serem consideradas na relação com o território ancestral da Serra Nevada, segundo a própria experiência e o universo de significados que exprimem seu mundo. Para eles, a ocupação e exploração de *Jukulwa* por parte dos *irmãos mais novos* não apenas comprometem a existência do lugar sagrado ou a supervivência cultural dos quatro povos: comprometem a natureza em seu conjunto, a existência dos não-indígenas e da humanidade.

Es preciso aclarar que el sitio sagrado de *Jukulwa* concierne y estructura el principio de la integridad del territorio y de la cultura, por eso el referido sitio como lo son los otros se constituyen en elemento y espacio fundamental que irradia y orienta para la administración del concepto general de la educación propia que se sustenta esencialmente por el mantenimiento del equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el hombre quien tiene en sí mismo obligaciones insustituibles para que dicha misión sea posible a perpetuidad. De igual manera, de allí se irradia el concepto de la salud propia, que se refiere a un entendimiento de los preceptos y principios cuyo cumplimiento evoque armonía, pues de esa manera allí está encarnado el principio de la verdadera salud universal del hombre. Por

eso *Jukulwa* es lugar de control de toda clase de enfermedades humanas, animales, plantas y elementos ambientales (vientos, lluvias, etc.) desde allí se debe evitar que pasen y se desarrollen las enfermedades en nuestras comunidades (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDO, 2007, p. 7).

A estratégia política desenvolvida a partir da questão da *integralidade* do lugar sagrado *Jukulwa*, pretende evidenciar, ao mesmo tempo, outro elemento central na pauta e nas críticas levantadas pelos indígenas serranos nos cenários de discussão, diálogo e interlocução com os representantes da sociedade nacional: o caráter permanente e imutável dos códigos que informam esse sentido da *integralidade* e a importância capital de compreender que os seus “direitos” não emanam da nomeação jurídica civilizada que lhes torna sujeitos de direitos, mas do papel que eles, enquanto “guardiões” desses códigos “escritos” no território, desempenham pela celebração e cumprimento dos princípios culturais, possibilitando o exercício dos seus direitos humanos e dos direitos da humanidade como um todo.

Embora a essência do conceito de *integralidade* apareça em alguns dos artefatos comunicativos produzidos nas décadas anteriores, não é à toa que a questão da *integralidade*, enquanto conceito que exprime o sentido dessa interligação essencial entre todas as formas de existência, ganhe um espaço nos enunciados indígenas no final da década de 1990. Já no processo de discussão das políticas de ordenamento territorial ao longo do decênio, em que as organizações indígenas serranas consolidaram um lugar político fundamental na interlocução com as instituições do Estado, as categorias indígenas atreladas a essa dimensão territorial (a *Linha Negra*, os lugares sagrados, os rituais de pagamento)¹⁰ tinham se constituído numa

peça política fundamental no processo de reafirmação da autonomia cultural e da defesa do território ancestral. Mas nesse mesmo processo de reflexão e conceptualização dessas categorias no intuito de criar pontes de compreensão entre sua visão de ordenamento e a do *irmão mais novo*, a noção de *integralidade* surge como uma categoria recente que pretende expressar em si mesma o emaranhando das relações individuais, coletivas e cósmicas que perpassam o sentido do território ancestral.

La integralidad territorial y política es la máxima connotación ancestral de nuestros pueblos, que se sustenta en la misión de protección y conservación, acciones que nuestras autoridades deben ejercer y cumplir. El significado profundo y la explicación de la integralidad, se resume en un eje básico para el hombre: la vida. Todos los elementos del territorio son portadores de vida y se constituyen en principio de vida entre todo lo existente, vista desde el orden social y político, como también desde la visualización profunda del pensamiento y del espíritu (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2003, p.6).

Logo, a questão da *integralidade*, como explicitado neste trecho do documento *Lineamentos para a Coordenação Institucional*, do Conselho Territorial de Cabildos, reivindica precisamente a vida como um valor fundamental a ser considerado prioritário nos processos que pretendam gerenciar ou planejar o território da Serra Nevada de Santa Marta, ou incidir no futuro de cada um dos seus “elementos” (água, árvores, petróleo, minerais etc.), que, na perspectiva indígena, são igualmente portadores de vida e princípio de tudo o que existe. Desta forma, a *integralidade* como questão política incorporada nas reivindicações e denúncias desses povos sobre os megaempreendimentos no território ancestral, enuncia-se

por sua vez como um princípio ético que contesta a visão ocidental, segundo a qual se pretende transformar esse território em fonte de recursos naturais ou em objeto de exploração, com todas as implicações que essa perspectiva de ordenamento subjaz para a sobrevivência e integridade física e cultural dos quatro povos serranos e para a vida como um todo.

No cenário político de contestação que representa o manifesto dos quatro povos contra as represas de Rancherías e Besotes e o Porto multipropósito de Dibulla, essa *integralidade* emerge como uma maneira de firmar a Serra Nevada de Santa Marta enquanto unidade de existência, quer dizer, como um “sujeito” – no sentido de existência viva que “age” nesse imbricado de relações – que possibilita a comunicação entre o *ser* do território representado nas múltiplas existências que nele habitam e os sujeitos indígenas, agentes e guardiões dos códigos consignados na *Lei de Origem* e defensores do *ser* do território do *Coração do Mundo* que é a fonte de todos seus direitos.

Contudo essa *integralidade*, nem sempre enunciada explicitamente, mas onipresente nos artefatos indígenas produzidos anteriormente como um fio invisível que costura discursivamente as narrativas de origem e a descrição dos universos conceituais que ordenam o (seu) mundo, apresenta-se como uma categoria importante no intuito de desentranhar como os indígenas serranos compreendem a relação do homem *em e com* o mundo. As práticas sociais, espirituais, políticas e epistêmicas que dizem respeito ao *ethos* dos povos serranos nos informam justamente sobre uma forma “outra” de compreensão do território como fonte de direitos, que entende o sujeito indígena como parte dessa *integralidade*, e, assim sendo, como responsável da continuidade do processo infinito de reprodução da vida.

Considero que na defesa da *integralidade* como princípio que vincula o plano material

e espiritual da existência e que vem a tona no contexto do debate e da exigibilidade dos seus direitos humanos, os indígenas serranos reportam o sentido de suas “garantias ancestrais” e que têm relação com a *integralidade* das relações que esses sujeitos estabelecem na comunicação com seus espíritos ancestrais por meio do território. Essas garantias, portanto, referem-se aos princípios originários que desde o começo dos tempos permitem o processo de reprodução da vida, princípios “vivos” que se tornam práxis no mundo, se reproduzem nas práticas culturais e se “encarnam” na “integralidade viva do tempo e do espaço do território” (RESGUARDO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA, 2006, p. 4).

A “garantia ancestral” estaria, portanto, na possibilidade permanente de recriar a *integralidade* dessas relações, da qual os indígenas são parte inerente, no meio das afetações e restrições impostas pela disputa do território ancestral. Garantia de dupla via, pois se bem resulta indispensável o respeito das práticas culturais indígenas no marco do reconhecimento dos direitos constitucionais que o Estado outorga-lhes na condição de sujeitos de direitos, também se torna fundamental explicitar que esses direitos não emanam exclusivamente da “nomeação jurídica” civilizada que os configura enquanto tal, quer dizer, em tributários de direitos e obrigações, mas, com efeito, das “garantias ancestrais” e do papel que eles, como “guardiões” dos códigos “escritos” no território, desempenham pela celebração e cumprimento das práticas culturais.

El territorio no es solamente un espacio definido como lugar, es decir, no es tan solo una magnitud en la que están contenidos los cuerpos, no es un afuera y por supuesto tampoco es una frontera entendida como una línea legal de la manera en que se entiende en la sociedad mayoritaria. El territorio

es una escucha específica de nuestras culturas, de lo que dice la Madre Tierra. Por tal razón, los pueblos indígenas insistimos en el vínculo existente entre el sentido de la territorialidad y el sentido de pertenencia, pero éste no es sólo físico sino que es un vínculo entre lo material (físico) y lo espiritual. Ahora eso que llamamos espiritual podemos explicarlo como aquel entramado de relaciones vitales que nosotros los seres con existencia compartimos con la tierra. Ahora bien, la forma en cómo nuestro pueblo está en la tierra que nos vio nacer no tiene el aspecto de relación como cuando un vaso contiene agua (no es una relación de continente – contenido) sino que la relación que tenemos con nuestro territorio es similar a la relación del cómo el agua está implicada con el agua misma o la implicación que los pájaros tienen con el viento (RESGUARDO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA, 2006, p. 52).

A *integralidade* dessas relações nas quais os sujeitos indígenas estão “implicados” como a água com ela própria, como os pássaros com o vento, são as que considero poderiam sinalizar-nos uma forma de compreensão “outra” sobre o sentido do “sujeito de direitos” estruturante da gramática dos direitos humanos desde uma perspectiva ocidental. Esse sujeito de direito “outro”, a meu ver, não seria propriamente uma subjetividade “outra” em si (os espíritos ancestrais, o território), mas o alargamento do sujeito individual na multidimensionalidade e pluriversalidade das relações com o território e com as diversas formas de existência (DAMAZIO, 2009)¹¹ que configurariam a possibilidade de garantir a vida como a quinta-essência de qualquer direito possível.

Esse sujeito “outro”, portanto, seria o sujeito plural, polifônico e multiversal que surge na interligação com a diversidade espiritual e material da existência e que é preciso levar em consideração no intuito de compreender como

os direitos fundamentais encontram-se ancorados à práxis da relação indígena com o todo da ordem universal. Sujeito que diz respeito à *integralidade* do *ser* do território da Serra Nevada de Santa Marta e dos indígenas que são parte inerente desse vínculo entre o espiritual e o material, aspectos claramente relacionais não considerados pelos dispositivos jurídicos que visam proteger e garantir seus direitos, e que desde a perspectiva do pensamento serrano constituem-se como fundamentos de um *ethos*, de uma forma de se compreender a relação do homem *em* e *com* o mundo, que preserva esse universo causal de relações pelas quais todas as formas de existência (subjetividades) participam da ordem e do equilíbrio do mundo.

Portanto, para além de um reconhecimento que se expressa na formulação das normatividades nacionais e internacionais, e que, nesse caminho, cria os mecanismos necessários para proteger os indivíduos que conformam a coletividade do povo indígena, a vida e integridade deles, a identidade que os constitui enquanto minoria étnica e o território no qual essa cultura tem a possibilidade de produzir-se e reproduzir-se, o posicionamento político serrano visa colocar no eixo de qualquer aspecto relacionado com o exercício dos seus direitos a existência desse sujeito de direito “outro” que não é levado em consideração na centralidade do sentido e significado que ele exprime segundo perspectiva indígena.

Ultrapassa-se assim a questão da propriedade e titularidade das terras que constituem o espaço vital para o desenvolvimento da cultura e para a sobrevivência física das comunidades e suas lideranças. O território é defendido como “fonte de direitos”, isto é, como o *ser* do qual emana qualquer direito possível e, assim sendo, é considerado como o elemento de cuidado que deve ser defendido e protegido. A perspectiva de sujeito indígena de direito do *irmão mais*

novo apresenta aqui uma configuração nova: não são os indivíduos e as coletividades as portadoras e usuárias dos direitos atribuídos e reconhecidos pelo Estado, mas, sim, os sujeitos indígenas os agentes que tornam ação no mundo esses direitos “escritos” no território a partir das práticas culturais, para além de qualquer artifício criado e nomeado pela razão humana.

A defesa da *integralidade* do sítio sagrado *Jukulwa* evidencia tanto a importância dele enquanto existência, quanto o papel essencial que os indígenas cumprem como agentes e guardiões dos códigos consignados na *Lei de Origem*, ou seja, como defensores do *ser* do território do *Coração do Mundo* que é a fonte de todos seus direitos. Posicionar-se diante destas questões centrais para a continuidade das suas práticas culturais que dão sentido à diferença que os constitui, persistir na responsabilidade de manter os vínculos e de estabelecer os acordos necessários com as diferentes existências (entre elas, a do *irmão civilizado*) que participam dessa realidade compartilhada, e reiterar a necessidade de visibilizar e comunicar sua experiência pelas ações conjuntas dos quatro povos serranos e suas organizações, são as formas políticas que acompanham seus posicionamentos diante das questões que, como no caso da construção do porto multipropósito de Dibulla, colocam em risco o *ser* do território e, nesse caminho, o que para eles é a possibilidade de ser e de agir como diferença viva.

Logo, continuar cumprindo a missão que lhes foi entregue de ser guardiões do seu território (e agir em coerência com aquilo) é para eles a questão política de fundo que subjaz qualquer discussão e negociação possíveis no campo do reconhecimento e defesa dos seus direitos como indígenas. Consequentemente, a pauta política apela ao respeito da função que cumprem como parte dos sujeitos que estão por trás desses direitos, o que quer dizer: sua participação na

relação com as múltiplas existências que tornam ação no mundo qualquer direito que emana de cada elemento presente no *ser* do território da Serra Nevada de Santa Marta.

Notas

1. Divisão político-administrativa do território colombiano.
2. Segundo Uribe (1988), são vários os viajantes e exploradores científicos nacionais e estrangeiros que visitaram a Serra Nevada de Santa Marta durante o século XIX, entre eles, o militar colombiano Joaquín Acosta em 1851; o francês Elíseo Reclús, entre 1855 e 1857; o presbítero colombiano Rafael Celedón em 1876; o naturalista inglês F. A. Simons em 1878; o poeta e romancista colombiano Jorge Isaacs em 1882; o geógrafo e geólogo alemão Wilhem Sievers em 1886; o inglês J.T. Bealby em 1887; e o conde francês José de Brettes entre 1891 e 1895.
3. Dessa maneira os indígenas serranos referem-se aos não-indígenas. Consideram-se os *irmãos mais velhos* da humanidade, detentores dos conhecimentos herdados desde o começo dos tempos pelos seus pais e mães espirituais por meio da *Lei de Origem* e guardiões desse conhecimento no intuito de garantir a continuidade e equilíbrio de tudo que existe.
4. Refiro-me particularmente à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos desses povos, e que reconhece, entre outros, o direito de autonomia e controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico, assim como a propriedade da terra e de recursos naturais.
5. Instituição legal e sociopolítica – herança das instituições econômicas coloniais – de caráter especial assentada na propriedade coletiva da terra.
6. A reserva Arhuaca (1974), posteriormente constituída em Resguardo Arhuaco da Serra (1983); o Resguardo

- Businchama de Pueblo Bello (1996); o Resguardo Kogui-malayo-arhuaco (1980); e o Resguardo Kankuamo (2003).
7. Instância política de unidade das organizações indígenas dos quatro povos serranos (Organização *Gonawindua Tayrona*, Confederação Indígena *Tayrona*, Organização *Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona* e Organização Indígena Kankuama) criada em 1999.
 8. Princípio cosmológico compartilhado pelos povos da Serra Nevada que dá sustento ao exercício quotidiano da identidade indígena, estrutura as formas organizativas próprias e define os lineamentos na relação do indígena serrano com tudo o que existe no mundo.
 9. O território é, na sua perspectiva, “um livro aberto” preenchido do conhecimento e dos códigos que, a partir da *Lei de Origem*, garantem a vida. Por meio dele é possível acessar a esses códigos, escritos nas pedras, as lagoas, as montanhas, os rios, as árvores, enfim, em cada ser da natureza.
 10. Cerimônias ou rituais necessários para obter as “permissões” requeridas dos espíritos ancestrais para ação conjunta do homem com o mundo.
 11. A concepção indígena aymará de direitos humanos, referida pela autora, evidenciaria assim uma forma “outra” de compreensão da subjetividade moderna e do sujeito de direitos, concebido como “um ser relacionado com a multidimensionalidade”, atrelado a uma “cadeia intrínseca” que incorpora todos os componentes da natureza e da ordem cosmológica: “Os direitos humanos vistos a partir do mundo indígena devem ser entendidos como um todo indivisível e interconectado. A dignidade da pessoa deve ser contextualizada em seu meio social, cultural, emotivo, ambiental, geográfico e cosmológico. Os fundamentos humanos indígenas concebem o sujeito como ser relacionado com a multidimensionalidade, onde não há normas abstratas, pois a relação entre jaqi (indivíduo social), comunidade, autoridade, divindades, animais, plantas e cosmos, constitui uma cadeia intrínseca que outorga e garante a geração de direitos à vida. Nesta

relação o jaqi contém a chave da pluralidade de vidas terrestres e não terrestres, não só depende da estrutura dos direitos humanos, mas também se encontra imerso em um mundo de existências e faculdades pluriversas. Nesta multidimensionalidade garantem-se os direitos plenos e múltiplos, de forma diferente dos direitos humanos de origem ocidental, contradizendo a noção filosófica básica de que os direitos humanos são inerentes à pessoa”. (DAMÁZIO, 2009, p. 47)

Referências bibliográficas

- ARIZA, Libardo J. *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009.
- BARBOSA, Reginaldo. *El orden del todo. Sierra Goanawindwa – Shwmdwa, un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral*. Bogotá, La Carreta Editores, 2011.
- CARRILLO, Diana; PATARROYO, Santiago. *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA. *Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional*. Santa Marta: Imagen Visual, 1999.
- _____. *Lineamientos para la coordinación institucional* (Documento de trabalho). Santa Marta, 2003.
- _____. *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*. (Documento de trabalho). Santa Marta: 2006
- _____. *Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa en Dibulla y represas en Besotes y Rancheria: afectación a nuestras culturas*. (Documento de trabalho). Santa Marta, 2007
- DAMÁZIO, Eloise da S. Descolonialidade e interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos: uma análise a partir do pensamento descolonial. In: *Direitos Culturais*, Santo Ângelo (RS), v. 4, n. 6, p. 105-118, 2009.

- FAJARDO, Luis A.; GAMBOA, Juan C. *Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: ESAP, 1998.
- FUNDACIÓN CULTURA DEMOCRÁTICA. *Cuando la Madre Tierra llora: crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta)*. Bogotá, Cultura Democrática, 2009.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1966.
- _____. *Los Kogi, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tomo II. Bogotá: Procultura, 1985.
- RESGUARDO ARHUACO DA SERRA NEVADA. Os direitos humanos e os direitos fundamentais dos povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta. Santa Marta: Formatos Imagen & Publicidad, 2006.
- RUBIO SERRANO, Rocio. *Gonawindua Tayrona, una organización indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidad de Los Andes, Bogotá, 1997.
- SANTOS, Boaventura de S. *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. México: Universidad Autónoma de México, 1998.
- _____. *La globalización del derecho*. Bogotá, ILSA, 2002.
- _____. Poderá o direito ser emancipatório?. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Lisboa, No. 65, p. 3-76, 2003.
- SEGATO, Rita L. Antropologia e direitos humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.1, n. 12, p. 207-236, 2006.
- SILVA DE SOUSA, Rosinaldo. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: *Antropologia e direitos humanos*. Niterói: EdUFF, 2001.
- ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Colciencias, 2004.
- URIBE, Carlos A. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. In: *Revista de Antropología*. Universidad de Los Andes, Bogotá, v.4, n. 1, 1988.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. In: *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2008.

autora **Patrícia Lora León**

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Visão e o cheiro dos mortos: uma experiência etnográfica no Instituto Médico-Legal

FLAVIA MEDEIROS

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p77-89

resumo Neste artigo irei apresentar e analisar duas circunstâncias diferentes da “experiência etnográfica” que obtive ao realizar trabalho de campo no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro (IML). A “primeira impressão” ao estar em contato com o campo e ver corpos mortos; e a “experiência reveladora”, que ocorreu quando a pesquisa já estava em andamento, e me demonstrou como o cheiro é um elemento constitutivo das relações dos que circulam cotidianamente entres os corredores e salas do IML. Para tanto, acionando a percepção de dois sentidos humanos – a visão e o olfato –, analiso como no contexto pesquisado estes são ferramentas daqueles cuja principal atividade é a manipulação de corpos mortos (médicos legistas, papiloscopistas legistas e técnicos de necrópsia). Discuto ainda como, ao realizar trabalho de campo entre mortos, identifiquei as percepções visuais e olfativas como ferramentas metodológicas centrais para a reflexão da “experiência etnográfica.”

palavras-chave Etnografia; Mortos; Olfato; Visão; Instituto Médico-Legal.

Sight and smell of corpses: an ethnographic experience in the Forensic Medicine Institute

abstract In this article I will present and analyze two different circumstances in “ethnographic experience” that got me while performing fieldwork in the Medical-Legal Institute in Rio de Janeiro. The “first impression” being in touch with the field and see the dead bodies; and

“revelatory experience” that occurred when the research was already underway, and showed me how the smell is a constitutive element of the relationship among people that circulate daily in the hallways and rooms of the IML. For this, I use my perception of two human senses: vision and smell. And I analyze them as tools that I mobilized for conducting fieldwork with informants whose main activity was handling with dead bodies. Thus, I present how conducting fieldwork among the dead I have identified my visual and olfactory perceptions as central methodological tools for reflection for my ethnographic experience.

keywords Ethnography; Dead; Smell; Vision; Medical Legal Institute.

Introdução

Na Antropologia, diversos trabalhos apresentam como a percepção e posterior classificação dos sentidos humanos, e também os possíveis usos metafóricos destes, conformam um importante objeto para a análise etnográfica (cf. CLASSEN, 1993, 1997; BUBANDT, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; HOWES, 2004; OVERING, 2006; RENOLDI, 2006). Ao acessar e compreender as experiências de ser e habitar o mundo, na continuidade e diferenças construídas culturalmente entre o corpo e a mente (INGOLD, 2000), aciona-se a percepção dos sentidos humanos, e a experiência advinda daí passa a compor a etnografia

e elucidar formas possíveis de relação com o meio ambiente e o mundo cotidiano.

Construído pela “prática etnográfica”, que tem no olhar sua principal ferramenta, esse conhecimento sobre o outro é fruto da observação planejada e continuada (cf. MAGNANI, 2009, p. 151). Na realização contínua desse exercício, porém, a etnografia também passa a ser vislumbrada como uma experiência através da qual o pesquisador não apenas acessa e compreende os elementos acionados pelos interlocutores, como também é movido, durante o trabalho de campo, a perceber a partir de seus próprios meios, do seu “organismo/pessoa”, aquele meio ambiente no qual está imerso, acessando assim um novo mundo para si (INGOLD, 2000, p.153). E, nesta direção, constitui a “experiência etnográfica”, que desenvolve “tipos não-visuais de percepção”, tendo o cheiro como uma de suas alternativas para abranger os diferentes estímulos provocados na realização do trabalho de campo (BUBANDT, 1998, p. 49).

Neste artigo tenho como objetivo refletir acerca da minha “experiência etnográfica”, durante o trabalho de campo¹ que realizei no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro,² analisando aquele ambiente a partir de duas formas de percepção: a visão e o olfato. Para cada uma delas, destacarei uma circunstância distinta da “experiência etnográfica” que obtive. Na primeira, o olhar, ferramenta de percepção tradicional da antropologia, se fez central e é apresentado por meio da “primeira impressão” ao estar em contato com o campo e ver corpos humanos sem vida. A outra circunstância descrita tem o cheiro como forma de percepção que, em uma “experiência reveladora”, se demonstrou como um elemento constitutivo das relações dos que circulam cotidianamente entres os corredores e salas do IML.

Ademais, minhas percepções, acionadas como ferramentas que mobilizei para a realização do

trabalho de campo, visão e cheiro foram a mim apresentadas como habilidades desenvolvidas por médicos legistas, papiloscopistas e técnicos de necrópsia que, naquele contexto, tinham como principal atividade a manipulação de corpos mortos. Neste sentido, ao refletir sobre questões oriundas da realização do trabalho de campo entre mortos, demonstrei como percepções sensoriais se apresentam como ferramentas metodológicas na reflexão da experiência etnográfica, ao mesmo tempo em que foram um elemento relevante na comunicação que estabeleci com meus interlocutores.

A seguir, o artigo está organizado da seguinte forma: primeiramente cotejo o trabalho de campo realizado no IML com aqueles que manipulavam corpos mortos. Em seguida, apresento as representações e opiniões de colegas, amigos e familiares sobre os mortos e o IML, e como essas me permitiram compreender as relações de “pureza” e “perigo” (DOUGLAS, 2010) socialmente estabelecidas em relação aos mortos. Posteriormente, descrevo a minha “primeira impressão” (MAGNANI, 2009) no trabalho de campo e demonstro como o ver e o estar em contato com mortos permitiram-me acessar as “intensidades específicas”, ou seja, os “afetos [...] que geralmente não são significáveis” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 159) e que, por sua vez, tornaram possível a naturalização da relação de ver e estar em contato com os cadáveres. A seguir, descrevo a “experiência reveladora” (MAGNANI, 2009) na qual o cheiro de um cadáver específico me alertou para como o odor que preenchia o espaço e impregnava os corpos auxiliava na classificação dos cadáveres, na organização do espaço e marcava as relações no meio ambiente. Além disso, demonstro como para aqueles que têm a habilidade do *faro*,³ o olfato é ferramenta de organização nas relações no tempo e no espaço. Por fim, reflito sobre como essa experiência etnográfica possibilitou compreender aspectos referentes ao ambiente por mim observado e de qual forma uma etnografia que leve em conta a multiplicidade das

percepções é o meio que o antropólogo possui de construir conhecimento sobre o outro, tanto quanto (re)construir-se após a passagem pelo trabalho de campo.

O Instituto Médico-Legal

O IML é onde corpos sem vida encontram a morte e, por meio de técnicas da medicina-legal e de procedimentos burocráticos e policiais, são definidos como mortos, sendo a morte institucionalizada. A partir dos processos de institucionalização e distanciamento da morte, “tudo se passa na cidade como se já ninguém morresse” (ARIÈS, 1988, p. 310), mas, no IML, a caixa preta das vítimas fatais da cidade do Rio de Janeiro, tudo se passa como se, na cidade, todo mundo estivesse, a todo tempo, morrendo.

O Instituto Médico Legal Afrânio Peixoto, nome oficial do IML do Rio de Janeiro, está inscrito na estrutura da Secretaria de Estado de Segurança, subordinado diretamente à chefia da Polícia Civil, no grupo de instituições denominado Polícia Técnico-Científica. Além do IML, compõem esse grupo: o Instituto de Criminalística Carlos Éboli (ICCE); o Instituto de Identificação Félix Pacheco (IIFP); o Instituto de Perícias e Pesquisa em Genéticas Forense (IPPGF); e os Postos Regionais de Polícia Técnico-Científica.

O IML está localizado na Leopoldina, região central da cidade do Rio de Janeiro, e funciona num prédio de cinco andares que fora construído, no ano de 2009, com a finalidade de abrigar esse instituto. No IML são realizadas perícias médico-legais em corpos humanos com e sem vida. Tais procedimentos visam à construção de documentos públicos que permitam estabelecer uma verdade médico-legal sobre os corpos, envolvidos ocasionalmente em algum tipo de ocorrência policial.

No que se refere aos corpos humanos sem vida, são executados exames necroscópicos que possibilitam identificar a *causa mortis*, ou melhor, a defini-la em termos médico-legais de *mortes violentas* ou daquelas que não tenham diagnóstico médico conclusivo. Assim, vítimas fatais de acidentes de trânsito; projéteis por arma de fogo (PAF); perfuração por arma branca (PAB); incêndios; afogamentos; atropelamento; desabamentos; envenenamento; suicídios; acidentes em geral; ossadas; partes de corpos humanos – denominados despojos; cadáveres encontrados em via pública, residência ou estabelecimento comercial; fetos e alguns indivíduos que morrem em estabelecimentos de saúde têm seus corpos encaminhados ao IML. São esses cadáveres que ocupam as salas e circulam entre os corredores do Serviço de Necrópsia do IML. Lá a morte não está escondida, ela é um “acontecimento” (SAHLINS, 1990), pois faz parte do cotidiano. Numa sociedade onde a morte não é bem-vinda e os mortos são continua, ritual e burocraticamente expulsos de suas relações sociais, pode-se afirmar que o IML é o esconderijo do “tabu da morte” (RODRIGUES, 2006).

Inicialmente, meu objetivo era compreender os procedimentos realizados em relação aos cadáveres, bem como identificar as lógicas e os valores morais acionados pelos funcionários dessa instituição no trabalho cotidiano com corpos sem vida. Assim, durante o trabalho de campo, observei como uma série de procedimentos referentes aos mortos eram realizados com a finalidade de produzir a identificação civil e estabelecer a *causa mortis* de um cadáver por meio dos exames médico-legais. Meus interlocutores se referiam a este conjunto de procedimentos, que denominei de “construção institucional de mortos” (MEDEIROS, 2012), como “matar o morto”. Como demonstrarei ao longo do artigo, tendo como referência direta o corpo sem vida, tais procedimentos construíam

classificações sobre os mortos, projetando neles ações e ativando suas relações sociais.

Quem vê, nem acredita que ela possa fazer um trabalho de campo desses!

Ao contar a colegas, familiares e até professores no programa de pós-graduação onde seria meu trabalho de campo, sempre recebia reações, fossem elas de surpresa, nojo ou preocupação. Alguns diziam: *você é maluca!*, outros achavam *corajoso, maneiro, mórbido, sádico, interessante*. Não me recordo de alguém que tenha ficado apático. Ninguém disfarçava surpresa, nojo, admiração ou preocupação todas as vezes que eu falava sobre minha pesquisa.

Muitas pessoas não viam em mim alguém que pudesse trabalhar no IML. *Nossa, tão bonitinha, tão novinha, tão limpinha. Quem vê, nem acredita que ela possa fazer um trabalho desses!*, me disse uma professora durante uma aula de Métodos em Antropologia. Quando vista como antropóloga fazendo pesquisa no IML, era atingida pelas preocupações dos outros, em especial preocupações de caráter emocional e espiritual, como demonstro adiante.

Após explicitar as motivações e explicar como construía as questões da pesquisa, as pessoas demonstravam interesse. Além de fazerem muitas perguntas em relação ao trabalho, lembravam-se de histórias pessoais ou que ouviram contar a respeito do IML. Muitas pessoas também me indicavam filmes e livros que remetiam à morte e aos mortos.

No entanto, a reação das pessoas colocava algumas questões a mim: por que tantas pessoas, apesar de curiosas e de terem algum tipo de conhecimento sobre a morte e os mortos, repudiavam *a priori* o Instituto Médico-Legal? Por que o fato de uma antropóloga realizar trabalho de campo com mortos era algo tão surpreendente? Por que, para muitos, escolhi

pesquisar num *lugar sujo, contaminado, fedido, carregado?*

Dente de alho

Diversas dicas e conselhos me foram apresentados e, em certa medida, me preocupei com eles. Uma amiga umbandista, ao saber de minha intenção de pesquisar no IML, recomendou-me o uso de um dente de alho junto ao peito, pois aquele *é um lugar muito pesado*. Eu também deveria tomar banhos especiais – por exemplo, com sabão de coco antes de ir, e com sal grosso ao voltar para casa. Os banhos, sempre do pescoço para baixo, e o dente de alho funcionariam como uma proteção para as energias ruins com as quais eu entraria em contato ao também circular naquele espaço. “*No IML as pessoas morreram com muito sofrimento, seus espíritos ainda não estão tranquilos e ficam procurando alguém vulnerável para ocupar*”, me explicou.

Muitos poderiam achar esse procedimento de banhos e dente de alho uma bobagem; outros, no entanto, creem nele e não deixariam de fazê-lo. Investindo em minha “experiência etnográfica”, optei pela combinação das duas e, apesar de achar que poderia ser uma bobagem, o fiz numa das vezes que fui ao IML. Não sei se pela crença no ritual ou por acreditar em minha amiga, mas o dente de alho foi comigo ao IML simplesmente para não ter na consciência o peso de não carregá-lo.

Como nos apresenta Mary Douglas (2010), qualquer noção de impureza se relaciona diretamente a determinado sistema de crenças que se propõe a organizar o mundo a partir de um sistema de classificação ideal. Ao tomar banho e colocar dente de alho no peito antes de entrar em contato com os mortos, expressei uma tentativa de me purificar e proteger-me, afastando os *maus espíritos* que por lá circulavam.

Dessa forma, eu mesma reafirmava esse sistema de crenças e reproduzia as representações de *nojo* e *contaminação* em relação à morte e aos mortos.

Quanto à visão oposta – de que o ritual primitivo nada tem em comum com nossas ideias de limpeza – lastimo por ser igualmente prejudicial ao entendimento do ritual. Nesta visão, nossos atos de lavar, escovar, isolar e desinfetar, têm somente uma semelhança superficial com purificações rituais. Nossas práticas são solidamente baseadas em higiene; as deles são simbólicas: nós matamos germes; eles afastam espíritos. (DOUGLAS, 2010, p. 47)

Não é que os “primitivos” apresentem aspectos apenas simbólicos ao que se refere à sujeira, enquanto “nós” – “ocidentais” e “modernos” – e “nossas ideias de sujeira” se refiram ao caráter higiênico (DOUGLAS, 2010, p. 49).⁴ O que é “*socialmente mal visto*” em nossa sociedade não é o IML, mas a própria ideia da morte que o IML e os mortos trazem. Os mortos são representantes da desordem nessa classificação sistemática, e o IML é o lugar onde os mortos são manipulados e as técnicas sobre estes são exercidas.

Portanto, o que se expressa pelas reações e impressões que descrevi pode ser pensado como repúdio e desejo de distanciamento por parte daqueles cuja noção não admite a morte como parte da vida. “Resumindo, nosso comportamento de poluição é a reação que condena qualquer objeto ou ideia capaz de confundir ou contradizer classificações ideais” (DOUGLAS, 2010, p. 51).

Estando lá: “primeira impressão”

Deixando de lado as impressões e representações sobre o IML, passei a me focar em

como seria quando eu estivesse no trabalho de campo. Sabia que naquela instituição há uma grande diversidade de *estados do corpo*. Não seriam apenas corpos de pessoas inertes como eu já havia visto⁵, mas também *ossadas*, *carbonizados*, *despojos*, *putrefatos*, *baleados*, corpos com dimensões e formas alteradas etc. As impressões de professores, colegas, amigos e a fala dos meus interlocutores reforçavam que o IML era reconhecidamente o espaço dos mortos e da morte.

Ao se referir ao afeto, a antropóloga Favret-Saada (2005) apresenta uma nova forma de se relacionar com o trabalho de campo na qual ao “ser afetado”, o antropólogo permite se expor à dimensão do outro, ao afeto dos seus interlocutores, enfim, a se submeter à “experiência etnográfica”. Durante todo o tempo que estive fazendo trabalho de campo no IML, os policiais buscavam me ensinar como olhar os corpos e explicitavam sua compreensão acerca das relações de distanciamento naturalmente tomadas diante dos mortos e da morte. Na minha pesquisa, foi a partir da experiência cotidiana de meus interlocutores com os cadáveres que eu pude experimentar como era o ver e o estar em contato com os cadáveres.

Desde a “primeira impressão” foi assim. Vinte e sete de dezembro era a data que havia marcado com o papiloscopista que se disponibilizou a me auxiliar no início da pesquisa. Cheguei ao IML no horário marcado e, após passar pelo balcão, fui direto a sua sala. Lá, ele me perguntou se eu queria ver os mortos, ao que respondi que não era uma questão de querer, mas que poderia vê-los, sim. Naquela ocasião, ele havia combinado que iria me apresentar a estrutura do prédio do IML, e com a positividade de minha resposta, saímos pela entrada principal, passando pelo pátio – que também serve de estacionamento – e seguimos

pelos fundos do prédio, onde estava a porta pela qual os corpos entravam no instituto. Ao invés de fazer o percurso dos vivos, o papiloscopista optou por me mostrar o IML a partir do percurso feito pelos mortos.

Assim que subimos a rampa, havia o cadáver de uma senhora de aproximadamente 90 num caixão. Não me assustei, pois já esperava ver um morto e, talvez, porque, depois de tantos meses ouvindo histórias e absorvendo representações, esperasse por “algo pior”. Contudo a lembrança daquele corpo franzino e encolhido com a pele já num tom esverdeado, mal encaixado num caixão, por muito tempo foi facilmente acessada em minha mente.

Depois, seguimos pelo Setor de Necrópsia e passamos em frente às salas onde eram feitos os exames. Em uma delas o cadáver de uma mulher aguardava para ser aberto. Fomos até o Laboratório Necropapiloscópico, do lado oposto do corredor, pegar o E.P.I.⁶. Enquanto vestia as luvas, observava os potes de vidro com punhos, falanges e mãos carbonizados que boiavam nas soluções químicas. Tive a certeza de que naquele momento meu trabalho de campo havia começado. Minha sensação era de ansiedade, não apenas por ver outros corpos mortos, mas, principalmente, para ter certeza de que eu não teria nojo ou qualquer problema com cadáveres, pois disso dependia meu trabalho de campo. Hoje compreendo que minha ansiedade era em ver *naturalmente* os corpos.

Dirigimo-nos à câmara frigorífica. Quando passamos novamente pela sala de necrópsia, o corpo da mulher estava sendo aberto. Olhei rapidamente, mas não consegui ver nada. O papiloscopista abriu a porta da câmara frigorífica. Junto com a saída do vapor gelado, a minha ansiedade se resfriou. E então, pela primeira vez, passei a olhar atentamente para aquela coleção de corpos em gavetas, dos quais eu só conseguia ver os pés.

Com a porta da *geladeira* aberta, o papiloscopista me explicava como é o procedimento de organização de corpos ali. Foi quando um dos técnicos de necropsia, responsável pela remoção de corpos, se aproximou, nos cumprimentou e entrou na câmara. Lá olhou em três gavetas, abriu a terceira, viu o número de registro na placa de metal presa no dedão do pé do cadáver e preparou a *maca de remoção*. A funerária havia chegado para buscar o corpo. Saímos dali.

Voltávamos pelo mesmo corredor, e novamente passamos pela Sala de Necrópsia. O cadáver da mulher ainda era necropsiado enquanto o cadáver de um homem aguardava por sua vez na outra mesa. Um pouco depois, quando os exames já tinham sido realizados, fui com o papiloscopista até o Setor de Vestes para observá-lo coletar as digitais. Eram os cadáveres da mulher e do homem que eu vira minutos antes. Ela havia sofrido um infarto no miocárdio, e ele fora baleado no abdômen. Ambos os corpos estavam muito inchados. O papiloscopista iniciou seu procedimento de coleta de digitais pelas mãos da mulher.

Enquanto isso, contava-me sobre como começou a trabalhar com mortos. No começo tinha nojo; quando estava na Academia da Polícia Civil gastou todas as faltas que podia nas visitas do IML. A primeira vez que viu um morto *tão de perto na vida* foi quando começou a trabalhar nesse Instituto, e que a dica que deram para ele, a qual usa até hoje, é não olhar para o corpo, mas apenas para as mãos. *Eu não preciso de mais nada, só de saber se a digital tá boa ou não.*

Ao compartilhar como desenvolveu sua técnica para lidar, manipular e identificar cadáveres, o papiloscopista buscava demonstrar que, em certo nível, compreendia a sensação de ver corpos sem vida pela primeira vez, pois já havia

passado por ela. Ou melhor, além dela, afinal ele não apenas observava como inclusive deveria tocar e movimentar os corpos. Tentei seguir a dica por ele oferecida e me concentrar em olhar as mãos, mas a curiosidade de compreender a costura bizarra que atravessava longitudinalmente o corpo, a cabeça jogada para o lado direito, a língua quase que para fora da boca e as pernas inchadas daquele corpo atraíam meu olhar. Assim como aqueles que trabalham rotineiramente com os cadáveres, eu estava tentando ver um cadáver naturalmente.

A “comunicação involuntária” (FAVRET-SAADA, 2005) que estabelecia com meus interlocutores se dava nos momentos em que nenhuma fala podia significar a sensação de estar junto aos mortos por mais que se tentasse fazê-lo. Apesar de descrever minha experiência e as sensações que tive a partir delas, minha descrição não é capaz de transmitir tal afeto: “o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não”. (FAVRET-SAADA, 2005, p.159).

No final do dia, saí do IML e joguei fora o dente de alho que estava junto ao meu peito. Imagens iam e vinham na minha cabeça. Eram imagens de corpos mortos. E enquanto me dirigia ao ponto de ônibus e passava por transeuntes, rapidamente na minha mente via essas pessoas como corpos sem vida, deitadas nas macas de metal do IML aguardando pela necrópsia. Quanto mais eu me esforçava para não pensar em cadáveres, mais eu pensava. Eram cadáveres desconhecidos, de pessoas de quem não sabia o nome ou a *identificação*. Na tentativa de parar de ver imagens dos corpos, me esforçava para pensar em outras imagens. Buscando naturalizar o ver cadáveres, naquele momento, eu

simplesmente não queria pensar ou me importar com eles.

Assim que cheguei em casa, o primeiro desejo era de tomar banho. Sabia que qualquer risco de contaminação biológica ou sujeira é nulo⁷, mas a sensação era de que minhas roupas pesavam mais do que de costume.

Impureza ou sujeira é aquilo que não pode ser incluído, se se quiser manter um padrão. Reconhecê-lo é o primeiro passo para a compreensão da poluição. Não nos envolve numa distinção clara entre o sagrado e o secular. O mesmo princípio se aplica do começo ao fim. Outrossim, não envolve uma distinção especial entre primitivos e modernos: estamos todos sujeitos às mesmas regras. (DOUGLAS, 2010, p. 56).

Nesse dia foi difícil não retomar inconscientemente a imagem dos corpos. Fui deitar às onze horas da noite. Ainda me esforçava para pensar em outra coisa e tentei até ficar cansada de tanto forçar o pensamento, mas só consegui dormir poucas horas antes do amanhecer.

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p.160)

Em algumas semanas de observação, esse ver involuntário diminuiu. E, depois de algum tempo, o ver cadáveres já não me impressionava

tanto. Habituei-me a ver corpos e assistir a todos os procedimentos nos exames de necrópsia. Aos poucos, no decorrer de um pouco mais do que a metade dos nove meses de trabalho sistemático de campo, considerava que eu havia me socializado com os corpos. Já parecia ter *naturalizado* aquela atividade. E, ao rememorar os cadáveres para narrá-los, sou capaz de construir mentalmente as imagens desses corpos. Se após minha “primeira impressão” no IML eu não tinha controle sobre as visões em minha mente, depois do trabalho de campo finalizado continuei não o tendo, só que em um sentido diferente. Se a princípio essas imagens eram exarcebadas, depois se tornaram quase nulas. Eu havia aprendido a ver corpos de pessoas mortas.

Além disso, compartilhar o mesmo espaço com corpos sem vida por um período de tempo construiu em mim uma capacidade de imaginar cadáveres. E, por mais que eu não consiga vê-los exatamente como os vi nos corredores e salas do IML, sou capaz de representar mentalmente o cadáver de qualquer pessoa e inclusive saber que os corpos sem vida que figuram em filmes e séries policiais, por exemplo, muito pouco têm a ver com o possível.

Cheiro: “experiência reveladora”

[...] as pessoas podiam fechar os olhos diante da grandeza, do assustador, da beleza, e podiam tapar os ouvidos diante da melodia ou de palavras sedutoras. Mas não podiam escapar ao aroma. Pois o aroma é um irmão da respiração - ele penetra nas pessoas, elas não podem escapar-lhe caso queiram viver. E bem para dentro delas é que vai o aroma, diretamente para o coração, distinguindo lá categoricamente entre atração e menosprezo, nojo e prazer, amor e ódio. Quem dominasse os odores dominaria o coração das pessoas. (SUSKIND, 1985).

Se, por um lado, eu já havia naturalizado o ver e o estar com os mortos e até estava *protegida* deles, por outro me encontrava plenamente vulnerável a sua presença. O repúdio e a curiosidade em relação ao IML não se dão apenas por essa via espiritual, em que o contato com os mortos é visto como algo perigoso. O cheiro daquele lugar também é tomado como um motivo para o distanciamento e evidência de sua impureza. É um dos principais motivos para o repúdio, mas também fator de curiosidade aos que não conhecem o local.

O sentir cheiro de carnes humanas em estado de putrefação – os chamados corpos podres – é considerado muito desagradável. E, ao mencionar o IML no Rio de Janeiro, muitas pessoas comentam que no *antigo* IML, cujo endereço é na Rua dos Inválidos no bairro da Lapa, o cheiro era tão forte e tão ruim que não só o prédio mas também seu entorno fediam a corpos putrefatos. No atual lugar, os corpos, em geral, não circulam no interior do prédio, tendo uma área anexa reservada e separada a eles. Foi por isso que, quando o cadáver de Lucilene⁸ foi aberto na sala dois do Setor de Necrópsia, um grande incômodo se instalou, o *fedor* era muito forte, e ao perceber a intensidade daquele cheiro, eu passava ali por uma “experiência reveladora” em meu trabalho de campo.

Esqueceram essa mulher no hospital!, exclamou o perito ao constatar que o cadáver, com morte registrada no hospital às 18 horas, já estava em estado de putrefação às 21 horas. No interior do cadáver, *vísceras em putrefação* e estômago em *estado intermediário de putrefação* corroboravam com a hipótese do perito médico-legista: *Sacanagem! Ela tá podre!*

Quando saí da sala de necropsia e entrei na de digitação de laudos, a policial do setor virou-se e me disse: *Vixe, você tá fedendo!* Cheirei meu cabelo e minhas roupas em busca do fedor, e não encontrei. *Sério?! Você acha?*, e levei meu cabelo

para próximo ao nariz dela. *Ih, não é você, não! Você não foi lá fora?* Ela se referia ao outro exame que ia ser realizado na sala de necrópsias destinada a putrefatos. *Não, tava aqui mesmo*, respondi. *Não é possível! Esse cheiro é daqui, então?! Meu Deus! Neginho perde a noção*, espantou-se.

O forte cheiro do cadáver putrefato de Lucilene ocupou os corredores. O perito médico-legista entrou na sala de digitação de laudos. *Esse podrinho eu acho que vou indeterminar*, se referindo a *causa mortis* que iria declarar no *Laudo Médico-Legal* de Lucilene: *morte indeterminada por avançado estado de putrefação do cadáver*. Enquanto o médico-legista e a policial construíam o *Laudo*, e o técnico de cortes suturava o cadáver, funcionários da equipe de limpeza começavam o trabalho no corredor para amenizar o cheiro. Os produtos de limpeza utilizados eram tão densos, que dessa vez foi o cheiro da creolina que incomodou perito e policial. *Cacete, isso aqui não tem janela! Cês querem me matar?*, exclamou a policial.

O cheiro, ou fedor, era tema constante de conversa entre os funcionários do IML. Os serventes da empresa terceirizada de limpeza contavam que muitas pessoas, principalmente mulheres, não conseguiam trabalhar no Setor de Necrópsia porque passavam mal devido ao cheiro. *Ver morto a gente acostuma, mas o cheiro mexe com a gente diferente... nem sempre tem como controlar*, me explicou uma das serventes. Para ela, o *cheiro* é um daqueles sentidos cuja percepção atinge os sentimentos⁹.

Diferente do cadáver de Lucilene, durante a realização de necrópsias de corpos não-putrefatos, o odor é outro. Esse era descrito como sendo *cheiro de sangue, muito sangue misturado*. Há também o odor dos órgãos do sistema digestório e as substâncias presentes neles. Os cadáveres são *frescos*, mas os alimentos ingeridos horas antes de morrer, nem tanto. Assim, quando aberto o abdômen dos cadáveres, por

vezes o odor se assemelha ao de dejetos fecais; outras vezes, quando coletado o material do estômago, um forte cheiro similar ao de vômito era exalado. Cadáveres carbonizados também apresentam seu cheiro característico. Como carnes que passaram do ponto, o odor de um corpo humano queimado é percebido como um dos menos desagradáveis.

Já na *câmara frigorífica*, junto com o ar frio que sai desse congelador de corpos, chega o odor azedo de carne não tão fresca. O cheiro do Setor de Necrópsia, em geral, não é agradável, mas, para mim, também não era insuportável. Quanto mais me aproximava do fim do corredor, onde está a *câmara frigorífica*, percebia que menos agradável ficava o cheiro.

Pela percepção de diferentes odores, o olfato auxilia na leitura do corpo, permitindo identificar seu estado e condição. O olfato é a ferramenta que faz perceber os cheiros e ativa a memória dos que por aquelas salas e corredores circulam. O cheiro é uma das maneiras possíveis de percepção do meio ambiente e de expressão da existência do “organismo/pessoa” (INGOLD, 2000, p. 95). A elaboração dos aromas no corpo e na mente constitui um lugar determinado (CLASSEN, 1993) e, ao mesmo tempo, quando vinda dos corpos sem vida, mantém viva a presença dos mortos no mundo.

Além daquele dos corpos, outros odores habitam os corredores do IML. Metaforicamente, o *faro* é o “olfato dirigido” (RENOLDI, 2007a, p. 156) que torna os policiais capazes de perceber e intuir o mundo. No Instituto, o *faro policial* faz parte do denominado *tirar policial*, sendo usado como uma ferramenta de avaliação policial que constitui o saber dos policiais sobre o outro (KANT DE LIMA, 1995). Ele é ativado pelos odores que ocupam os corredores e são indicadores das práticas e dos momentos da rotina de trabalho. O cheiro permite que se visualizem coisas onde essas não estão

evidentes e que se identifiquem características nas pessoas, lugares e situações antecipadamente – “o *olfato* não é nem o ‘treinamento’, nem a ‘intuição’ em si, mas a complexa coexistência em movimento dessas habilidades, mais outras, talvez” (RENOLDI, 2007b, p. 62).

Aos que têm a habilidade do *faro*, o cheiro é ponto de referência nas relações de espaço e tempo, sendo um dos indicadores do ritmo social do IML. Isto é, permite perceber e identificar os diferentes odores que se espalham pelo ambiente. Gradativamente, no trabalho de campo, aprendi a perceber que o cheiro de café entre as 15 e 16 horas era indicativo da volta do horário de almoço, e do retorno, após o café, da realização de exames. Passei a identificar também que o cheiro de formol estava nos laboratórios que conservam órgãos e partes humanas; e que, na parte externa, vez ou outra o odor de madeira dos caixões da Santa Casa era encoberto pelo de fumaça que saía dos canos de descarga dos *rabecões*, dos carros funerários e dos veículos da Polícia Militar que entravam e saíam trazendo pessoas detidas para exames médico-legais. Diante de tantos aromas, cheiros, fedores e perfumes, o IML seria um paraíso olfativo a Grenouille¹⁰.

Estando aqui

Na Antropologia, a textualização dos fenômenos socioculturais observados a partir do “being there” (GEERTZ, 2009), da “capacidade de nos convencer de que o que eles (os antropólogos) dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida” (GEERTZ, 2009, p. 15), se dá enquanto um processo de comunicação interpares e de conhecimento. É por meio de uma linguagem específica, o idioma da disciplina, que as categorias e os conceitos básicos constitutivos da antropologia se apresentam para a análise do que se viu, ouviu e sentiu.

O escrever se dá enquanto o momento, ou ato cognitivo, nesse processo de construção do conhecimento quando o olhar previamente orientado é refratado pela disciplina, e o ouvir atento e exercitado já foram realizados (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998). A etnografia é, assim, a expressão do pensamento e da memória do antropólogo no “being here” sobre o “being there”. “Seja a etnografia o que mais for [...], ela é, acima de tudo, uma apresentação do real, uma verbalização da vitalidade.” (GEERTZ, 2009, p. 186). A etnografia é portanto, uma construção narrativa da experiência vivida pelo antropólogo com seus interlocutores. Para descrever os processos institucionais de construção de mortos, apresentei algumas de minhas interações com meus interlocutores durante o trabalho de campo, destacando as experiências pelas quais passei ao elaborar essa etnografia.

A etnografia como experiência

Identificar as sensações que percebia durante o trabalho de campo fez parte de um processo que me permitiu obter “uma experiência”, no sentido apresentado por Dilthey e discutido por Turner (2005)¹¹. Ao se referir à origem da palavra *experiência*, Turner demonstra que ela se refere tanto a uma passagem, no sentido de passar por algo, o que denota um rito; quanto a um experimento, um perigo em relação a algo que põe o passante diante do risco do desconhecido.

Nessa perspectiva, ser antropóloga num espaço de construção da morte foi um experimento tanto quanto uma passagem. Para alguns, um risco junto aos mortos. Para mim, um rito junto aos vivos. Realizar o trabalho de campo, esse rito de passagem (DA MATTA, 1981), é necessário antropologicamente e implica a possibilidade de redescobrir formas de relacionamento social. Foi no IML, a

instituição que consolida a linha de separação entre mortos e vivos, que me apresentei para tal rito da experiência antropológica do trabalho de campo. Lá estabeleci novas relações sociais e explorei minhas capacidades de percepção e compreensão sobre um meio ambiente desconhecido, sobre um mundo ocupado pelos vivos, mas que é representado como sendo dos mortos. E foi a imersão nesse universo social, o distanciamento das minhas próprias relações sociais para a constituição de outras, novas, que me permitiram passar pelas experiências que aqui descrevi e analisei sob o ponto de vista etnográfico.

Portanto, a reflexão sobre esses sentidos e sensações faz parte de um processo que me permitiu obter “a experiência etnográfica”. Realizar uma etnografia num espaço de construção dos mortos foi o experimento que me possibilitou passar pelo que é denominado rito de passagem do trabalho de campo, e me construir como antropóloga. Logo, foi na instituição que consolida a linha de separação entre mortos e vivos que eu mesma passei pelo rito antropológico do trabalho de campo.

Para concluir, quero destacar que nos dois sentidos aqui apresentados – o olfato e a visão – os mortos eram mediadores das relações entre vivos no tempo e no espaço. Em ambos os casos, seja pela “primeira impressão”, seja pela “experiência reveladora”, uma forma específica de estar em contato com os mortos direcionava a vida de meus interlocutores e, por consequência, a minha. Em ambas eram consideradas razões externas e particulares de relação com os mortos – que têm sua face negativa quer pelo contágio, quer pelo incômodo. A experiência de convívio cotidiano com corpos sem vida me permitiu compreender como os mortos são construídos institucionalmente e me levou a refletir sobre o distanciamento e a evitação, a impureza e o perigo que há em relação à morte e, por consequência, em relação aos mortos.

Notas

1. Realizei nove meses de trabalho de campo nesta instituição, em pesquisa que resultou na etnografia apresentada em minha dissertação de mestrado em Antropologia, intitulada “Matar os mortos: a construção institucional de mortos no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro”, orientada pelo Prof. Roberto Kant de Lima e coorientada pela Dra. Lucía Eilbaum. A etnografia foi defendida em abril de 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.
2. A partir daqui, identificado ao longo do texto pela sigla IML.
3. Ao longo do texto, apresentarei categorias nativas em *itálico*. As categorias analíticas estão entre aspas.
4. Redimo-me aqui de qualquer autorreferência ao “nós, ocidental” construído por Mary Douglas. Ao contrário, suponho que, na perspectiva dessa autora, estou (enquanto antropóloga brasileira) muito mais próxima da noção “primitivos” do que dos “ocidentais” ou dos “modernos”.
5. Já havia visto os mortos em ocasião de outra pesquisa, quando fiz trabalho de campo na emergência de um hospital público em Niterói/RJ. Essa pesquisa resultou em minha monografia de conclusão de curso de bacharelado em Ciências Sociais, na Universidade Federal Fluminense, sob orientação do Professor Dr. Roberto Kant de Lima (cf. MEDEIROS, 2009, 2011).
6. Equipamento de Proteção Individual. Composto por luvas, touca, máscara e avental.
7. Sobre a possibilidade de contaminação biológica e as noções de contágio moral e risco no IML, ver PESCAROLO, 2007.
8. Nome fictício.
9. Outros antropólogos que também passaram pela experiência de trabalho de campo em um IML destacam essa dimensão: “Num primeiro momento pensei que o termo ‘podrão’ (ou ‘podre’, frequentemente utilizado) fosse alguma espécie de chiste utilizado pelos funcionários do IML para se referir a determinados

corpos, notadamente aqueles em estado avançado de decomposição. Rapidamente, porém, descobriria que o termo é mais denotativo que conotativo, e que a partícula aumentativa não faz, nem de longe, jus ao odor que corpos nessas condições exalam. Lembro-me de que meu primeiro pensamento ao adentrar o necrotério naquela tarde foi o medo de vomitar logo no início do trabalho de campo; enquanto o segundo foi que não há descrição densa capaz de descrever a densidade do cheiro de um corpo humano em estado avançado de putrefação. O máximo que posso dizer a respeito é que se trata de um odor impregnante, algo que *fica*, algo diante do qual se respira com todo o corpo, como se todo o corpo fosse olfato. Pode-se aprender a conviver com esse odor, mas é impossível ignorá-lo.” (ARLEY, 2012, p. 21).

10. Jean-Baptiste Grenouille é o personagem principal do livro alemão *O perfume*, de Patrick Süskind. Grenouille é um jovem francês nascido no século XVIII que não exalava cheiro algum e que, ao mesmo tempo, apresentava olfato extremamente desenvolvido, capaz de identificar odores por mais longe que estivessem e armazená-los todos em sua memória. Em busca do odor humano perfeito, Grenouille torna-se um assassino em série e um grande perfumista com técnicas e acervo de odores únicos. Ao alcançar o perfume ideal e perfumar-se com ele, torna-se o principal e único prato de um banquete canibal em praça pública.
11. Sobre a origem da palavra experiência, Turner afirma: “ensaiei uma etimologia da palavra inglesa ‘experience’, derivando-a da base indoeuropéia *per-, ‘tentar, aventurar-se, arriscar’ – podemos ver como seu duplo, ‘drama’, do grego dran, ‘fazer’, espelha culturalmente o ‘perigo’ etimologicamente implicado na palavra ‘experiência’. O cognato germânico de per relaciona experiência com ‘passagem’, ‘medo’ e ‘transporte’, porque p torna-se f na Lei de Grimm. O grego perão relaciona experiência a ‘passar através’”, com implicações em ritos de passagem. Em grego e latim, experiência associa-se a perigo, pirata e experimento”. (TURNER, 2005, p. 178)

Referências bibliográficas

- ARIÉS, Philippe. *Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa: Teorema, 1989a.
- _____. *O homem diante da morte*. Trad. Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, v.1. 1989b.
- ARLEY, Patrick. *Corpos sem nome, nomes sem corpos: Desconhecidos, desaparecidos e a constituição da pessoa*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- BUBANDT, Nils. The Odour of Things: Smell and the Cultural Elaboration of Disgust in Eastern Indonesia. In: *Ethnos*, v. 63. Routledge, 1998, p.48-80.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1998.
- CLASSEN, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- DA MATTA, Roberto. O trabalho de campo como rito de passagem. In: _____. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes. 1981.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser Afetado. In: *Cadernos de Campo*, n. 13. São Paulo: FFLCH/USP, 2005, p.155-161.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- HOWES, David. *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Oxford e Nova York: Ed. Berg, 2004.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment, essays on livelihood, dwelling and skills*. Londres e Nova York: Routledge, 2000.
- KANT DE LIMA. *A Polícia da Cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1995.
- MAGNANI, José G. C. Etnografia como Prática e Experiência. In: *Horizontes Antropológicos*, UFRGS/IFCH. Ano 15, n. 32, 2009. Porto Alegre: PPGAS, 2009, p. 129-156.

- MEDEIROS, Flavia. *Matar os mortos: a construção institucional de cadáveres no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Niterói: UFF, 2012.
- _____. *Policiais no hospital: práticas, registros e disputas*. Monografia de Conclusão. Faculdade de Ciências Sociais, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói: UFF, 2009.
- _____. *Policiais no hospital: práticas, disputas e seus efeitos*. In: Kant de Lima, R.; Eilbaum, L.; Pires, L. (orgs.). *Burocracias, direitos e conflitos: pesquisas comparadas em antropologia do direito*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco. In: Rev. Antropol. [online], v.49, n.1, pp. 19-54, 2006.
- PESCAROLO, Joyce K. *Morte, racionalização e contágio moral: um estudo sobre o Instituto Médico Legal de Curitiba*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia. Curitiba: Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, UFPR, 2007.
- RENOLDI, Brígida. El Olfato. Destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de Fronteras. In: *Anuario de Antropología 2006*, IDES, Editorial Antropofagia: Buenos Aires, 2007a.
- _____. *Os Vãos Esquecidos: Experiências de Investigação, Julgamento e Narcotráfico na fronteira argentino-paraguaia*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007b.
- RODRIGUES, José C. *O tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SUSKIND, Patrick. *O perfume: história de um assassino*. Editorial Presença, 1985.
- TURNER, Victor. Dewey, Dilthey e drama: um ensaio em antropologia da experiência. In: *Cadernos de Campo*, n. 13, São Paulo: PPGAS, USP, 2005.
- _____. *Dramas sociais e metáforas rituais*. In: _____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO. *A inconstância da alma selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2002.

autora **Flavia Medeiros**

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

A produção ritual da candidatura política

CARLOS EDUARDO PINTO PROCÓPIO

Instituto Federal de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p91-108

resumo Quando os processos eleitorais são instaurados, os aspirantes a cargos políticos emplacam uma ação ritual que tem por intenção agregar ao candidato não apenas apoio, mas também colocá-lo como um representante legítimo de determinados coletivos. Durante esse processo, buscam uma agenda de contato face a face, em que suas bases de apoio e aquilo que é dito em relação a eles pelos coletivos que lhe conferem crédito, possam ser estendidas aos demais votantes de uma localidade. Em cada cidade que passam, os candidatos inauguram um comitê, depois voltam, fazem uma reunião, rezam, comungam, realizam uma caminhada ou uma carreata, conversam com as pessoas, apresentam-se junto de notáveis da localidade ou que dentro dela possam ter alguma projeção, e aos poucos vão marcando seu território no corpo e no imaginário da cidade. A proposta deste texto é apresentar como esse processo ritual ocorreu numa candidatura a deputado federal na região sul do estado de Minas Gerais, durante as eleições de 2010.

palavras-chave Candidaturas; Cidade; Eleições; Religião; Ritual.

The ritual production of political candidacy

abstract When electoral processes are established, the candidates to political positions starts a ritual action that is intended to add to the candidate not only support, but also put him as a legitimate representative of certain collectives. During this process, they seek a schedule of face-to-face

contact, in which their bases of support and what is said about him by the collectives that give him credit can be extended to the others voters of a locality. In each city they pass, the candidates inaugurate a committee, and then they went back to the town, have a meeting, pray, commune, make a walk or a motorcade, talk to people, present themselves with the remarkable of the city or people that within it may have some projection, and slowly mark their territory in the body and imaginary of the city. The aim of this paper is to present how this ritual process occurred in a candidacy for Congress in the southern of the State of Minas Gerais during the 2010 elections.

keywords Candidacies; City; Elections; Religion; Ritual.

Introdução

Odair Cunha (PT/MG) tentava sua segunda reeleição em 2010¹, sendo um proeminente candidato a deputado federal, dentre as dezenas de outros que a coligação “Todos Juntos por Minas” (PT/PRB/PCdoB/PMDB) lançou em Minas Gerais². Seu número de inscrição era 1307 (13 era o número de registro de seu partido, e 07, o número escolhido pelo próprio candidato, de modo aleatório, numa escala de 00 a 99). Em sua tentativa de reeleição, Odair Cunha contava com uma plataforma extensa, que procurava agregar adeptos ao longo de um amplo espectro de códigos. Estes emergiam na medida em que o candidato

incorporava e reincorporava adesões. Para tanto, como na maioria das candidaturas, independentemente do cargo pleiteado, Cunha realizava variadas atividades de campanha, as quais serviam como uma maneira do candidato conseguir visibilidade e, conseqüentemente, adeptos. O principal recurso para isso era entrar em contato com eleitores em potencial e com eles falar, conversar, abraçar, oferecer, pedir. Elas também serviam para o candidato demonstrar força, já que trazia para junto de si lideranças dos mais diversos níveis, como uma maneira de se mostrar vinculado a determinadas bases, em uma demonstração de que possui prestígio.

Ao longo de sua campanha, Odair Cunha inaugurou vários comitês, próprios ou de candidatos a deputado estadual, com os quais fazia o que, nativamente, chamavam de “dobradinha”³. Esses comitês, por sua vez, eram instalados em cidades que se julgavam estratégicas, seja pelas ligações políticas que o candidato ali mantinha, seja pelas conexões pessoais com elas estabelecidas. Os escritórios dessas comissões eram esporadicamente visitados, por meio de “caravanas”, em que se fazia ou uma carreta ou uma caminhada na cidade que os abrigava. Nessas localidades, algumas vezes, eram realizadas plenárias e/ou reuniões com parte da comunidade e/ou grupos, nas quais a população poderia colocar seus problemas e ouvir o que o candidato pensava sobre isto. Em outros momentos, Cunha aproveitava sua estadia em alguma cidade para participar de atividades da Renovação Carismática Católica (RCC) ou da Igreja Católica. Tais ocasiões, assim como os discursos públicos pronunciados em comícios realizados nessas mesmas localidades, serviam para a promoção do candidato e daqueles que julgava necessário promover, convertendo esses momentos em ritual político recheado de articulações.

Ritual na conformação da campanha eleitoral

A presença de candidatos em lugares públicos, ao longo de suas campanhas, marca um rito político significativo que tem por intenção agregar ao candidato não apenas apoio, mas também colocá-lo como um representante legítimo de determinados agrupamentos coletivos. Aqui, seu corpo presentificado é uma metáfora que vai encarnar a própria vontade dos eleitores de se verem representados. Por conta disso, cada candidato procurará aparecer num meio do qual se vê como representante em potencial. Nesse contexto, busca uma agenda de contato face a face, em que suas bases de apoio e aquilo que se diz dele pelos grupos que lhe conferem crédito, possam ser estendidas aos demais votantes de uma localidade. Entretanto, esse processo não ocorre como fruto de uma ação espontânea, diante de circunstâncias aleatórias. O comportamento público do candidato só surte efeito porque uma “ação ritual” o conforma, justificando a realização de determinada conduta e seus desdobramentos. Essa ação consistiria em “uma manipulação de um objeto-símbolo com o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente” (PEIRANO, 2002, p. 27), permitindo ao candidato usar os recursos disponíveis em seu contexto social para gerar vantagens para sua candidatura e para aquelas a que ele se inclina a apoiar.

Conceber o ritual político nesses termos implica considerar dois pares conceituais: focalização e transvalorização; nacionalização e paroquialização. Retirados da antropologia de Stanley Tambiah (TAMBLIAH, 1996 e 1997; COMEFORD, 1998; PEIRANO, 2002), estes pares conceituais são bons para pensar o processo de fabricação de campanhas políticas, na medida em que ajuda a mensurar os vetores

que atravessam o cotidiano de uma candidatura, haja vista que a inauguração de comitês, comícios, caminhadas, visitas, reuniões e frequência em cultos vão se colocar como o locus do entrecruzamento de questões vindas de várias ordens, motivadas pelos candidatos, seus apoiadores e seus pretensos eleitores.

Tambiah (1996) usa os conceitos de focalização e transvaloração no intuito de tentar compreender como eventos locais e questões em pequena escala, oriundas de diversas ordens (religiosa, econômica, interfamiliar, regional, entre outros), vão cumulativamente desdobrando-se em uma escala maior. De acordo com esse autor (1996, p. 81), se a focalização “desnuda progressivamente os incidentes e disputas locais de suas particularidades contextuais”, a transvaloração “distorce, abstrai e agrega esses incidentes em questões coletivas de interesse nacional e/ou étnico”. Esse duplo movimento fica perceptível quando eventos de ordem local começam a ser distorcidos e inflados em uma direção indireta ao modo como estava sendo performado localmente. Nesse sentido, “desnuda-se da especificidade dos eventos ocorridos em seus contextos locais em benefício de sua translação e assimilação livre do contexto originário” (TAMBIAH, 1996, p. 192). Nesse processo, seguindo Tambiah (1996), questões performadas localmente começam a ganhar formas éticas, de identidade, interesses e direitos comuns, que passam a ser abraçadas por conta de sua suposta universalidade. Por compreender os processos de baixo para cima e da periferia para centro (TAMBIAH, 1997), uma vez desdobrados para a questão das eleições, esse par conceitual ajuda a pensar como as candidaturas vão se colocar como receptáculo de demandas dos coletivos que desejam representar, elevando-se como agentes capazes de conduzir desejos e necessidades dentro da esfera política para a qual querem ser eleitos.

Os conceitos de nacionalização e paroquialização são, por sua vez, utilizados pelo autor (TAMBIAH, 1996) no intuito de tentar pensar como questões macro são reproduzidas e engajadas em contextos micro. Para ele (1996, p. 257-58), nacionalização é o desdobramento de um processo [macro] em cadeia, enquanto paroquialização tem a ver com a “reprodução de uma causa [macro] em diferentes lugares, onde ela explode de múltiplas maneiras”. Tal dinâmica passa a ser vista na medida em que causa e eventos de âmbito nacional começam a ganhar equivalência nos termos de causas e interesses gestados localmente, manifestando-se aí de maneira dispersa e fragmentada, obedecendo a clivagens e dinâmicas próprias do lugar. Quando configurados, nacionalização e paroquialização funcionam como processos que se endereçam de cima para baixo e do centro para a periferia (TAMBIAH, 1997). Nas eleições, esse par conceitual se torna evidente quando a condição de representante de um candidato se dá pela portabilidade que apresenta em relação à capacidade conquistada pela posição que ocupa na política, projetando-se junto aos eleitores em potencial por meio daquilo que foi feito por ele e das estruturas pelas quais isso pôde ser realizado.

Olhando para o caso de Odair Cunha, sua presença em atividades de campanha nas cidades do Sul de Minas Gerais servirá como exemplo prático de como uma campanha eleitoral é marcada por uma dimensão fortemente ritualizada, dentro dos termos apresentados. Para este caso, é possível afirmar que todo o movimento, voltado para marcar a presença do candidato observado em determinadas localidades, contribui para sua projeção, o colocando, a partir de suas articulações, dentro de um amplo espectro de apoios inclinados para a conquista do êxito eleitoral. Nas campanhas que pude acompanhar ou obter informação, realizadas

nas cidades sulmineiras, Odair Cunha colocou em evidência um cenário de focalização e transvaloração, quando vários atores se colocaram a falar e a agir em seu favor, ou mesmo quando o candidato fala como que assimilando uma demanda local. Além disso, um cenário de nacionalização e paroquialização foi colocado em destaque quando o próprio candidato tomou a palavra ou agiu em defesa de outros candidatos, projetos e valores, ou, ainda, quando seu vínculo com determinada localidade serviu para disseminar políticas que destoavam das comumente realizadas por ele junto à própria localidade.

Em cada cidade que passa, o candidato inaugura um comitê, depois volta, faz uma reunião com a comunidade, reza, comunga, realiza uma caminhada ou uma carreata, conversa com as pessoas, apresenta-se junto de pessoas da localidade ou que dentro dela possam ter alguma projeção, e aos poucos vai marcando seu território no corpo e no imaginário da cidade. Na medida em que se coloca como a personificação de demandas e necessidades, expressas por apoios recebidos ou nos compromissos firmados em *viva voz*, pode-se falar em focalização e transvaloração, de forma que a presença de Odair Cunha em cada cidade vai agregando adesões que, no dia das eleições, converte-se em quantidade. As causas, que o candidato se prontifica a fazer não são, nesse sentido, propriamente suas, mas fruto dos anseios dos eleitores da localidade.

Por outro lado, Cunha vai conduzir várias questões macro em nível micro, colocando em movimento situações políticas desconectadas localmente, mas que podem fazer sentido e desencadear processos de adesão àquilo que é proliferado, desde que encontre ressonância entre aqueles que recebem a informação. Essa nacionalização e paroquialização, na campanha sob análise, pode ser observada nas falas que

realiza em defesa de projetos políticos que não são diretamente os seus, ou que não interessam, de modo imediato, à localidade na qual reclama votos. O mesmo ocorre quando pede votos para outras candidaturas ou sinaliza para valores políticos que estariam desconectados com a concretude das demandas e necessidades daqueles com quem fala. Ao agir dessa maneira, o candidato não estaria sofrendo um efeito das bases, mas o contrário, exercendo efeito sobre elas. Contudo esse processo pode ter um efeito inverso, em que o impacto do candidato sobre suas bases pode, reversamente, ressoar sobre ele novamente, tanto quanto aquilo que sobre ele desencadeou pode, a partir dele mesmo, retornar sobre aqueles cuja ação lhe ressoou.

Inauguração de comitês

A inauguração de comitês se constitui como estratégia para o candidato desenvolver sua campanha dentro de uma cidade. Por um lado, esse espaço se conforma como sua base de apoio, no qual panfletos, *banners*, adesivos, bandeiras, placas e outros materiais de campanha são recebidos, alojados e distribuídos por seus correligionários. É por essa instância que passam a entrar em circulação na parte pública da cidade, sendo entregues a transeuntes, expostos em esquinas e praças, exibidos nas fachadas de casas ou dentro de terrenos privados. Esses comitês também servem para que outros candidatos, ligados com o candidato responsável pela estrutura da comissão, possam também usufruir da infraestrutura física e logística e por ali circular seus materiais de campanha. Esse arranjo é comumente visto durante os processos eleitorais e acaba servindo como uma forma do candidato se fazer visível.

Por outro lado, os comitês também servem como espaço de referência para que o candidato possa começar ou terminar uma caminhada,

e é o local de onde saem ou para onde vão seus correligionários, quando precisam abastecer as ruas com sua figura e mensagem. São também espaços em que discursos públicos podem se constituir, já que toda inauguração de comitê implica a formação de um palanque no qual o candidato, seus apoiados e apoiadores têm a chance de ganhar voz e falarem uns para os outros e para todo interessado que queira ouvir. Nesses ritos, o comitê é colocado como um marco da campanha, que presentifica o candidato para seus eleitores potenciais e inaugura um ponto de encontro para a própria campanha. Assim, o comitê funciona como uma “mancha”, que cobre e resignifica a cidade, geralmente de modo parcial, e enquanto durar as eleições⁴.

Na eleição que Odair Cunha disputou em 2010, muitas cidades receberam um comitê seu. Na maioria delas, esse possuía uma composição dupla, porque Odair Cunha, então candidato a deputado federal, compartilhava o espaço com algum candidato a deputado estadual, com quem fazia “dobradinha”. Esses comitês recebiam vasto material de campanha, não só dos candidatos, mas também dos que concorriam ao Senado, Governador e Presidente, que faziam parte da coligação dos candidatos. A cada comitê inaugurado, um palanque era montado, e a cada retorno à cidade onde estava localizado, o comitê era visitado. São nesses momentos de inauguração que perceberemos como os processos de focalização e transvalorização e nacionalização e paroquialização se fazem presentes. Vejamos alguns exemplos.

Uma das inaugurações ocorreu em Pouso Alegre, no dia 31 de julho (sábado). Nesse evento, mais de cem pessoas puderam ver e ouvir Odair Cunha e seus correligionários falarem sobre os motivos de se votar no candidato. Várias personalidades regionais participaram do evento, como o deputado federal

Virgílio Guimarães; o prefeito de Pouso Alegre, Agnaldo Perugini; o prefeito de Heliódora, Cilinho; o prefeito de Carvalhópolis, Gilsão; o diretor de Gestão Corporativa de Furnas, Luís Fernando Paroli; o chefe de gabinete de Odair, Sebastião Milanez; e os candidatos a deputado estadual, Ulysses Gomes e Dulcinéia, além de vereadores e secretários municipais⁵. A presença deles foi lembrada pela pessoa que pessoa que fazia as vezes” de “mestre de cerimônia”, mas nem todos ganharam a palavra.

A inauguração teve início com uma oração realizada pelo prefeito de Pouso Alegre, que pediu pelo sucesso do candidato, instaurando um rápido momento de louvor e agradecimento. Finda a oração, a palavra é passada a Virgílio Guimarães, que fala sobre Cunha enquanto parlamentar:

Sou seu amigo e seu admirador, você é um exemplo de dedicação, solidariedade e firmeza. Está sempre aberto, recebendo os prefeitos e as lideranças aqui da região. Você é um parlamentar muito capaz, assumiu relatorias difíceis, e assume posições necessárias na comissão e no plenário. Como Terceiro-Secretário⁶ demonstra coragem e determinação para assumir medidas necessárias para valorização da casa.

Logo após, Agnaldo Perugini ganha novamente a palavra: “Nós temos razões para agradecer. A realidade de Pouso Alegre está sendo mudada, principalmente, das classes mais pobres. Odair apostou no nosso projeto, e hoje nossa cidade pode dizer que Odair Cunha é um deputado que faz a diferença.”

Odair Cunha, como última fala da noite, agradeceu a presença de todos, falando que suas ações como parlamentar são reflexos de um mandato que julgava como sendo participativo: “Nós precisamos continuar mudando a história de Pouso Alegre, assim como do Sul

e Sudoeste de Minas. Ainda há muito para se fazer. A nossa reeleição está nas mãos de cada um, o sucesso do nosso mandato se dá pela coletividade, juntos temos feito a diferença na nossa região.”

Com esta fala a inauguração é encerrada. O candidato, após ser ovacionado, direciona-se aos presentes, cumprimenta alguns e conversa com outros. Enquanto esse processo se dava, muitas pessoas comentavam sobre Odair Cunha e coisas que ele teria feito por uma ou outra cidade, bem como falavam a respeito de coisas ditas nos discursos, sempre em uma toada positiva.

Nesse evento, o par focalização e transvaloração se mostra no contingente de pessoas que ali se uniram, em comunidade, para prestigiar e reconhecer o lugar de Cunha na cidade de Pouso Alegre. A oração do prefeito da cidade mostra a unidade em torno de seu nome e a canalização de forças a favor de sua reeleição, fato que se prova pelo pedido de intercessão religiosa pelo deputado, que ganhou eco entre os presentes. A fala de Virgílio Guimarães acentua o sucesso de Odair Cunha pela sua capacidade e empenho em resolver questões ligadas ao Sul de Minas Gerais. Essa posição o coloca dentro de um ciclo de compromisso local, que inclusive ganhou lugar na fala de Agnaldo Perugini. Nessa perspectiva, Cunha só é um bom deputado porque representa as necessidades de sua região. A fala do candidato se mostra em continuidade com essa temática, já que sela seu compromisso na luta pela mudança da região.

Ainda nessa inauguração, as falas colocam em evidência alguns efeitos que podem ser considerados como nacionalização e parquialização. Virgílio Guimarães mostra o candidato em questão como parte de uma estrutura de poder que demanda capacidade técnica, ao mesmo tempo em que deixa entrever que suas

ações na Câmara têm servido para uma valorização desta. Tal colocação serve para levar de “de cima para baixo” e “do centro para a perifeira” uma concepção de política que não se resume a resolver os problemas das cidades que o candidato representa. Assim, Virgílio Guimarães dissemina uma visão técnica e ética que, de certa forma, entra na consciência dos presentes e que poderia servir como recurso de justificação do próprio voto, para além de uma dimensão clientelista. Essa dimensão se torna possível por alguns comentários que ouvi ao final do evento, que levavam em conta os elementos salientados por Virgílio Guimarães na hora de justificarem o voto em Odair Cunha.

Outra inauguração de comitê aconteceu no dia 13 de agosto (sexta-feira), na cidade de Campos Gerais, ato presenciado por dezenas de pessoas. Nesse evento, Odair Cunha e o candidato a deputado estadual Professor Dimas (PT) não só discursaram como ouviram falas favoráveis vindas do presidente do PT local, Vicente, e de um vereador daquela cidade, Lázaro. Logo após chegarem ao comitê, junto com os políticos citados, Cunha e Dimas abraçaram e conversaram com as pessoas presentes. Na sequência, um palanque é improvisado, no qual os candidatos e alguns de seus correligionários, dentre eles o presidente do PT e o vereador, tomam a palavra e discursam para o público presente. O primeiro a falar é Vicente, que, dirigindo-se para Cunha, procurou justificar os motivos pelos quais acredita que todos deveriam lutar pela sua reeleição: “Você nos impressiona pela coragem e simplicidade, nós temos a missão de reelegê-lo e com isso levantar a bandeira da igualdade, da justiça e da fraternidade.”

Na sequência, é o vereador Lázaro que ganha a palavra: “Odair é um grande parceiro de Campos Gerais, fez casas populares e duas quadras poliesportivas. Vamos reeleger o deputado Odair Cunha, pois nós precisamos dele.”

Após aplausos e murmúrios, que se iniciavam ao final de cada fala, o Professor Dimas tem a palavra, e, por ela, tenta enfatizar as vantagens de sua parceria com Odair Cunha, e deles com a comunidade: “Parceria só se faz coletivamente, de braços e mãos dadas. Juntos temos mais vontade e motivação para realizar os sonhos e melhor desempenho pelas causas públicas. Junto com o deputado Odair faremos muito mais pela nossa cidade e nossa região.”

Por fim, Cunha assume o microfone e fala ao público presente:

Ninguém é candidato de si só, somos candidatos de um projeto. E vocês me motivam a buscar a reeleição, pois são a resposta que preciso para ver que ainda temos muito a fazer. Tivemos inúmeras ações nestes dois mandatos, mas hoje temos mais experiência, podemos ir mais longe e crescer mais.

[...]

Podem ter a certeza de que não faltará suor e comprometimento de minha parte e da parte do Professor Dimas.

[...]

Nos últimos 8 anos nós crescemos produzindo inclusão social, 24 milhões de pessoas saíram da miséria. Tudo isso vem [ao] encontro com que o presidente Lula disse na posse do seu 2º mandato, que três verbos regeriam o seu governo: acelerar, crescer e incluir. Nós temos um Governo que olha para aqueles que mais precisam, e agora temos a oportunidade de dar continuidade a este processo com a eleição de Dilma.

Em vários momentos da inauguração do comitê os efeitos “periferia para o centro” e

“baixo para cima” ganham seus contornos. A primeira fala de Odair Cunha só ganha sentido se vista como reflexo do apoio de uma parcela da população de Campos Gerais, como sinal do reconhecimento de seu trabalho. Este reconhecimento é personificado na fala de Lázaro, que exalta alguns feitos do deputado, possibilitando ao candidato fazer alusões, em seu próprio discurso, àquilo que realizara para a localidade em que o comitê estava sendo inaugurado. Já a fala do prefeito coloca Odair como um expoente de valores políticos universais e que por isso deve ser reeleito. A posse de tais valores estabelece, para o candidato, uma credibilidade que vai alçando-o a condição de representante dentro daquela cidade. Os valores colocados pelo prefeito fazem parte de um lugar comum da representação política e, por isso, sendo considerados como parte de alguém, serve como a base para sua projeção como representante.

Além disso, é possível visualizar um efeito inverso ao da focalização e transvaloração. De cima para baixo e do centro para a periferia se colocam a posição do candidato a deputado estadual e a do próprio Odair Cunha. O Professor Dimas aproveita a fala do prefeito e do vereador para se mostrar atrelado ao deputado federal, tentando mostrar não só que está com ele, mas que, por isso, pode fazer as mesmas coisas, porque são parecidos na ação de ajudar e promover a cidade. Cunha, em sua segunda fala, tenta facilitar a penetração da candidatura de Dimas, acenando para uma ação conjunta, tal como este último preconizou em sua fala. Por fim, coloca em movimento o projeto macro político a que dizia pertencer, promovendo os feitos do governo federal e a necessidade de se progredir nesse caminho, por meio da eleição da presidenciável Dilma. Nesse momento, tenta mostrar que os feitos ressaltados para a cidade são frutos de um macro projeto político,

e cuja continuidade depende da manutenção do modelo político em vigor.

Caminhadas

As caminhadas se constituem em espaços de enunciação (BARREIRA, 1998), utilizadas como recurso por candidatos a cargos representativos como forma de se mostrarem e se fazerem presentes junto a determinadas localidades. Quando ocorrem, as caminhadas procuram percorrer trechos importantes da cidade, que não só servem como meio para o candidato encontrar possíveis eleitores e ser reconhecido como alguém que conhece a cidade, mas também como uma forma de valorizar o próprio espaço percorrido, que ganha valor por conta da presença física daquele. Por conta disso, ruas afamadas no imaginário local, monumentos e praças são os alvos preferenciais das caminhadas. Na medida em que é desenrolada, elas se convertem em “grandes cartazes ambulantes, à moda do panfleto ao vivo, cuja eficácia está na busca da atenção mínima à passagem do cortejo” (BARREIRA, 1998, p. 84). Apesar de uma participação caracteristicamente efêmera, caminhadas, enquanto ocorrem, são extremamente intensas performaticamente. Essas características, de acordo com Barreira (1998, p. 84), “não se efetivam em falas ordenadas, mas em cânticos e gestos que lembram procissões”, em que a participação do candidato é “acompanhada de *slogans* e manifestações de adesão que lembram congaçamentos coletivos”.

Como uma estratégia comum em campanhas eleitorais, as caminhadas se destacam pela promoção do candidato enquanto alguém que se coloca para ser visto e, na efetividade de tal ato, que tem sua passagem pela cidade reconhecida e reverenciada. Isto se prova pelo misto de atividade e passividade que compõem os espectadores desse ato, que, independentemente

da reação, estão não só a admirar aquele que passa, mas o motivando a caminhar, já que, quando olham, demonstram a eficácia do ato. Essa disposição vai justificar o fato de que as caminhadas se conformam a partir e por meio do candidato, porque ele não só se coloca como o protagonista da cena, mas também como ator, cuja ação só se faz admirada se fruto da atenção e interesse daqueles que se predispõe a vê-lo. Nesse processo, a candidatura passa a ser reconhecida na medida em que desperta o interesse dos espectadores, fazendo da existência da caminhada uma relação de dependência entre esses dois personagens.

Odair Cunha realiza várias caminhadas nas cidades do sul de Minas Gerais, com correligionários, candidatos a deputado estadual e também com os candidatos ao Senado e ao Governo do Estado. Nesses eventos, partindo geralmente de seus comitês ou de pontos da cidade para depois culminar nos primeiros, procura ser visto e receber apoio dos transeuntes. Na medida em que vai andando e vendo sinalizações de apoio, Cunha intensifica seu contato, conversando e abraçando as pessoas que encontrava ou que iam em sua direção para cumprimentá-lo. Quando caminhava com Fernando Pimentel (PT), candidato ao Senado, e/ou Hélio Costa (PMDB), candidato ao Governo do Estado, esse processo se maximizava, aumentando com isso o público que, ao querer ver esses dois últimos, acabava vendo Odair Cunha e, de alguma forma, se aproximando dele.

Como exemplo, tomemos a caminhada de Odair Cunha com Hélio Costa na cidade de Alfenas, que se realizou no dia 29 de julho (quinta-feira). Eles aterrissaram com um pequeno jato na parte da manhã, no também pequeno aeroporto da cidade. De lá se direcionaram, de carro, até a Praça da Bandeira, na região central da cidade. Essa praça é referenciada

como um lugar de intenso trânsito de pessoas, por abrigar o terminal de ônibus urbano local. Além disso, suas dimensões permitem a distribuição de bancos e jardins, o que a converte em um lugar que pode ser facilmente apreciado e utilizado para o descanso por aqueles que passam. Ademais, pode ser adicionado como referência desta praça o fato de que à sua frente está o prédio que sediava a Escola de Farmácia e Odontologia de Alfenas (EFOA)⁷. Esse prédio, que não é mais usado para fins educacionais, é patrimônio da cidade, mas pertencente à UNIFAL. Em frente ao ponto de ônibus, situa-se o Mercado Municipal, e, do outro lado da praça, uma padaria que é considerada, pelos alfenenses que conversei, a melhor da cidade, não só por conta da qualidade dos produtos fabricados, mas também pela condição elitizada expressada na variedade dos produtos e da infraestrutura do estabelecimento. Odair Cunha e Hélio Costa chegaram e então se somaram aos correligionários que os esperavam com bandeiras e adesivos nas roupas. Entrecortaram o lugar cumprimentando e conversando com transeuntes e pessoas que paravam para observá-los. Na medida em que a caminhada se desenvolvia, chamavam a atenção do público, que se avolumava para vê-los. Algumas pessoas comentavam quando observavam, falando dos candidatos, quem eles eram, o que representavam, o que eles faziam, mas também criticavam, desdenhavam seus comportamentos ou expressavam indiferença. De qualquer modo, a visibilidade buscada foi conquistada, o que se provava a cada passo dado por Odair Cunha e Hélio Costa.

Saindo de lá, os candidatos se direcionaram para o Mercado Municipal de Alfenas, o qual se configurava como um lugar de acesso a produtos rurais, principalmente frutas e verduras, mas também abrigava pequenos bares e lanchonetes, muitos deles especializados na

fabricação de pastéis, produto que, segundo contam na cidade, é o mais consumido no lugar. Continuando a peregrinação, parando, cumprimentando e abraçando as pessoas com quem encontravam ou paravam para lhes dirigirem a atenção, os candidatos adentraram o Mercado, causando a curiosidade dos feirantes, donos de bares e lanchonetes e de seus fregueses, que espiavam com interesse a presença dos dois e de seus correligionários no interior do local. Entre uma conversa e outra, um aperto de mão e um “tapinha nas costas”, os candidatos a deputado federal e a governador pararam em uma das lanchonetes para provarem os pastéis; certamente sabiam de sua fama.

Do Mercado continuaram a caminhada até outra praça, de nome Getúlio Vargas, que fica a aproximadamente quatro quadras de onde saíram. O trajeto foi feito por uma rua movimentada, que concentrava estabelecimentos comerciais, de onde as pessoas saíam para ver o acontecimento. Sem cessar de se aproximar de potenciais eleitores, a caminhada continuou até chegar a praça em questão, onde os candidatos aproveitaram para fazer discursos em uma “concha acústica”, já preparada para tal atividade. Após os discursos, eles se dirigiram para o comitê de Odair Cunha, que ficava em uma rua próxima, e de lá partiram para outras atividades de campanha na região.

Ao escolherem começar a caminhada pela Praça da Bandeira, Odair Cunha e Hélio Costa penetraram em uma parte central da cidade, já que ela é ponto de passagem para quem precisa vir ao centro. Suas candidaturas, nesse sentido, atuaram de cima para baixo e do centro para periferia usando um ponto nevralgico da cidade como mediador. Por este puderam ser vistos por pessoas vindas de vários lugares da cidade, facilitando a proliferação da notícia de sua presença, e, também pela Praça, tiveram acesso a outros lugares, por meio da mensagem

transportada por aqueles que os viram. A partir de cada pedaço da cidade que percorriam, procuravam ser notados, marcando suas posições de candidatos que querem entrar em contato com eleitores em potencial. A cada passo, o eleitor podia identificar os personagens, sobretudo Hélio, cuja figura era mais facilmente reconhecida por suas tentativas de eleição ao Governo do Estado e pelo fato de ser senador. Aqueles que cumprimentam Hélio Costa, em seguida veem a mão estendida de Odair Cunha, para que possam apertar. Muitos atos do primeiro acabam sendo repetidos pelo segundo. Por conta disso, Cunha usa a notoriedade de Costa para também se fazer reconhecido. Algumas pessoas com quem encontravam sabiam quem ele era e lhe faziam reverência. Contudo, é certo afirmar que esse candidato fez de sua presença ao lado do senador uma forma de estar mais visível e converter sua presença ali em mais legítima.

Por outro lado, a peregrinação dos candidatos, em meio à multidão, dá indícios de um processo significativo do tipo de baixo para cima e da periferia para o centro. Ao iniciarem a caminhada, a partir de um ponto central de Alfenas, os candidatos não só estariam reconhecendo o lugar como importante, mas também sendo reconhecidos como pessoas que conhecem o lugar e sabem seu significado. Isso faria que se confundissem com a própria atividade da praça, fazendo inteligíveis suas projeções na cidade a partir dela, uma vez que conformada como porta de entrada e saída de pessoas e suas trajetórias. Assim, é a praça que faz que sejam vistos, diante da importância que ela ocupa na vida alfenense. Tal projeção se acentua no mercado, comportando-se ali como qualquer pessoa do lugar, quando param para comer um pastel, o que vai reforçando a intimidade dos candidatos com a cidade e lhes abrindo o caminho da visibilidade. É significativo o fato

de negligenciarem a padaria, do outro lado da praça, como caminho, dirigindo-se para o local em que a aglutinação de pessoas é muito maior e cujo apelo popular é mais presente. Fazer o que a maioria das pessoas faz naquele pedaço da cidade reduz a distância entre candidatos e eleitores, justificado nos trajetos por pontos que são de conhecimento e uso comum. Ao invés de marcarem uma diferenciação com o público, os candidatos vão atrás da equalização. Aqui, parece que as pessoas os veem porque eles se comportam, num certo sentido, como elas, fazendo da caminhada na cidade algo marcado pela familiaridade, permitindo as aproximações. Se não fosse essa familiaridade, talvez não galgasse tamanha afamação nas ruas por onde caminharam.

Comícios

Os comícios são recursos amplamente utilizados no período eleitoral, configurando-se como um adereço obrigatório para a consecução da performance política dos candidatos. Sua realização implica uma maneira de marcar força, agregando em torno do candidato uma multidão que dará significado para o acontecimento, já que dispensam ao palanque uma atenção especial, reagindo a ele com aplausos, gritos, palavras de ordem e murmúrios. Por outro lado, apoiadores renomados comporão o palanque e vão avalizar a candidatura como detentora de legitimidade em falar pela comunidade, já que aqueles que nele estão representam a voz local e, portanto, têm capacidade para selar compromissos com terceiros. Nessa acepção, o lugar que recebe um comício ganha “uma posição de centro” (PALMEIRA; HEREDIA, 2010, p. 32), um centro em que gravitam princípios e posicionamentos que podem servir para orientar a candidatura, fazendo que essa agregue lógicas locais e assuma compromissos com ela.

Quando ganha corpo, um comício vai se mostrando como um espaço no qual uma hierarquia ganha evidência⁸. Não há diálogo nas colocações dos falantes, apenas reação àquilo que eles falam, cujo êxito vai depender da forma como o público lida com as indagações ouvidas. Cada aplauso ou murmúrio pode servir como termômetro para o sucesso da fala empreendida. Com exceção do apresentador, todos que estão no palanque, ou que ganharão voz nele, são assimilados como detentores de uma atividade política, legitimando o ato de falar ao público presente. Na medida em que vão assumindo a palavra, os oradores elaboram um discurso que ajuda a dar significado ao ato final a que se pretende o comício. Se este é para dar apoio a um candidato, os oradores fazem discursos contando seus feitos, mostrando a vantagem de todos se manterem empenhados em elegê-lo. Quando o candidato assume a fala, sempre ao final do evento, procura assumir, diante do público, um conjunto de promessas e compromissos que venham a dar continuidade ao clima de aliança propiciado pelas falas que o antecederam.

Por conta disso, os comícios colocam em evidência “uma espécie de jogo público entre mostrar-se (ao público) e reconhecer-se (nos que falam)” (PALMEIRA; HEREDIA, 2010, p. 50). Essas duas dimensões são associadas quando passamos a pensar que o candidato só se mostra porque sabe que é reconhecido e só é reconhecido porque deseja se colocar à mostra. Para além de um mero jogo de palavras, esta disposição coloca em movimento a intimidade que existe entre palanque e público, que não se configuram como instâncias separadas, mas em relação constante, já que uma é dependente da outra. Por isso, é correta a afirmação de que “os comícios se tornam elementos de uma tessitura de relações que passa englobar a campanha”

(PALMEIRA; HEREDIA, 2010, p. 65). Nesse sentido, esses eventos se caracterizariam como lócus do receptáculo de demandas, que se encerrariam na fala do candidato que as assume. No caso de Odair Cunha, seus comícios reforçam essas assertivas, e é por meio deles que ele não só conseguirá disseminar sua candidatura, como também torná-la fruto daquilo que seus apoiadores e o público que o acompanha desejam.

O comício realizado na cidade de Boa Esperança⁹, na noite do dia 13 de agosto (sexta-feira), pode servir como ilustração. Na ocasião, Cunha se mostrou para centenas de pessoas, cujo volume foi responsável pela ocupação de grande parte de uma avenida da cidade. Na ocasião, o evento foi realizado em cima de uma caminhonete *pick-up*, adaptada com caixas de som e microfones. Ao lado dela, foi projetado um telão, pelo qual os presentes puderam ver a exibição de um vídeo institucional do candidato, em que apresentava as obras que viabilizou para Boa Esperança. Por conta do espaço reduzido, o palanque, enquanto aglomeração de políticos que figuravam ou aguardavam o momento para falar, não pôde se dar sobre a *pick-up*, mas no chão mesmo, ao seu lado. Só quando era chamado a falar que o político subia na caminhonete, de onde discursava. Entre os presentes estavam a candidata a deputada estadual, Geisa Teixeira, os prefeitos de Boa Esperança (Jair Alves) e de Varginha (Eduardo Carvalho), os vereadores de Boa Esperança (Tatão e Juarez), o presidente da Câmara de vereadores local (Divino Costa), o vereador de Varginha (Rogério Bueno) e secretários de Governo das prefeituras da região. Todos foram referenciados pelo locutor responsável pela organização e distribuição das falas.

Em momento oportuno, o prefeito da cidade de Boa Esperança, Jair Alves, subiu no palco adaptado e discursou: “O deputado

Odair trabalha incansavelmente para o Sul de Minas, temos a obrigação de elegê-lo. É um deputado que olha para as classes menos favorecidas e está sempre em sintonia com o presidente Lula. Juntos com Odair, na nossa administração, vamos assumir todos os compromissos que assumimos. Nós podemos e queremos mais.”

Em seguida, o de Varginha subiu na *pick-up* para falar: “O que Odair fez por Boa Esperança fez também por Varginha. O deputado Odair é sinônimo de desenvolvimento para o Sul de Minas.”

Em seu discurso, Cunha agradeceu a todos os presentes e firmou a importância da continuidade de seu projeto:

Desenvolvemos hoje um trabalho que vai além das nossas expectativas. Este número 13, que elegeu o prefeito Jair, o prefeito Eduardo Carvalho, e tantas outras lideranças, queremos que se repita neste lugar. O nosso projeto é consistente e precisa continuar. Honramos cada voto que nos foi confiado, podemos andar de cabeça erguida e dizer que fazemos a diferença por onde passamos.

Na sequência, falou também da importância de eleger Geisa Teixeira para a Assembleia Legislativa: “O que estamos fazendo em Boa Esperança e no Sul e Sudoeste de Minas, quero que se repita a nível estadual, com Geisa Teixeira. Precisamos de um representante na Assembleia Legislativa, deputado federal e deputada estadual trabalhando juntos.”

Nesse comício, Odair Cunha tem a vantagem de ser conhecido como alguém que é parte da cidade, já que foi criado nela¹⁰. Essa situação favorece seu reconhecimento, que se soma à credibilidade diante daquilo que conseguiu por Boa Esperança, e que é exibido em um telão e passível de ser reconhecido por todos

que são do lugar. Nesse caso, o candidato acaba sendo legitimado não por si mesmo, mas por aquilo que fez pela cidade, desde que isto seja reconhecido pelo público presente. Se, por um lado, a intenção do telão é mostrar a atividade do deputado, por outro, também torna possível que o público no comício dimensione o cuidado e compromisso que Odair Cunha tem com a cidade. É essa conduta que, certamente, espera-se de alguém que é do lugar, convertendo-o como representante que não foge da tarefa de trazer melhorias para sua localidade de origem. Nesse sentido, as obras mostradas são uma extensão de seu compromisso, estabelecido com a cidade, e não necessariamente uma forma de capital político visando à agregação e/ou manutenção de votos. Esse efeito de focalização e paroquialização se mantém nas falas dos prefeitos, que enfatizam que Cunha é um canalizador de vantagens e, por isso, tem o crédito e a confiança deles. Quando os prefeitos falam, o fazem em nome de suas cidades, colocando Odair em uma situação que culmina um fluxo de demandas cumpridas e expectativas que podem vir a ser realizadas. Diante disso, o candidato assume que, de fato, é capaz de fazer aquilo que esperam dele, o que transparece em sua fala inicial. Já que tudo leva à crença em sua capacidade de realizar projetos e viabilizar recursos, que todos veem no telão, e que é reforçado nas falas dos prefeitos, Cunha não poupa esforços em se vangloriar, mostrando-se como o baluarte das necessidades dos presentes.

Todavia, o comportamento de Odair Cunha não deixa de operar em uma lógica de nacionalização e paroquialização, na qual sua própria conduta de se mostrar como um político que fala e faz pode ser diluída em um imaginário que aceita e reconhece que uma promessa feita deve ser prontamente cumprida. É do palanque que esta situação se prolifera, ganhando eco entre os presentes, que certamente vão

comentar com pessoas ausentes no comício aquilo que ali se passou e o que Odair Cunha mostrou ser capaz de fazer pela cidade, diante daquilo que provou já ter feito. Isso é corroborado pelos comentários que se pôde ouvir ao final do evento, que talvez tenham virado “notícia do dia” na manhã seguinte. Além desse cenário, o candidato aproveita seu reconhecimento e credibilidade emergentes para tentar favorecer a candidatura de Geisa Teixeira para deputada estadual. Cola a imagem desta à dele, afirmando que a candidata será tão presente quanto ele no trabalho de melhorar a região.

Outro exemplo de comício é o realizado em Nova Resende. Sob um palanque, montado na praça central da cidade, na noite do dia 27 de setembro (segunda-feira), Odair Cunha, junto com o candidato a deputado estadual Emidinho Madeira, foram ouvidos por dezenas de pessoas, algumas das quais acenando bandeiras com os nomes dos candidatos. Ao lado dos candidatos, somavam-se outras personalidades políticas, como o prefeito Ronei, de Nova Resende; o vice-prefeito Celson; o prefeito Roberto Luciano, de Guaxupé; Claudinei, presidente do Sindicato dos Produtores Rurais; e os vereadores Geraldo, Jorge, Lazinho e Tid Carreiro, todos de Nova Resende. Após um momento em que algumas músicas ligadas à campanha eram tocadas e murmúrios entre os presentes eram ouvidos, as falas começam a ganhar espaço. Todas aquelas que antecederam os discursos dos candidatos se constituíam em falar das atividades realizadas por Odair Cunha na região e da vantagem em reeleger-lo, e eleger o candidato a deputado estadual. Por exemplo, a fala de Ronei, prefeito de Nova Resende: “Temos as portas abertas nos Ministérios. Tudo isso graças ao Odair, que é

um dos parlamentares mais importantes e mais influentes do nosso país”.

Na vez de Emidinho Madeira, este procura elogiar Cunha e apontar suas próprias prioridades se for eleito: “Ele [Odair Cunha] transformou nossa cidade. Sempre nos tratou como irmãos e sempre trouxe diversos recursos para Nova Resende. Odair é um homem transparente e da verdade, é fácil falar dele.”

Em meio a aplausos, por conta da fala de Madeira, Cunha assume a palavra e discursa, enfatizando seu compromisso político de ajudar Nova Resende. Além disso, aproveita para pedir apoio para aquele que o antecederá: “Ele tem sua história e serviço pautados no cidadão. Com sua eleição, Nova Resende terá um parceiro importante. Com Emidinho na Assembleia de Minas faremos muito mais.”

Ao fim, as músicas de campanha ganham lugar, enquanto os presentes se dispersam. Os políticos descem do palanque e cumprimentam os cidadãos que a eles se dirigem.

Nesse comício, Odair Cunha tem sua ação referenciada pelos prefeitos, fazendo dele um representante das cidades deles, pois atrelado a seus interesses e necessidades. A plateia sente-se representada na voz dos oradores e acaba dando indícios disso, aplaudindo e/ou acenando bandeiras. Tal cenário indica que o comício em Nova Resende gerou um efeito de baixo para cima e da periferia para o centro, já que a candidatura de Cunha sai fortalecida, pelo reconhecimento, como fruto de um desejo coletivo. Nesse comício, o candidato não procurou contar seus feitos, já que os participantes do palanque o faziam, restando a ele dizer que está atento às demandas e que vai continuar trabalhando pela cidade e região.

Já parte da fala de Emidinho Madeira opera em uma lógica distinta, dentro do efeito de cima para baixo e do centro para periferia. O candidato a deputado estadual aproveita a

afamação de Odair Cunha, propalada pelos prefeitos e acentuada pela reação positiva do público presente, para se atrelar ao candidato a deputado federal. Faz isso o elogiando, que, em sua fala, feita na sequência, reverencia o trabalho de Emidinho Madeira, dizendo que sua presença no meio político vai se converter em uma parceria importante que pode trazer mais vantagens para a cidade e a região. Se o candidato se compromete em fazer melhorias na cidade, o apoio de Cunha dará a ele legitimidade e credibilidade junto ao público presente no comício, provando que suas promessas não se dariam no limbo, uma vez que passíveis de ganharem a ajuda de alguém que já estava sendo reconhecido como capaz de fazer cumprir promessas estabelecidas.

Participação em cultos religiosos

Durante o período eleitoral, a frequência em cultos religiosos costuma ser uma constante entre candidatos políticos que, por seu vínculo com alguma igreja ou comunidade, aproveita o momento para estreitar vínculos ou pelo menos não desfazê-los. É também um momento em que a aproximação com lideranças e leigos renomados de uma organização religiosa é efetuada por candidatos que querem usufruir do carisma desses personagens. Essa atitude visa, por meio de lideranças e leigos, aproximar-se de fiéis que, por influência desses, possam assimilar a candidatura e optar por seu nome na hora de votar. Entretanto o sucesso dessa empreitada não se constitui por um cálculo simples, em que basta a aproximação na hora de conseguir votos – em época de eleições, é um processo extremamente tenso. Isto se aplica, a meu ver, tanto para candidatos cuja intimidade com a organização religiosa já é conhecida, como para aqueles que o laço com essa ainda está em configuração.

Quando se aproxima de igrejas e comunidades, o candidato pode ser visto como alguém que quer delas usufruir apenas para seus interesses políticos pessoais, oferecendo em troca algum benefício ou favorecimento. Isso geraria um cenário de desconfiança, ainda mais quando ele se mostrar como alguém que assume, intransigentemente, os valores religiosos com os quais flerta. Desse modo, o efeito gerado por parte do candidato é reverso, já que seu esforço para ser assimilado acaba sendo pautado pela suspeita e/ou desconsideração. Quando rejeitado, parece sofrer o impacto de um “efeito fariseu”. De acordo com Pierucci (2011, p. 12), tal efeito se dá na medida em que um candidato produz “uma simulação de si como alguém ‘mais santo’ que o outro”. Agir dessa maneira acaba levando a uma autoinolucação daquele que assim se revela, gerando uma situação de inconveniência diante do uso que se faz da religião. Isto é percebido, diga-se de passagem, a partir do próprio segmento religioso, que rechaça o abuso. Nesse caso, apercebido “que sua fé está sendo exageradamente cortejada para satisfazer a interesses meramente eleitorais daquele que o bajula como um bom cristão, só que em busca de benefícios próprios nem de longe religiosos”, o homem religioso responde com sua rejeição (PIERUCCI, 2011, p. 13).

Para que tenha êxito, ou pelo menos para reduzir a possibilidade de rejeição imediata, o candidato encontrará na prudência, em sua relação com igrejas e comunidades, a solução. Essa prudência implica a busca pela aceitação a partir de uma postura de boa vontade com os valores defendidos pela média dos fiéis, mais do que sua pronta defesa intransigente. Esses valores costumam ser reinventados na relação do candidato diante da organização religiosa, que opera trocas de sentido entre valores religiosos e ações cívicas. Quando isso se dá, não

é só o candidato que consegue ganhar inteligibilidade religiosa, mas a própria religião que passa a ganhar inteligibilidade política. Essa sensação de *continuum* tende a reduzir as tensões e facilitar a aceitação. Odair Cunha se situa dentro desta perspectiva, não só quando vai a encontros do catolicismo carismático e missas católicas, mas também de outras igrejas e comunidades religiosas cristãs. Se tal ação não lhe rendeu votos, é certo que ela minimizou atritos que poderiam despontar em seu contato com o segmento religioso, que poderia ver sua presença como estranha e eleitoreira, tornando a aceitação possível de ser consumada.

A relação de Cunha com a RCC não cessa no período eleitoral. Sua participação em encontros do catolicismo carismático se dá em paralelo às atividades de campanhas nas cidades sul-mineiras. Uma dessas participações acontece na cidade de Varginha, no dia 15 de agosto (domingo), onde participou do encontro do Ministério Fé e Política da RCC local, no qual atuou na condição de pregador. O encontro foi realizado na parte da manhã e contou com a presença de dezenas de pessoas, destacando-se dentre elas coordenadores do catolicismo carismático e vereadores da região. O início do evento se deu com a fala de uma coordenadora do Ministério Fé e Política local, que enfatizou a importância do ministério na ação política, cuja atividade estaria permitindo “levar o Evangelho para muitos lugares”. Nessa fala, a palavra “Evangelho” foi usada de modo genérico, ora fazendo menção a questões ligadas a uma missão religiosa, de levar a “palavra de Deus”, ora a questões ligadas ao amor e compromisso com o próximo.

Depois disso, como em todos os eventos da RCC, orações em vários tons ganhavam lugar, produzindo um coro que variava entre o uníssono e o polifônico¹¹. Antes de cada pregação, que aos poucos se realizavam, um pedido de

intercessão a favor do pregador era proferido. Quando anunciado o nome de Odair Cunha nessa condição, o processo não foi diferente. Dois coordenadores do movimento colocaram as mãos sobre sua cabeça, que estava de joelhos, em frente aos presentes, pedindo que “a luz do Espírito Santo” iluminasse sua pregação. Esse pedido ganhou o reforço dos demais presentes, que também pediram pelo candidato com orações e súplicas. Cunha assume a fala e procura enfatizar a importância que a política tem na resolução dos problemas sociais. Faz uma menção a uma carta encíclica de Bento XVI, cujo tema, disse, trata da “verdade da caridade”. Nesse momento, conforme explanou o candidato, a caridade “não é um sentimento de dó, mas sim uma motivação vinda do próprio Deus”. Depois, pregou da seguinte forma: “Jesus questionou as estruturas de seu tempo, e sempre buscou uma sociedade mais justa e fraterna. Nós somos chamados a buscar também uma sociedade mais humana. É preciso questionar as estruturas, e com isso, eu fico mais motivado ainda a ocupar este espaço de missão que o Senhor me confiou.”

Quando se direciona para o fim, Odair Cunha cita uma frase que computa ao Papa Paulo VI, que dizia: “se a solidariedade humana é capaz de aliviar a fome do pobre, a política é capaz de eliminar as causas da pobreza”. Com isso, agradece a Deus pela inspiração, conduz um momento de oração e passa a palavra para os coordenadores do evento.

Sua postura bem pode significar um processo de nacionalização e paroquialização ao utilizar um evento do Ministério Fé e Política para se fazer presente junto à comunidade católica carismática. Pela função de pregador, o candidato se coloca como portador de uma missão política, além de se apresentar como alguém em continuidade com os valores ligados ao Evangelho e suas interpretações papais.

Ademais, alguns trechos de sua fala colocam a política como lugar de ação evangélica, no sentido de buscar uma sociedade marcada pela justiça e fraternidade. Ao fazer isso, atinge os presentes, que também estariam inclinados a um comportamento condizente com o evangelho e que, por isso, lutariam pelo questionamento das estruturas vigentes, podendo encontrar em Odair Cunha a personificação desses desejos, levando-os a votar no candidato.

Entretanto, se sua presença ali, em época de eleição, poderia parecer eleitoreira e interesseira, o fato de ser apresentado como um pregador minimiza a tensão e o efeito fariseu passível de gerar impacto em seu comportamento diante da comunidade carismática. O pregador, nesses momentos de encontro religioso, tem sua pessoa anulada, já que será o Espírito Santo que falará por meio dela. A oração feita pelos coordenadores e demais presentes prova essa disposição. Desse modo, o pregador tem sua presença e ato legitimados, convertendo-o em alguém que fala pela comunidade. Assim, o processo de focalização e transvaloração ganha espaço. Odair Cunha fala uma língua inteligível na comunidade, colocando sua ação política mais como uma missão dada do que uma ação desejada. Logo, antes que uma vontade sua, aquilo que ele faz é uma vontade de Deus. Nesse caso, o candidato não estaria fugindo do chamado, mas se empenhando a realizá-lo em seu máximo. Porém não só estaria operando dentro de uma linha unicamente revelada de modo divino: sua ação também se projeta pela ligação com a Igreja Católica, expressa nas citações dos papas e de suas falas. Tal atitude o coloca dentro de um cenário de pertencimento católico igualmente compartilhado pelos presentes, convertendo-o em mais um deles, que reconhece a importância daquilo que a Igreja Católica, por meio de suas lideranças, fala sobre a realidade e a interferência nela por parte do fiel.

Conclusão

Este texto procurou analisar como uma candidatura a deputado federal é produzida, levando em conta uma perspectiva ritual, especialmente nos termos oferecidos por Tambiah (1996, 1997). Com isso, procurei enfatizar que as estratégias utilizadas em campanhas políticas não se configuram tão somente como fruto de um cálculo pragmático que envolve um “toma lá, dá cá” entre candidato e eleitor, mas antes um conjunto de movimentos desenhados pela presença do postulante a um cargo político nas cidades, por meio de uma série de eventos visando estimular o imaginário daqueles que deseja conquistar. Se o que se procura numa campanha eleitoral é conseguir a preferência do eleitor, atingir seu imaginário, aquilo que o candidato faz precisa estar articulado dentro de um processo comunicacional que envolve candidato e eleitor, sem negligenciar o lugar onde falam, ouvem e sentem. Nesse sentido, a movimentação do candidato só surte efeito porque é realizada uma ação ritual no lugar onde está, justificando condutas e seus desdobramentos, o que acaba lhe permitindo usar os recursos disponíveis no lugar para gerar vantagens para sua candidatura e para aquelas que ele se inclina a apoiar.

Destarte, este texto retoma pontos de reflexão oriundos da antropologia do ritual que, desdobrados para a política, ajuda a compreendê-la a partir de suas lógicas locais, valorizando aquilo que os atores faziam, relativizando as visões essencialistas e substancialistas sobre o que a política deveria ser. Olhá-la dessa maneira não significa que o candidato se rende à lógica do lugar e faz ali a vontade daqueles com os quais flerta no intuito de ganhar seus apoios. O candidato, nessa perspectiva, atravessa ruas e praças tanto quanto esses o atravessam, elaborando referências que direcionam a campanha e que conformam opções

políticas quantificáveis ao final do escrutínio. Olhar a candidatura de Odair Cunha por esta ótica engrossa as fileiras de uma perspectiva que leva a sério o ponto de vista nativo.

Dentro da perspectiva utilizada, a produção ritual de uma candidatura é marcada pela improvisação, cujo efeito só existe na medida em que tanto movimenta quanto é movimentada. Isso porque as campanhas não são feitas na cidade, mas ao longo dela, incorporando-a na mesma proporção que é incorporada. Seu funcionamento não é extracotidiano, diluindo-se no local como um corpo estranho que quer deixar suas marcas e se fazer reconhecido. Uma campanha, ao contrário, só se mostra eficaz quando se mostra imersa na cidade, compondo seu movimento e evoluindo com ela. Na medida em que os candidatos caminham, passam a conhecer o lugar, a um só tempo passam a ser conhecidos por ela. Nesse processo proliferam mediadores e mediações que atravessam praças, monumentos, objetos, comportamentos e costumes, que tornam as campanhas políticas marcadas por uma composição heterogênea e que não pode ser resumida simplesmente a um cálculo instrumental.

Notas

1. Odair Cunha se lançou pela primeira vez a deputado federal em 2002, sendo eleito com aproximadamente 35 mil votos. Em 2006, sua reeleição é garantida após a contagem de quase 75 mil votos a seu favor. Em todas essas eleições o candidato esteve filiado ao PT, partido ao qual se mantinha vinculado em 2010.
2. Coligação é o nome que se dá, na época das eleições majoritárias e/ou proporcionais, à união de dois ou mais partidos que apresentam conjuntamente seus candidatos para determinado pleito. A intenção desta articulação é criar um espaço onde as candidaturas possam se complementar de modo direto ou indireto, apresentando em torno de um candidato a governador de estado, por exemplo, nomes ao senado, câmara dos deputados e assembleias legislativas, que teoricamente estariam vinculados com um mesmo projeto político. Em caráter de informação, a coligação da qual fazia parte Odair Cunha tinha o nome de Hélio Costa (PMDB) para governador e os de Fernando Pimentel (PT) e Zito Pereira (PC do B) para o senado.
3. A “dobradinha” é uma ação de articulação entre dois nomes que concorrerão a cargos semelhantes, porém em esferas distintas, em que um apoia o outro, em uma tentativa de fazer transferir os votos entre si. A dobradinha ocorre quando um candidato a deputado federal faz uma articulação com um candidato a deputado estadual; quando um candidato a presidente faz articulação com um candidato a governador; e quando um candidato a senador faz articulação com outro candidato a senador, numa situação em que duas vagas estão em jogo.
4. O conceito de mancha que utilizo aqui se aproxima daquele utilizado por Magnani. Este o definiu como “áreas contíguas do espaço urbano, dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam, competindo ou complementando-se, uma atividade ou prática predominante” (MAGNANI, 2005, p. 178).
5. Ignorei as filiações partidárias desses personagens por conta de seu não uso quando da nomeação dos presentes pelo “mestre de cerimônia”. Pelo que pude me informar, a maioria deles era filiada ao PT. O vínculo partidário, em algumas ocasiões, parece se constituir como um mero detalhe, recaindo a ênfase mais sobre a pessoa do político. Esse processo, em detrimento de sua pertença partidária, é amplamente abordado no livro de Chaves (2003).
6. Odair Cunha tinha essa função do Congresso Nacional quando concorria à reeleição, em 2010.
7. A referida EFOA é, desde meados dos anos 2000, a Universidade Federal de Alfenas, cujos cursos funcionam em outros prédios na cidade.
8. Conforme as análises de Palmeira e Heredia (2010), os comícios marcam uma separação entre dois públicos, o dos políticos e o dos ouvintes. Diferentemente das reuniões, em que são os candidatos que escutam

- reclamações, reagindo com respostas, nos comícios são os candidatos que falam, restando ao público a tarefa de reagir dentro de um plano cultural, no qual só não lhes é permitido o uso do recurso verbal direto no palanque.
9. Odair Cunha foi criado nessa cidade, onde viveu durante quase duas décadas, e foi nela que iniciou sua militância política.
 10. Segundo sua assessoria, Odair Cunha nasceu em Piedade, interior do Estado de São Paulo, mas viveu sua infância e adolescência em Boa Esperança. O candidato ainda viveu em Varginha, onde estudou, e em Três Corações, onde participou da Comunidade Carismática Magnificat. Em 2010 residia em Pouso Alegre.
 11. A dissertação de Silveira (2000) apresenta um panorama sobre a estrutura dos eventos do catolicismo carismático.

Referências bibliográficas

- BARREIRA, Irllys. *Chuva de Papéis*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- CHAVES, Christina de Alencar. *Festas da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- COMEFORD, John C. Leveling crowds. Ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia (Resenha). In: *Mana*, v. 4, n. 1, p.180-183, 1998.
- MAGNANI, José G. C. Os circuitos dos jovens urbanos. In: *Tempo Social*, v.17, n. 2, p.173-205, 2005.
- PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.
- PEIRANO, Mariza. A análise antropológica dos rituais. In: *O dito e o feito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- PIERUCCI, Antônio F. Eleição 2010: desmoralização eleitoral do moralismo religioso. In: *Novos Estudos Cebrap*, n. 89, p. 5-15, 2011.
- SILVEIRA, Emerson J. S. da. *Tradição e modernidade na renovação carismática católica: um estudo dos rituais, subjetividades e mito de origem*. Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora/MG, UFJF, 2000.
- TAMBIAH, Stanley. Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia. Berkeley: University of California Press, 1996.
- _____. Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia. In: *RBCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 34, 1997.

autor

Carlos Eduardo Pinto Procópio

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Professor de Sociologia e Antropologia no Instituto Federal de São Paulo

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Na esquina do Bar d'A Lôca: produção de sexualidades no cruzamento com a produção da cidade de São Paulo

BRUNO PUCCINELLI

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p109-124

resumo Sexualidade que produz cidade. Este artigo parte de um ponto na cidade de São Paulo para pensar a própria produção da cidade a partir de definições sócio-sexuais. Localizado na esquina das ruas Frei Caneca e Peixoto Gomide, o Bar d'A Lôca surge como aglutinador de identidades sexuais, resumidas no termo gay, assim como ponto epicentral de onde se fala do que é o Centro da cidade. Mais do que outro dos vários espaços da sociabilidade paulistana dita gay, o bar é definidor; assim como a esquina e a rua, em relação a outras, mapeia São Paulo e altera sua geografia.

palavras-chave Espaço Citadino; Sexualidade; Centralidade; Rua Frei Caneca; São Paulo

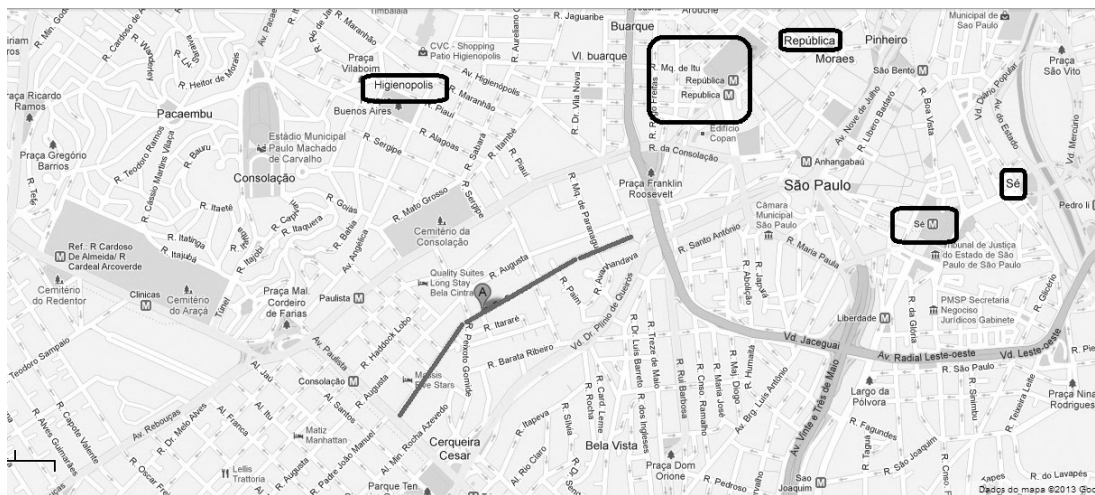
On the Bar d'A Loka's corner: production of sexualities at the intersection with the production of São Paulo city

abstract Sexuality producing city. This paper starts from a point in the city of São Paulo to think the very production of the city from socio-sexual settings. Located on the corner of Frei Caneca St. and Peixoto Gomide St., the Bar d'A Lôca emerges as unifying sexual identities, summarized in the term gay, as well as epicentral point of speaking of what the city center. More than any other of the various spaces of sociability gay, the bar is defining, as well as the street corner and the street, in relation to others, São Paulo maps and alters its geography.

keywords City Space; Sexuality; Centrality; Frei Caneca Street; São Paulo

Nenhuma cidade se resume a uma esquina, nem mesmo a uma rua; e muito menos uma rua ou esquina podem dar conta de uma cidade inteira. Mas, analiticamente, é possível tratar de uma espacialidade na cidade que contenha e seja contida pela experiência citadina, ou melhor, por uma possibilidade de experiência citadina. Na esquina das ruas Frei Caneca e Peixoto Gomide, na cidade de São Paulo, por exemplo, há uma movimentação que imprime àquela localidade um cenário ímpar: caminhas, presença de um grande contingente de pessoas, falatório, avanço para a rua, extensão para os centros das calçadas, extensões semânticas para um “Centro”¹ da cidade.

O presente artigo apresenta a produção da cidade de São Paulo pela via da produção de sexualidades, ou diferenças sociais baseadas em identidades sexuais. A pesquisa² na qual se baseia este texto envolveu diversos níveis de investigação e de produção de dados, mas irei me ater ao trabalho de campo realizado na esquina da Rua Frei Caneca com a Rua Peixoto Gomide³. Tal como trecho escolhido, essa esquina resume muito do observado mais amplamente na região, principalmente no que se refere ao contexto de produção da Rua Frei Caneca como “rua gay”⁴, ou “a rua gay de São Paulo”⁵. Não pretendo esmiuçar esse contexto; aponto como marcos importantes nessa definição o projeto de tornar a rua oficialmente “gay” e, anterior a isso, a inauguração do Shopping Frei Caneca⁶. Esses dois pontos marcam uma “oficialização” midiática mais geral da rua congregando-lhe uma identidade sexual,



Mapa 1 – A Rua Frei Caneca (em vermelho) em relação a uma região maior da cidade. Destacados alguns pontos relacionados à rua na discussão que segue no artigo. Fonte: Google, 2013.

ainda que a identificação dessa região por sua frequência “gay”⁷ seja mais antiga.

No espaço escolhido fica um dos lugares mais conhecidos e frequentados da rua nas noites e aos finais de semana, o Bar d’A Lôca. Oficialmente esse espaço de consumo, encontro, sociabilidade e identidade chama-se To-Ze, abreviação das primeiras sílabas dos proprietários. Com o tempo, e uma apropriação específica, passou a ser conhecido como Bar d’A Lôca, fazendo referência à casa noturna mais antiga em atividade na região e na Frei Caneca⁸. Hoje o bar mantém a preferência do público que se desloca para a rua, a qual possui uma dezena de lugares semelhantes ou de maior prestígio desde o início da década de 2000, dentro de um contexto de alteração comercial e imobiliária da região.

Essa ampla, e resumida, descrição apresenta alguns dos lugares e contextos que ajudam a compreender a sedimentação das identidades e definições circulantes (e circundantes) da Rua Frei Caneca. Mas essas definições não surgem e nem obedecem a uma imposição macrosocial da cidade, da rua e da esquina; circulam por entre as calçadas, os bares, as mesas e as

caminhadas. Circulam por entre as pessoas, mudam os lugares das pessoas, dos bairros, das regiões, dos centros. Mudam São Paulo.

Sociedade na esquina: convergência de caminhos na rua, divergências de sentidos nas identidades

“Mas não tem quase ninguém que anda lá pra baixo. Quer dizer, tem um povo que vai na sauna, daí desce, mas é quem está *sem grana* mesmo, porque tem coisa melhor que isso (a sauna) aqui na rua, não é, gato?” (Márcio, 21 anos, conversa)

De onde se parte para falar de uma rua ou uma esquina? Não seria essa definição um exagero metodológico para caber numa etnografia, já que esta não daria conta nunca da totalidade de uma rua, por menor que ela fosse? E, neste caso, a Frei Caneca tem um quilômetro e meio de extensão, dezenas de prédios residenciais, comerciais, hotéis, um shopping, mais prédios sendo construídos, enfim, uma infinidade de possibilidades para serem exploradas. Minha opção pelo estudo da rua, portanto, se dá em duas

frentes: tratá-la como agente discursivo, sendo tomada em sua totalidade no que diz respeito a um contexto citadino mais geral e tratar, na rua, de um contexto específico, mais situado, volta-do em parte para a vida noturna. Dessa forma é possível vislumbrar a rua, seus lugares e seus agentes em movimentos para dar a dimensão do que chamo de aproximação etnográfica proces-sual⁹. O tratado sobre o campo na esquina segue muito da argumentação de Lopes (2013), ao se referir à pesquisa realizada em dois centros urba-nos localizados em realidades nacionais diversas, São Paulo (Brasil) e Porto (Portugal):

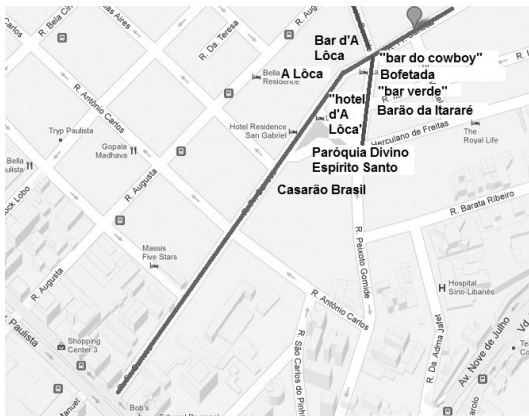
“É ofício do sociólogo-etnógrafo, por conse-guinte, transformar a novidade (...), a surpresa e o choque em novos problemas que a pesquisa ten-tará aclarar. (...) a imersão de que há pouco falei levou-me a exercitar o método do andante, muito próximo do que Mônica de Carvalho apelida de ‘narrativa itinerante’ (...). As narrativas itinerantes abordarão os terrenos empíricos como configura-ções (no sentido que Elias lhes confere: redes de interação e interdependência, das mais simples – encontros, conversas – às mais complexas socieda-des urbanas) e terão onnipresente a preocupação de compreender trajetórias de sujeitos no diapasão dos espaços-tempos e cenários de interação, isto é, as singularidades que os contextos estimulam ao acionarem certas disposições em detrimento de outras.” (LOPES, 2013, p. 52-53)

A noção de “narrativas itinerantes” parece in-teressante para pensar o processo de inserção me-todológica e analítica e, ainda que dessemelhante, como aproximada do que Perlongher (1987) entende como “territorialidade itinerante” ao pensar espaços citadinos sem fixá-los. Mas uma aproximação de pesquisa inclui necessariamente uma aproximação pessoal, seja de familiaridade, seja de estranhamento. No meu caso, há os dois processos em congruência: reconhecimento do

espaço e estranhamento da Frei Caneca. Morei durante muitos anos numa rua muito próxima à Frei Caneca, ir para lá sempre foi um caminho fácil, simples, tranquilo, acessível; mas mesmo essa certa familiaridade não impediu contextos completamente inusitados, parte do acompa-nhamento da dinâmica da rua, do espaço urbano público e aberto. Se por um lado me aproximo do campo “de perto e de dentro” (Magnani, 2002), é impossível não aventar a necessidade de uma posição aproximativa que estranha o comum aos olhos do pesquisador, como aponta Velho (1978). Este apontamento metodológico importa tanto no que tange à pesquisa urbana quanto às inferências de estudos sobre gênero e sexualidade. Neste último ponto, por exemplo, é mister citar as contribuições de Haraway (1995) no que concerne à importância de saberes locais, o que aqui poderiam ser considerados encerrados unicamente na experiência individual. Por fim, se se pensa sobre espaço sob uma forma teóri-ca e metodológica em confluência com gênero e sexualidade é necessário considerar as proposi-ções de Massey (2008) no que tange à produção do espaço como relação social, ou seja, apenas possível dentro de uma relação que também é generificada. Assim, espaço e sexualidade são re-lacionalmente produzidos ao mesmo tempo.

Sigo alguns caminhos que chegam ao ou partem do Bar d'A Lôca., local aglutinador e formador de diferenças, não *per se*, mas por um contexto que o elegeu como parte da fau-na transitória dita gay na cidade de São Paulo. O bar nada mais é do que mais um dos botecos estilo “pé sujo”¹⁰ que prosperou com a enorme quantidade de pessoas que o frequentam nas noites dos finais de semana. Como fica muito próximo a A Lôca, tornou-se o Bar d'A Lôca, mas não tem relação direta com os proprietá-rios da casa noturna. Quer dizer, é uma espécie de “esquentar” para a casa, ponto de encontro, passeio e um dos destinos indispensáveis para

quem quer apresentar a noite paulistana de um ponto de vista menos glamouroso.



Mapa 2 – Detalhe da Rua Frei Caneca (em vermelho) na esquina com a Rua Peixoto Gomide (em azul), destacando alguns dos lugares citados no artigo. Fonte: Google, 2013.

Há três anos o bar passou por uma reforma que ampliou seu salão interno com a aquisição de um salão a lado, mas pouco mudaram as características gerais do lugar¹¹. Foram colocados azulejos azuis e brancos, mais mesas e cadeiras, mas a grande maioria das pessoas prefere mesmo ficar do lado de fora, na calçada. Há poucas mesas ali, poucas também no salão mais próximo à saída, e essas são as mais disputadas e, dependendo da quantidade de público, avançam ao espaço da rua. Como quem fica na rua não tem atendimento dos garçons é necessário que antes vá dentro do bar e pague pela cerveja, podendo trazê-la para a rua. Isso faz com que a circulação seja intensa e constante até o horário de fechamento, às 01h da madrugada, conforme lei municipal que impede que bares sem isolamento externo e acústica apropriada permaneçam abertos durante toda a noite.

Foram feitas diversas idas a campo no Bar d'A Lôca durante diferentes períodos do ano, em especial em alguns eventos, como a realização da Parada do Orgulho LGBT e feriados

prolongados. Dias e noites quentes, em especial no verão, também foram períodos preferenciais para idas a campo na rua, principalmente pela certeza de um contingente maior em relação a dias mais frios, os quais também foram considerados. É possível considerar que há um público mais cotidiano, principalmente formado por homens de cerca de trinta anos de idade, morador da região que está mais presente em quaisquer dias, sejam mais quentes ou frios. Nestes há também frequentadores de outras regiões, mas estes são mais frequentes nos dias de maior movimento, como citado acima. Dei preferência a esses dias de maior presença de pessoas na intenção de conversar com homens que se definissem como gays e viessem de outras regiões da cidade para este bar, na calçada. Interessava-me compreender os trânsitos e entendimentos sobre a cidade e aquela região em relação à sua localização espacial e sexual.

A estratégia de estar numa esquina também não é uma novidade na pesquisa social. Desde o trabalho de William Foote Whyte (“Sociedade de Esquina”, 2005, inspiração do título dessa sessão) esse meio de produzir dados sobre determinada realidade inspira novas investigações. No caso desta pesquisa, no entanto, não tem relação com determinados atores sociais específicos, em número reduzido, que circulam e ordenam as relações a partir da esquina, como no caso de Whyte, mas num momento de aglomeração e lazer. Ainda assim, dadas as especificidades de cada inserção, há a necessidade de “entrar” e “sair” dessa “sociedade” produzida na esquina, no momento do encontro e na espera de amigos.

Ciente de que minha presença não é incólume, as idas a campo nessa esquina são acompanhadas de alguns cuidados, como me portar de forma semelhante a um frequentador comum. Evito anotações em cadernos, optando pelo uso de celular como acessório de notas de campo, utilizo de roupa comum, mas

não muito simples, já que há uma preocupação local com a vestimenta, entre cores mais chamativas, camisas de cortes específicos (gola V, camisas estampadas), calças mais justas, etc. Corporalmente há adereços e cortes de roupas que não se ajustam bem ao meu tipo, então no geral posso ser tido como “sóbrio” na vestimenta. Mas a utilização de uma barba mais cheia é algo que chama a atenção de alguns frequentadores e pode iniciar trocas de olhares e início de paquera. Não me furto aos olhares, pois sei que isso inicia uma conversa, ainda que não haja alimentação de expectativas para além da pesquisa. É comum que esses rapazes entendam minimamente meus interesses e não invistam tanto numa relação afetiva¹². Por fim, a presença maior de homens brancos, assim definidos por eles mesmos, coloca em segundo plano a conversa com homens que se classifiquem como negros, de uma forma geral, mas mostra como região e raça/cor são fatores que, juntos, indicam uma relação entre Centro e periferia e centros e periferias, como destacado a seguir.

Num fim de tarde de domingo, circulando pela Frei Caneca, encontrei Silas (25 anos, Jabaquara) e Cássio (22 anos, Jardim Miriam)¹³ saindo do shopping, após dar informações sobre a região (ambos queriam saber onde era a sauna 269). Falei que fazia uma pesquisa sobre a rua e perguntei se poderia conversar um pouco com eles. Inicialmente reticentes aceitaram que eu os acompanhasse até próximo da sauna enquanto conversávamos e ambos se definiram como gays ao se referirem à própria sexualidade, bem como afirmaram serem brancos. Como meio metodológico de entender como compreendiam a rua e estar na rua pedi que me indicassem lugares que conhecessem ou gostassem:

Silas: “Ah, A Lôca, o bar da esquina, às vezes o Bar Verde¹⁴, é mais barato. Mas por aqui é caro.

O bom é que dá uns *boys* lindos! E na rua mesmo, bebendo, não precisa entrar em boate.”

Cássio: “Eu venho no shopping de vez em quando, sábado, encontro o Silas, a gente vem beber, encontrar umas *gays*¹⁵ aqui, se *pá* até tem mais gente que a gente conhece no bar, quer ver?”

De fato, na calçada do Bar d'A Lôca havia dois amigos de Silas e Cássio, ambos moravam nas proximidades:

Jorge (27 anos): “Na Frei Caneca, mais em baixo, a gente divide”

Silas: “Frei Caneca o caralho, viado, que a senhora mora na Paim¹⁶! Fala logo que você é travesti para o moço!”

Jorge (sem graça, assume morar na Rua Paim): “Mas é num lugar muito bom, tá!”

Mateus, 23 anos, companheiro de apartamento de Jorge, ri e não comenta nada, mas Silas insiste:

Silas: “Vai, Matt, fala que vocês moram num cortiço!”

Mateus: “É quitinete com vista para a 09 de Julho, é linda! [risos] Antes até dava medo um pouco, a gente saía e ficava meio assim, meio com cagaço de ser assaltado, mas faz um tempo que tem “coxinha”¹⁷ na frente do 14 Bis¹⁸. Apesar que tenho um amigo que mora lá, conheço um outro que mora aqui mais embaixo, na Frei mesmo, sem zoeira. Ele era vendedor na Anjo, você conhece?” (Afirmo que não, apesar de ter feito pesquisa no shopping.) “Era um *boy* fazível, não magia¹⁹. Era vendedor, se achava, *afe*! Mas a gente ia lá ferver na loja, tentava uns *vips*, uns esquemas, saca? Era legal, agora

mudou um pouco a loja, mas a gente passa lá de vez em quando para conversar com outras amigas.”

Eu: “Amigas mulheres?”

Mateus: “Não, amiga viada mesmo! A gente quase não conhece sapatão. Para você ver sapatão tem que ir lá no Tirrenos, aqui no Bar Verde, aqui no Bar d’A Lôca tem pouco”

No burburinho do Bar d’A Lôca há dois espaços que as pessoas reconhecem como lésbicos: o “bar da sinuca” e, em menor intensidade, o Tirrenos, misto de bar e restaurante. Digo menor intensidade como meio de “medir” o entendimento que as pessoas têm de tal ou qual lugar, já que não se trata aqui de um levantamento quantitativo, mas de uma percepção de percepções. E como realizar etnografia num ambiente movimentado e na calçada, espaço de circulação intensa nos horários priorizados para a pesquisa, é quase uma ação de inteligibilidade ante o aparente caos foi impossível não perceber um direcionamento de diversas falas em relação ao “bar da sinuca”, mais próximo: “É verdade, lá só tem “racha”²⁰ e moleque, desses pivetes que ficam aí na rua!”, grita um; “Se você fica na rua vai acabar lá, fica aberto a noite toda, fim de noite total!”, comenta outro; “Eu achei da hora!”, afirma uma mulher. São falas que surgem como somem, mas ajudam a formar o espectro de noções sobre os espaços e a rua.

Silas e Cássio desistiram de ir à sauna e ficaram no próprio bar, com Mateus e Jorge, os quais também se definiram como gays, apesar das piadas dos amigos. A ideia era beber um pouco, ainda eram 20h, e decidir para onde ir depois:

Cássio: “Se a gente encher a cara ainda tem A Lôca aqui do lado, mas não gosto tanto de lá,

nunca sei o que vai tocar. Às vezes é o máximo, mas às vezes é uma merda. O que salva é o povo, tem uns caras gatos, muito gatos, mas acho que vamos para a Bubu²¹.”

Eu: “E como sabem o que vai tocar na Bubu hoje?”

Cássio: “Tem gente que entrega flyer aqui, mas lá também não muda. Capaz até de irmos para a Blue²²”

Eu: “Mais alguma? Nenhuma balada por aqui?”

Cássio: “Bom, tem a Bofetada²³ lá do lado, mas lá é meio...”

Silas: “Lá é um horror! *Só bicha pobre, feia, parece que você está na República!* E não tem ar condicionado, é tudo na base do ventilador! Não vou lá não!”

Eu: “Mas em mais nenhum outro lugar por aqui? Augusta?”

Silas: “Mas na Augusta tem viado²⁴? Só vejo skatista, mano, essas coisas. Não, balada de viado não é na Augusta.”

Apenas nestes excertos de falas há alguns pontos a serem destacados. A quantidade de lugares elencados sugere uma ligação de proximidade maior entre certos espaços de lazer da cidade que não estão geograficamente aproximados. Blue Space, Bubu Lounge e Bofetada, por exemplo, surgem como espaços possíveis de deslocamento num domingo, sendo alguns preferíveis a outros. A Lôca, também citada, não está entre os lugares de preferência. Essa parece ser uma ideia amplamente compartilhada entre os frequentadores da rua, da região e dessa esquina. Não necessariamente sobre

o Bofetada, mas sobre locais que não vão, ou não iriam, por considerar feios, semelhante a lugares localizados na região do Arouche – República, com gente “cagada”. Estão em jogo marcadores como ideias de classe social/poder aquisitivo, raça/cor e gênero. Quanto mais afeminados, mais pobres e escuros, conforme alguns outros interlocutores.

Essa definição e contraposição a tipos e lugares indesejáveis ficou mais clara na conversa com algumas outras pessoas, como Adriano. Alto, branco, de olhos claros, auto-definido como gay, Adriano tinha 23 anos e havia se formado em Jornalismo na Fundação Cásper Líbero, no número 900 da Paulista, morava com os pais na Bela Vista. Como lugar melhor para conversarmos escolheu outro bar, o Frey Café & Coisinhas, bastante próximo ao Shopping Frei Caneca, por ser “mais arrumado”: “o Bar d’A Lôca também é gay, mas é muito ‘cagado’.”

Adriano relaciona o poder aquisitivo a uma maior tolerância, informação e “cultura”. Segundo ele, na região e no shopping era clara a circulação de pessoas com menor poder aquisitivo e, portanto, menos informação e formação:

“Pessoas de menor poder aquisitivo são mais ignorantes, têm mais preconceito, são muito *tadinhas, cagadinhas*. Mas ainda assim acho que há pessoas de menor poder aquisitivo com a mente mais aberta no Frei Caneca. Mas na minha opinião a pessoa ter mais grana, ser de família, faz com que seja mais de boa com o fato de ser gay, de ela mesma ser gay. Na verdade o shopping se tornou um ‘antro gay’, mas isso é bom, porque as pessoas podem se cumprimentar com beijos, trocar afeto sem maiores problemas. No começo achei um shopping normal, depois que fui percebendo em dois lances de paquera. Um deles foi no banheiro do shopping. Eu estava no mic-tório e o cara do lado começou a mostrar o pau

duro, tentar pegar em mim, caí fora e me toquei que rolava bastante disso lá. [risos] Não venho aqui para passear. Porque, assim, tudo está atrelado ao dinheiro, ao poder aquisitivo. Quanto menor a classe social, mais bicha *pco*, bicha *poc-poc*²⁵, menos educação e cultura. Porque há gays afetados e gays homens, mas estes são difíceis de reconhecer que são gays.”

Eu: “E como você definiria a Rua Frei Caneca, onde ela fica na cidade?”

Adriano: “A rua fica no Centro, na velha Augusta, na baixa Augusta, teoricamente mais pobre. A Augusta tem ar de Centro, tem mendigo, puta, dá medo de ser assaltado mais lá para baixo. Já a Frei Caneca é gay, então se você desce a rua não fica com tanto medo porque gay não é violento, você se sente em casa. A rua é tranquila mesmo estando cheia. A Frei Caneca é acolhedora, você se sente à vontade. Mesmo os funcionários do comércio daqui têm a cabeça mais aberta de tanto ver gay e a rua se tornou uma forma do gay ter seu espaço, toda cidade tem um espaço gay, o de São Paulo, o mais famoso, é aqui, a Frei Caneca. No Centro tinha uma rua gay antes da Frei Caneca, não lembro o nome, mas a rua gay agora é aqui, porque no Centro isso é minoria, o gay é muito marginalizado e a Frei Caneca é a melhor opção.”

No excertos destacados das falas de Adriano a Rua Frei Caneca que surge é identificada, positivamente, com alguns lugares, como o Frey, escolhido por ele para a conversa, o bar Barão da Itararé, localizado na Rua Peixoto Gomide e caracterizado por preços mais altos e um público mais velho. É Centro, baixa Augusta e tem em si uma circulação de pessoas de menor poder aquisitivo, mais “ignorantes”, “tadinhas”. Mas, ainda assim, há algo de positivo nessa ocupação menos desejável.

Ideia semelhante me apresentou Fernando, mais categórico inclusive na definição de Centro como localidade da Frei Caneca e, portanto, de pessoas indesejadas. Conheci Fernando por indicação de colegas, por ele ir frequentemente à Frei Caneca, principalmente ao Bar d'A Lôca e à própria A Lôca. Com 22 anos de idade, auto-identificado como gay, descendente nipônico, Fernando residia na Penha, bairro da Zona Leste, e trabalhava na Avenida Paulista. Por sua sugestão fomos até o Shopping Center ³²⁶, que para ele trata-se do mesmo espaço sobre o qual eu queria conversar, a região da Frei Caneca. Perguntei-lhe o que era a Frei Caneca:

“Para mim se resume ao shopping. Bar d'A Lôca só se for para encontrar os amigos, não gosto de lá. Prefiro o bar Barão da Itararé, é mais tranquilo, dá para ir com o namorado, tem um público diferenciado. No bar d'A Lôca tem muita *ploc-ploc*, acho desnecessária essa bichice toda.”

Fernando diz que o shopping tem um histórico gay e até pessoas do interior do estado conheceriam essa fama, mesmo sem nunca terem ido ao local: “lá tem muito *gayzinho*, mas é um lugar mais aberto. No shopping sempre encontro amigos, mas não vou passear lá. Lá é meio despudorado, você vai no banheiro e vê um pessoal no mictório”.

Disse ter ido apenas duas vezes n'A Lôca:

“N'A Lôca é cheio de *calopsitas*²⁷, gente com o cabelo colorido. Mas eu curto mesmo é ir na The Week²⁸ quando tem a festa Gambiarra. Há diferença entre o público de um lugar e de outro, na The Week a classe econômica é maior, se percebe pela conversa, também se percebe a formação da pessoa. Na verdade de balada gay na Frei só conheço A Lôca. Tem o Bofetada, mas é bar, o clima lá é legal, descontraído, o público

é diferente d'A Lôca, menos exagerado. E bar gay mesmo, para mim, só tem o bar d'A Lôca.”

E a Frei Caneca difere muito da Augusta?

“Muito! A Frei Caneca é gay, tem mais opções de baladas e coisas mais bonitas, a rua é mais bonita. A Augusta é mais submundo, mais *dark*, de construção antiga. Lá circula um pessoal mais... *indie*, rock, *over*, exagerado. Mas o pessoal das duas ruas circula entre elas. Mas é impossível não saber que a Frei Caneca é gay, isso está em guias turísticos. Aqui é a região gay de São Paulo. Aqui é Zona Sul, a Paulista é Zona Sul, mas a Frei Caneca é mais Centro. Eu moro na Penha, aqui é muito mais elitizado que lá, e eu viveria de boa aqui, até porque no meu bairro eu só moro, não faço nada por lá, saio mais por aqui. Além daqui há gays também no Centro-República, *lá tem uma concentração de gay sujo*, se você conversar muito tempo pode até pegar uma doença, Aids, por exemplo. Lá as pessoas se vestem de maneira mais chamativa, mais colorida, são menos instruídas, tem gente muito magra, tipo com cara de doente mesmo. Na República também está cheio de travestis e garotos de programa, coisa que não se vê aqui na Paulista.”

Márcio, autor da fala descrita na epígrafe, está em frente ao Bar d'A Lôca, fuma e bebe uma cerveja no fim de uma tarde de sábado. Está sozinho, mas aguarda mais dois amigos, de idade semelhante à sua, 26 anos. Mora com os pais e um irmão mais novo na Vila Matilde e todos sabem que “eu venho pra cá. Trabalho a semana inteira no banco, ganho meu *aque*²⁹, eles nem me enchem o saco. Mas já me encheram bastante, inclusive por eu ser gay.” Márcio diz vir com frequência à Frei Caneca a partir da Augusta, mas se utiliza do caminho pela

Augusta – Peixoto Gomide para chegar ao Bar d'A Lôca, por exemplo:

Márcio: “Na Frei Caneca não tem nada! Se você desce pela Augusta já é metade da diversão, en-
contra alguém, é ótimo. Na Frei Caneca você
não vê ninguém.”

Eu: “Mas nós estamos na Frei Caneca...”

Márcio: “Ah, mas é o bar d'A Lôca, é o shopping,
é isso, é aqui que concentra. Quer dizer, tem
uma molecada que fica aí na rua, aqui do lado...”

Eu: “Na Peixoto Gomide?”

Márcio: “ É, é bem aí, um povo jogado. Agora
está de boa, está tranquilo, mas logo eles
chegam.”

Márcio mapeia mentalmente a Frei Caneca, tirando-a do próprio traçado da rua. Pensar a dinâmica da Frei Caneca sem considerar as relações com outros espaços, outras ruas, outros bairros, é um equívoco. Ao menos se se pretende pensar na dinâmica que produz uma rua, um espaço da cidade como “gay”. O que as falas destacadas sugerem é que o sujeito, e o espaço, assim entendidos obedecem a legitimações que interdita acessos a quem não se encaixa. De forma geral, a afeminção eclipsa outros marcadores, fazendo com que estes orbitem em torno da generificação mais feminina. Ser mais pobre, menos desejável, é ser afeminado. Ser mais negro, menos desejável, é ser afeminado. Ser de um bairro distante, menos desejável, é ser afeminado. Estar num bar ao lado, mas conter tais marcadores, é estar na periferia. E estar na periferia, no caso desta análise, é estar na região da República.

Ser afeminado ou mais masculino não são dados prontos, mas produzidos na relação. Seguindo a argumentação de Brah, o sujeito

tido como afeminado nas falas de Fernando, por exemplo, existem relacionalmente, a depender de sua localização. Adriano, ao escolher o Frey como espaço de conversa, coloca outros sujeitos circulantes na região em lugar periférico de seus interesses afetivo-sexuais, mas também na periferia da cidade no contexto aqui abordado. O que a pesquisa infere é a posição de quem fala como mediador de Centros e periferias no que tange à cidade em confluxo com sexualidades, trata-se de um processo que ocorre concomitante à elaboração de si.

Segue a dinâmica da rua, as pessoas passam, param, conversam umas com as outras. Algumas seguem outros caminhos, se dirigem para a continuação da Peixoto Gomide indo no sentido do Barão da Itararé, sentam nas calçadas, onde quase uma centena de rapazes e meninas muito jovens já estão. Bebem, riem, andam para a outra calçada. A circulação parece indicar caminhos muito diversos, mas a concentração mostra certos centros de interesse e lugares de paragem, como o Bar d'A Lôca. Pode-se entrar nele ou não, mas passa-se por ele e, estando lá, define-se quem se é. Estar em outro bar, em outra parte da esquina pode apresentar outra configuração ou mesmo outro mapeamento da cidade.

A rua não fica parada: algumas considerações finais

O tema das legitimações acerca do pertencimento ou não da rua, de quem pode falar sobre ela, defini-la, agir em seu nome, fazer parte de sua vida, circular por, alicerça as idas a campo e falas com interlocutores. No centro da questão o Centro: a Frei Caneca é central geográfica e simbolicamente. E no centro dos discursos está também a definição de uma sexualidade permitida, mas não permissiva; controlada e bastante homogênea, assemelhada muito ao que infere Rubin (1993) sobre sexualidades “boas”

ou “más”. Não creio estar descrevendo novidades nesse sentido, mas creio poder trazer à tona parte de novas conformações epistêmicas: cidade e sexualidade, dois pontos convergentes de compreensão da vida social.

Assim como nas conversas descritas anteriormente as falas de funcionários do Bar d’A Lôca durante a realização da Parada do Orgulho LGBT de São Paulo dão um pouco do tom de ponto de convergência do lugar. Boa parte dos bares desse pedaço ostenta bandeiras, balões, infláveis, menos o Bar d’A Lôca: “Não precisa”, afirma um garçom, “as pessoas vêm para cá de qualquer jeito”. Em frente ao bar O Frei em dois anos seguidos foi montado um palco com apresentação de drag queens e gogo boys seguidas de música eletrônica. A rua fica tomada na esquina, acompanhando também a iniciativa do Bofetada em colocar caixas de som; mas as pessoas circulam mesmo no Bar d’A Lôca.

Parte da dinâmica da Rua Frei Caneca tem sua intensidade alterada à época da realização da Parada, visto que esse espaço fica no meio do percurso da manifestação. A cidade fica bastante movimentada, mas, certamente, não é a cidade toda. Ainda assim a maior parte dos participantes do evento que não são da cidade estão nela também para visitarem a cidade.

A programação do evento é anterior à data da marcha, mas já na quarta-feira anterior ao feriado de Corpus Christi, ponto temporal referencial de realização da Parada, há uma grande movimentação de pessoas, festas e eventos paralelos no intuito de atrair a público circulante em São Paulo. Parte desses eventos, para muitos dos visitantes, é estar na rua, como passear na Frei Caneca. Há diversos guias para estrangeiros que indicam um passeio na rua como forma de conhecer a vida gay que vibra em São Paulo, desde o shopping, por vezes definido como direcionado ao público gay, até os bares e casas noturnas dos arredores³⁰. Seria

leviano afirmar que a programação da cidade por conta da Parada se volta exclusivamente para os arredores da Paulista e se concentra na Frei Caneca: há um espriamento de possibilidades de consumo e diversão privados na Zona Oeste e uma ocupação intensa e histórica na Avenida Vieira de Carvalho, imediações do Arouche – República. No entanto, a presença de um grande contingente de pessoas circulando por entre a Frei Caneca e a Augusta, apesar de em alguns momentos se assemelhar ao movimento da Vieira de Carvalho, se difere dessa frontalmente no sentido atribuído ao espaço ocupado.

Isso ficou claro em 2011, quando do encerramento da Parada na Frei Caneca, ao menos para algumas das pessoas que já não seguiam o comboio de trios elétricos e festeiros rumo à Praça Franklin Roosevelt. Grupos de seis, sete, quinze pessoas, descem a Frei Caneca para chegar até a Consolação. Alguns já ficam por lá mesmo, vão para o Frey: “Agora o lance é ficar na Frei Caneca, ninguém mais vai até a República, lá só tem *gente feia*.”, comenta um rapaz com o amigo. Fato é que muito mais gente desce para a República e arredores - e lota bares, saunas, casas noturnas, cinemões, mas, principalmente as ruas – do que permanece na Frei Caneca. Mas estar na Frei Caneca é estar entre as pessoas bonitas, atraentes, as que interessam.

Se por um lado as “narrativas itinerantes” destacadas oferecem pistas para a compreensão da produção de diferenças na cidade, por outro as “territorialidades itinerantes” produzidas surgem a partir da intersecção de diferentes marcadores. Essa última expressão, como cunhada por Perlongher, sugere espaços na cidade reconhecíveis por determinadas qualidades dos michês que lá trabalham (como trechos de ruas mais “masculinas”, mais “negras”, mais “perigosas”, por exemplo), se aproxima do que aqui analisamos,

espaços de contraposição quando a pessoa se refere a si mesmo como sujeito sexualmente legítimo. Interessante como a ideia mesma de algo periférico, mais perigoso e mais negro é descrito por McClintock (2010) no contexto da Londres do século XIX. Os diários analisados pela autora dão conta de uma cidade possuindo um quinhão de seu território em algo imaginado a milhares de quilômetros, no coração do continente africano, entre populações selvagens e bestializadas. Essas são as classes laboriosas moradoras das franjas londrinas, enegrecidas pelo carvão, bestializadas pela sociedade “central”. Não estão no Centro.

Sexualidade produzindo a cidade. O que parece se destacar mais do lugar e da ênfase dada à consideração sobre lugares de sociabilidade conhecidos e reconhecidos como gays, ou de presença maciça homossexual, é a possibilidade de apreensão social e geográfica de São Paulo a partir de uma matriz semântica baseada em diferenças. Tais diferenças se expressam, primordialmente, num entendimento que se tem sobre posturas, comportamentos e índices de identidades sexuais que circulam em torno de uma ideia geral de homossexualidade masculina, de uma ideia de ser gay. Aqui exprime-se com muita clareza que esse ser gay é mais bem apreensível analiticamente por um estado, por um estar gay: quando falo de mim, ao me referir ao sujeito que fala de si, me contraponho ao outro alocado em outro espaço, em outro lugar. Narrativas itinerantes surgem alocando territorialidades itinerantes e os lugares de identidade podem mudar, apesar de parecerem um mesmo espaço ou fixados. Não pretendo sugerir que isso seja universal nem no escopo do apresentado aqui e nem na dinâmica de relações e espaços de sociabilidade gay, mas parece haver um processo mais geral de definição de si em contraposição a um outro que semanticamente não está próximo³¹.

Vejamos o exemplo das relações construídas numa espacialidade como uma esquina, o cruzamento de duas ruas não muito largas e que ganham as definições aqui apresentadas a partir de um uso, ocupação e apreensão cujo vetor é o encontro mediado pelo lazer, consumo e interesses afetivo-sexuais. No espaço de alguns metros pode-se encontrar desde uma mancha gay até uma mancha bicha, viada, “pco”, “ploc-ploc”. Quem fala do Bar d'A Lôca e olha para a esquina oposta, logo à frente, se define como gay, mas não vê ou observa gays. A própria dinâmica desse bar embaralha o que poderia sugerir uma contraposição fixa: consumidores e passeantes dessas ruas circulam por entre as pessoas do Bar d'A Lôca assim como se deslocam para a outra esquina, seguem até o alongamento da Peixoto Gomide à Augusta, vão ao Frey.

Mas nem todos fazem isso: Adriano, no Frey, é categórico ao dizer que não vai ao Bar d'A Lôca, assim como Fernando descreve um desprazer no lugar e na casa noturna que o referencia, A Lôca. Ambos, Adriano e Fernando, mostram que são gays, e não outra coisa, porque não estão nesses espaços aos quais alocam um outro entendimento de sexualidade ilegítima. O espaço que ocupam e demonstram interesse e suas próprias definições de identidade social ligada às suas sexualidades passam por um processo de legitimar a si e às suas escolhas ao mesmo tempo que deslegitimam aos outros que parecem não terem feito escolhas semelhantes. Essas falas ficam marcadas por uma ideia de fixidez de espaço e sexualidade que não se sustenta na observância da dinâmica local.

Além disso, vale salientar, a cidade que surge é tão múltipla quanto os caminhos possíveis para os lugares descritos, ou seja, obedecem a alguns padrões, mas não se encerram numa definição unívoca. Vejamos a ideia de Centro da cidade: estar no Centro pode ser o lugar onde se está, ao mesmo tempo que o lugar em que não

se quer estar. Mais uma vez Adriano e Fernando encerram a rua e a região numa ideia de Centro da cidade que é indesejável, dentre outras coisas, principalmente pelo tipo de pessoa que congrega. Frei Caneca e Bar d'A Lôca têm pessoas que não são como eles e são pessoas do Centro. E essas pessoas encerram em si uma homossexualidade fixada na via da feminilidade e da pobreza, do gosto duvidoso e da falta de (in)formação, resumidas pelas expressões nas quais são definidas (bicha, viado, "poc-poc"). Não há dúvidas de que essas outras pessoas, essas outras homossexualidades, não fazem parte do centro de interesses e, portanto, não estão no espaço onde quem fala está, ainda que esteja no Centro.

Outras falas alocam essas pessoas, as do Centro, e o Centro da cidade, também a uma distância de si e congregam uma outra definição ao que entendem por essa centralidade: ela é Arouche – República nos sentidos que encerra, essas pessoas são de lá. Elas vêm para perto, para o Bofetada, por exemplo, mas estão distantes, não são iguais. Gupta & Ferguson (2000) apontam o aspecto de constructo social do entendimento sobre o espaço, o qual se torna compreensível pelas relações que abarca e não como algo em si. Além disso, como essa produção do espaço infere hierarquias e diferenciações: "Compreendendo-se a atribuição de sentido como uma prática, como se estabelecem os sentidos espaciais? Quem tem o poder de tornar lugares os espaços? Quem contesta isso? O que está em questão?" (p. 37).

Há de se salientar que a ideia de Centro de São Paulo tem mudado bastante, mas ainda é genericamente definida pela sujeira, perigo e violência. Imagens veiculadas em grandes veículos de mídia resumem o Centro de São Paulo à existência da Cracolândia e do tráfico de drogas, aos moradores de rua e mendigos, a trombadinhas e batedores de carteira, ao comércio popular das ruas 24 de Março e Direita,

às ocupações de prédios por movimentos sociais, à prostituição de homens e travestis. Por outro lado também se fala de processos pontuais ou generalizados de "requalificação" ou "revitalização" da cidade tendo-se como principais veículos de entendimento desse processo o incremento cultural pela via institucional: reforma e novos usos de edifícios históricos, reformas de praças que geralmente visam a expulsão de tipos indesejáveis como moradores de rua, compra de imóveis tidos como degradados por preços muito baixos, como os cinemas-palácio utilizados como cinemas pornôs, para a criação de novos centros culturais, eventos que tragam "outros tipos de pessoas" para o Centro, entendidas como de maior poder aquisitivo e formação, como festas na rua e a Virada Cultural. Esta última, por exemplo, traz em si a marca da ocupação da cidade, ainda que essa ocupação se dê essencialmente nas ruas que formam esse Centro, histórico e abandonado.

Como o que surge nessas falas não é um Centro geográfico, cuja definição territorial o definiria, há de se compreender as marcas que localizam o Centro oficialmente. A Sé, de onde todas as numerações das ruas da cidade se iniciam, marco zero e referência de Centro, some no campo estudado. Mas até a Sé não é epicentro: o definido como Centro se espalha para o sul nos limites da Bela Vista, segue a oeste até as imediações da Santa Cecília, a norte até o Bom Retiro e os limites do Rio Tietê e a leste não ultrapassa o Glicério e o Parque Dom Pedro II. Nestes limites, inclusive, a porção leste o Centro é a menor, enquanto a oeste, que engloba Arouche e República, é maior³².

Assim também a Frei Caneca congrega e se distancia do Centro. E congrega e distancia diferentes formas de expressão das sexualidades. Mas isso não ocorre sem mediações que hierarquizem esses distanciamentos, marcados por sentidos simbólicos do que seja ser gay e estar no

Centro da cidade, ser centro do entendimento sobre a cidade e a vida e alocar o outro numa “periferia” fora de seus próprios interesses. A rua está lá, nos limites da Avenida Paulista e da Rua Caio Prado, paralela à Augusta, no bairro da Consolação; mas a rua também não está lá, muda para a República, para o Centro. É Centro e periferia ao mesmo tempo, num espaço de poucos metros. Centraliza e periferiza ao mesmo tempo. Mais do que um modo de entender a sociabilidade construída num espaço, ou dentre espaços e lugares diferentes, como tomar a análise a partir de dois bares que pareceriam diametralmente opostos no que concerne às definições sócio-sexuais de seus frequentadores, o que surge é a dinâmica da diferença na cidade de outro ponto de vista, o ponto de vista das definições de sexualidades que produzem cidades. Sexualidade é boa para pensar espaço.

Notas

- 1 Utilizo aspas aqui ao me referir ao Centro da cidade entendido como espacialidade oficial no sentido de dar ênfase a como essa ideia é produto das relações delineadas no decorrer do artigo. Como as referências ao Centro se dão de forma descontinuada à sua localização, mas se utilizam amplamente da ideia mais geral de Centro (degradado, sujo, violento, etc), irei seguir utilizando o termo sem aspas a fim de facilitar a leitura indicando casos específicos em que seja necessária uma explicação mais detalhada. Além disso, em diversos momentos haverá referências a um centro que, em letras minúsculas, se refere a algo que seja central em falas, discursos e definições, e não a uma espacialidade da cidade. A ideia apresentada neste artigo de Centro, e Centros, segue muito proximamente a definição de centralidade conforme cunhado por Frúgoli Jr. (2000), a qual se aproxima de uma definição social de Centro da cidade mais do que um Centro oficial. Assim, a ideia de centralidade pensa condições e meios de produção de Centros, como os movimentos do capital financeiro em direção à Zona Sul da cidade, por exemplo, ou a identificação dos sujeitos com uma região mais central em detrimento de outras, mesmo que próximas. A realidade social descrita e analisada aqui mostra como o Centro da cidade está relacionado, dentre outros fatores, às centralidades dadas a determinadas expressões de sexualidade legitimadas.
- 2 Minha dissertação de mestrado, intitulada “Se essa rua fosse minha: sexualidade e apropriação do espaço na ‘rua gay’ de São Paulo”. O trabalho envolveu desde idas a campo até a análise de novos projetos imobiliários, principalmente residenciais, e os mapas e indicações turísticas que produzem a região e a cidade como lugares “gays”, “LGBTs” ou mesmo “queers” tendo como vértice metodológico a Rua Frei Caneca. A escolha da esquina com a Rua Peixoto Gomide em parte diz respeito à sua grande ocupação nas noites e finais de semana, como será melhor descrito mais abaixo.
- 3 Ambas oficialmente se localizam no bairro da Consolação, entre a Avenida Paulista e o Centro (oficial) da cidade.
- 4 A ideia da Frei Caneca como “rua gay” se tornou mais relevante em meados de 2008, quando o empresário Douglas Drumond, então proprietário da sauna gay “269” e presidente da “Associação GLS Casarão Brasil”, e hoje proprietário do “hotel para solteiros” “Chilli Pepper, apresentou à imprensa o projeto de oficializá-la como “rua gay”, assim como outras ruas temáticas na cidade (Puccinelli, 2013, p. 120). À época o tema tomou conta de veículos direcionados e de atores envolvidos mais diretamente com aquela região da cidade, como a Sociedade dos Amigos e Moradores de Cerqueira César (Samorcc) na figura de sua então presidenta Célia Marcondes.
- 5 Essa expressão surgiu em algumas matérias que indicavam a rua como lugar para ser visitado em São Paulo, principalmente em guias direcionados a visitantes na cidade por ocasião da Parada do Orgulho LGBT.
- 6 A inauguração do shopping em si, em 2001, não representa uma mudança substantiva com relação à definição da identidade da rua, visto que essa já tinha uma movimentação de pessoas identificadas como “gays” anterior, frequentando a casa noturna A Lôca ou a sauna gay

- Labirintu's 2, ambas localizadas na Frei Caneca. Mas o shopping representa um incremento imobiliário inicial para a década de 2000, deslocando a ideia de que uma rua já histórica e amplamente ocupada dificilmente teria o investimento residencial que se observa atualmente. Além disso, o Shopping Frei Caneca foi palco da expulsão de um casal de rapazes que trocavam beijos e afeto, seguido de protesto intitulado “beijaço” e processo com base na lei estadual 10.948/01.
- 7 Utilizo o termo gay ciente de que este não encerra o entendimento que se pode ter sobre a(s) homossexualidade(s) masculina(s). Gay comumente aglutina uma ideia de homem branco, com alto poder aquisitivo e é um termo menos depreciativo em comparação com outros, como bicha, viado, etc. Dou preferência por utilizá-lo como identificador comum por este ser amplamente acionado no campo da pesquisa, mas irei apontar diferenças ou utilizar outras terminologias quando se fizer necessário. Sobre o tema ver Fry (1982) sobre hierarquia e igualdade suposta no termo entre classes médias urbanas; Carrara & Simões (2005) numa aproximação de cunho histórico da produção acadêmica; MacRae (1990), cuja pesquisa inclui a discussão política do termo “bicha” como meio de afirmação; e França (2012) sobre as diferenças de termos em diferentes contextos na cidade de São Paulo. Não irei grafar o termo com aspas para facilitar a leitura.
 - 8 A Lôca existe desde 1997 e era conhecida, inicialmente, por uma programação de música eletrônica *underground* e noites de rock. De casa “mix”, com diferentes tipos de públicos, A Lôca passou a ser mais definida em geral como casa noturna gay, ainda que não haja uma homogeneidade no público frequentador, como pode ser observado em outras casas noturnas reconhecidas como direcionada a esse público.
 - 9 Uma etnografia no entremeio, sem pretender dar conta de um passado ideal de construção dos símbolos ligados à rua, e à “rua gay”, tampouco de um presente estático e muito menos da previsão de um futuro.
 - 10 Bares pouco arrumados, com grandes balcões e oferta de salgados, lanches e refeições simples. A maior parte dos funcionários, quase a totalidade, é formada por homens. Há algumas mesas e cadeiras de ferro e iluminação clara e branca de luzes fluorescentes. Não há música e os banheiros são pequenos.
 - 11 Nos últimos anos quase todos os bares semelhantes da Rua Frei Caneca passaram pelo mesmo processo, mudando sensivelmente a aparência destes lugares.
 - 12 Facchini (2008) observa algo semelhante no trânsito de mulheres que gostam de mulheres entre o “centro” e os “bairros”. No que tange às aproximações afetivo-sexuais em campo, sigo de perto as considerações de Braz (2012) e Kulick (1995), os quais inserem tal dimensão como parte do campo, da qual qualquer pesquisador deve estar ciente das limitações e possibilidades de interação. O pesquisador, assim como ses interlocutores, também é um ser passível de interesse a outrem.
 - 13 Jabaquara e Jardim Míriam são dois bairros próximos localizados na Zona Sul da cidade. Ambos são conhecidos por serem ocupados por classes mais baixas e pela proximidade com cidades da região metropolitana, entendidos como bairros periféricos de São Paulo.
 - 14 O Bar Verde fica localizado na Rua Peixoto Gomide, esquina oposta à do Bar d'A Lôca. Hoje em dia tem programação de festas que viram a noite, como uma casa noturna, mas antes era apenas bar.
 - 15 É muito comum em grupos de homens que se definem e se tratam como gays, viados ou bichas haver a declinação de palavras masculinas de tratamento para o feminino, como no exemplo em que se diz “a gay” e em alguns outros exemplos que se seguirão. Como faz parte do léxico não irei utilizar sic, visto não se tratar aqui de um erro gramatical ou ortográfico. Em campo não foi possível observar grandes diferenças no uso desse tratamento entre pessoas que seriam classificadas por sua classe social, esta recortada aqui principalmente na escolha dos lugares para encontro e lazer junto a outros marcadores.
 - 16 A Rua Paim faz cruzamento com a Frei Caneca em sua porção mais central e difere daquela por ter uma concentração maior de cortiços e moradores migrantes norteados. Atualmente passa por um processo de mudança residencial muito forte, com a derrubada de vários desses cortiços para a construção de edifícios de apartamentos direcionados a pessoas de maior poder aquisitivo.

- 17 Gíria para policial.
- 18 Um dos edifícios mais conhecidos da Rua Paim, com muitas unidades de quitinetes e uma galeria comercial no térreo. O 14 Bis é conhecido, ou definido, pela suposta presença maciça de moradoras travestis e de tráfico de drogas. Algumas pessoas definiram o prédio como invasão por sua aparência desgastada, mas isso não corresponde à realidade.
- 19 Modo de se referir a algum homem desejável com gradações. “Boy magia” diz mais respeito a um rapaz muito bonito e atraente, enquanto “fazível” é alguém com quem se pode sair, mas sem tanto entusiasmo.
- 20 Gíria para mulher com tom ofensivo, muitas não gostam de ser chamadas assim, preferem “amapô”.
- 21 Bubu Lounge, casa noturna que se define como gay localizada no bairro de Pinheiros, Zona Oeste da cidade e localidade valorizada.
- 22 Blue Space, casa noturna que se define como gay e se localiza no bairro da Barra Funda, Zona Oeste.
- 23 Inaugurado em 2011, o Bofetada Club fica na esquina oposta ao Bar d'A Lôca e é caracterizado por baixa luz, a presença de casais mais velhos na parte térrea, no bar, e pela presença de pessoas mais jovens, de 18 a 25 anos em média na pista, no piso de cima, dentre homens e mulheres. A casa é bastante abafada e atrai um público volumoso e fiel, apesar de várias falas em campo que o caracterizam como lugar indesejável. Após a inauguração do Bofetada outros três bares bem ao lado abriram suas portas, sendo frequentados por gays e lésbicas, mas possuindo um maior número destas últimas em relação a outros bares da região.
- 24 Outros entrevistados afirmavam haver um fluxo intenso de gays na Rua Augusta, paralela à Frei Caneca. De fato a Augusta congrega uma ocupação mais intensa e diversificada, além de fazer parte de trajetos que levam à Frei Caneca e vice-versa.
- 25 Tanto “ploc-ploc” quanto “poc-poc” são adjetivos que acentuam a afeminação de uma bicha, fazendo referência ao som de saltos altos. “PCO” é uma abreviação de “pão com ovo”, expressão que referencia pobreza e esse tipo de comida como única opção de alimentação.
- 26 O Center 3 é um shopping localizado na Avenida Paulista no quarteirão entre as ruas Augusta e Frei Caneca.
- 27 Fernando se refere ao pássaro branco de penugem amarelada no topo da cabeça, comparando-o a pessoas que teriam cabelos descoloridos ou tingidos de cores chamativas, frequentadoras d'A Lôca.
- 28 Uma grande casa noturna que se define como gay localizada no bairro da Lapa, Zona Oeste, e conhecida pela presença de frequentadores de maior poder aquisitivo. França (2012) tem uma interessante análise comparativa entre diferentes festas e casas noturnas de São Paulo que inclui um detalhamento sobre a The Week.
- 29 “Aquê” significa dinheiro.
- 30 Ver principalmente a descrição do mini guia gay produzido pela revista londrina Time Out por ocasião da Parada de 2011 em Puccinelli (2013).
- 31 É interessante com muito dessa dinâmica se assemelha, em parte, ao processo descrito por Barth (1998) sobre fronteiras, pertencimento e produção de identidades e à descrição de Evans-Pritchard (2005) sobre tempo e espaço. Seguindo os passos do povo nilota, assumir uma identidade gay que se distancia de uma identidade bicha pode ser comparado ao entendimento da distância nuer em relação aos dinka, ainda que estes estejam mais próximos de uma tribo nuer do que outra tribo nuer descrita como mais aproximada. Estar próximo não significa estar a poucos metros de distância, mas sim estar semelhante à definição que se tem de si como sujeito.
- 32 Nasci e cresci no bairro da Barra Funda, que hoje em dia é comumente ligada a uma proximidade com o Centro da cidade, mas nem sempre foi assim. Durante minha infância meus pais diziam que teriam que “ir à cidade” comprar presentes em datas festivas quando queriam se referir à grande loja de departamentos Mappin, localizada na Praça Ramos de Azevedo, já fechada. Para eles não morávamos no Centro ou em suas proximidades e teríamos de nos deslocar até a “cidade”, lugar de compras e preços mais baixos, mas também de perigo e sujeira. Àquela época já existiam as linhas de metrô que ligavam minha casa ao Centro e mesmo assim a distância estava posta; hoje esse entendimento já mudou e a Barra Funda não surge tão deslocada do Centro da cidade.

Referências Bibliográficas:

- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006.
- BRAZ, Camilo Albuquerque de. *À meia-luz... uma etnografia imprópria sobre clubes de sexo masculinos*. Goiânia: Editora da UFG, 2012.
- CARRARA, Sérgio & SIMÕES, Júlio Assis. Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, pp. 65-100, jan./jun. 2007.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
- FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: CLAM/EDUERJ, 2012.
- FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- FRÚGOLI JR., Heitor. *Centralidade em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2000.
- FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: _____. *Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (org). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 05, pp. 07-41, 1995.
- KULICK, Don. The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work. In: Kulick, Don; Wilson, Margaret (orgs). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Londres: Routledge, 1995.
- LOPES, João Teixeira. Espaços públicos centrais em São Paulo e no Porto. In FORTUNA, Carlos; LEITE, Rogério Proença. *Diálogos Urbanos: territórios, culturas, patrimônios*. Coimbra: Edições Almedina, 2013.
- MACRAE, Edward. *A Construção da Igualdade: identidade sexual e política no Brasil da “abertura”*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- MAGNANI, José Guilherme Cnator. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. RBCS, vol. 17, n. 49, pp. 11-29, junho/2002.
- MASSEY, Doreen. Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MCCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PUCCINELLI, Bruno. Se essa rua fosse minha: sexualidade e apropriação do espaço na “rua gay” de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2013.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, H.; BARALE, M; HALPERIN, D. (orgs.). *The lesbian and gay studies reader*. Londres: Routledge, 1993.
- VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- WHYTE, William Foote. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

autor

Bruno Puccinelli

Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Recebido em 03/04/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

“É gay ou é hetero?” – Notas etnográficas sobre performatividade nas sociabilidades alternativas

GIÓRGIA NEIVA

Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p125-139

resumo O objetivo deste trabalho consiste em apresentar resultados parciais da etnografia que realizei em minha pesquisa de Mestrado, em duas casas noturnas da cidade Goiânia/GO, que comportam jovens que se nomeiam como *alternativos* (categoria nativa), ou seja, não se bastam em definições estanques quanto à identidade e à sexualidade, abarcando desde sujeitos heterossexuais, bissexuais ou homossexuais, até os que se dizem *sem rótulos*. Desta forma, tais estabelecimentos não são identificados como GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) – mas também não são ambientes heterossexuais. De maneira que não somente os lugares são *alternativos*, mas as pessoas também assim se dizem. O que também chama atenção nesses sujeitos é seu caráter performático, desafiando a existência de atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, levando a indagar se a heterossexualidade é uma ficção reguladora. Dessa forma, resalto neste artigo a importância da performance e da performatividade neste mercado segmentado, nos quais os processos contemporâneos de circulação de discursos em torno das identidades e categorias sexuais se definem apoiadas em certa fluidez sexual.

palavras-chave Mercado; Sexualidade; Identidade; Performatividade; Antropologia urbana.

“Is it gay or straight?” – Ethnographic notes about performativity among the alternatives sociabilities

abstract The aim of this paper is to present partial results of the Master’s research ethnography

I accomplished at two nightclubs in the city of Goiânia, Goiás. In these establishments it is usual the presence of young people self-nominated as *alternative* (native category), ie., not sufficed in tight definitions as to identity and sexuality, covering subjects from heterosexual, bisexual or homosexual, even those who call themselves *no-labels*. Thus, such establishments are not identified as GLS (brazilian acronym for gays, lesbians and friendly) – even though they are not heterosexual environments either. So that not only the places are alternative, but also the people. What also draws attention to these subjects is their performative character, challenging the existence of true or false acts of gender, real or distorted, leading to inquire whether heterosexuality is a regulatory fiction. Thus, in this paper I endorse the importance of performance and performativity in this segmented market, in which contemporary processes of circulation of discourses around sexual identities and categories are defined by a certain sexual fluidity.

keywords Market; Sexuality; Identity; Performativity; Urban anthropology.

Introdução

Neste artigo imprimo alguns aspectos relevantes da sociabilidade *alternativa*¹ no que se refere à performance e à performatividade em gênero e sexualidade, estudada por mim em pesquisa de Mestrado em Antropologia Social, em duas casas noturnas³ da cidade de Goiânia, capital de Goiás, que estão pautadas por maior

fluidez no que diz respeito às categorizações em torno da orientação sexual (NEIVA, 2013a; NEIVA, 2013b). Desta forma, o termo *alternativo* se trata de um conceito que surgiu em trabalho de campo pelos/as interlocutores/as de minha pesquisa, que significa

[...] aquilo que não se basta em definições estanques quanto à identidade e à sexualidade e se encontra em ambientes de lazer onde há maior fluidez sexual, abarcando desde sujeitos heterossexuais, bissexuais ou homossexuais, até aqueles que se dizem “sem rótulos” ou que circulam por entre as fronteiras das categorizações sexuais correntes (NEIVA, 2013a).

Vale ressaltar que esta pesquisa me mostrou que homens que se relacionam afetivo-sexualmente com mulheres, e vice-versa, não necessariamente são heterossexuais, bem como homens que se relacionam afetivo-sexualmente com outros homens, ou ainda mulheres que se relacionam afetivo-sexualmente com outras mulheres, não necessariamente são homossexuais. Todavia, recorro aos termos homossexual, heterossexual, gay, GLS (gays, lésbicas e simpatizantes) e HT (heteros) porque são utilizados repetidamente pelos sujeitos da pesquisa. Contudo, peço ao(à) leitor(a) que coloque essas categorias sexuais sob rasura (HALL, 2009), porque esses termos não podem ser pensados de maneira estanque e inflexível; porém não é possível abandoná-los, uma vez que sem eles essas experiências vividas nos lugares pesquisados não podem ser sequer pensadas.

Desse modo, os dados⁴ de pesquisa foram obtidos por trabalho etnográfico, durante o ano de 2012 e parte considerável de 2013, o que incluiu a feitura de algumas entrevistas semiestruturadas com interlocutores e interlocutoras e conversas informais com frequentadores e frequentadoras. Chamo/nomeio nesta escrita etnográfica de frequentador/a aquele sujeito que me

concedeu informações casuais em momentos oportunos, por exemplo, com conversas informais na fila de entrada das casas noturnas – momento em que nem sempre foi possível explorar dados pessoais desses sujeitos. Em contrapartida, nomeio interlocutor/a aquele/a com quem mantive contato permanente sobre a pesquisa, e, aqui, insiro idade e profissão ou escolaridade, porque isso foi perguntado a todos(as) eles(as).

Tomo o cuidado, como pode ser notado, de utilizar os termos referentes aos sujeitos tanto no masculino, quanto no feminino, com a pretensão de não usar o masculino para universalizar meu discurso e apagar as mulheres na linguagem. “Para Beauvoir, o ‘sujeito’, na analítica existencial da misoginia, é sempre já masculino, fundido com o universal, diferenciando-se de um ‘Outro’ feminino que está fora das normas universalizantes que constituem a condição de pessoa, inexoravelmente particular, corporificado e condenado à imanência” (BUTLER, 2012, p. 31).

Por conseguinte, neste artigo defendo a ideia de que os discursos sobre gênero e sexualidade são construções e práticas sociais. Butler (2012) argumenta que gênero é um ato ou uma sequência de atos performáticos que são discursivamente construídos e que “se os atributos e atos do gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido” (p. 201). Nesse sentido, os ensinamentos da autora ajudam a pensar no quanto a ideia de fluidez de gênero e de sexualidade, que se mostrou muito valorizada nos lugares *alternativos* onde produzi minha etnografia, é também produzida e reproduzida performativa e discursivamente, materializando corporalidades e estilos.

A heteronormatividade, vista sob este prisma, também é fruto de performatividade, uma vez

que “não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora” (BUTLER, 2012, p. 201). Baseada nessas premissas, a questão que permeia este artigo é: como são esses comportamentos performáticos entre os sujeitos *alternativos* e como se dá a performatividade desses sujeitos?

O termo performance tem sido utilizado em várias áreas, desde Artes (em geral) até as Ciências Sociais (CARLSON, 2011). Enquanto para a Arte performance equivale a um conjunto de exposições de competências específicas, para as Ciências Sociais o termo nos leva a um padrão de comportamentos culturalmente codificados. Vale salientar que, nesse último campo, há um reconhecimento de “que as nossas vidas são estruturadas de acordo com comportamentos estruturados e socialmente aprovados” (CARLSON, 2011, p. 27). Dessa forma, isso “possibilita que todas as atividades humanas possam ser potencialmente consideradas como performance ou, pelo menos, todas as atividades praticadas com consciência de si próprias” (CARLSON, 2011, p. 27).

Para localizar o termo em um viés antropológico, necessariamente recorro aos ensinamentos de ritual e dramas sociais de Victor Turner (2008), pioneiro nesta área. Isto porque é impossível pensar performance sem que se vislumbre comportamentos ritualizados. Marisa Peirano (2002), na coletânea organizada por ela chamada *O dito e o feito – Ensaios de antropologia*, articula como o conceito de ritual e seus desdobramentos contemporâneos se desenvolveram na história teórica da Antropologia.

Neste sentido, a autora desenvolve um histórico crítico sobre a dicotomia mito e ritual, a partir da qual aquele é pensado na Antropologia restrito ao pensamento, ao que pode ser pensado, imaginado, isto é, “o mito é a via privilegiada de acesso à mente humana”,

enquanto este é elaborado à medida do ato, da prática daquilo que se pensa. “O resultado paradoxal desta distinção foi fazer ressurgir, com novas vestimentas, a velha e surrada dicotomia entre relações sociais (ou ‘realidade’) e representações” (PEIRANO, 2002, p. 21). Ao mito foi delegada a função de representar; enquanto ao rito, a associação com a realidade prática social. Nesse contexto, para Victor Turner (1975) ritos seriam dramas sociais fixos e rotinizados.

Baseando-se em Turner, Peirano (2002) introduz o tema da eficácia social e situa a abordagem performativa para análise dos rituais inserindo na discussão a ideia de que os ritos são elaborados em formas de jogos com a explícita pretensão de obter um resultado previsível. Soma-se a isto o que Cavalcanti (2011, p.18) elaborou sobre a noção de ritual, ou seja, como “aquela que se refere a um período de tempo que se diferencia da experiência cotidiana (ela também passível de ritualização, posto que feita de muitas mediações simbólicas)”. O ritual se desenrola, necessariamente, em um espaço de tempo em que se assinalam os períodos de início, meio e fim, no qual a temporalidade é marcada e marcante porque demarca uma mudança de ocupação de lugar.

De acordo com Peirano (2002), “atos e representações são inseparáveis⁵” (p. 23) e, levando em consideração que ritos são comunicações simbólicas construídas culturalmente, o caráter performático é extremamente importante, uma vez que é a partir da performance que os participantes experimentam os eventos. “Em outras palavras, os rituais partilham alguns traços formais e padronizados, mas estes são variáveis, fundados em constructos ideológicos particulares” (PEIRANO, 2002, p. 27). Neste ínterim, verbos são performativos, ou seja, dizer é fazer⁶ (PEIRANO, 2002). A linguagem é uma prática social (AUSTIN, 1990; FOUCAULT, 1988, 2010, 2011) e, portanto, não é possível uma separação entre ela e o mundo, por assim dizer, uma vez que discurso

é prática, isto é, a prática é também constituída pela linguagem que adquirimos e empregamos.

Dessa forma, “rituais são memórias em ação, codificadas em ações” (SCHECHNER, 2012, p. 49) e, paralelamente, performance pode ser definido por comportamento ritualizado condicionado e/ou permeado pelo jogo (SCHECHNER, 2012). Obviamente que jogo pensado aqui ultrapassa a ideia de esportes e brincadeiras, pois trata-se de um conjunto que envolve sons e gestos e que pode, facilmente, ser entendido por atividades da vida diária. Contudo, “o jogo é mais livre, mais permissivo – afrouxando precisamente aquelas áreas onde o ritual está pressionando, flexível onde o ritual é rígido” (SCHECHNER, 2012, p. 91).

Performance e performatividade nas sociabilidades alternativas

Antes de mais nada, é preciso dizer que essas casas estão localizadas no Setor Sul, bairro classe média da cidade de Goiânia/GO e projetado pelo engenheiro Armando de Godoy, que conferiu ao bairro traços tipicamente residenciais, concebendo-o sob inspiração dos movimentos das cidades-jardim norte-americanas. Vias arteriais ligam o Setor Sul aos bairros, igualmente de classe média, Centro, Jardim Goiás, Setor Universitário e Setor Marista.

Tais lugares comportam público juvenil de faixa etária entre 18 a 28 anos, sem distinção de sexo e de raça/cor. Ambas as casas noturnas⁷ são conhecidas por serem voltadas para o público *rocker* (aqueles e aquelas que gostam de música *rock*) e *pop underground*⁸, ou seja, que se encontram fora do circuito hegemônico. Tanto o *rock* quanto o *pop* são categorias utilizadas como referência às mercadorias voltadas para o público juvenil, estando inscritos “no modo de produção capitalista, [no] setor ideológico e de lazer” (CHACON, 1982, p. 8). Estes mercados

envolvem comercialização, propaganda, investimentos, lucros, além de produzirem estilos e diferenças, uma vez que música gera e fortalece identidades (NEIVA, 2014).

Dessa maneira, as casas noturnas nas quais fiz minha pesquisa etnográfica valorizam o *rock* e o *pop* como forma de oferecer mais opções para o público goiano que aprecia a vida noturna fora do circuito padrão, posto que o padrão do cenário musical goiano é o sertanejo e o *pop*-balada. Contudo, os valores de entrada dessas casas noturnas não seguem o mesmo princípio, uma vez que a grande maioria do público visitante, pelo que observei, pertence à classe social possível de ostentar essa possibilidade de lazer, pagar o ingresso de entrada exigido e consumir os *drinks* oferecidos nos cardápios (NEIVA, 2014).

Quando iniciei meu trabalho de campo, em março de 2012, os valores de entrada variavam entre 10 reais (R\$ 10,00) a 30 reais (R\$ 30,00). Percebia que os dias em que eram cobrados 10 reais tratavam-se de ocasiões nas quais as casas não ofertavam qualquer atração de alta expressão, ou seja, shows de bandas pouco conhecidas ou festas nas quintas-feiras, dia de baixo público devido ao fato de não ser fim-de-semana, propriamente dito. No decorrer do trabalho de campo, os valores de entrada aumentaram para 20 reais (valor mínimo) até 80 reais (valor máximo do ingresso).

Sob esse viés, é importante considerar os aspectos econômicos no que se refere às casas noturnas, ainda que seja necessário ponderar os descontos dados para quem coloca previamente o nome na lista e/ou tem entrada liberada por meio de eventuais sorteios, isso porque “o valor das entradas ajuda a compor a imagem de que se trata de um lugar cujo acesso depende de certo padrão pessoal de consumo, estimulando a valorização da boate ou gerando fantasias a seu respeito” (FRANÇA, 2012, p. 62).

Com isso, é possível trazer aspectos das indumentárias utilizadas pelo público visitante

dessas casas noturnas. Segundo Neiva (2014), as pessoas que frequentam essas duas casas noturnas se vestem conforme a estética *rock*, ou seja, predominantemente com tons escuros e pretos e, na maioria das vezes, as roupas misturam elementos de décadas passadas, sobretudo, anos 1970 e 1980. Quando a noite é voltada para música *pop*, os tons das roupas variam um pouco, mas a predominância de cores escuras permanece. Repetitivamente, as mulheres usam calças jeans, blusas de cor preta, sandálias, tênis ou botas. Os acessórios incluem o uso de cintos e pulseiras de couro, bijuterias diversas. Os homens usam jeans surrados, camisetas geralmente de cor preta sem estampas ou de bandas de *rock*, tênis surrados ou coturnos. Também, usam bermudas largas e as bijuterias que, quando usadas, são anéis de caveira, pulseiras de couro e conjuntos de argolas. De um modo geral e sem distinção de sexo, os cabelos são grandes ou com cortes curtos assimétricos, tinturas fortes e uso excessivo de maquiagens que ressaltam os olhos e as olheiras. Para este público, a estética inclui a maciça presença de tatuagens, *piercing* tanto de metal ou de material acrílico fluorescente, geralmente usado na língua, na sobrancelha e no nariz, e alargadores (nos lóbulos das orelhas) de tamanho mini a médio, também de metal ou de acrílico colorido. Percebe-se neste conjunto, a necessidade de se caracterizarem a partir de um modelo de *rock*.

Devo dizer que essas peculiaridades nas vestimentas me chamaram atenção desde quando comecei meu trabalho de campo. Início de 2012, quando iniciei minhas observações para explorar o ambiente ainda sem uma questão definida, fui a uma das casas noturnas em um horário mais cedo que o de sua abertura cotidiana para observar de fora da casa a formação da fila, como as pessoas chegam, com quem chegam, com quem socializam. Cheguei minutos antes de abri-la para o público e me pus

do outro lado da rua a observar. Não demorou muito e exatamente onde eu estava se aproximaram dois homens de mãos dadas e com vestimentas estilo roqueiro (blusa de banda de rock, jeans surrados, alargadores, *piercing*, cabelos parcialmente raspados e assimétricos, mas não chegavam a formar um moicano, tatuagens, pulseiras de couro). Eles escoraram um dos pés e as costas no muro de um estabelecimento comercial e um deles gritou com tom jocoso: “Viado! Vem cá agora”. O rapaz, “o viado”, atravessou a rua sorrindo e, contentes, os três se abraçaram e se cumprimentaram. Percebi que eram amigos e que o modo de chamar o colega não passava de uma brincadeira masculina. Voltei a prestar atenção para o outro lado da rua quando este mesmo rapaz que gritou para que o amigo viesse ao seu encontro disparou um arrote altíssimo seguido de um mais baixo e outro mais comedido. Confesso que estranhei a atitude, pois considerei-a excessivamente “masculina”. Contudo, foi exatamente com este estranhamento que surgiu minha pesquisa, pois, naquele instante pensei: “que jeito diferente de ser *gay*”! (Dados de meu diário de campo, 2012).

A questão que me fiz me guiou por muito tempo em meu trabalho de campo: “este público tende a ser masculinizado por se tratar de uma casa noturna para roqueiros e roqueiras?”. Obviamente, esta questão foi tomando outras formas e se acrescentando às outras perguntas que surgiram ao longo da pesquisa, mas, para explicitar o que tenho a dizer, mantenho-a, por enquanto.

Na verdade, essa cena me fez refletir também sobre a questão da música no cenário das boates e casas noturnas que carregam explicitamente a identidade GLS, uma vez que nelas é mais comum a presença de *pop music* do circuito *mainstream*. Um casal *gay* com as indumentárias voltadas para a cena *rock* me fez estranhar (VELHO, 1997) esta ideia petrificada de que

“*gay* só gosta de *pop*”. Obviamente, as casas noturnas em que fiz campo, como já afirmei, não são GLS, são *alternativas*. Esta alternatividade dá abertura, inclusive, para sair das caricaturas identitárias no que se referem à sexualidade. Na fala de Marcos, um interlocutor (28 anos, funcionário público):

Marcos: Eu pensava assim... poxa, por que tenho que ser *gay* como todo *gay* é? Por que não posso ser mais na minha e curtir coisas diferentes? Por que não posso ser um *gay* que gosta pra caramba de rock? Encontrei aqui isso: a possibilidade de ser *gay* roqueiro! Encontrei pessoas parecidas comigo, pessoas que não seguem esse formato do que é “ser *gay*” para muitos, entende?

Pesquisadora: O que é ser *gay* para muitos, me explica? Como é isso de “ser *gay* como todo *gay* é”?

Marcos: *Gay* que gosta de “*pop Britney Spears*”, entende? Que se veste com golinha polo, ajeitado, cabelinho nos trinques e purpurinado. Poxa, não sou assim e aqui tenho a possibilidade de ser como sou! Olha pra mim! Cabeludo, barbudo e com camisa do AC/DC!⁹ (risos).

Pesquisadora: Entendi!

Marcos: Eu não tenho nada contra *gay* purpurina, entende? Mas, eu não sou assim e quero ser respeitado no meu jeito diferente de ser *gay*! Aqui eu sou respeitado. Nos lugares alternativos há um grande respeito por essa diferença. Acho que o pessoal é mais maculelê, mais de boa. Eu gosto de futebol, assisto jogos pela TV, adoro vôlei, que tem demais eu gostar de futebol? (MARCOS, 28 anos, funcionário público).

Essa fala me fez pensar em Freddie Mercury¹⁰ – e tantos outros roqueiros(as) –, uma vez que é um exemplo que demonstra que

as fronteiras musicais também não são tão rígidas como se propaga. Ademais, esse exemplo mostra certa semelhança com a etnografia realizada por França (2012, p. 66) com “ursos”, que são “reconhecidos como um contraponto aos ‘consensos’ na cena *gay*”. “Urso” é uma categoria utilizada entre homens *gays* que são grandes, pesados, másculos e peludos.

Há um distanciamento do que julgam ser estereótipos generalizantes a respeito da homossexualidade e uma concomitante aproximação de gostos e estilos que estariam mais próximos dos homens héteros. Isso não significa que houvesse um rechaço da homossexualidade em si; pelo contrário, havia quase uma reivindicação pelo reconhecimento de que pudessem ser *gay* à sua maneira (FRANÇA, 2012, p. 251).

Desta forma, as performances dos sujeitos alternativos são norteadas por estilos de vida e gostos que conferem performatividades que rompem com o que é padronizado. Não é raro associar o *rock* com a heteronormatividade, bem como o *pop* com o público homossexual. Sujeitos em casas noturnas *alternativas* vêm mostrar que está fórmula não funciona para este público.

De acordo com Sarah Salih (2012), uma das importantes contribuições de Judith Butler aos estudos de gênero e sexualidade é o de não atribuir às identidades um caráter fixo e essencialista. “O trabalho de Butler descreve os processos pelos quais a identidade é construída no interior da linguagem e do discurso” (SALIH, 2012, p. 21) e, neste sentido, sexo e gênero são efeitos de práticas discursivas performatizadas repetitivamente e “impostas pela sanção social e pelo tabu” (BUTLER, 2011, p.71).

Ou ainda, nas palavras de Vale de Almeida (1996), a manutenção desse processo de construção se constitui em constante vigília e disputa, isto é, resultado de relações de poder.

“A própria masculinidade é internamente constituída por assimetrias (como heterossexual/homossexual) e hierarquias (de mais ou menos ‘masculino’), em que se detectam modelos hegemônicos e subordinados” (VALE DE ALMEIDA, 1996, p. 12).

Em trabalho de campo, foi interessante perceber que a masculinidade (e por que não, feminilidade?) é reafirmada a partir do número de *pegações*¹¹. Enquanto Geertz (1973) explora a masculinidade na famosa “Briga de Galos” em Bali, e Vale de Almeida (1996) versa sobre as “Garraíadas”, espécie de touradas portuguesas, aqui a luta acontece também, mas a competição se dá por vias das paqueras e dos flertes; ou seja, quanto mais “se pega”, mais “pegador” se é. E utilizando a metáfora do galo, a galinhagem sempre favoreceu a masculinidade (o mesmo não se pode afirmar quando tange à feminilidade, consequentemente). “Essa avaliação só é possível ser feita em função de um modelo, e a disputa dos atributos e da pertença ou não ao modelo provam que este é uma construção ideal” (VALE DE ALMEIDA, 1996, p. 12).

Para Butler (2011), esse modelo se refere a uma ficção culturalmente regulada e reguladora, “que são alternadamente corporalizadas e disfarçadas quando sob pressão” (BUTLER, 2011, p. 74). Neste aspecto, não é possível deixar de lado a contribuição de Simone de Beauvoir (1949, p. 47), em *O Segundo Sexo*, quando afirma que “não se nasce mulher, torna-se”. De maneira equivalente, é razoável dizer que não se nasce homem, torna-se.

Quando Beauvoir afirma que a mulher é uma “situação histórica”, ela realça que o corpo é objeto de uma certa construção cultural, não apenas pelas convenções que sancionam e proscrevem o modo como alguém representa o seu corpo, o “ato” ou a performance que é o seu corpo, mas também nas convenções tácitas que estruturam o

modo como o corpo é culturalmente apreendido. Na verdade, se o gênero é o significado cultural que o corpo sexuado assume, e se esse significado é co-determinado pelos vários atos e pela sua percepção cultural, então dir-se-ia que, em termos culturais, não é possível reconhecer o sexo como distinto do gênero¹². (BUTLER, 2011, p. 76).

Em *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade*, Butler (2012) disserta sobre não ser possível fazer essa distinção entre sexo e gênero ao explicar que “a distinção sexo/gênero e a própria categoria sexual parecem pressupor uma generalização do ‘corpo’ que preexiste à aquisição de seu significado sexuado” (BUTLER, 2012, p. 185). Como se fosse possível pensar a linguagem de maneira ontológica em si mesma e o corpo fosse um meio passivo, sem agência, advindo da natureza e anterior ao discurso.

Nas palavras da autora (2011, p. 77), há uma sedimentação nas normas no que se refere ao gênero que produz uma ideia fictícia de que sexo é natural, como se houvesse identidades “verdadeiras”, por exemplo, homem verdadeiro, mulher verdadeira, dentre outras “verdades” (aqui, uso ironicamente as aspas). “Esta é uma sedimentação que, ao longo do tempo, tem produzido um conjunto de estilos corpóreos os quais, de uma forma reificada, surgem como configuração natural de corpos em sexos que existem numa relação binária um com o outro” (BUTLER, 2011, p. 77). Desta maneira, a performatividade consiste em repetir e reproduzir sistematicamente esse conjunto de estilos corpóreos, no qual a matriz embasada numa ficção social por garantir a reprodução (FOUCAULT, 1988) é a heterossexualidade (o que seria, nesses termos, a sexualidade hegemônica) e dela, obviamente, surgem as sexualidades marginalizadas.

A performatividade que se produz e se reproduz “são os agentes corporalizados, na medida em que são dramática e ativamente

corporalizados, e, de fato, na medida em que *vestem* certas significações culturais” (BUTLER, 2011, p. 79). É patente afirmar que não se trata de um ato individual, mas coletivo, posto que esses atos são tangenciados, como foi afirmado acima, por sanções e prescrições sociais.

Por conseguinte, em analogia à questão proposta por Vale de Almeida (1995), em *Senhores de Si*, sobre o que é ser homem, pode-se perguntar: o que é ser *gay*? O que é ser hétero? Sob qual critério e ponto de vista? Obviamente, não tenho pretensão de responder de forma pragmática a estas questões aqui, uma vez que o próprio campo de pesquisa me mostrou que não há um único jeito de sê-los. Contudo, essas são perguntas que meus interlocutores e minhas interlocutoras costumavam fazer sob forma, inclusive, de jogo performático. É o que veremos a seguir, no próximo item.

“É *gay* ou é hétero?” – Jogo do ser ou não ser

O título desse item não foi escolhido de maneira gratuita, posto que “*to be or not to be, that’s the question?*” (ser ou não ser, eis a questão?) é uma célebre pergunta feita por William Shakespeare, escritor inglês nascido em 1564. Na tragédia literária intitulada *Hamlet – Príncipe da Dinamarca*, o autor empreende temáticas tais como morte, traição, vingança, reinado, moralidade. Essa frase é dita no terceiro ato, cena 1 (na minha edição, na página 48) e aqui tomo de empréstimo em seu sentido metafórico, obviamente, posto que parafraseando tal entendimento ser ou não ser *gay*, ser ou não ser hétero, é a questão – não a que fiz durante o trabalho de campo, mas que surgiu neste trabalho etnográfico entre interlocutores(as) e frequentadoras(es).

Escutava cotidianamente em campo conversas entre pessoas que, em atos de flertes (e paqueras), ou de simples diálogos descompromissados,

levantavam a questão: “será que é hétero ou *gay*?”. Questionei ao Marcos, (interlocutor, 28 anos, funcionário público) sobre essa pergunta girar em torno do binarismo estanque, como se não houvesse outras sexualidades possíveis, ele me respondeu: “é porque entre ser hétero e ser *gay* há mais de 50 tons de cinza”. Entendi que não há a eliminação de outras sexualidades entre esses dois “extremos” (que não necessariamente são opostos).

Desta maneira, só o fato de frequentar as casas noturnas *alternativas* já transmite a imagem de que nada está fechado e estagnado. Como me disse certa vez Maurício (interlocutor, 23 anos, estudante universitário): “se está na pista, é para negociação. Se veio para cá, é uma pessoa no mínimo democrática”. Não foi raro frequentadoras e frequentadores me pedirem para mediar negociações de flerte sob essa questão, se o sujeito desejado “é ou não hétero” ou “é ou não *gay*”. A dúvida proporciona uma espécie de brincadeira entre frequentadores/as. Em algumas poucas ocasiões, topei puxar papo com os sujeitos para obter essas respostas, mesmo porque é interessante para minha pesquisa observar como se dão essas negociações de categorias sexuais. Quando topei ser mediadora, obtive o êxito de ampliar minha rede de participantes da pesquisa, posto que em todas as conversas *a priori* me apresentei como pesquisadora da Universidade Federal de Goiás e fui bem recebida tanto como tal, quanto como intermediária de possíveis flertes.

Devo dizer que em uma abordagem feita por mim, na tentativa de sanar a dúvida de Solange (interlocutora, 24 anos, administradora de empresa) sobre um rapaz por quem ela estava interessada, participei de um diálogo que explicito abaixo para ilustrar a perspectiva da dúvida.

Ricardo: Sou hétero, inclusive, minha namorada está aqui. Ela é minha namorada. (Apresentou-me para ela).

Pesquisadora: A Márcia (nome fictício) quer saber por estar interessada em você, mas digo a ela que você tem namorada. Desculpe-me por qualquer mal entendido.

Ricardo: Nada! Divertido isso se sou hétero ou não. Agora até eu estou na dúvida. (risos).

(Neste momento a namorada dele se meteu na conversa)

Rosana: Pô, é muito esquisito ouvir essa questão sobre meu namorado. Não está claro que ele é hétero??? Amor, se você gostar de homem também pode me dizer, não vou achar ruim, não.

Pesquisadora: Espero que você não fique chateada, pois eu realmente não percebi que ele estava acompanhado. Me desculpe. (Nota do diário de campo: não percebi que se tratava de um casal, porque a aparência versava na ideia de que eram amigos, pela distância corporal e outros gestos e posturas).

Rosana: Nãooooo! Não fique preocupada com isso, é de boa. Apenas fiquei na dúvida também (risos). Não teria problema em dividi-lo com outro homem. Agora, com sua amiga, não! Diz para ela que não.

Pesquisadora: Se não se importa, prefiro não mediar mais essa conversa.

Desisti de prosseguir para evitar maiores danos nas relações – já que eu também tinha que negociar diariamente o campo – e, com esse exemplo, não mais mediei tais situações. Quando me foi novamente pedido, devolvi a questão: “importa saber se é *gay* ou hetero? Por que isso é importante?”. Assim, adentrei em outra perspectiva, posto que percebi, inclusive, que há certo gozo na dúvida e na busca por saná-la mediante o desafio do flerte.

Em determinada conversa com um frequentador, ele me relatou o quanto acha divertido as pessoas não saberem se ele é “*gay*, hétero, bi ou qualquer coisa do tipo” (Iuri, frequentador) e que se diverte em quebrar essas ideias fechadas sobre relacionamentos. A brincadeira consiste em deixar a resposta no ar quando perguntada qual é sua orientação sexual. Esse mesmo frequentador me disse: “por que preciso fechar as possibilidades, se posso abrir mais portas?”. Questionei a que portas ele se referia e, ao rir, me respondeu: “se posso me divertir com homens e mulheres, por que vou me definir como *gay*? Por que vou me definir como hétero?”.

O jogo, para além de mera brincadeira, é elemento importante para performance, posto que “dá às pessoas a chance de experimentarem temporariamente o tabu, o excessivo e o arriscado” (SCHECHNER, 2012, p. 50). Não ousei dizer que essas pessoas performam¹³ de maneira diferente nas casas noturnas e em suas vidas cotidianas (uma vez que não as acompanho pessoalmente em suas vidas diárias), mas afirmo que nestas casas noturnas elas se sentem livres para jogar com a performatividade de ser ou não ser, eis a questão. E mais, o jogo se ampara na ideia de justamente quebrar com essa dualidade de ser ou não (“hétero, *gay*, bi ou qualquer coisa do tipo”, Iuri, frequentador).

As casas noturnas em que realizei campo são palcos para os sujeitos *alternativos* vivenciarem suas alternatividades livres das demandas da vida diária. Vale dizer que esse cenário extrapola o espaço físico e adentra a virtualidade, por exemplo, páginas criadas na rede social *Facebook* com o intuito de obter mais um meio de paqueras, flertes e *pegações*. Uma das páginas criadas, em 27 de abril de 2013, tem a seguinte descrição:

Viu uma gatinha ou um gatinho, mas estava muito bêbado pra trocar uma ideia? Se perdeu o seu amor na balada, estamos aqui para

encontrá-lo! Esta página não é propriedade da casa noturna XYZ e não pertence aos proprietários da casa. (FACEBOOK¹⁴, 2013).

Nesta página virtual, com 801 pessoas cadastradas (última visualização ocorreu no mês de dezembro de 2013), na maioria dos recados postados consta a pergunta se é hétero ou não, ou se é *gay* ou não. Por exemplo:

Recado do dia 29 de abril de 2013: garota morena, cabelo curto, não muito alta, blusa preta, sapatilha vermelha. Estava na fila, porém não a encontrei lá dentro. (...) Queria saber se é hétero, me ajudem!!!!!!

Recado do dia 01 de maio de 2013: Quero saber quem é o gatinho muito parecido com o Bruno Mars¹⁵ (moreninho e de cabelo preto com um topetinho), blusa polo azul marinho e calça jeans que estava ontem na XYZ, espero que seja hétero.

Recado do dia 20 de maio de 2013: Tinha uma mulher linda na festa 100vergonha com o cabelo cheio de tranças! Alguém sabe se ela é bi???

Recado do dia 22 de maio de 2013: Vi ele algumas vezes no XYZ, mas quero saber se ele é *gay*, se tenho chances!

É nítido que as fronteiras das sexualidades entre os participantes assíduos das casas noturnas *alternativas* e páginas de discussão no *Facebook* estão borradas e devem, como afirmado na Introdução deste artigo, ser postas sob rasura, conforme sugere Stuart Hall (2009). A apresentação dessas corporalidades, estilos de vida, gostos (BOURDIEU, 2007) e performances causam dúvidas e questionamento sobre a(s) sexualidade(s) dos(as) frequentadores(as). Se por um lado, há clara demonstração de prazer no jogo, por outro há quem opte por não

participar ou se ofender quando a sexualidade é posta em questão.

Nesta mesma página do *Facebook*, no dia 20 de maio de 2013, foi perguntado: “Eu queria saber se algum dos Barman’s é hétero!”. Além das brincadeiras surgidas nas respostas ao que fora postado, essa resposta abaixo mostra que nem todo mundo se sente à vontade com a dúvida:

Não... São todos umas bichonas, inclusive as meninas!!! Preconceito das pessoas acharem que porque trabalhamos lá temos que ser “alternativos” tb... E Klaus (nome fictício), não precisa me surpreender não... Lá do bar tem alguém que já faz isso! (Post-resposta, FACEBOOK, 2013).

Contudo, é óbvio que a pessoa que postou isso recebeu uma crítica explícita por não saber brincar, ou, na linguagem dos participantes, por ser *apelona*. Após esse comentário criticado, surgiu uma outra resposta feita por um dos barmen da casa: “Acho que os héteros deveriam ter alguma identificação, pois está difícil identificá-los”.

Neste jogo de ser ou não ser, alguns sujeitos da pesquisa arriscaram dizer como identificam héteros e *gays*: pelo modo como conversam com amigos e amigas, pelos gestos que são mais rígidos na heterossexualidade e pela postura, que na heterossexualidade seria mais distante das pessoas do que na homossexualidade.

Butler (2012) articula sobre a construção do(s) gênero(s) e da(s) sexualidade(s). Para a filósofa (2012, p. 194), “esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos”. Ou seja, não há gênero em si, marcado por uma ontologia do ser e dado pela natureza. Neste contexto, se gênero(s) e sexualidade(s) são fabricados, então, é possível

afirmar que são construídos por função e efeito de discursos culturais, sociais e públicos e que se sustentam por meios performáticos.

Então, falar de homossexualidade equivale a desnaturalizar uma série de atos discursivamente construídos e encenados a contrapelo da matriz heterossexual. Relembrando Beauvoir (1949), não se nasce masculino ou feminina, torna-se. Logo, é razoável admitir que sexo e sexualidade(s) são materialidades possíveis de se apreender apenas por meio do discurso. Em certa ocasião de trabalho de campo, fui questionada por Celso (frequentador, 25 anos, estudante universitário):

Celso: Você acha que ele é hétero?

Pesquisadora: Não sei. O que me diz?

Celso: Acho que é, porque ele tem pose de hétero.

Pesquisadora: Essa pose te garante afirmar isso?

Celso: Acho que sim... Mas se bem que aqui é tão alternativo que não dá para dizer quem é hétero e quem é *gay*...

Pesquisadora: O fato de um homem beijar uma mulher, por exemplo, te garante que esse casal é hetero?

Celso: Aqui? Jamais! Aqui essa garantia não existe!!!

Pesquisadora: Qual a importância, então, se ele é hétero ou se é *gay*? Se ele for hétero suas chances diminuem, é isso?

Celso: Não, porque se está aqui, está no bado, gata. Está na onda. É divertido olhar para as pessoas e não saber o que elas são.

Pesquisadora: Hum... entendi. Você não sabe o que elas são?

Celso: São alternativas!

Pesquisadora: E você, é o quê?

Celso: Alternativo também! (risos)

Pesquisadora: Você fica com mulheres?

Celso: Fico, ué! Beijar, eu beijo. Rola uns amassos. Transar completo tenho mais dificuldade, mas já fiz pegação com mulheres, mas assim... toques, apenas (CELSE, frequentador, 25 anos, estudante universitário).

Em pé na fila de entrada, dada noite escutei uma conversa entre três colegas que estavam um pouco à frente de onde me encontrava, uma delas – em tom de desabafo – fez a seguinte afirmação para as amigas: “não preencho os requisitos para ser sapatão”. Depois de algumas palavras de consolo, uma das colegas afirmou: “a sua confusão é só porque o mundo aí fora exige que você seja alguma coisa, mas o mundo aqui dentro (em referência à casa noturna) não te exige nada disso. Relaxa e se diverte”.

De acordo com Salih (2012), não é possível existir como um agente social fora dos termos do gênero e da sexualidade; de maneira que a performatividade se refere a uma tarefa prescritiva que é executada desde sempre. A performatividade dos sujeitos *alternativos* é posta em dúvida e em questão porque mescla-se comportamentos, posturas, gestos, estilos de vidas e gostos tanto da heterossexualidade quanto da homossexualidade. Por isso que o jogo do ser ou não ser é uma constante nas noites *alternativas*.

Neste contexto, é impossível não notar que enquanto as noites *pop* são voltadas explicitamente para *pegações*, nas noites *rockers* o jogo do ser ou não ser se faz mais presente. Isso não quer dizer que na *rocker* não haja *pegação*. Em todas as noites há. Mas, em festas em que as

músicas são *rock* e *indie rock*, há dúvidas sobre quem é heterossexual ou quem é homossexual. Isso porque o *rock*, para esse público, é másculo e masculino. Levando em conta que música tem gênero e sexualidade (NEIVA, 2014), o *rock* propicia a dúvida se é *gay* (ainda que com características masculinizantes) ou se é hétero.

De fato, levando-se em conta que essas casas noturnas *alternativas* se encontram em mancha (MAGNANI, 1996) *rock*er do Setor Sul, na cidade de Goiânia/GO, há outras casas que não são *alternativas*, mas que estão inseridas no mercado no que tange ao som para roqueiras(os). Então, não é incomum frequentadores(as) de outros lugares comparecerem às casas *alternativas* para se divertirem com a discotecagem ou show de banda de *rock*. Por vezes, essas interferências de “outros(as) frequentadores(as)” também são motivos de dúvida. Todavia, de acordo com Samantha (interlocutora, 22 anos, estudante universitária), “mesmo não sendo da casa, se veio pra cá é porque não tem preconceito contra a galera daqui”.

Mas, realmente, só fica quem não tem preconceito. Já presenciei duas ocorrências em que dois grupos de pessoas ainda na fila de entrada desistiram de entrar na casa pelo que se via dos comportamentos das(os) frequentadores(as) assíduos(as). Appadurai (2008) conferiu novo significado às coisas e às mercadorias quando atribuiu a elas vida social em movimento (também histórico) e animação. Com isso, este antropólogo indiano nos ajuda a pensarmos sobre a via de mão dupla que é a relação entre a sociabilidade humana e as mercadorias, uma vez que os significados das coisas dependem de suas formas, seus usos e suas trajetórias. Dessa forma, ainda que os lugares promovam e vendam a ideia do *alternativo* como sinônimo de fluidez erótica e sexual, os sujeitos continuam fazendo referência e reverência às categorias sexuais, ainda que, muitas vezes, deslocando os significados que lhes são usualmente atribuídos (NEIVA, 2014).

Considerações finais

À guisa de conclusão, a etnografia feita no período de mestrado me mostrou o que Butler (2012, p. 195) tanto ressalta, ou seja, que há uma espécie de ilusão mantida discursivamente com um propósito de “regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora”. E vai além quando afirma (op. cit, p. 195) que se essa verdade (FOUCAULT, 1988) é fabricada, então, os gêneros e as sexualidades “não podem ser nem verdadeiros ou falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável”.

Dito isso, é razoável alcançar a ideia de que a aparência, bem como os atos e gestos, são ilusoriamente fabricados sendo necessário desnaturalizá-los, inclusive, quanto à falácia biologizante de algumas narrativas. Jameson (2006) alerta para essa aparência que é reproduzida via imitação de algo que se supõe ser o original. Em suas palavras, “tanto pastiche quanto paródia envolvem imitação ou, melhor ainda, o mimetismo de outros estilos, particularmente dos maneirismos e tiques estilísticos de outros estilos” (JAMESON, 2006, p. 2).

Para o autor (2006), pastiche é uma prática neutra, sem o tom satírico que há na paródia. Apropriando-se desta ideia, Butler (2012, p. 198) afirma que “o ‘original’ é uma cópia, e, pior, uma cópia inevitavelmente falha, um ideal que ninguém pode incorporar”. Trata-se de uma cópia performática e dramatizada repetidamente, de maneira que esta repetição transmite uma noção falsa de naturalização, que passa como real, de que tal ritual não é culturalmente construído.

Embora existam corpos individuais que enchem essas significações estilizando-se em formas do gênero, essa ação é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas, e seu caráter público não deixa de ter consequências;

na verdade, a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (BUTLER, 2012, p. 200).

É mister afirmar que as noções de feminino e masculino são também socialmente construídas. Ou melhor, performaticamente construídas. Daí que meus interlocutores e minhas interlocutoras ousam identificar heterossexuais e homossexuais a partir de gestos, posturas, corporalidades, tendo em vista que somos desde muito pequenos(as) condicionados(as) a nos comportarmos conforme a “cor rosa” e a “cor azul” determinam.

Ocorre que a diversidade e pluralidade humanas são tamanhas que é possível não ser nem um nem outro, sair da caixinha rasa que o binarismo propõe. O que meu campo me mostrou é que há essa *alternativa*. Como me alerta um de meus interlocutores, “afinal, pra que fechar portas?”.

Notas

1. Emprego o conceito de sociabilidade estabelecido por Simmel (1983) e Park (1979), Escola de Chicago. É com base neste entendimento que o primeiro autor se aproxima da ideia de sociação, que parte do pressuposto de que só há interação quando os sujeitos estão agregados, compartilhando de um mútuo sentimento de estarem sociados. Percebe-se que o conceito de sociabilidade fora desenvolvido *a priori* sob uma preocupação com totalidades e homogeneidades e, consequentemente, sofreu (re)leituras e desdobramentos ao longo do século XX. Sendo assim, estabeleço em minha pesquisa uma leitura mais atual sobre sociabilidade urbana, apoiada em Frúgoli Jr. (2007), que traduz esse conceito enquanto “possibilidades de construção temporária do próprio social entre estranhos ou atores sociais de condições diversas, em que a interação em si constituiria o principal intuito” (p. 23-24).

2. Opto por usar itálico em categorias êmicas com o intuito de diferenciá-las. Obviamente, o uso do itálico se estenderá para palavras estrangeiras.
3. Tomo o cuidado de não identificar nominalmente as casas noturnas em que fiz a pesquisa com a explícita intenção de preservá-las. Quando obrigatoriamente foi necessário atribuir um nome, usei XYZ. Acrescento, também, que uso nomes fictícios para interlocutores(as) e frequentadores(as).
4. Vale ressaltar que foram asseguradas as prerrogativas previstas no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, atendendo às exigências da resolução 196/96 do CONEP que rege o Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos da UFG. Mesmo para quem não entrevistei com gravação via áudio, fiz questão de deixar explícitos os objetivos, os produtos, as garantias, os riscos e os benefícios da pesquisa.
5. Para Peirano (2002), Marcel Mauss, quando propôs a teoria da magia, não fazia distinção entre pensamento e prática, uma vez que a eficácia da magia requer a força do que se pensa, do que se crê.
6. Peirano (2002) baseia-se em Austin (1990) no que tange à “virada linguística”, nascida na Filosofia Analítica (Russel e Wittgenstein como representantes dessa tradição filosófica) sob a preocupação teórica dos atos de fala. Austin (1990, p. 8) perseguiu a questão central: “como pode uma sentença ter significado? A problemática da consciência dá, assim, lugar à problemática da linguagem e o conceito de representação é substituídos pelo conceito de significado”. Neste viés, a linguagem deve ser tratada como forma de ação e não como representação da realidade.
7. Estes lugares estão inseridos na mancha (MAGNANI, 1996) *rock-pop* do Setor Sul, Goiânia/GO.
8. Por *underground* entende-se “uma expressão usada para designar práticas culturais que se fazem e acontecem à margem dos padrões e exigências comerciais” (OLIVEIRA, 2011, p. 134).
9. AC/DC é uma banda australiana de *hard rock*.
10. Freddie Mercury foi um cantor, pianista e compositor que ficou mundialmente famoso como vocalista da

banda britânica de *hard rock*, chamada Queen, que ele integrou de 1970 até o ano de sua morte, em 1991.

11. *Pegação* é uma categoria nativa que envolve ficar com alguém sem que se tenha muita (e às vezes nenhuma) conversa prévia, incorrendo quase sempre em sexo, embora não seja 100% necessário ter feito sexo para ter feito *pegação*.
12. Aqui, Judith Butler (2011) discorda de Gayle Rubin (1976), *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy of Sex"*, que propôs o sistema sexo *versus* gênero.
13. Schechner (2012) versa a possibilidade de que a união do ritual e do jogo, os dois elementos para haver performance, proporciona "às pessoas uma segunda realidade, separada da vida cotidiana. Esta realidade é onde elas podem se tornar outros que não seuseus diários" (p. 50).
14. Não vou publicar o endereço da página sob o explícito objetivo de preservá-la, pela possibilidade de identificação das pessoas que são cadastradas nela.
15. Cantor norte-americano.

Referências bibliográficas

- ABRAMO, Helena W. *Cenas juvenis – punks e darks no espetáculo urbano*. Editora Scritta, 1994.
- APPADURAI, Arjun. A Vida Social das Coisas – as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói/RJ, Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- AUSTIN, John L. *Quando Dizer é Fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BEAUVOUR, Simone de. *O Segundo Sexo: Fatos e mitos*. v. 1. São Paulo: Nova Fronteira, 1949.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção – Crítica Social do Julgamento*. Porto Alegre/RS: Editora ZOUK, 2007.
- BUTLER, Judith. Atos Performativos e Constituição de Gênero – um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. In: Macedo, A. G.; Rayner, F. (orgs.) *Gênero, Cultura Visual e Performance – Antologia Crítica*. Universidade do Minho: Edições Húmus, 2011.
- _____. *Problemas de Gênero – Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 4. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2012.
- CARLSON, Marvin. O que é a Performance? In: Macedo, A. G.; Rayner, F. (orgs.). *Gênero, Cultura Visual e Performance – Antologia Crítica*. Universidade do Minho: Edições Húmus, 2011.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Ritual, Drama e Performance na Cultura Popular: uma conversa entre a antropologia e o teatro. *Série Passagens*, n. 12, 18 p.. Fórum de Ciência e Cultura. UFRJ, 2011.
- CHACON, Paulo. *O que é Rock*. Coleção Primeiros Passos. 3. ed. Editora Brasiliense, 1982.
- FRANÇA, Isadora L. *Consumindo Lugares, Consumindo nos Lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro/RJ: Editora Forense Universitária, 2010.
- _____. *A Ordem do Discurso – Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 21. ed. São Paulo/Brasil: Editora Loyola, 2011.
- FRÚGOLI JR, Heitor. *Sociabilidade Urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1. ed/ 13. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 1973.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10. ed. DP&A Editora, 2005.
- _____. Quem precisa de identidade? In: Silva, T. T.; Hall, S.; Woodward, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- JAMESON, Frederic. Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo. In: Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review*, n. 146, agosto de 1981.
- _____. *A Virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Quando o Campo é a Cidade: fazendo antropologia na metrópole*. In: Magnani, J. G. C.; Torres, L. de L. *Na Metrópole – Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EDUSC, 1996.
- NEIVA, Giórgia. Juventude Alternativa. In: *Revista Geração Z – Gênero, Identidade e Direito*. 3. ed. p. 37-40. 2013a.
- _____. As Alternativas dos Alternativos. In: *Anais de Congresso – IV REA XIII ABANNE*. Fortaleza/CE, 2013b.
- _____. Entre Notas Musicais e Trabalho de Campo – Mercado, música e identidade. In: *Anais de Congresso – 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Natal/RN, 2014.
- OLIVEIRA, Roberto C. de. Do punk ao hardcore: elementos para uma história da música popular no Brasil. In: *Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG*, v; 3, n. 01. Janeiro/julho de 2011.
- PARK, Robert E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: Velho, O. G. (org.) *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.
- PEIRANO, Marisa. A análise antropológica de rituais. In: Peirano, M. (org.) *O Dito e o Feito – Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, RJ: Núcleo de Antropologia da Política, 2002.
- RUBIN, Gayle. El Tráfico de Mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Revista Nueva Antropología*. v. 30, n. VIII. México, 1986.
- SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução e notas de Guacira Louro Lopes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- SCHECHNER, Richard. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. In: Ligiéro, Z. (org.) Rio de Janeiro/RJ: Mauad X, 2012.
- SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Revista Mana*. v. 11, n. 2. 1903.
- _____. *Sociologia*. In: Moraes Filho, E. de. São Paulo/SP: Editora Ática, 1983.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet – O príncipe da Dinamarca* (Tragédia em cinco atos). Rio de Janeiro, RJ: Clássicos Econômicos Newton 3, 1992.
- TURNER, Victor. Symbolic Studies. In: *Annual Review of Anthropology*, p.145-161, 1975.
- _____. *Dramas, Campos e Metáforas – ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano de Moraes. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim do Século, 1995.
- _____. *Gênero, Masculinidades e Poder – revendo um caso do Sul de Portugal*. n. 95. Anuário Antropológico, 1996.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.
- VELHO, Otávio G. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.
- WIRTH, Louis. Urbano como Modo de Vida. In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1979.

autora **Giórgia Neiva**

Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás e Pesquisadora do Ser-Tão – Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade da Universidade Federal de Goiás (Ser-Tão UFG)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

La violencia invisible. Hechicería, agresión y persona en los Andes

NICOLÁS VIOTTI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p141-157.

resumen La hechicería constituye un elemento central en la socialidad de las poblaciones rurales y urbanas del noroeste de Argentina. Este trabajo pretende poner en relación las prácticas de hechicería (o *daño*) en el horizonte más amplio de un orden socio-cosmológico, que en términos contrastivos, es propio del mundo andino. Para ello recurre a la noción de persona como una llave interpretativa situada y comparada para entender el lugar singular de la práctica de la hechicería y la contra-hechicería como modos de producir aflicción o bienestar. Insiste también en la agresión como parte de una trama relacional más amplia, usualmente entendida únicamente a la luz de la solidaridad y la ayuda mutua.

palabras clave Hechicería; Socialidad; Persona; Andes Centrales; Argentina.

A violência invisível. Feitiçaria, agressão e pessoa nos Andes

resumo A feitiçaria é um traço central na socialidade das populações rurais e urbanas no noroeste de Argentina. Este trabalho tem como objetivo relacionar as práticas de feitiçaria (ou *daño*) com a ordem sócio-cosmológica que, em termos comparados, resulta própria do mundo Andino. Para isso, o artigo faz uso da noção de pessoa como uma chave interpretativa localizada e comparada para compreender o lugar da feitiçaria e a contrafeitiçaria no contexto mais amplo das perturbações e do bem-estar. Ele também enfatiza o lugar da agressão no horizonte amplo de

um contexto relacional, geralmente entendido unicamente em função da solidariedade e a ajuda mútua.

palavras-chave Feitiçaria; Socialidade; Pessoa; Andes Centrais; Argentina.

Invisible violence. Sorcery, aggression and personhood in the Andes

abstract Sorcery is a central element in the sociality of rural and urban populations in northwestern Argentina. This paper aims to relate sorcery (or *daño*) in the broader socio-cosmological order that, in contrastive terms, is proper of the Andean world. For this, the notion of personhood is used as an interpretive key, an embodied and compared resource that allows us to understand the place of sorcery and de-sorcery as forms to produce distress or well-being. It also emphasizes the place of aggression in a wider relational context, usually understood solely on the basis of solidarity and mutual aid.

keywords Sorcery; Sociality; Personhood; Central Andes; Argentina.

Introducción

El lugar de la hechicería como una práctica de acción intencional entre personas que manipulan elementos no humanos a la espera de provocar la enfermedad o incluso la muerte, resulta una práctica habitual en el área de los Andes Centrales del noroeste de Argentina. Aunque este tema no ha sido demasiado transitado por la literatura antropológica contemporánea, la

centralidad que tiene en la vida cotidiana lo reviste de una importancia que todavía está a la espera de análisis sistemáticos. En este trabajo propongo que la hechicería tiene particular interés como un recurso analítico de una singular forma de relación entre personas, cosas y el mundo sagrado. Y que esas relaciones conforman un modo diferencial de construcción de la persona que debe llamarnos la atención sobre la distancia socio-cosmológica, siempre relativa y situada, que existe con la moderna noción de individuo y sus concepciones nativas de agencia social centradas en la autonomía subjetiva y en la separación entre cuerpo y alma¹.

El material proviene del trabajo de campo realizado en el noroeste de Argentina con población rural y urbana. El foco del trabajo se extendió entre la periferia de la ciudad de Salta y en los departamentos de Cachi y Rosario de Lerma. La mayor parte del trabajo de campo, sin embargo, se desarrolló en la localidad de Campo Quijano, Valle de Lerma, al sur-oeste de la ciudad de Salta². La población local que fue objeto de este trabajo está dedicada, en su mayoría, a actividades vinculadas con la agricultura, la minería, el trabajo informal y el empleo en el sector público, ubicándose en muchos casos en los sectores más subordinados de la estructura social de la región. De todas formas, esa población está lejos de configurar un orden aislado y estático. Por el contrario, es parte de complejos vínculos con diferentes ámbitos del mundo estatal que promueven un acceso amplio a la burocracia gubernamental, la educación y al sistema de salud público. Sin embargo, esa articulación no deja de estar caracterizada por lógicas singulares que suponen modos de entender la vida cotidiana con fuerte preeminencia de organizaciones familiares y vecinales extensas y en donde el mundo de lo sagrado ocupa un lugar central. Estos elementos, a su vez, contribuyen a la construcción y reproducción de identidades y modos de

vida que caracterizan marcas de jerarquía social, étnica y espacial, tanto en función de paisajes provinciales como regionales.

En un espacio social donde el catolicismo encantado y las prácticas andinas prehispánicas constituyen más un modo de vida que una religión en su sentido moderno, las acusaciones de hechicería y la posibilidad de que ésta sea una causa de aflicción real son moneda corriente. La importancia de la hechicería domina el mundo íntimo y cotidiano. A diferencia de otros ámbitos en donde se mantiene en secreto, en el noroeste argentino es un tema de conversación recurrente, aun cuando una buena parte de nuestros interlocutores la considera un saber y una práctica “arcaica”, “falsa” y/o “propia de la ignorancia”. Hasta tal punto, que el lenguaje asociado a la hechicería circula socialmente en la vida cotidiana más allá de las problemáticas específicas de la acción dañina por medio no humanos. Por ejemplo, las expresiones *estar agarrado* y *ha caído en desgracia* son dos formas utilizadas tanto en situaciones explícitas de hechicería como en otras vinculadas con las relaciones de pareja o la desventura en sentido general respectivamente, sin relación alguna con la agresión intencional. *Estar agarrado* se refiere a un estado de dependencia personal y de crisis de la autonomía. Esa expresión es utilizada para referirse tanto a la víctima de la hechicería como a un hombre que abandona o restringe su vida social, generalmente por causa de su esposa o novia. El comentario de que alguien *ha caído en desgracia*, si bien puede utilizarse para referirse a la acción dañina invisible de un tercero, también puede tener que ver con un estado de vulnerabilidad ontológica amplio en el que las enfermedades, la ruina económica o las relaciones afectivas se superponen como signos de una crisis vital arbitraria.

La presencia social de la hechicería es tan significativa que incluso tiene fuerte visibilidad en el espacio público. En la concurrida catedral de la ciudad de Salta, edificio neobarroco

declarado patrimonio nacional, todavía puede encontrarse un aviso al lado del recinto con agua bendita que advierte y recuerda al visitante sobre el uso indebido. La acción intencional dañina con elementos no humanos aparece públicamente tanto en la vida pública como en la íntima; forma parte de conversaciones, chismes y rumores de la vida social de forma más o menos explícita, tejiendo vínculos e intrigas pero también preocupación y cuidado entre los vecinos, los familiares y las amistades.

Este trabajo describe el lugar de la hechicería en la literatura antropológica de la región, mostrando una relativa escisión en el tratamiento de los órdenes sociales y cosmológicos. Con la intención de releer esa bibliografía críticamente, se presenta material etnográfico que permite repensar la socio-cosmología diferencial en los colectivos de los andes centrales argentinos como una operación analítica de contraste. Consideramos ese particular régimen de subjetivación en base a una forma de socialidad específica que funciona como *contrastive fiction* (STRATHERN, 1988, p. 15-21) del mundo ilustrado secular, caracterizado por la imagen y la autoimagen de la autonomía relativa del cuerpo, el alma, el mundo sagrado y las relaciones sociales. Una concepción que corre el riesgo de extenderse en la propia antropología, sosteniendo una escisión entre la hechicería y el orden societal o, en su defecto, la subordinación de la hechicería a un proceso prioritario de “regulación social” que resulta más real y verdadero. En ese sentido, el trabajo se concentra en el espacio diferencial donde las concepciones y las prácticas de la hechicería emergen como un código común e indistinguible de mediación entre personas, cosas y el mundo sagrado. El material presentado quiere también delinear como los valores centrados en la solidaridad y en la agresión, lejos de ser aspectos contrapuestos, pueden ser pensados como elementos de

un mismo régimen de subjetivación caracterizado por la relacionabilidad.

La hechicería en los Andes Centrales de Argentina

El área de los Andes Centrales actualmente ocupa el territorio del noroeste argentino. En términos espaciales está compuesto por las tierras altas (puna) y formaciones más bajas que conforman los valles fértiles. El área es el resultado de poblamientos sucesivos, conformando un territorio culturalmente heterogéneo. Ocupada por la colonización española poco después de la llegada del imperio inca, el área sufrió intensos procesos de cambio social y cultural así como un largo proceso de mestizaje. Durante el siglo XX el proceso de ocupación europea se intensificó, sobre todo en la zona de los valles fértiles, de la mano de inmigrantes europeos (italianos y españoles) e incluso de población de origen sirio-libanesa. Como han mostrado Karasik y Benencia (1998), sobretudo en los centros urbanos más grandes, se percibe en las últimas décadas una presencia significativa de inmigrantes de origen boliviano, un proceso novedoso pero que posee una continuidad con la circulación transfronteriza por la región de mucha mayor densidad histórica.

A diferencia de otras áreas denominadas “periféricas”, la integración de las poblaciones del noroeste a diferentes formaciones estatales de la actual Argentina y a la difusión de valores capitalistas no siguió el camino del genocidio y la desarticulación de las antiguas relaciones entre población y territorio, como en el caso clásico de las “campañas al desierto” del Estado argentino. En realidad, como señala Karasik (2005, p. 208), en el noroeste el avance estatal se produjo en continuidad con las formas de desposesión y de opresión justificadas en términos de “ancestralidad”, lo que ayudó a difundir la expansión estatal y un régimen con rasgos de subordinación interna

mucho más dócil que el que se dio con otros grupos nativos del actual territorio argentino. Por esa razón, la población en cuestión suele identificarse como “criolla” y, eventualmente, como “indígena”, sobre todo en función de procesos de etno-génesis más recientes. Como han mostrado algunos autores para el área de los Andes Centrales, la identidad indígena o criolla resulta polivalente y situacional justamente porque los modos de identificación configuran un continuo en acción más que una distinción clara y tajante entre lo indígena y lo criollo (DE LA CADENA, 2000). En el caso argentino, Alejandro Isla señala que la identidad en las poblaciones del noroeste andino no es un registro homogéneo y puede oscilar entre lo “indio”, lo “gaucho” o lo “español cristiano”, pero en un contexto de fuerte identificación con dispositivos nacionales, regionales y comunales (ISLA, 2002, p. 12-13; ver también KARASIK, 1994). Más allá de las formas de identificación, existen modos de vida desigualmente difundidos que han caracterizado al mundo andino en contraste con otras áreas y que suponen lógicas socio-cósmicas. La reciprocidad y el conflicto social, vinculado al parentesco extendido, el compadrazgo y las relaciones entre vecinos, así como la reciprocidad y el conflicto en el orden cósmico, manifiesto en concepciones de la causalidad regidas por fuerzas y entidades no humanas y una vida cotidiana encantada donde el horizonte de lo posible va mucho más allá del mundo físico-natural, constituyen regímenes de relaciones singulares y contrastivos con la imagen de un mundo regido por la autonomía personal y la separación entre sagrado y secular.

Por su parte, la identidad cristiana posee una prioridad significativa en la región, aunque los modos de vida que suponen el vínculo con el mundo sagrado en cuestión resultan diverso. Más allá de un catolicismo romanizado, más o menos secular presente en gran parte de la población, es ampliamente difundido un catolicismo

encantado dedicado a los santos y la Virgen, articulado con componentes andinos pre-hispánicos que dan gran centralidad al culto de la Pachamama y a la presencia de los antepasados como entidades con agencia social en la vida cotidiana y como parte sustancial de complejas redes de reciprocidad (MERLINO; RABEY, 1979, 1993; VESSURI, 1971). En las últimas décadas se percibe también la presencia emergente del evangelismo pentecostal, que aunque minoritario conlleva un proceso de demonización de las prácticas religiosas andinas todavía poco explorado. Asimismo, la difusión del evangelismo cristiano constituye un dispositivo de desidentificación de los marcadores étnicos en un contexto de fuerte renegociación de las identidades “indígenas” que resulta un proceso muy significativo, pero que en el área ha sido poco analizado (SEGATO, 2007). En general, es significativa la presencia de un catolicismo conservador, centralizador y moralizante que confronta con el avance pentecostal más reciente y, desde finales del Siglo XIX, con los modos encantados del catolicismo y de la ritualidad andina. Este catolicismo comparte con las miradas seculares la estigmatización del catolicismo andino, considerado una “superstición” vinculada a la “ignorancia”.

En el modo de vida de la población rural y de las periferias urbanas de la región, la hechicería resulta un lenguaje de aflicción y agresividad vivo que estructura las relaciones laborales, familiares y barriales. La práctica de hechicería, denominada *trabajo*, *travesura*, *picardía*, *malhecho*, *daño*, *estar curado* o simplemente *brujería*, han llamado la atención de una gran cantidad de cronistas y folkloristas quienes, desde una perspectiva normativa y alejada de la problemática nativa, las han considerado “supervivencias” o “manifestaciones falsas”. Esas perspectivas, si bien muestran una importante cantidad de elementos significativos y todavía útiles para el análisis, insisten en una perspectiva descriptiva y

taxonómica de la hechicería que queda circunscripta a un “rasgo cultural” y, sobre todo, a una concepción aislada del resto de las relaciones socio-cosmológicas que estructuran el mundo nativo. En sintonía con esas descripciones, algunos trabajos inspirados en enfoques cercanos a la psiquiatría transcultural han utilizado categorías como la de “sobrenatural” o “místico” para referirse a la hechicería, dando por sentada una base biológica universal atada al saber biomédico como fundamento último de la aflicción (PALMA, 1978; PEREZ DE NUCCI, 1989). Este tipo de análisis ha sido criticado ampliando el horizonte a su aspecto cosmológico como un registro independiente del naturalismo médico como criterio universal. Así, por ejemplo, Idoyaga Molina (2002) se ha referido al *daño* como una noción de padecimiento en el contexto más amplio de heterogéneos procesos de aflicción-atención que suponen modos de regulación ritual del equilibrio entre lo humano y lo no humano. Idoyaga Molina ha mostrado también como la noción y la experiencia del *daño* tienen relación con la vida mítico-ritual y las tradiciones humorales de raigambre europea mediterránea en el horizonte de las concepciones y prácticas de aflicción y cura de la población criolla (IDOYAGA MOLINA, 2002, 2008).

Si bien son escasos, se encuentran algunos estudios etnográficos sobre la hechicería en el horizonte más amplio de las relaciones socio-cosmológicas en sentido amplio, hecho que coloca a la hechicería en redes de relaciones, formas de mediación y procesos de transformación histórica. En base a una etnografía en el pueblo de Antajé, provincia de Santiago del Estero, Vessuri señalaba algunos elementos cruciales del lugar de la hechicería en un sistema de relaciones sociales del noroeste argentino hacia fines de la década de 1960. A partir del modelo de *honor and shame*, típico de las sociedades hispano-mediterráneas, Vessuri

indicaba que la hechicería, lejos de desaparecer, había mutado en función de procesos de transformación social que conllevaban la crisis de la jerarquía y la autoridad propias de una lógica tradicional del honor criollo, el orden patriarcal y las relaciones de la hacienda rural (VESSURI, 1970, p. 444). Influenciado también por los procesos migración de la población local a las ciudades y los nuevos estilos de vida, la agresión de hechicería había cambiado. Si había sido originada clásicamente por brujas que encarnaban un perfil singular identificado con personajes alejados de la vida social, ahora sus interlocutores la identificaban con los denominados “estudiantes de magia”, figuras con prácticas letradas, es decir que aprendían las técnicas de la hechicería en libros, y compartían estilos de vida urbanos más autónomos e individualizados (VESSURI, 1970, p. 52-53).

Si bien los trabajos contemporáneos son escasos, el trabajo historiográfico se ha preguntado por el *daño* en la región. En base a la hipótesis de Vessuri, la historia cultural ha comenzado a mostrar continuidades y discontinuidades con las prácticas de *daño* y *contra-daño* pasadas. El mundo colonial ordenado en base a la jerarquía social española que se consolidó durante el Siglo XVIII se transformó por el desarrollo capitalista, haciendo que la hechicería se adaptara a un nuevo contexto. A partir de los documentos de procesos judiciales por hechicería, las crónicas y el material recolectado por folkloristas durante el Siglo XX, Farberman ha realizado un minucioso análisis sobre la hechicería y el curanderismo en un contexto de mestizaje cultural, diversidad étnica y estricta jerarquía social donde la magia funcionaba como un lenguaje común. A pesar de subordinar la hechicería a relaciones sociales y jerarquías de poder en cierta medida funcionales, sobre todo entendiendo a las acusaciones de hechicería como un modo “minimizar el conflicto social” (FABERMAN,

2005, p. 194), su análisis propone un interesante contraste con las prácticas de hechicería más recientes, mostrando matices dados por los efectos de la individuación y la crisis del modelo colonial (FARBERMAN, 2005).

El tema de la hechicería en los Andes del noroeste argentino permanece como una problemática nativa altamente significativa, pero distante de análisis que lean este tipo de prácticas en sintonía con las relaciones sociales y cosmológicas en conjunto. Las áreas de especialización en la antropología tienden a aislar la problemática del daño en cuestiones de distinción social, cuestiones terapéuticas o incluso propias de la religiosidad. Creemos que la literatura sobre el área, rica en descripciones e hipótesis, requiere relecturas en base al material etnográfico que recuperen el lugar del *daño* en tanto un proceso socio-cosmológico amplio que no dé por dado el dualismo sagrado/secular ni el que separa lo societal de lo cosmológico. En suma, una mirada que entienda a la acción dañina en relación con las formas de socialidad de la experiencia cotidiana entre personas, cosas y el mundo sagrado.

Hechicería, cuerpo y persona

El *daño* es una categoría que refiere a una situación de aflicción ontológica en donde el límite entre lo físico, lo moral y lo cosmológico no pueden distinguirse como esferas autónomas (IDOYAGA MOLINA, 2002, 2008). Por esa razón, expresiones como *estar dañado* o *tener un trabajo* pueden referirse tanto a malestares corporales, como a fuertes dolores de cabeza, pérdidas del conocimiento, manifestaciones cutáneas, estados de debilidad anímica y de la voluntad, así como a eventos desdichados como despidos laborales, problemas afectivos o accidentes personales. En general, algunas de estas manifestaciones aparecen combinadas y son asociadas como signos de un estado de desequilibrio

general producido por la acción dañina. La noción de la persona que la hechicería revela es la de un entramado de relaciones entre sustancias corporales, anímicas e incluso el nombre, que no pueden pensarse en los términos del individuo autónomo con un cuerpo y un alma independientes entre sí sino en el sentido relacional e integrado descripto en el modelo clásico de la noción de la persona (MAUSS, 1968 [1938]; ver también CARRITHIERS et al., 1985).

El infortunio personal adquiere un sentido amplio y extendido, puede también recaer en propiedades como haciendas o vehículos, e incluso sobre otros seres vivos como animales. El caso de las haciendas es muy habitual y se reconoce por malas cosechas consecutivas o el ataque de plagas. Un mal que cae sobre un vehículo puede descomponer repentinamente su funcionamiento y afectar el arranque. Incluso puede tener consecuencias más graves como perder la dirección, los frenos y producir un accidente.

La acción de *daño* puede incluir también el control de la voluntad de la víctima, que acaba perdida o con sensaciones de confusión en términos espaciales y/o temporales. Esa pérdida de la autonomía es evidente en la manipulación de la voluntad y en el hecho de que la víctima pierda las ganas de comer, de relacionarse y, por ende, de vivir. Así también, ese control de la voluntad puede destinarse a retener o atraer a una persona amada. En ese caso, la causa de la hechicería, sobre todo en el caso del denominado *trabajo*, puede ser el sentimiento de posesión extremo de un ser amado. El tema requiere un análisis detallado que no podremos desarrollar aquí, pero muestra que para el control de una persona por un tercero y la acción sobre la voluntad no solo son importantes los sentimientos como la envidia, los celos, la venganza y los malos deseos, sino también el amor desesperado.

El desequilibrio general que produce el *daño*, la somatización corporal, anímica y moral, es

bueno recordarlo, es incluso causa de muerte. En cierta ocasión fuimos informados sobre dos casos de muerte por hechicería que no había sido detectada a tiempo para que un curandero pudiese poner en práctica la acción de *contra-daño*. El riesgo de la hechicería hace que las acusaciones o las sospechas recaigan sobre cualquier persona. Aunque existen algunas regularidades en los sistemas acusatorios, el perfil del dañador remite a alguien con el conocimiento necesario para realizarlo, por eso el origen del mal suele desagregarse entre un especialista, en general curanderos o curanderas que hacen el mal o personas con conocimientos suficientes, y un demandante que acude al especialista para solicitar la acción sobre un tercero. La prioridad dada a figuras particularmente malignas como brujas que dañen por pura maldad resulta poco común (IDOYAGA MOLINA, 2008), lo que parece haber sido más habitual en el pasado (FARBERMAN, 2005; VESSURI, 1970). Por el contrario, la actual figura del agresor concuerda con lo descrito por Vessuri en Antajé durante la década de 1960, es decir que es recurrente la referencia a especialistas educados por medio de libros y con rasgos letrados que son identificados con la vida urbana-moderna (VESSURI, 1970). Estos especialistas suelen ser ambivalentes en las prácticas de *daño* y *contra-daño*, a su vez poseen una demanda que paga en bienes o dinero, mostrando un verdadero circuito de consultas ampliado que constituyen una clientela que excede las fronteras locales.

La acusación a personas con un status de género, social o étnico subordinado es un tema complejo y solo resulta cierto parcialmente. De lo que se deduce que las prácticas de daño son mucho más que modos de distinción. Si bien la mayoría de nuestros datos muestran la prioridad de mujeres en las acusaciones de hechicería creemos que la prioridad dada a las mujeres como causantes del *daño* no puede leerse solamente en términos

de subordinación de género, sino en función de una red de relaciones jerárquicas que distribuyen el poder diferencialmente. La capacidad de dañar no es solo un efecto de sistemas acusatorios de subordinación, sino una manipulación de poder efectivo para quien lo ejerce. Si bien es también cierto sobre el status social y/o étnico, es menos fácil percibir una regularidad semejante al caso del género. En cierto modo, la práctica del daño atraviesa la estructura social y étnica, lo que no quiere decir que su visibilidad y sus usos sean semejantes y homogéneos. Como muestra Farberman ya para el mundo colonial, la cultura mestiza difundida ampliamente en la plebe y en las elites comparte el código de la hechicería (FARBERMAN, 2005, p. 141-143). De todas maneras, y a modo de hipótesis, la dificultad de poder reconocer en las acusaciones grupos sociales delimitados tan claramente podría mostrar como la hechicería constituye un lenguaje y una práctica de vínculos de poder propia de un mundo relacional más amplio que el de las fronteras socio-étnicas.

Nos interesa insistir que más allá del lugar de los procesos de identificación del *daño*, nuestro enfoque de la hechicería no se reduce ni a sus sistemas acusatorios y ni a sus “funciones sociales”. El régimen de relaciones que involucra la acción de *daño* vincula elementos que van desde las sustancias corporales y anímicas hasta las relaciones interpersonales, estableciendo una trama de dependencia mutua en donde un desequilibrio en uno de sus extremos puede desencadenar un proceso de aflicción denominado “estar dañado”. Tal como señala Favret-Saada, ese estatuto ontológico moviliza una serie de elementos que constituyen un “sistema de la hechicería” con límites difusos pero no infinitos en donde las acusaciones son solo una parte de una trama más compleja (FAVRET-SAADA, 2009).

Los aspectos más íntimos de ese sistema aparecen en un cuidado particular dedicado a los residuos corporales como la saliva, las uñas o el

cabello. Pero también existe un riesgo en el nombre, las fotografías y el rastro (huella) de las personas. El riesgo que esos objetos revisten para su poseedor tiene que ver con la posibilidad de que puedan ser utilizados para la acción dañina. Esta funciona por una relación de extensibilidad con las partes de la persona, cada una de esas partes es una extensión de la totalidad de la persona. O, mejor dicho, no funcionan como “símbolos”, “metáforas” o incluso “metonimias” de la persona, sino que las partes y el todo no se distinguen como totalmente independientes y autónomas. Por esa razón, dejar uñas o cabello descuidados le permite al agresor utilizarlas. Actuando sobre ellas se actúa sobre la persona como un todo práctico. Ese aspecto corporal se extiende a los objetos íntimos, como la ropa o las herramientas de trabajo. La breve historia de Rubén, que trabaja como curandero en una zona periférica de la ciudad de Salta, puede ser ilustrativa. Rubén nos contaba que en una oportunidad habían querido hacerle un *daño* para matarlo porque él había hecho muchos *contra-daños* para ayudar a la gente. Como consecuencia, había terminado internado por un “accidente cerebro vascular”, según los médicos, pero Rubén sabía en el fondo que era consecuencia de un mal que le habían echado. Al regresar a su casa, descubrió que le habían robado ropa suya, y se preocupó porque él sabía que ello implicaba que podían matarlo definitivamente. Rubén actuó rápido. Se fue al cementerio y empezó a caminar buscando hasta que descubrió una tumba abierta con su ropa adentro, con todo listo para iniciar el trabajo: “vi la fosa con todo, con la ropa mía adentro, toda acomodada. Incluso le habían puesto mi nombre a la fosa”. La utilización de la ropa y el recurso del nombre escrito muestran una concepción de la corporalidad extensiva sobre otras sustancias o elementos. El ejemplo del vestuario o del nombre son muy significativos, ya que estos no funcionan como la representación o símbolo de la persona,

sino como partes de una unidad extensa que no se reduce a la concepción del individuo que posee un cuerpo, un nombre y un alma en tanto partes de un entidad más o menos autónoma. En este caso, tanto las sustancias corporales, el nombre y la ropa configuran un entramado de relaciones que extienden a la constelación de la persona a partir de atributos compartidos.

Un elemento central en esa unidad es la noción de *espíritu*, tanto como elemento distintivo de lo humano como aspecto vinculante con el mundo sagrado que está poblado de entidades malignas y benéficas bajo la acción todopoderosa, pero ausente, del dios católico. El pedido de acción dañina se hace a entidades no-humanas malignas como demonios o, generalmente, muertos. Por el contrario, la acción benéfica de *contra-daño* requiere la intervención de santos del panteón católico. Estas entidades funcionan como agentes aliados en el mundo espiritual y asistentes del curandero, quien debe invocarlos y hacer los pedidos correspondientes ofreciéndoles oraciones, hojas de coca y velas que se colocan cerca de las imágenes correspondientes a las que el especialista rinde especial culto personal. De esa manera los curanderos trabajan siempre asociados con la Virgen, San Antonio, Jesús o incluso, más recientemente, santos no oficiales del catolicismo que en Argentina conforman un particular panteón difundido a nivel nacional, como San La Muerte o el Gaucho Gil, entre otros (CAROZZI, 2006).

La persona débil y la sustracción de la vida

El tema de lo anímico es central tanto en la acción dañina como en las técnicas y concepciones del *contra-daño*. Se dice que una persona con *espíritu fuerte* es menos vulnerable a la hechicería y que la que tiene un *espíritu débil*, como por ejemplo los niños, es más frágil. Mencionamos más arriba como el impacto del *daño* en un animal o una persona débil podría

ser como consecuencia de un “rebote” en un blanco lo suficientemente fuerte como para desviar la agresión en una entidad cercana más débil. Abundan relatos sobre mascotas o incluso plantas que mueren por absorber el *daño* destinado a un blanco cercano. Los animales dañados suelen morir y, en general, funcionan como protectores de sus dueños. Los relatos sobre daños destinados a una persona que, por equivocación o por error, alcanzaron a sus mascotas, se refieren siempre a que el animal funcionó como un escudo entre la acción dañina y la persona. Una señora conocida como curandera insistía en que “hay que tener siempre un perro o un gato, porque si te hacen un daño y sos fuerte le cae al animal o a la persona más débil”.

Si el cuerpo, las sustancias corporales, el nombre y/o la ropa son los vehículos del *daño*, su blanco es una entidad integrada compuesta por esas partes más el *espíritu* o el *alma*. En realidad todos esos elementos están enlazados por una concepción anímica que los atraviesa y que les da una unidad entendida en términos de fuerza/debilidad.

Durante una charla informal con Delfor, un muchacho que daba clases de quechua y participaba de organizaciones culturales indígenas cerca de Campo Quijano, nos contó entusiasmado detalles de los riesgos de un *trabajo* en las relaciones amorosas³. Señalaba que este tipo de acciones eran efectivas en función de la *fuerza* de cada uno y que si uno era una persona fuerte, no tenía que tener miedo:

Va a depender de la persona, pero si la persona es fuerte no se lo puede traer con nada. Existe un potencial en el ser humano que si uno sabe descubrirlo... nadie puede manejarlo. A mi me han hecho un trabajo también. Hay personas que pueden actuar haciendo males, maleficios a otros. A mi me han atacado a esos niveles también, pero a mí no me ha hecho ningún efecto. Porque depende del estado interno de uno, de que uno encuentre su

poder. ¿Por qué? Porque estoy al mismo nivel de cualquier otro ¿Sí? No es que soy más que otro, pero tampoco soy menos. No soy menos que nadie. No soy más ni soy menos, entonces nadie me puede obligar. Si voy hacia algún lado voy porque yo quiero, no porque me llevan.

Haydé, una ama de casa de Campo Quijano, nos contaba que había visto una imagen del padre de su hijo en la casa de una curandera de la zona, donde fue acompañando a una vecina de nombre Daniela que había sido diagnosticada como dañada. La foto estaba llena de alfileres en los ojos, la boca y la cabeza. En esa época, recuerda Haydé, el padre de su hijo había empezado a tener fuertes dolores de cabeza y se tiraba en la cama por muchas horas sin ganas de hacer nada. Luego de algunas consultas con médicos psiquiatras con diagnósticos de depresión, una curandera sugirió que alguien lo había brujado. Inicialmente Haydé fue sospechosa de haber sido la causante. Enojada, ella sospechaba de una vecina que había estado saliendo con su ex marido. Al reconocer la fotografía del padre de su hijo en la casa de la curandera le comentó: “¿sabes dónde está tu foto? Si quieres ir a verla, ándate ahí a la señora de don Alejo y ahí vas a sacar quien te hizo el daño”. Lo singular del caso es que el trabajo no solo enfermó al padre de su hijo, sino al hijo también. Como nos decía Haydé: “El se ha enfermado y después le ha agarrado al Rodrigo, que tenía un año y ocho meses. Porque él estaba débil, porque él también estaba de espíritu débil. La curandera le había dicho que tenía el espíritu débil como la nena, como la Daniela”.

El tema del *espíritu débil* o la *falta de fuerza* remite a una condición ontológica donde lo anímico se articula con el resto de las sustancias y elementos que integran a la persona. Resulta central la idea de la absorción de la sustancia vital. Es muy habitual que las descripciones sobre alguien dañado sean las de *alguien que se va secando* o

alguien a quien le sacan la voluntad a través de la sustracción de la *fuertza vital*, entendida algunas veces solo en términos anímicos o en una combinación entre lo anímico y los fluidos corporales.

Entiendo que la noción de cuerpo y persona resultan categorías analíticas que si bien han rendido importantes estudios en la antropología contemporánea, no han tenido en el área andina un impacto semejante al que adquirió en la etnografía de otras regiones. Encontramos una excepción en el trabajo de Platt sobre la noción de persona en relación con las prácticas de concepción y alumbramiento entre quechua hablantes de Bolivia (PLATT, 2001). En ese trabajo Platt señala que el crecimiento del feto tiene que ver con la absorción de sangre de la madre. Por ello las mujeres embarazadas suponen un desequilibrio en su persona. El embarazo y el parto dependen de una red de relaciones compuesta de parientes y vecinos pero también de una doble amenaza no-humana. La del propio feto, vivido como un elemento agresivo que debe ser expulsado, y la amenaza de entidades malignas que provienen de fetos abortados o *q'ara wawas* (bebés desnudos) que ponen en riesgo su vida con ataques a su vientre en búsqueda de sangre. Como podemos observar, en el ejemplo descrito por Platt la persona se construye en un entramado de vínculos entre sustancias corporales, entidades y fuerzas no humanas que muestran un orden relacional estructurado por la agresividad vivida como succión de una sustancia vital.

Los relatos sobre el *daño* y las metáforas para describirlo recurrían a la misma imagen de la extracción de la vida, como muestran las ideas del *dañado* como “alguien que se está secando” o “alguien a quien le están sacando la vida”. En cierto modo, la lógica del *daño* puede ser pensada desde este prisma ya que vincula el cuerpo y las sustancias corporales con un mundo relacional en donde la agresión supone la absorción de una *fuertza vital*. La idea de absorción de

sustancias corporales existe en otras instancias de la cosmología andina como extracción de *fuertza vital*. Más allá del ejemplo del “feto agresivo” analizado por Platt en el nivel de la persona y el cuerpo, como extracción de la sangre o la grasa, aparece en las relaciones con el orden ecológico. Así, la extracción resulta riesgosa y amenazante en relación con los recursos del medioambiente. Por ejemplo, Taussig indica que la explotación minera desproporcionada es un hecho que puede ser vivido como extracción de la *fuertza vital* de la tierra y sus minerales, considerados “vivos, resplandecientes y con movimiento, color y sonido” (TAUSSIG, 1980, p. 147).

En tanto parte de un entramado de relaciones que homologan lo anímico con lo corporal, el espíritu de la persona puede entonces ser manipulado tanto en sentido benéfico como maléfico. La alianza con entidades negativas como muertos o demonios actúa como vehículo de un proceso de extracción y succión de la *fuertza vital* de la persona. Luego de un diagnóstico de *daño*, realizado por medio de velas, agua o aceite en presencia de la víctima y la correspondiente identificación del agresor, se recurre a las entidades positivas que asistan en la restitución de la *fuertza vital*. En el plano espiritual se manifiestan valores que remiten tanto a la lógica de la agresión como a la solidaridad, ambas suponen alianzas consolidadas en regímenes de intercambio de ofrendas de comida, oraciones, agua bendita o velas en días ritualmente pautados que mantienen el vínculo con el especialista. Un vínculo que, en última instancia, funciona como mediador entre las entidades maléficas y el agresor, así como entre las entidades benéficas y la víctima.

Ese vínculo es, sin embargo, aun más complejo. También se establece un lazo entre el especialista que prepara el *daño* y el que lo deshace. Hacer *daño* supone un riesgo real para el que lo realiza, ya que la acción de *contra-daño*, si es

efectiva trae aparejada un efecto de reflejo sobre el dañador. La pérdida de *fuera vital* y/o eventualmente la muerte pasa entonces de la víctima al causante. Este efecto de reflejo vincula a los especialistas de forma tal que moviliza procesos de justificación moral sobre sus propios valores y los límites de su accionar. También produce un miedo concreto a que la acción tenga consecuencias personales. Una curandera de la periferia de la ciudad de Salta llamada Beatriz nos contaba que ella solo actuaba cuando ello implicaba nada más que una acción de *contra-daño*, o sea “hacer exactamente lo que ellos hicieron pero nunca llegando a causar la muerte”. Si bien sabía cómo hacerlo, no solo no hacía *daños* porque tenía “votos antes Dios de no hacer el mal”, sino porque la gente que lo hace corre un gran riesgo: “si lo haces terminas mal. Te vuelve el mal. ¿Cuántas personas que han hecho estas cosas generalmente mueren quemados, tienen muerte trágicas?”.

Los atributos de la persona entendida como fuerte/débil y la acción dañina como extracción de *fuera vital* muestran un orden de relaciones centradas en la corporalidad, los objetos, el nombre y el alma que se vincula con el mundo sagrado. Sin embargo, la hechicería cumple también un papel central en los vínculos interpersonales, produciendo y reproduciendo modos de reciprocidad agonísticos que van más allá de los dispositivos de acusación y de diferenciación.

El *daño* como lenguaje interpersonal

La amenaza de *daño* proviene de personas cercanas que son parte del trato cotidiano. De manera similar a otros contextos donde la hechicería resulta relevante, las acusaciones son entre personas allegadas relativamente cercanas en el espacio cotidiano y en donde las relaciones sociales son estrechas (DOUGLAS, 1970; EVANS PRITCHARD, 1976 [1937];

FAVRET-SAADA, 1977, 1989, p. 42; STEWART; STEWART, 2004, p. 155). Lejos de ser un dispositivo de disolución o regulación social, creemos que la hechicería es mejor entendida como productor y reproductor de relaciones sociales agonísticas. No solo entre entidades sagradas, especialistas y consultantes, sino entre vecinos, familiares y amantes, mostrando la contracara de las relaciones de solidaridad entre ellos. En lo que sigue, queremos mostrar algunos relatos que ponen de manifiesto la centralidad de las relaciones interpersonales cercanas como un rasgo dominante de las acusaciones de *daño*. Si bien es cierto que la desconfianza y el temor a la hechicería marca uno de los límites de la solidaridad, al mismo tiempo ordena toda otra red de intercambios que solo existen en función de una concepción relacional de la vida social.

En cierta ocasión, mientras deambulábamos durante la hora de la siesta por el pueblo y buscábamos un poco de sombra para protegernos del sol y del calor apareció Mauro, un adolescente que estaba muy interesado en saber que hacíamos por allí. Cuando le contamos que estábamos esperando a una persona para que nos contara sobre un caso de *daño* que nos interesaba conocer para un libro que estábamos por escribir, comenzó a contarnos una historia que creo resulta muy significativa. Mauro vivía con su abuela en Campo Quijano y era guitarrista, también tenía una banda que tocaba rock y folklore con otros dos amigos. En cierto momento empezó a sentirse mal, caído, “como cansado todo el día”. No tenía ganas de comer, ni de levantarse. Su abuela estaba preocupada y lo llevó a ver al médico. Este le dijo que estaba deprimido y le recomendó hacer psicoterapia, pero Mauro no fue porque decía que “el psicólogo es para los locos, si se les ocurre te internan y te dejan ahí abandonado en el hospital psiquiátrico”. El miedo de Mauro no evitó que consultara con otro médico, por insistencia de su abuela, que le recetó vitaminas.

Pero con el tiempo su situación empeoró, así que fue a consultar a un curandero del pueblo. En su primer consulta el curandero encendió una vela y ahí mismo, en la llama, vio que le habían hecho un *trabajo*. El curandero le dijo que sabía quien se lo había hecho y que lo había hecho con un curandero que era muy poderoso y que era difícil de sacar. Le dijo que era un muchacho bajo, con el pelo largo y una cicatriz en una mano. Mauro reconoció al instante a uno de sus mejores amigos del grupo de música y dijo que no lo podía creer. Al parecer este amigo estaba con envidia porque a Mauro lo habían invitado a tocar con otra gente, últimamente le estaba yendo bien con la guitarra y recientemente se había podido comprar algunos equipos nuevos. En este relato el agresor resulta ser una persona muy allegada llevada por la envidia del “éxito” de su compañero.

En sintonía con el tema de la envidia por el éxito entendido tanto en términos económicos como morales que muestra la historia de Mauro, otro relato pone el origen de la agresión en causas similares. Franco, un vecino de Campo Quijano que tenía un negocio en la ciudad que funcionaba bastante bien, nos contaba que luego de sentirse cansado y débil durante meses, resolvió consultar a un curandero en el pueblo. Luego de sahumarlo y hacerle sostener y guardar un pedazo de azufre en el bolsillo de su camisa, le dijo que tenía un *trabajo* hecho por alguien muy cercano que le quería hacer mal. El azufre arrojado al fuego había adquirido la forma de una serpiente, hecho que no solo funcionaba como recurso terapéutico por medio de la purificación del fuego, sino que también mostraba el diagnóstico positivo de hechicería y el modo en que la misma había sido realizada. El causante había sido su socio, que había utilizado una serpiente en la acción dañina y quería quedarse con el negocio.

Un tercer relato puede complementar el tema de la envidia y el éxito como causa del

daño. En otra ocasión, un taxista de la ciudad de Salta llamado José nos contaba su propia experiencia como víctima de un *trabajo* colocado por su cuñada en su vehículo. En muchos casos las relaciones intrafamiliares conflictivas se manifiestan en la práctica de la hechicería. Si bien en algunos casos la acción dañina puede ser ejecutada por la propia esposa o el marido, en general son atribuidas a los parientes políticos no consanguíneos como cuñados, cuñadas, suegros o suegras. En la historia que José nos contó, su cuñada lo envidiaba por tener un vehículo nuevo. Según una curandera de la periferia de Salta a la que José consultó, esa fue la razón de un fuerte *trabajo* que fue arrojado en su taxi. Al igual que en las otras historias, los síntomas fueron el sueño, el desgano, la falta de apetito y la baja presión. En el caso de José esas sensaciones ocurrían justamente en el horario de trabajo, mientras se encontraba dentro de su vehículo:

Por cualquier lado por donde estuviera yendo, me agarraba sueño. Paraba el auto, me bajaba y se me pasaba. Después subía y me tomaba la presión y bajaba a 8.5, clavadito. Al otro día lo mismo, yo tengo 12 y medio como normal. Me he hecho estudios, tomografías, me he hecho todo. Fui al médico porque no sabía por qué me bajaba la presión de golpe. El médico me ha hecho todos los análisis, estudios. Y el médico me dijo: no tenes nada! Yo no te puedo ver porque no tenes nada. Y ahí me he ido a ver a la señora ésta, a la Beatriz. Ella ha abierto la puerta del auto y casi se va para atrás. Me dice: acá te lo han hecho. Yo he corrido los asientos para buscar ahí y no había nada, pero dijo: acá te lo han tirado. Y era para que me mate en la ruta, porque yo viajaba mucho. Mi cuñada me tenía envidia porque tenía un auto nuevo y ella tenía un Fiat viejo.

El tema del éxito entre pares y el sentimiento de envidia o ambición desmedida muestra

evidentemente la desconfianza a los procesos de individuación y acumulación por fuera de la lógica de la reciprocidad. El destacarse social o económicamente obliga a una negociación moral en donde la amenaza de envidia y *daño* son una posibilidad real. Un curandero de Campo Quijano nos contaba que había cada vez más *trabajos* en el último tiempo y que él tenía que intervenir porque las personas podía morir sin siquiera darse cuenta de lo que les habían hecho. Ese mismo curandero se refería a lo que percibía como un momento de mucha actividad de hechicería como consecuencia de un momento de mucha maldad y también de la envidia que causa de la ambición desmedida. Su diagnóstico, evidentemente, tenía connotaciones morales que idealizaban un pasado con menos hechicería que era propio de un mundo menos agitado y con menos ambición personal.

El tema de las acusaciones de hechicería leídas como regulador social de procesos de individuación y de éxito económico en un contexto relacional o como epifenómeno “simbólico” de un proceso de cambio social explica solo en parte la centralidad de estos ejemplos. No explican porque el *daño* se convierte en un lenguaje socialmente aceptado, ni todos los otros casos en donde la hechicería es un modo de conocimiento en donde la igualación y la regulación social no son relevantes.

Por otro lado, es innegable el lugar de los procesos de cambio social como productor de nuevos conflictos intersubjetivos y la movilización de recursos cosmológicos propios de ese mundo en la re-significación de esos hechos vinculados sin duda a un proceso de transformación de larga duración. En cierta medida el tema de *daño* podría ser pensado en sintonía con los trabajos sobre el mito de El Familiar. Como muestran Isla (1999) o Vessuri (1971, p. 58), en los Andes argentinos la mitología de El Familiar recrea un elemento mítico dado en

una situación histórica novedosa marcada por la lógica de la acumulación capitalista. Esta figura mítica resulta una encarnación demoníaca que pacta con personas poderosas o adineradas garantizándoles éxito social y económico a cambio del sacrificio de víctimas que suelen ser parte de la población más subordinada en la estructura social y étnica de la región del noroeste. El problema de analizar el *daño* en términos semejantes nos obligaría a suponer que las situaciones de éxito personal son moralmente negativas y condenadas por la agresión, un hecho que podría ser parcialmente cierto si las razones de la agresión no fueran mucho más allá de situaciones de envidia por éxito social o económico.

El entramado de las relaciones cotidianas nos muestra que debemos ser cautelosos en no reducir una práctica habitual extendida en las relaciones de afinidad, familiares y vecinales a su función socio-estructural. Tanto en el sentido de regular las relaciones “hacia arriba”, en la acusación de poderosos, ricos o “exitosos” como en la de regular las relaciones “hacia abajo”, en las acusaciones a la población identificada socialmente como “pobre” o étnicamente con lo “india”⁴.

En base a nuestro material, deberíamos decir que si bien la acusación de hechicería se vincula en muchos casos con procesos de éxito social y acumulación económica, en realidad lo hace mucho más allá de ellos, ordenando un lenguaje de relaciones que tienen que ver con otras lógicas de socialidad agresiva atravesadas por las relaciones cotidianas y/o intrafamiliares más habituales. Más allá de la envidia por el éxito o la posesión de bienes materiales, muchas disputas que incluyen la hechicería tienen que ver con conflictos de *status*, afecto o conflicto de opiniones. Es significativo que Taussig, quien ha analizado con detalle los vínculos entre cosmovisión y cambio social en relación con la lógica de la mercancía en los Andes Centrales bolivianos, señale que la acusación de

hechicería no debería pensarse solamente como manifestación de relaciones sociales de desigualdad, mostrando que la hechicería andina es inmanente a las relaciones sociales y que por lo tanto es también un modo de conocimiento y siempre mucho más que un síntoma de relaciones de poder (TAUSSIG, 1980, p. 110; ver también FAVRET-SAADA, 1977, 2009).

La historia de Franco antes referida tiene una continuación que muestra algo de esa complejidad. En la misma sesión en que tuvo su diagnóstico de *daño*, el curandero también le sugirió que su padre también había sido víctima de un *trabajo*. Hacía muchos años, cuando Franco era niño, su padre había tenido una hacienda próspera en la zona que vendía verduras y hortalizas. Pero la finca se había parado porque hubo algunas malas cosechas y hubo que venderla. El curandero le aseguró que en esa época su padre había sido *curado* y que todavía tenía un daño hecho por una mujer que lo deseaba y como él no había querido quedarse con él, ella se vengó con un *trabajo*. Según Franco:

El curandero me dijo que mi papá estaba curado de una mujer, que esta le había hechos males de los cuales él tenía que recuperarse, porque si no cada vez iba a tener menos. Bueno, ahora ya no tenemos la finca, vendimos la finca. Igual mi papá tenía un trabajo espectacular en la minera Borax Argentina, ahí él era uno de los primeros obreros que inicio la mina con bombas explosivas, que explotaba el mineral. Y bueno es increíble que ahora ya no trabaje.

La historia de Franco sobre su padre iba mucho más allá de esa desventura en la finca. Poco tiempo después de la consulta, su padre fue víctima de una puñalada en un intento de robo, de un accidente de tránsito mientras andaba en bicicleta y de una cirugía de urgencia que el curandero predijo. Luego de la cirugía también perdió

su empleo en la minera Borax Argentina. Según el especialista era una *trabajo* difícil de sacar, y Franco refiere que la familia no ayudaba. Si bien Franco estaba seguro de la causa de la desventura de su padre, el problema era con su madre. Ella no creía en esas cosas y no había apoyado el proceso de *contra-daño*. A diferencia de su madre, que era católica como él pero no creía en los curanderos, Franco insistía en que estaba seguro que Dios tuvo interceptores y que los curanderos tenían esa función y un don para ayudar a las personas.

La historia de Franco muestra que su padre había sido, simplemente, víctima de una mujer enojada. Las acusaciones de hechicería, entonces, muestran causas divergentes de la envidia por el progreso económico o el éxito social, como por ejemplo el amor no correspondido.

Un relato más, dado por una anciana de Campo Quijano que había vivido buena parte de su vida en una finca de la zona y hablaba el castellano con fuertes marcas del quecha, nos permite entender mejor un proceso de hechicería semejante al del padre de Franco. Ella recordaba haber sido víctima de un *trabajo* muchos años atrás que empezó con un fuerte dolor en la pierna y una marca negra en la zona del dolor. El curandero marcó un papel con un lápiz y puso un vaso con agua encima, al rato le mostró a la persona que había encargado el *daño*, y que la vio tan clara “como si fuera una foto”. Era su cuñada, que vivía con su hermano y su madre. Luego de la muerte de su madre y la de su hermano, con fuertes sospechas de ser consecuencia de un *daño* encargado por la misma mujer, la anciana contó que esta mujer se desentendió con ella por una discusión familiar y que por esa razón le hizo un *trabajo*.

Como vemos, las acusaciones del *daño* suponen mucho más que un dispositivo de distinción social o étnica con colectivos subordinados o en función de procesos de individuación y autonomización social activados por la envidia

a las personas exitosas o la estigmatización de personas consideradas moralmente inferiores. No solo suponen una trama de relaciones que tienen que ver con la corporalidad, la persona y el mundo espiritual, sino que se articula como una forma de lenguaje intersubjetivo del conflicto cotidiano entre personas afines.

Una socio-cosmología de la agresión invisible

En la región de los Andes Centrales de Argentina el *daño* constituye un modo de relación que funciona tanto como eje del cuerpo y la persona (sustancias corporales y espíritu) como del entramado de relaciones más extensas (otras personas, entidades sagradas). Es un espacio de reconfiguración de la persona y su entorno que vincula aspectos morales, sagrados y corporales en una concepción integrada que difiere del modelo dualista que caracteriza las versiones eruditas del individuo como un compuesto de cuerpo y espíritu-mente en tanto elementos independientes. Pero difiere también de la concepción puramente interaccionista de individuos autónomos en relaciones relativamente independientes entre sí, mostrando influencias mutuas y límites difusos entre ellos como con las entidades o fuerzas sagradas.

La hechicería es una práctica habitual en la población rural y urbana que ocupa un lugar central en las zonas más subordinadas de las relaciones sociales, étnicas y religiosas de la región, pero que también se extiende más allá de ese espacio social, étnico y religioso. Sin embargo, intentamos mostrar como su presencia en la vida cotidiana es mucho más que un efecto de esas relaciones de subordinación o ascenso social, constituyendo una trama en la que las relaciones de distinción social son solo una parte de un proceso más complejo en donde la corporalidad, la persona y el mundo sagrado

se articulan como un lenguaje inmanente a las relaciones sociales.

Por otro lado, la hechicería también encarna formas invisibles de violencia intersubjetiva que matizan la imagen dominante de la solidaridad andina que proyecta una vida social libre de conflictos. Esa articulación entre la reciprocidad y la agresión llamó la atención de algunos analistas que se restringieron a su dimensión puramente societal. Con foco en la población aymara boliviana, Xavier Albó se refirió a esa complementariedad como “paradojal”, señalando que:

La presión positiva y negativa ejercida por el grupo, junto con otros factores que varían según las circunstancias, determinan con frecuencia que esta identidad del individuo frente al grupo se manifieste bajo la figura de mutua desconfianza y envidias; eventualmente también bajo la forma de agresividad mas o menos reprimida que en algunos casos puede llegar a salir a la superficie, en forma de pleitos, demandas, o incluso violencia (ALBO, 2002, p. 15).

En la región andina argentina, algunos trabajos han ahondado en esta lectura. Por ejemplo, Isla (2002, p.15) llama a considerar integradamente tanto la persistencia de prácticas vinculadas con la reciprocidad andina, de una sociabilidad intensa atravesada por vínculos de parentesco y de familiarización, como los conflictos políticos que afloran en la puja de facciones y en el interior de las familias.

Las formas clásicas de analizar esta relación entre hechicería y conflictividad social postularon que esta última era un sustrato de la primera. De ese modo, la hechicería fue leída como manifestación funcional o epifenómeno de un conflicto social dado. Según Favret-Saada el funcionalismo implícito de tales análisis, centrado únicamente en las acusaciones de hechicería, debe ser releído en una clave diferente donde la

agresión por hechicería no solo no sea reducida a los sistemas de acusación y distinción social (FAVRET-SAADA, 2009, p. 147), sino que sea homologada a la agresión social en un mismo nivel analítico (FAVRET-SAADA, 1977).

Si consideramos esa extensión entre lo socio-cosmológico como parte de un mismo continuo, creemos que algo puede decirse sobre los valores que ordenan esos regímenes de producción de subjetividad. Los principios relacionales resultan significativos desde una perspectiva amplia, la hechicería muestra modalidades de la agresión y el conflicto intrafamiliar y vecinal que subrayan un elemento beligerante en la vida cotidiana que bien podría leerse en continuidad con el análisis sobre el faccionalismo político estructurado en base al parentesco y las relaciones sociales extensivas que señala la literatura del área.

Avanzar en la indagación sobre como la agresividad andina permite complejizar la imagen dominante de la solidaridad social mostrando como ambos valores, paralelos y simultáneos, constituyen un orden relacional, puede encontrar en la violencia invisible que el *daño* pone de manifiesto una pista de trabajo que extienda las relaciones sociales a los modos de vínculo más amplios con lo no humano. Sugerimos entonces que si el faccionalismo social constituye un elemento constitutivo de las relaciones societales, la agresión invisible que encarna el *daño* puede pensarse también como homologable en un continuo más amplio que considere los aspectos sociales y cosmológicos en un horizonte común.

Notas

1. Algunas ideas presentadas aquí fueron discutidas en el Grupo de Trabajo *Antropologia da Feitiçaria*, durante la IX Reunión de Antropología del Mercosur. Agradezco a los participantes y organizadores de ese espacio por sus comentarios. Agradezco también a los evaluadores anónimos por la revisión y las sugerencias.
2. El trabajo de campo se realizó en dos visitas durante 2003 y tuvo financiamiento del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica (APCyT). La estancia en Campo Quijano y la red de personas que nos permitieron realizar esta investigación hubieran sido imposibles sin la amabilidad y generosidad de la familia Torres.
3. Referencias a los estados “internos” y a nociones vinculadas con la “energía” resultaban habituales entre activistas indigenistas que articulaban aspectos de los modos de vida andinos con un lenguaje cercano a la espiritualidad Nueva Era.
4. No reducir el *daño* a sus funciones de delimitación social o étnica no significa negarle de plano ese lugar. En al menos dos relatos hemos detectado la referencia a “inmigrantes bolivianos” como particularmente peligrosos y causantes de hechicería. Una imagen que sin duda se monta sobre una operación de diferenciación socio-étnica vinculada a la imagen de lo “boliviano” como más cercano a lo “indígena” y, por ende, a un modo relacional de lo “sagrado”.

Referencias bibliográficas

- ALBÓ, Xavier. *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA, 2002.
- CAROZZI, María J. Antiguos difuntos y difuntos nuevos. Las canonizaciones populares en la década del '90. In: Míguez, D.; Semán, P. (eds.), *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos. 2006. p. 99-125.
- CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (orgs). *The category of the person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- DOUGLAS, Mary. *Witchcraft Confessions and Accusations*. London: Tavistock, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].

- FAVRET-SAADA, Jeanne. Être affecté, In: _____. *Désorceler*, Paris: Éditions de l'Olivier, 2009. p. 145-162.
- _____. Unbewitching as therapy. *American Ethnologist*, n. 16, p. 40-56, 1989.
- _____. *Les mots, la mort, les sorts, la sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard, 1977.
- FARBERMAN, Judith. *Las salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- IDOYAGA MOLINA, Anatile. Daño, terapéutica ritual y manipulación de lo sagrado en las medicinas tradicionales del noroeste argentino. In: *Ciências Sociais & Religião*, n. 10, p. 137-158, 2008.
- _____. The illness as ritual imbalance in Northwest Argentina. In: *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 18, n. 2, p. 113-140, 2002.
- ISLA, Alejandro. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias, 2002.
- _____. El terror y la producción de sentidos. In: *Revista de Investigaciones Folklóricas*, n. 14, p. 36-46, 1999.
- KARASIK, Gabriela. Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación de la conciencia colectiva en Jujuy, 1970-2003. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 2005.
- _____. (org.) *Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: CEAL, 1994.
- KARASIK, Gabriela; BENENCIA, Roberto. Apuntes sobre la migración fronteriza. Trabajadores bolivianos en Jujuy. In: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, v. 13/14, n. 40/41, p. 569-594, 1998.
- MAUSS, Marcel. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de "moi". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968 [1938]. p. 333-362.
- MERLINO, Roberto; RABEY, Mario. Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur. In: *Sociedad y Religión*, n. 10/11, p. 113-127, 1993.
- _____. El ciclo agrario-ritual en la Puna Argentina. In: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, n. 12, p. 47-70, 1978.
- PALMA, Néstor. *La medicina popular en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Huemul, 1978.
- PEREZ DE NUCCI, Alberto. *La medicina tradicional del noroeste argentino: Historia y presente*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1988.
- PLATT, Tristan. El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. In: *Anuario de Estudios Americanos*, v. LVIII, n. 2. p. 633-678, 2001.
- SEGATO, Rita L. Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. In: _____. (org.) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p. 203-242.
- STEWART, Pamela J.; STEWART, Andrew. *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: California University Press, 1988.
- TAUSSIG, Michael T. *The devil and commodity fetishism in South America*. NC: The University of North Carolina Press, 1980.
- VESSURI, Hebe. Brujas y estudiantes de magia en una comunidad rural. In: *Revista Latinoamericana de Sociología*, v. 3, n. 70, p. 443-458, 1970.
- _____. Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero. Ensayo en categorías sociales y morales. *América Latina*, n. 1-2, p. 40-67, 1971.

autor

Nicolás Viotti

Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

**artes
da vida**

A vida como luta

JORGE LUAN TEIXEIRA

Museu Nacional, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p161-168

Se um conceito pudesse condensar a visão que os moradores das fazendas de Catarina, no Sertão dos Inhamuns (CE), têm da própria condição e trabalho, esse conceito seria *luta*. Ainda que se trate de uma noção muito ampla, é possível pensar em pelo menos quatro usos relacionados dela.

(1) A vida é a própria luta, viver é lutar contra condições vistas como precárias, é enfrentar o sofrimento, as Secas, os revezes e persistir. (2) Lutar é também ter coragem e disposição para trabalhar duro, suportando o desgaste e o cansaço ocasionados pela peleja. Aqui, como no primeiro sentido, lutar dignifica o trabalhador, é duplamente produtivo: o que está em jogo, além da produção econômica, é a produção da pessoa moral. Quando se vive “na terra dos outros” – isto é, quando não se é o dono da propriedade em que se vive e trabalha – lutar também está relacionado ao empenho para

obter progresso, melhorar de condição – o que ou permite sair da condição de morador, ou a torna mais confortável. (3) Os moradores lutam com os animais: com o “gado” (bovinos) e/ou com a “criação” (ovinos e caprinos). Se a luta é “com” é porque é a partir dessa forma de combate e esforço que o morador trabalha pela própria melhora: ao lutarem com os animais, os moradores obtêm um ganho maior, sendo remunerados ou na “sorte” (uma porcentagem dos bichos nascidos), ou em dinheiro. A luta, entretanto, também é contra os animais, pois os “bicho bruto”, ao contrário do ser humano, não são dotados de “entendimento” (razão) e, por isso, escapam à agência dos homens, nem sempre se submetem à sua vontade. (4) Os moradores não lutam sozinhos, mas com os parentes, com os vizinhos, com outros moradores e mesmo com os patrões, os donos da terra. Há tanto “gente boa” para se lutar quanto “gente ruim”.

As fotografias aqui apresentadas foram feitas durante o ano de 2013. Elas fazem parte de um ensaio maior que integra a minha dissertação de mestrado, que tratou da relação de morada em Catarina e da mobilidade dos moradores. As imagens exploram os significados

do conceito de *luta* numa tentativa de interpretação e exposição por meio da imagem fotográfica. Assim sendo, as fotografias não compõem uma narrativa sequencial, mas apresentam situações diversas em que a noção de *luta* está em jogo para esses trabalhadores.

autor

Jorge Luan Teixeira

Doutorando em Antropologia Social / Museu Nacional, RJ

Recebido em 14/04/2014

Aceito para publicação em 12/09/2014













entrevista

Entrevista com Carlo Severi

entrevistador: EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO

tradução: ANA CAROLINE AMORIM OLIVEIRA, EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO, JULIANO BONAMIGO, LUCAS BARBOSA CARVALHO E MORGANE AVERY.

revisão: ANA CAROLINE AMORIM OLIVEIRA, EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO, JULIANO BONAMIGO, RENATA FREITAS MACHADO, THAIANA BALBINO SANTOS E THIAGO HARUO SANTOS.

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p171-183

Esta entrevista, concedida pelo Prof. Carlo Severi a mim, aconteceu no âmbito da produção do documentário *O que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios*, lançado em 2013. Por uma sugestão do Prof. Carlos Fausto, entrei em contato com Severi, que estava no Rio de Janeiro naquele momento e logo se entusiasmou com o projeto, cujo objetivo era produzir um filme de divulgação científica sobre algumas ideias de Lévi-Strauss.

Contudo o foco deste filme didático era não somente reunir opiniões sobre conceitos difíceis do estruturalismo colhidas dos maiores especialistas na obra lévi-straussiana, mas atingir esses conceitos pelo viés da influência indígena sobre Lévi-Strauss, o que tornava o desafio mais interessante. Achei excelente a oportunidade de conversar com um ex-aluno do antropólogo francês – seu orientador de tese “não-oficial”, o oficial foi o etnopsicanalista Georges Devereux – para abordar questões pertinentes ao tema do filme. Assim, o que o leitor encontrará nas páginas que seguem de conversa com Severi é uma entrevista focada em suas apreciações sobre termos como estrutura, relação entre natureza e cultura, oposições binárias etc. Mas não só isso; os temas relacionados a Lévi-Strauss são inúmeros e a conversa se espalha para a relação entre filosofia e

antropologia, entre psicanálise e antropologia, entre leis universais e particularidades etnográficas, possibilidades de tradução, índios na universidade.

Severi comenta também sobre sua relação com o mestre francês, principalmente na época de seu trabalho de campo com os Kuna, do Panamá, em finais dos anos 1970 e início dos 1980. Neste período, ele estuda os cantos xamânicos de cura entre os Kuna, cantos estes que estão na base do célebre artigo de Lévi-Strauss, “A eficácia simbólica”. O que o antropólogo descobrirá em campo, contudo, questionará a comparação feita por Lévi-Strauss no artigo entre o xamã e o psicanalista.

Carlo Severi é atualmente diretor de estudos da cátedra “Antropologia da Memória”, na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS – Paris), e diretor de pesquisas no *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS). Dentre seus temas de estudo, presentes em diversos artigos e livros, destacam-se os dos rituais, da memória e das imagens. Escreveu com Michael Houseman uma das obras mais relevantes sobre a análise de rituais na Antropologia, *Naven, ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* (1994). Muitos de seus textos, incluindo traduções em português, estão disponíveis em seu site carlo-severi.net, juntamente com informações sobre o autor.

Como foi seu primeiro contato com Lévi-Strauss? Conte a impressão que mais lhe marcou quando o conheceu.

CS: Eu o conheci em 1979, mas tive um primeiro contato em 1977, quando ele acompanhou meu trabalho de campo. A primeira coisa que eu gostaria de dizer sobre Lévi-Strauss é que, quando éramos estudantes, imaginava-se — acho que ainda imaginam — que era um homem sobretudo apaixonado pela teoria, pelo pensamento e pela investigação filosófica. De fato, era alguém que à primeira vista não aceitava absolutamente que seus alunos falassem sobre estrutura, oposições binárias e coisas assim. Ele tornava-se extremamente frio e mudava o tema da conversa. Por outro lado, se alguém — e foi o meu caso — lhe escrevesse ou fosse vê-lo e pedisse um encontro sobre um problema empírico bem pequeno e específico — não pequeno, mas específico — e complicado, então ele poderia ter uma reação de verdadeiro entusiasmo. Eis alguém que era apaixonado pelo detalhe, apaixonado pela observação e que exigia por parte dos jovens dos quais ele acompanhava a pesquisa uma atenção meticulosa para a etnografia. Por isso, naturalmente, foi uma grande surpresa para mim, que vinha de uma faculdade de filosofia e que pensava achar um professor que só falaria de oposições binárias ou da relação entre natureza e cultura.

Oposições estas, como a relação entre natureza e cultura, que foram bastante criticadas, não é?

CS: É absolutamente certo que todos os que colocaram em questão o pensamento lévi-straussiano e sobretudo o caráter às vezes esquemático dessas oposições — Natureza e Cultura, pensamento selvagem e pensamento científico, o Ocidente e tudo o que não é o Ocidente etc. — todos aqueles que o criticaram, às vezes com razão, certamente não perceberam que

esta maneira de opor as coisas estava também no objeto que ele estudava. Quer dizer que, de fato, era antes um estilo de pensamento ameríndio, que podemos ver hoje, que deixou uma marca profunda em seu próprio pensamento. Então, quando Lévi-Strauss fala de um tipo de pensamento ameríndio que ocupa seu espírito, que ele deixa de alguma forma funcionar em seu espírito, quando se consagra à análise das mitologias do continente [americano], de fato, há qualquer coisa de verdadeiro lá. Ou seja, ele sentiu profundamente uma fascinação por esse tipo de pensamento e tornou-se de certa maneira alguém que o retoma.

Tem mais alguma coisa que o senhor gostaria de comentar sobre esse encontro de pensamentos? Alguma coisa mais específica que ele tenha desenvolvido nesse sentido?

CS: Eu diria que certamente existiu esta influência, mas também sempre houve por parte dele uma preocupação de ter uma apreensão do todo. Esta, ele reivindicava como um patrimônio do antropólogo. Então, desse ponto de vista, Lévi-Strauss, de um modo completamente consciente, empreendia talvez uma espécie de mimese do pensamento ameríndio, é claro, mas também reivindicava uma distância. Isso está menos em voga hoje em dia, mas, em todo caso, é algo que é preciso enfatizar. Há uma ambição de generalização em Lévi-Strauss que não exclui de forma alguma a atenção à etnografia, mas que permanece apesar de tudo como fonte de seu pensamento.

Mas há um limite de tradução entre os dois pensamentos, não é? Eu tenho a impressão de que quando Lévi-Strauss fala de um “conjunto de livros e ideias que passaram através” dele, dos quais ele foi uma “espécie de suporte anônimo”,¹ de que os mitos se pensavam na cabeça dele, parece algo muito próximo da imagem que ele faz

também dos mitos se pensando entre si. Parece algo que evoca os universais do espírito humano, mas, ao mesmo tempo, como você disse, ele tem uma atenção tão grande pelos detalhes, e às vezes esta atenção é negligenciada na leitura da obra dele.

CS: Sim, mas não sei se eu colocaria as coisas desta forma. Os problemas de tradução do pensamento lévi-straussiano se apresentaram de modo concreto, principalmente no mundo anglo-saxão, o mundo inglês, onde temos uma dificuldade de compreender sua mensagem e em que foi criticado de maneira bastante fértil. Estou pensando em antropólogos como James Leach e Rodney Needham. E penso que o fenômeno inverso é produzido na escola brasileira de Ciências Sociais, na qual, ao contrário, foram sensíveis a vários aspectos de seu pensamento. Portanto há, de alguma maneira, se você quiser, antes dos ameríndios, relações com universos culturais que são diferentes da tradição francesa, mas que se mostraram ou resistentes ou bastante sensíveis a seu pensamento. É evidente que a obra de Lévi-Strauss mergulha suas raízes em uma tradição muito francesa e que é certamente Jean-Jacques Rousseau o personagem que mais a influenciou. Mas, por outro lado, ele foi objeto de uma influência, e é certamente em Boas e na tradição morfológica alemã que é preciso procurar a fonte desses grandes projetos de antropologia geral que sempre defendeu.

Como você pode ver, tento contextualizar um pouco essa comunicação com os ameríndios, que tem sua realidade, mas que foi também filtrada pelo trabalho de outros intelectuais tanto na América como na Europa. Então, o que você está tentando mostrar é algo bastante singular em Lévi-Strauss, mas que também talvez precise ser recolocado em uma situação mais complexa.

Você mencionou Rousseau; considerando o pensamento filosófico pode-se dizer então que, com Lévi-Strauss, pela primeira vez na história do pensamento, digamos, “universal”, o pensamento indígena é colocado para dialogar em pé de igualdade com o filosófico? Isso seria um divisor de águas, a fundação de uma antropologia totalmente original? Com as Mitológicas, com toda essa reflexão...

CS: Sim, não tenho certeza de que possamos realmente encontrar em Rousseau um diálogo direto e um reconhecimento da dignidade do “pensamento selvagem”. O que podemos encontrar nele é a liberdade de pensar o ser humano em termos gerais, isso sim. Como você vê, sempre há, de uma parte, a análise específica do mundo ameríndio, mas de outra também há uma ambição generalizante. Enquanto algo geral é hoje em dia frequentemente pensado como estrangeiro à realidade, etnocêntrico às vezes. De fato, a escolha de pensar... a escolha de generalizar é também uma liberação para o exercício do pensamento. Porque se você deve pensar as coisas de tipo geral, deve incluir muitos materiais que vão além da tradição ocidental, se você tem como projeto pensar algo a propósito do humano em geral. Então, esta ambição de generalizar não é algo em Lévi-Strauss que seja contraditório com sua fidelidade à etnografia, muito pelo contrário, é a mesma lógica.

Não seriam, então, dois Lévi-Strauss, um mais próximo de leis universais e outro atento às especificidades da etnografia?

CS: Eu diria que é o mesmo Lévi-Strauss, que são duas ambições que se encontram igualmente em posição de raízes de seu pensamento. Hoje tendemos sempre a suspeitar da ambição generalista da antropologia como uma maneira de, eventualmente, assumir o risco de trair a realidade imediata, ou seja, a

apreensão detalhada das coisas. Mas ele tentou fazer as duas coisas. Essa é a sua originalidade. E também talvez seja essa a sua herança intelectual mais importante. Então, como você vê, tentei um pouco mostrar um diálogo com sua perspectiva, ressaltando que há, mesmo assim, ainda sempre um outro aspecto, que é essa ideia de um pensamento livre, porque contém o desafio de dizer algo comum à humanidade inteira. E isso é uma liberdade, não apenas um risco ou um limite no pensamento estrutural.

Com relação a alguns antropólogos, como Anne-Christine Taylor, que diz que os “conceitos da antropologia estrutural” teriam seus fundamentos genealógicos no encontro de Lévi-Strauss com os índios², o que o senhor pensa desta proposição?

CS: Eu estou de acordo. Como já lhe disse, Lévi-Strauss, tendo trabalhado de maneira intensa em materiais ameríndios e sobretudo o mito, às vezes corre o risco de atribuir coisas próprias do pensamento, da tradição mitológica ameríndia, à humanidade inteira. Portanto, por exemplo, nossos amigos africanistas tiveram, frequentemente, dificuldades em admitir que a mitologia africana possa ser tratada verdadeiramente da mesma maneira que Lévi-Strauss propôs para o pensamento, para a mitologia ameríndia. Não estou dizendo que não houve tentativa – claro que houve –, mas, no final das contas, efetivamente, as coisas são menos evidentes, para os africanistas em particular, mesmo que se possa pensar também a Oceania. Porém, ao mesmo tempo, não devemos esquecer que as raízes históricas do pensamento estrutural são parte de uma tradição, o pensamento morfológico alemão do século XIX. É certo que um grande poeta como Goethe, também um grande pensador,

influenciou profundamente Lévi-Strauss. Tivemos ocasião de falar várias vezes disso, porque, quando eu era um jovem antropólogo, escrevi um ensaio sobre o conceito de estrutura, argumentando que, na verdade, ele é muito próximo ao conceito de *forma originária* que Goethe havia proposto nos escritos botânicos e de anatomia. A ideia de uma forma que contenha não só uma manifestação oriunda no tempo, por exemplo, uma planta, mas também que contenha todas as plantas possíveis. Você vê que no conceito de estrutura há, ao mesmo tempo, essa ideia de que podemos organizar os dados por meio desse conceito, mas também é tão geral, que permite pensar as transformações que a realidade não contém, coisas latentes, por assim dizer. Um mito abarca os desenvolvimentos latentes que podem se realizar em uma parte ou em outra do continente ameríndio. Há geralmente essa ideia em Lévi-Strauss e ela não é ameríndia, é uma ideia europeia que ecoa com a morfologia própria da tradição dos índios da América. De fato, existem duas raízes para isso, uma com certa tradição intelectual europeia e um reconhecimento de uma possível explicação do pensamento ameríndio a partir daí. Então, acho que você tem razão de destacar esta espécie de mimetismo entre os ameríndios e o pensamento estrutural que Anne-Cristine Taylor escreveu. Mas penso também que podemos ressituar esse mimetismo — que é um mimetismo de alguém que está em diálogo direto com os materiais e que procura explicá-los, em uma tradição intelectual que vem de longe, que vem também da Europa. Por isso, por assim dizer, tem um único Lévi-Strauss, mas há várias tradições em seu pensamento. Então, eu diria sobretudo dessa maneira: antes de dizer que há dois Lévi-Strauss, há um só Lévi-Strauss no qual esse encontro se dá.

É curioso, ouvindo o senhor falar, eu percebo o contrário do que propus. É como se fosse uma lévi-straussianização do pensamento ameríndio.

CS: Não! As duas coisas estão lá!

É como se houvesse uma espécie de afinidade eletiva entre o que ele percebe nos índios e certa parte da formação dele.

CS: Necessariamente, Lévi-Strauss foi formado na Europa, fez escolhas, optou por uma tradição que era aliás muito estranha à tradição francesa especificamente. Portanto, foi com Boas que aprendeu tudo isso na antropologia norte-americana. Foi Boas quem trouxe à terra americana esta tradição, ele fez uma tese sobre o pensamento de Goethe. Era alguém que já tinha assimilado esta maneira de pensar e que a levou à América. Então, ele fez o papel de ancestral, de fundador de uma nova antropologia no continente, ninguém viu o que havia por trás dele, mas Lévi-Strauss percebeu muito bem. Não se trata de negar que haja um contato direto com materiais ameríndios, claro que há. Mas vejo as coisas de maneira, talvez, mais complexa. Quer dizer: é uma das fontes — há outras em sua obra. É verdade que ele fez entrar na cultura europeia formas de racionalidade que descobriu entre os índios da América, mas foi um certo itinerário intelectual que lhe permitiu compreender isso. Portanto não se trata de decidir se é Lévi-Strauss que lévi-straussiza os ameríndios, ou se são os ameríndios que deram elementos a Lévi-Strauss. Os dois fenômenos ocorrem. E penso que ele tem sempre um equilíbrio tal em sua obra, que deixa falar os ameríndios em seu trabalho. Então, historicamente, foi uma espécie de grande abertura que ele provocou na cultura europeia, que pôde pela primeira vez escutar, por assim dizer, perceber essa lógica em funcionamento nas

sociedades ameríndias. Posto isso, já que você quer que discutamos esse assunto, não penso que se possa falar de filosofia ameríndia da mesma maneira que se possa falar de filosofia na Europa. Há uma falta de mediação aí, na minha opinião, um pouco rápida. Poderíamos dizer, ao contrário, algo talvez mais interessante, mais lévi-straussiano. O que poderíamos dizer é que a filosofia, toda a filosofia europeia em princípio, não passa de um exemplo de um grande ecossistema intelectual de pensamento que atravessa todas as culturas do planeta. Portanto, é uma forma organizada de uma ecologia do espírito que é um fenômeno de espécie.

Então, diria antes o inverso — estou tentando de novo inscrever-me em um diálogo com o que você faz. Na minha opinião, esta não é a maneira lévi-straussiana de dizer as coisas. Eu colocaria antes que a filosofia europeia não é mais do que uma instância, um exemplo de um ecossistema de pensamento que atravessa todas as outras culturas e que é dessa maneira que se deve compreender o Ocidente, como uma cultura entre outras, e não atribuir aos ameríndios o exercício típico, estabelecido há dois mil e quinhentos anos, de uma disciplina específica que se chama filosofia, que tem problemas específicos debatidos em instituições, com mediações culturais próprias ao Ocidente. É antes o inverso que se deveria dizer: quando os europeus fundam a filosofia, eles retomam, sob uma forma específica, uma atividade de espécie que é a criação de uma conceitualização do mundo exterior e, me parece, de uma subjetividade.

Como ele próprio diz que tem “três amantes”, que são a psicanálise, a geologia e o marxismo, o pensamento ameríndio seria uma quarta “amante”?

CS: Bem, no que diz respeito à psicanálise, as coisas param rapidamente e estou bem seguro em dizê-lo, já que sempre trabalhei tanto com Lévi-Strauss quanto com um psicanalista, Georges Devereux, que foi meu orientador de estudos oficial, enquanto Lévi-Strauss era meu não-oficial, por assim dizer. Este cessa toda relação com a psicanálise muito cedo, no final dos anos 1950. Portanto, quando atribuímos a ele uma simpatia pela psicanálise, na verdade estamos tomando as coisas de maneira demasiadamente superficial. Eu vim de uma formação psicanalítica, minha tese era sobre o conceito e sobre a etnografia que temos, que diz respeito à *eficácia simbólica*, portanto a comunicação entre o corpo e o espírito. É um dos ensaios nos quais Lévi-Strauss fala explicitamente de psicanálise e expõe suas próprias ideias sobre o inconsciente. Quando o conheci, era um homem discretamente hostil à psicanálise. Portanto, não é nada daquilo que imaginamos hoje, ou seja, alguém que estava em uma posição incondicional sobre a prática e as teorias psicanalíticas. Ele amava Freud, com certeza, mas odiava Lacan. E, como você vê, tento dar-lhe uma imagem um pouco mais realista do que era este homem. Ele odiava Lacan e era também muito desconfiado em relação à psicanálise mais tradicional. Logo, esse campo do saber foi uma decepção para ele. O marxismo também, o marxismo...

Ele comentava que apesar de Lacan dizer que tinha um débito grande com ele, não entendia o que Lacan escrevia³.

CS: De fato, ambos se frequentavam muito e se conheciam bem. Quando Lévi-Strauss dizia que não compreendia, a partir de um certo momento, o que Lacan escrevia, era uma maneira de não participar dessa espécie de fascinação e desse papel quase enfeitiçador que teve a figura de Lacan sobre a cultura parisiense

durante quase trinta anos. Lévi-Strauss não era disso, não era um admirador de Lacan, tal como o conheci, mas não se pode dizer que não entendia. Ele sabia muito bem do que se tratava. Mas – e é preciso dizer as coisas como elas são — não havia uma posição homogênea, como eu acreditava quando era estudante, que pusesse gente como Althusser, Lacan e Lévi-Strauss em um grande movimento geral, em uma espécie de grande coordenação de três perspectivas. Foi exatamente o contrário, na realidade. O que acontecia é que todo mundo aprendeu muito de Lévi-Strauss, ao menos em Paris, e sempre se reservou para ele um papel, realmente, de ancestral de algum estilo de pensamento. Mas não é por isso que ele se deixava colocar no mesmo pacote, junto de um certo número de seus contemporâneos. Em absoluto! Provavelmente, uma das primeiras coisas que descobri é que, na esfera privada, era muito intransigente e, aliás, mais tarde, também em público, sobre um certo número de coisas que as pessoas assimilavam de bom grado a um grande movimento do estruturalismo. Ele não gostava absolutamente que seu pensamento fosse associado de maneira apressada a toda uma série de coisas. Sustentava mesmo assim um certo rigor na definição do projeto de antropologia, e penso que é um de seus grandes méritos também. No fundo, poderia ter sido mais flexível e isso lhe daria ainda mais renome, ainda mais público, mas ao contrário, isso ele não fez. Para ele importavam os limites do empreendimento antropológico como uma das formas de manter sua capacidade de descoberta. Por isso, permaneceu um homem muito singular e, no fundo, muito solitário.

Você ia falar sobre a influência do marxismo, e acabei te interrompendo.

CS: Ah! A influência do marxismo, mais uma vez, é um pouco como em relação à obra

de Freud. Lévi-Strauss admirava Freud pelo que ele era, ou seja, um grande positivista. Como não se quer ver hoje em dia, mas de fato era isso, foi um evolucionista e um positivista. E, no fundo, o que amava muito em Marx era a ambição científica. Disse muito claramente que Marx e o marxismo eram coisas completamente diferentes, que o comunismo internacional não tinha sua simpatia. É antes um homem que se situava em uma posição moderada, mas com uma certa simpatia pela direita. Bem, é preciso dizer as coisas como elas são. A geologia, ao contrário, penso que você está completamente com razão, era um entusiasta da geologia e deste tipo de ciência natural, que efetivamente era muito próxima da morfologia alemã, e portanto, um pensamento da forma, que se escalona sobre uma temporalidade quase inimaginável. E tinha essa fascinação pelas distâncias temporais quase infinitas. Havia, talvez, em sua obra, algo que estudei no pensamento morfológico, uma fascinação por aquilo que os evolucionistas do século XIX chamaram de a “Profecia do Passado”. Ou seja, a aplicação de um método profético não mais no futuro, mas às origens da humanidade – acho que ele sempre teve uma grande admiração por esse projeto, muito visível em alguns de seus escritos. Portanto, em meio a tudo isso, se encontra um grande fascínio intelectual pelo pensamento ameríndio. Isso, sim, penso ser perfeitamente verdadeiro.

Severi, você gostaria de comentar alguma coisa mais relacionada ao seu trabalho de campo com os Kuna⁴, com seu debate com Lévi-Strauss em relação à eficácia do simbólico?

CS: Veja, isso é um grande tema. Posso simplesmente lhe dizer que antes de ver Lévi-Strauss pela primeira vez, eu lhe escrevi uma longa carta. Então, o que estava acontecendo era que eu estava fascinado, como muitos

outros, por seu ensaio sobre a “eficácia simbólica”. Já tinha escrito minha primeira dissertação sobre isso pela Faculdade de Milão, orientada por um psicanalista, Franco Fornari, que era na época o presidente da Sociedade Psicanalítica Italiana. Resisti um pouco em interpretar as coisas de longe assim, essa assimilação que Lévi-Strauss tinha feito, de maneira fascinante entre o trabalho do xamã e o do psicanalista ocidental. Então, simplesmente, fui para os Kuna, passei o verão de 1977 com eles e devo dizer que descobri – aliás como outros, não estou sozinho – que o canto xamânico que Lévi-Strauss estudou e que utilizou para fazer essa comparação entre o psicanalista e o xamã, era cantado em uma variação de Kuna que ninguém compreende se não é iniciado. Então, sua explicação foi inteiramente fundada sobre a veiculação do sentido entre o xamã e a mulher que dava à luz, como você deve saber, e descobri simplesmente que lá, com uma enorme probabilidade, a mulher em questão não compreendia praticamente nada do que o xamã lhe dizia. Veja, era embaraçoso. E a primeira coisa que fiz [ao voltar do campo] foi escrever para Lévi-Strauss uma carta muito longa, na qual lhe contei um pouco do que tinha visto em campo e toda uma série de detalhes, pois eu havia estudado seu texto, não apenas seu ensaio; ido à Suécia procurar as edições Kuna e inglesa do canto que havia sido publicado. Eu já tinha inclusive traduzido e publicado esses textos. Depois, quando estive com os Kuna, vi que as coisas se passavam assim e é por isso que ele aceitou seguir meu trabalho.

Aliás, era um problema empírico embaraçoso, que certamente teve consequências sobre suas teorias, e é por isso que o que fiz lhe interessou. Assim, aceitou acompanhar meu trabalho até sua morte. Permaneci sempre como alguém que ia vê-lo, e lhe contava

o que passava pela minha cabeça para saber o que ele pensava. Nesse sentido, acho realmente que teve um papel de mestre em tudo o que pude fazer. Mas é também por isso que eu tinha vontade de falar de forma realista. O que quero sublinhar é que Lévi-Strauss teve um interesse extraordinário por este problema e foi extremamente fiel, no sentido em que ele poderia ter ignorado, por exemplo, o que eu fazia e me deixar de lado, mas, ao contrário, disse: “eis alguém que encontrou um detalhe interessante que pode mudar as coisas”, e ocupou-se desse assunto comigo. Então, esta é a razão pela qual conheci Lévi-Strauss, pois, como estudante de filosofia em Milão, na Itália, eu lhe escrevi uma grande carta para explicar que ele tinha se enganado mais ou menos sobre tudo [risos]. [E Lévi-Strauss respondeu:] “Talvez possamos falar sobre isso. Você não é etnólogo ainda, vire etnólogo. Se você quer se tornar etnólogo, vou lhe ajudar”. E foi o que fez. Ao seu lado, encontrei um assunto absolutamente interessante, ao qual dediquei alguns anos de trabalho.

Ele recebeu dezenas de pedidos de orientações de tese sobre o conceito de oposição binária, ou de Natureza e Cultura, o pensamento. E recusou todos! Não só porque não tinha muito tempo, ele tinha poucos estudantes, e quando o conheci, ele estava quase se aposentando. Enfim, estava no fim de sua carreira. A aposentadoria veio talvez seis ou sete anos mais tarde. Mas ainda dirigia o Laboratório de Antropologia Social, que havia fundado. Portanto, Levi-Strauss era esse homem, quer dizer, alguém que ostentava certa alergia pelas teorias e pela filosofia. Não queria ouvir falar de filosofia. Mas, ao mesmo tempo, podia passar uma hora ou duas com um estudante para ver como organizava sua etnografia. Isso, sim, era apaixonado por esse gênero de coisas. E é bom que se tenha uma imagem diferente

daquela do grande teórico sempre perdido em seus pensamentos, não era assim. Foi um grande teórico, eu penso, que, ao mesmo tempo, era muito consciente de que a organização de uma forma específica de pensar sobre um tema podia abrir a via à compreensão de fenômenos gerais. A verdade é essa.

Portanto, não são dois Lévi-Strauss. Só há um, mas há uma relação entre essas duas estratégias que faz o essencial de sua obra, muito mais do que o termo estruturalismo. Isso é realmente o que posso dizer. Quer dizer que ele acreditava firmemente que, a partir de um detalhe interessante, pode-se procurar o segredo de uma lei geral. E é, no fundo, o que eu mais admirava nele, enquanto homem e em sua obra. Era sua capacidade de perceber fenômenos isolados que podem abrir a possibilidade de generalização, uma vez que sua complexidade específica fosse compreendida. Veja, no fundo, ele seguia a grande instrução de Goethe, quer dizer, frente à multiplicidade inimaginável de fenômenos da natureza ou do pensamento, “procure o exemplo mais simples e descreva cuidadosamente sua complexidade específica”. Eis, por assim dizer, em todo caso, o estilo intelectual que encontrou, talvez também entre os ameríndios.

E o fato de você perceber que a paciente do xamã kuna não entendia o que era cantado pôe em xeque a comparação que Lévi-Strauss fez entre o xamã e o psicanalista⁵?

CS: Fiz a mesma pergunta e ele me respondeu. Eu preparava minha defesa de tese, de modo que deveríamos nos encontrar alguns dias depois para a banca. E me respondeu: “escute, isso quer dizer que o xamanismo é ainda mais parecido com a psicanálise do que eu pensava” [risos]. Então, a partir desse momento, era naturalmente um paradoxo: o que ele quis dizer é que elas não pareciam

nem um pouco. Mas, menos nos termos pelos quais ele via as coisas em 1949, quando publicou o ensaio “A eficácia simbólica”. O homem com que falei era alguém que pensava que a psicanálise, no fundo, era um fracasso científico. Ele me respondeu com uma espécie de “se é magia, isso quer dizer que é ainda mais parecido com a psicanálise do que eu pensava em 1949”. Mas essa era sua opinião em 1981, quando defendi minha tese. Portanto, penso que essa é também uma maneira de contribuir com um certo realismo na descrição de Lévi-Strauss enquanto intelectual, quer dizer, temos tendência a associá-lo à empreitada psicanalítica e a certos movimentos do pensamento pós-estruturalista, por exemplo. Lévi-Strauss não era isso. Era um positivista, um cientista, aliás, e que pensava a psicanálise nos anos 1980 como uma decepção.

Conhecer o xamanismo talvez tenha suscitado isso nele, não? O xamanismo talvez tenha gerado esta decepção?

CS: Eu não sei! Isso eu não sei! Ao contrário, o xamanismo é um fenômeno prodigiosamente interessante, e que pode, aliás, fazer eco com a psicanálise, mas por outras vias, não necessariamente por essa. Veja, encontrei muitas pessoas em minha vida que me disseram: “mesmo que isso não funcione assim entre os Kuna, pode funcionar em outra parte”, e que não querem renunciar ao conceito de “eficácia simbólica”. Mesmo que se olhe com cuidado, em todo caso, é preciso reformulá-lo caso queiramos considerar essa dificuldade empírica, bastante real. Agora, podemos ler esse texto e outros. Publiquei um canto Kuna, podemos ver se se parece ou não com a língua cotidiana. Em 1949, certamente não; quiseram criticar Lévi-Strauss por isso. Mas atenção: ele trabalhava sobre fontes. E aqueles que não mencionaram essa diferença

– talvez até mesmo a ignorassem – foram os dois antropólogos suecos que publicaram o texto: Nils Holmer e Henri Wassen. Portanto, desse ponto de vista, o problema se coloca muito antes da intervenção levi-straussiana: ele se coloca no momento em que se constitui o documento, quer dizer, na passagem – que não contarei, porque é um pouco audaciosa e complicada – do texto “Muigas” ao Museu Etnográfico de Göteborg, onde foi publicado o canto Kuna em questão. Com efeito, esse texto chegou pelo correio na Suécia e foi um jovem dessa etnia, Guillermo Hayans, que era carteiro deles, que o transcreveu e enviou esse pequeno caderno – aliás com versão pictográfica também – aos dois cientistas suecos que, em seguida, o publicaram. É uma história bastante romanesca, na verdade. Portanto, ninguém no campo havia recolhido esse texto e feito a simples operação que fiz – mas não sou o único –, que consistia em gravar uma parte e depois pedir às pessoas para traduzi-lo. As pessoas me diziam: “mas não se compreende nada, não sabemos o que é.” Veja, essa operação tem consequências teóricas, compreende? Quer dizer, era isso o importante para Lévi-Strauss: ele sentia que era preciso tirar consequências disso e que não era simplesmente um pretexto para começar uma polêmica ou, ao contrário, para negar a realidade e guardar o conceito de *eficácia simbólica*, como alguns de meus colegas tentaram fazer.

Isso é uma coisa até que recorrente na antropologia, não é? Descobre-se que a eficácia simbólica que foi “descoberta” nos Kuna não existe dessa forma entre eles. Como acontece nos estudos do parentesco, por exemplo. Descobre-se que o que chamamos hoje de “dravidianato” não existe nos povos dravidianos, mas que há em outros lugares.

CS: Essa é uma boa ideia. Não é impossível que tenha formas de *eficácia simbólica* que

existam além desse caso e se encontram em outro lugar além dos Kuna. Aliás, não vamos falar disso por mais tempo, mas de fato penso ter encontrado um tipo de interpretação daquilo que se passa entre os Kuna. Dediquei uns trinta anos, escrevi sobre e penso ter encontrado uma solução possível a esse problema. Mas você tem razão, é um fenômeno geral. Quer dizer, a Antropologia é feita de tal maneira que generalizamos a partir de casos geográficos precisos, portanto os conceitos que utilizamos têm sempre uma espécie de “campo de origem”. Na medida em que tentamos generalizar, nos damos conta de que eles podem ou não valer em tal ou tal campo, seja devido a razões geográficas, seja por razões conceituais. Daí a possibilidade de que algo que foi pensado ou que acreditamos ter visto em alguma parte possa se revelar válido de maneira conceitual e não geográfica, salvo no campo de origem do conceito. Efetivamente, isso pode ser algo próprio da Antropologia. Em todo caso, é um fenômeno típico.

Atualmente, há muitos indígenas ingressando na universidade e mesmo em cursos de pós-graduação. Existem cursos de formação de professores indígenas das mais diversas áreas e também em antropologia. Como o senhor vê esse possível encontro de intelectuais indígenas com a obra de Lévi-Strauss?

CS: Isso é algo muito importante. A reapropriação por parte dos jovens intelectuais que vêm dessas regiões do mundo é um fenômeno muito importante. Eu diria mesmo que, em última instância, cabe a eles decidir se o que os antropólogos fizeram é válido ou não. Penso que Lévi-Strauss estaria muito orgulhoso disso. Talvez é uma das coisas que teria sentido mais intimamente. Não é completamente um fenômeno recente. Nos anos entre 1930 e 1950, na América do Norte,

isso aconteceu em parte... mas é verdade que na época era de toda maneira um fenômeno raro. Parece-me que cabe, sobretudo a nós, iniciarmos um diálogo com os jovens intelectuais e ter trocas, tanto quanto possíveis, de nosso lado, com eles. Com certeza, é ao mesmo tempo um embate social, mas também intelectual muito importante. Você sabe, fui membro da banca de um jovem Kuna, que se tornou antropólogo. Ele não é o único, aliás, há outros. Eu me dei conta de que em sua dissertação há, ao mesmo tempo, uma maturidade antropológica absolutamente impecável particularmente do ponto de vista etnolinguístico – é alguém muito forte, que trabalhou justamente sobre a mitologia Kuna. E de maneira completamente consciente, esse jovem intelectual restitui o que a antropologia pode lhe dar, mas não cessa aí. Ele coloca paralelamente uma descrição e interpretação perfeitamente satisfatórias do ponto de vista de um antropólogo à maneira de interpretar de seu mestre Kuna. Quer dizer que produziu, assim, um texto muito novo, que interpreta sua própria cultura utilizando-a, apropriando-se de uma técnica de transcrição, de uma análise da gramática, dos conceitos que aprendeu na escola dos antropólogos. Mas tampouco renuncia em perseguir a análise, mostrando a seu mestre Kuna que ele também é completamente capaz de fazer como ele. Ou seja, uma interpretação que escapa aos nossos instrumentos conceituais e que, ao contrário, nos dá uma imagem muito bela de como funciona a tradição Kuna hoje em dia. Tradição extremamente refinada, articulada, sofisticada e portadora precisamente desse pensamento ameríndio sobre o qual falamos. A tradição Kuna dá um exemplo admirável desse exercício do pensar ameríndio. E se tivéssemos que desmentir o que dissemos antes, se pudéssemos procurar

os filósofos entre os ameríndios, talvez os encontrássemos entre os Kuna. Quer dizer, entre eles há uma população intelectual, consciente de seu saber. Tradicionalmente, você tem xamãs que se visitam uns aos outros, que confrontam, que comparam versões de tal ou tal canto xamânico, que os estudam juntos. Portanto, você tem uma espécie de tradição de reflexão e transmissão do saber que faz dessa população um exemplo admirável da tradição ameríndia. E dentre estes jovens intelectuais – ele se chama Abadio Green Stocel, é preciso que eu diga seu nome – vejo talvez um exemplo do que você procura, mas, desta vez, feito por um ameríndio, isto é, uma reflexão paralela entre os métodos de análise estrutural da mitologia e uma maneira ameríndia de pensar sua própria herança mitológica.

Antropologia Kuna.

CS: Antropologia Kuna. No fundo, é uma antropologia Kuna que me interessa particularmente. Como lhe disse, não é o primeiro antropólogo Kuna, já que tinha Arnulfo Prestan e Victoriano Smith. E antes deles, havia pessoas que trabalhavam com os suecos, que é preciso citar como as fontes reais da antropologia que se pôde fazer entre essa etnia a partir dos anos 20 do século passado. Portanto, Rubém Péres Kantule, que trabalhou muito com os antropólogos e Guillermo Hayans, que é justamente o carteiro que enviou o texto de certos cantos xamânicos para a Suécia. Dessa forma, há entre os Kuna quase uma tradição dessa capacidade reflexiva que permite ter um olhar antropológico sobre sua própria cultura e que não é o único caso possível. Isso existe hoje em dia justamente em outros lugares, mas é mesmo assim uma das grandes singularidades, eu penso, a partir do início do século XX, sobre a cultura Kuna, que soube, ao mesmo tempo, preservar-se e

encontrar uma maneira de construir um olhar antropológico sobre si mesma. É ainda alguma coisa que Lévi-Strauss teria verdadeiramente amado muito.

E podemos dizer que os xamãs são os intelectuais indígenas?

CS: Mas não somente os xamãs, porque de fato, entre os Kuna, há vários tipos de intelectuais. Os chefes o são, trata-se justamente dos especialistas em mitologia, capazes de enunciar durante horas cantos mitológicos, e também existem os especialistas da iniciação feminina, que são os especialistas do canto. Portanto, há nessa cultura uma passagem da ação ritual ao estabelecimento dos cantos que descrevem os rituais, o que é um pouco como uma passagem para uma literatura, no fundo.

Os cantores, o que você chama de “eu-memória”?

CS: Sim, sim, é isso. Estas são as pessoas que assumem seus papéis de memória da tradição. Abadio Green é um dos jovens que assume, ao mesmo tempo, o papel de antropólogo perfeitamente consagrado por nossos rituais científicos, mas que não renuncia em ser também aluno de seu mestre Kuna e de toda essa tradição. Portanto, há um desafio que é importante não somente para as culturas ameríndias hoje, mas também para a própria antropologia. Então, penso que atualmente devemos trabalhar com os jovens intelectuais, e isso é um desafio tanto para eles quanto para nós. É provavelmente uma das coisas que farão talvez o futuro da antropologia: de passar desta situação de eco, do pensamento ameríndio que revive no trabalho intelectual de Lévi-Strauss a um sistema de troca bem real, organizado e levado a cabo pelos intelectuais ameríndios que tomam a palavra. A propósito desse famoso pensamento ameríndio que

Lévi-Strauss entrevistou nesses documentos, do qual ele pôde explorar a lógica de uma maneira totalmente teórica ou quase. Trata-se de um tempo para organizar a troca e torná-la mais complexa, sem dúvida, menos mágica, menos mimética e conflituosa, porém bem real, descendendo da própria prática da antropologia de hoje.

Você vê, então, uma filosofia por vir ainda, desse encontro e dessa apropriação indígena?

CS: Sim, tenho uma filosofia disso, você tem razão. Penso que a filosofia da antropologia deve ser simplesmente um ideal de tradutibilidade. Isto é, o que deve ser possível é trabalhar a partir de uma premissa geral, todas as línguas são diferentes, mas todas são traduzíveis. Portanto, não se pode nem se encerrar na diferença, nem afirmar uma generalização que seria uma extensão do pensamento ocidental. Então, é preciso reconhecer a diferença e ter uma ambição de tradutibilidade, é essa a filosofia que devemos ter, a meu ver. Quer dizer, o que posso tirar do ensinamento de Lévi-Strauss e de sua comunicação com o pensamento ameríndio é precisamente isso, que todas as línguas são diferentes e é preciso sempre reconhecer, como já dizia Boas, o gênio de uma língua, ou seja, a lógica que opera em seu interior. Como diziam os morfólogos alemães, não há a infância de uma língua, todas são adultas, por assim dizer, porque tal como aparece, ela domina completamente uma lógica própria. Portanto, não há língua primitiva. É algo que um grande teórico alemão, Semper, deu como exemplo para a arte. Ele dizia “as técnicas de expressão têm uma evolução. A arte não tem evolução. A arte é perfeita desde a pré-história”. Por que ele tinha essa ideia? Porque uma obra de arte é a invenção de uma relação entre as técnicas, e isso é um puro produto do pensamento. E não existe história do pensamento, não existe a infância

do pensamento; desde que se começa a pensar, todo o pensamento está lá, e desde que se começa a falar, toda a língua está lá. Portanto, deste ponto de vista, é preciso reconhecer a complexidade de todas as línguas e saber descrever sua especificidade, mas é necessário também saber que não há uma língua intraduzível, todas o são traduzíveis. Por conseguinte, pode-se procurar mais além de sua própria identidade local, e é possível pensar alguma coisa de geral, como Rousseau e Lévi-Strauss pensaram. É isso o que penso, e é a partir dessa ideia que podemos nos apresentar a esse diálogo, enquanto antropólogos, com os jovens intelectuais que emergem hoje em dia no Brasil e têm já uma história nas culturas do continente. Ao mesmo tempo, há que se restituir com rigor e completude a lógica do pensamento ameríndio, mas também saber que este pode entrar em contato com outros e o que é preciso trabalhar são os paradigmas de tradutibilidade. No fundo, quanto a isso, penso que ainda somos lévi-straussianos. Talvez sem sermos inteiramente estruturalistas, mas continuamos ainda lévi-straussianos para além do estruturalismo.

Muito bom, acho que é isso.

CS: Ok!

Para não se cansar muito, não vou ficar explorando o senhor.

CS: Seria um depoimento de apenas cinco minutos.

Pelo que marcou aqui, uma hora e vinte.

[Entrevistador e entrevistado riem]

Notas

1. Entrevista concedida a Didier Eribon, publicada em *De perto e de Longe*, Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2005.

2. TAYLOR, Anne-Christine. Dom quixote na América: Claude Lévi-Strauss e a antropologia americanista. In: *Sociologia & Antropologia*, v. 01.02, p. 77-90, 2011.
3. Mencionado na mesma entrevista a Didier Eribon citada na nota 1.
4. Povo de língua *chibchan*, habitante do Panamá e da Colômbia.
5. Lévi-Strauss estabelece esta comparação no texto “A eficácia simbólica” (1949), que se encontra no livro *Antropologia Estrutural*, Ed. Cosac & Naify, São Paulo, 2008.

traduções

Mitos e mitopoiese¹

autor: PETER GOW

University of St. Andrews, Escócia

tradução: HENRIQUE POUGY

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

revisão técnica: RENATO SZTUTMAN

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

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p187-210

Neste capítulo, discuto a mitologia Piro em linhas gerais, a fim de mostrar como aquele evento específico no qual Artemio contou-me o mito do “Homem que foi para baixo da Terra” encaixa-se no quadro geral de como os Piro narram mitos e por que o fazem. Mostro como esses estão conectados com *gwashata*, o “bem-viver”, e em particular com a relação entre avós e netos corresidentes. Em seguida, mostro que os Piro contam e escutam mitos porque são interessantes. Se o Capítulo 2 foi um exemplo da análise estrutural lévi-straussiana, aqui pretendo explorar a etnografia das narrativas míticas tal como as experienciei durante meu trabalho de campo. É portanto neste capítulo que realmente início o trabalho, delineado na Introdução, de tentar unir as tradições intelectuais de Malinowski e Lévi-Strauss.

Ao comentar a obra de Gregory Schrempp, Sahlins nota que “grandes questões cosmológicas podem ser encontradas até em pequenos contos folclóricos”, e que é isso que Lévi-Strauss está fazendo (veja SCHREMPP, 1992, p. ix). Também os Piro devem encontrar grandes questões cosmológicas em seus mitos, mas como isso se conecta as suas motivações para ouvi-los e contá-los? Evidentemente, trata-se aqui de uma questão malinowskiana, que recebeu surpreendentemente pouca atenção na

literatura sobre os povos indígenas amazônicos, concentrada em grande parte no significado dos mitos ou em sua conexão com rituais. Houve exceções notáveis, principalmente provenientes da tradição norte-americana de análise do discurso, tais como Basso (1985; 1987), Urban (1991; 1996a), Hill (1993) e Graham (1995). Contudo, por mais impressionantes que sejam esses estudos, todos veem a narração mítica como um exemplo da constituição da cultura por meio da linguagem, ao invés de uma forma distinta de ação social conectada de formas especificáveis a outros modos de ação social, que é o que me interessa aqui.² Eu mesmo só comecei a abordar essa questão quando desenvolvi a análise sobre o porquê de Sebastián ter contado seu mito a Matteson e motivo de Artemio ter me contado sua versão. Uma vez satisfeito com esse argumento, conforme detalhado no capítulo anterior, uma questão ainda maior surgiu no horizonte: por que as pessoas Piro contam mitos umas às outras e por que os escutam?

Conforme discuti no Capítulo 2, uma das características mais intrigantes das versões do mito sobre as queixadas é sua variabilidade, especialmente as diferenças notáveis entre as duas versões de Sebastián. Variações como estas são justamente as que foram de grande utilidade ao trabalho de Lévi-Strauss. Neste capítulo, exploro a narração de mitos no mundo vivido piro, de forma a mostrar como estas variações vêm a existir. Argumento que a variação é uma

característica geral das narrativas míticas piro, ocorrendo até mesmo ao longo da vida do narrador, mas que certas formas dessas variações estão ligadas a mudanças específicas no mundo vivido piro.

Histórias dos antigos³

Para os Piro, a narração mítica é uma atividade dotada de características próprias. Mitos são *tsrunnini ginkakle*, “histórias dos antigos”, geralmente contados pelas pessoas mais velhas às mais novas, em momentos de descanso na intimidade dos arredores da casa. Conforme minha experiência, são mais frequentemente contados em noites calmas, depois de as pessoas comerem e antes de se sentirem tomadas pelo sono. Como me foi dito, os avós costumam contar essas histórias aos seus netos. Para os Piro, esse cenário específico para a narração de “histórias dos antigos” tem um sentido pragmático evidente: mitos são contados por pessoas que os conhecem bem a pessoas que não os conhecem, nos momentos em que não há muito mais o que se fazer⁴.

Essas histórias são contadas pelos mais velhos a seus netos porque são interessantes. Nunca me foi dito que é preciso que elas sejam narradas às crianças, e contá-las não é *giykota*, “aconselhar” (em espanhol do Ucayali, *aconsejar*), isto é, a explicação discursiva de valores morais manifestamente direcionada a crianças e jovens adultos. Até onde sei, o que motiva a narração é simplesmente o fato de que as histórias são interessantes: quem conta tem vontade de fazê-lo, e quem escuta quer ouvir. Muitas vezes, o estímulo vem das próprias crianças: aos 12 anos, o filho de Artemio, Denis, disse-me que visitava sua avó amiúde “para ver o que ela vai me contar”. Além disso, o interesse do ouvinte é crucial à fluidez da narrativa. Assim como argumentou Basso (1985) sobre

os Kalapalo do Brasil Central, os narradores piro também precisam que um ouvinte responda constantemente com interjeições tais como “¡Gaa!”, “Ah!” ou “¿Gowa?”, “É mesmo?”, ou seus equivalentes em outras línguas faladas localmente.

Há muitas “histórias dos antigos”. Enquanto alguns piro afirmam conhecer várias delas, ou considera-se que conheçam muitas, ninguém jamais alegou-me conhecer todas. Algumas são amplamente conhecidas e contadas com frequência, ao passo que outras são apenas por alguns. Não parece haver qualquer noção de um cânone, ou ainda de limites precisos para o que é considerado uma “história dos antigos”. O critério de definição é que aquele que conta uma dessas afirma tê-la ouvido anteriormente como uma “história dos antigos”.

Há, entretanto, uma percepção bem definida de que são histórias piro, e que a fonte de um contador sempre foi uma pessoa piro. Apesar da extensão e profundidade temporal dos casamentos entre os Piro e outros grupos étnicos, especialmente os Campa, Machiguenga e *moza gente*,⁵ e do multilinguismo corrente na área, somente meus informantes piro contaram-me “histórias dos antigos Piro”. Já meus informantes Campa nunca me narraram mitos, embora respondessem de bom grado a questões sobre mitos Campa que eu havia lido na literatura.⁶ Os únicos mitos não-piro que ouvi vieram de dois homens caracterizados como “brancos”: um deles contou mitos de sua região natal, Juanjuí no rio Huallaga, ao norte da Amazônia Peruana, enquanto o outro contou histórias que aprendera com pessoas machiguenga. Em ambos os casos, as origens dos mitos foram cuidadosamente especificadas.

Tsunni ginkakles, as “histórias dos antigos”, são aquelas que foram contadas pelos *tsrunni*, os “antigos”. Esse termo, que literalmente significa “os velhos que agora estão

infelizmente mortos”, refere-se às gerações ancestrais de gente piro que, devido à passagem do tempo, atualmente escapam à memória dos vivos. Assim como os Piro contemporâneos, eles foram *yine*, “humanos, gente piro”, mas eram muito diferentes da “gente de hoje em dia”. Viviam nas florestas, usavam utensílios de pedra, teciam suas próprias túnicas e saias de algodão, e falavam outro tipo de língua piro. Ainda que todos os *tsrunni* falassem a mesma língua, viviam em grupos geograficamente isolados (em piro, *neru*), recusando de maneira ciumenta a se casar entre si e em conflitos constantes uns com os outros. E contavam essas histórias.

Como me disseram nos anos 1980, o mundo dos *tsrunni* chegou ao fim quando foram escravizados pelos patrões nos tempos da borracha, devido ao seu intenso desejo pelas “coisas boas” (*gejnu*) destes brancos. Uma vez escravizados, casaram-se com outros grupos piro, além de Campa, Machiguenga, *moza gente* e outros povos. Nos anos 1980, a memória desse período encontrava-se à beira do esquecimento, pois pertencia ao mundo dos genitores mortos dos mais velhos ainda vivos. Como discuti longamente alhures (GOW, 1991), foi por meio desses eventos de escravidão e intercassamentos que a vida dos Piro contemporâneos originou-se nas novas aldeias que então passaram a habitar, e foi a partir dessa época que traçaram os laços de parentesco que os conectaram e os conectam ainda hoje. Antes desse período imperava o mundo dos *tsrunni*, os “antigos” anônimos.

No mundo contemporâneo, dado que todas as posses são destruídas após a morte, não restam monumentos ou objetos dos “antigos”. Até mesmo aqueles vestígios mais evidentes, tais como a cerâmica, ou os machados de pedra encontrados nas roças, são ambivalentes: meus informantes eram mais propensos a associá-los

a demônios da floresta ou Incas do que aos Piro de outrora.⁷ Tudo o que resta dos “antigos” é aquilo que os Piro vivos de hoje sabem sobre eles.⁸ Esse conhecimento toma três formas principais. Em primeiro lugar, há a “língua dos antigos”, que só é ouvida no Baixo Urubamba em canções xamânicas,⁹ assim como nas vozes de visitantes ocasionais vindos das comunidades falantes de Piro nos rios Manú e Yaco, respectivamente a sudeste e a leste. Especialmente do povo Yaco, diz-se que “eles falam a língua dos antigos, eles falam *sapna* em lugar de *paranta* (bananeira) e *gaxa* ao invés de *wixa* (nós, nosso), assim como os antigos”.¹⁰ No entanto, o fato de que essas pessoas falem a “língua dos antigos” não significa que sejam “mais Piro” do que os Piro do Urubamba. Pelo contrário, conforme também me disseram sobre os povos Manú e Yaco, “não são Piro de verdade como nós, eles são outra gente. Eles falam diferente”.

A segunda forma de conhecimento sobre os “antigos” é a narração de *tsrunni pirana*, histórias “sobre”¹¹ os antigos”. Trata-se de histórias sobre os costumes dos “antigos” aprendidas com os parentes mais velhos. Usualmente têm a forma de observações feitas na vida cotidiana, tais como “Os antigos faziam assim, mas nós não fazemos mais isso, fazemos diferente agora” (ver GOW, 1991, p. 63-4; MATTESON, 1965, p. 138-55 para exemplos). Os personagens dessas histórias não são nomeados, e elas tendem a ter uma estrutura narrativa menos elaborada. São descrições de formas genéricas de comportamento.

A terceira forma de conhecimento sobre os “antigos” consiste nas “histórias dos antigos”, isto é, aquelas histórias que se afirma terem sido contadas pelos antigos. Assim como as versões do mito que venho discutindo nos capítulos anteriores, estas histórias são fortemente narrativas e geralmente têm seus personagens nomeados. Diferentemente daquilo que se passa com

as “histórias sobre os antigos”, os mundos nelas descritos são muito mais radicalmente outros em relação ao mundo de hoje. Ao passo que o mundo em que os antigos viviam era similar a esse, no qual as pessoas apenas agiam de forma diferente, aqueles descritos nas histórias dos antigos caracterizam-se por sua maior alteridade. Nesses mundos, humanos tanto se casavam com animais quanto se transformavam neles, viajavam ao submundo e ao céu, e coisas afins.

Maneiras piro de narrar

Como descrevi acima e discuti longamente em outros lugares (GOW, 1990a; 1991), os Piro dão imenso valor à experiência pessoal direta. *Nshinikanchi*, “memória, amor, respeito”, um aspecto central da concepção de pessoa Piro, é gerado por meio da experiência direta dos atos de amor e da lembrança dos outros durante a vida cotidiana, enquanto que *gwa-shata*, um valor-chave no mundo vivido piro, depende da experiência pessoal de bem-estar e tranquilidade no dia a dia de uma boa aldeia. Essa mesma centralidade da experiência direta é encontrada nas maneiras piro de narrar e conversar, nas quais é colocada grande ênfase no fato de o falante ter ou não experienciado pessoalmente aquilo que descreve.

Na língua Piro, qualquer descrição que não seja reivindicada como uma experiência direta ou opinião pessoal deve obrigatoriamente carregar o segmento “citacional” – *gima*. Assim, quando uma pessoa diz “*Giyagni rapokatka*”, “então ele veio”, o falante está alegando ter experiência pessoal direta desse ato. Se este não for o caso, se, por exemplo, o falante está simplesmente reportando o que outra pessoa viu, ele ou ela deverá então dizer “*Giyagimni rapokatka*”, ou variantes dessa frase que significa “dizem que então ele veio”. O segmento citacional não especifica – tampouco necessita

especificar – quem contou ao falante sobre o evento: o foco está no falante ter ou não experienciado o evento pessoalmente. Essa mesma regra faz-se presente no espanhol do Ucayali: *dice*, “dizem que”, é seu equivalente. Quando o falante deseja enfatizar que sua afirmação foi realmente proferida por uma pessoa determinada, o verbo *china*, “dizer, pronunciar”, é empregado. No espanhol do Ucayali, o equivalente é o verbo *contar*.

As narrativas de experiências pessoais diretas são as histórias com mais elevado grau de certeza. Nelas, o narrador é a testemunha viva dos eventos descritos, cujas decorrências mais amplas podem ser conhecidas pelos ouvintes por sua própria experiência.¹² Em contraste, de todas as narrativas os mitos são as menos confiáveis, pois (por definição) ninguém testemunhou os eventos nelas narrados. São ainda mais incertos do que os rumores sobre eventos distantes, visto que esses ao menos emanam de alguma testemunha viva, ainda que desconhecida. Frequentemente, os narradores terminam uma narrativa mítica questionando retoricamente sua veracidade, dizendo coisas como “É isso que contavam os antigos. Talvez seja mentira. Eu não sei, mas é isso que eles contavam”. De minha parte, nunca ouvi um Piro alegar enquanto narrava um mito – como muitas vezes se declara sobre as narrativas de experiências pessoais diretas – “*¡Galikakni!*”, “isto é verdade!” (no espanhol do Ucayali, “*¡Verdad es!*”). O caráter dubio dos mitos reside justamente nessa cuidadosa recusa em se reivindicar qualquer testemunha dos eventos narrados, seja ela uma pessoa conhecida, seja mesmo alguém que possa vir a sê-lo.

É tentador ver nesta falta de convicção sobre os mitos um produto da história recente desse povo. Talvez ela seja o resultado da pressão ideológica intensa feita pelos missionários católicos e protestantes e pelo Estado peruano, além

de mais de um século de contato próximo com os padrões brancos. Com efeito, essa era minha própria concepção sobre o fenômeno, tal como testemunha minha reação à pergunta, feita por Artemio na noite de 15 de janeiro de 1982, em relação à história de sua mãe sobre a lua, quando ele me disse: “Mas se os homens já foram para lá, e viram que é só pedra, o que pensar daquela crença? Será que é só uma mentira?”.

De fato, refletindo agora, percebo que esses comentários eram comuns, ocorrendo mesmo quando eu não tinha oferecido qualquer contraevidência às alegações míticas. Além disso, provar que tais expressões de dúvida são um produto histórico recente seria impossível, dada a falta de documentação histórica sobre as convenções narrativas piro anteriores a tais influências.

Entretanto, certas evidências comparativas apontam fortemente contra uma conclusão como essa. Uma mesma hierarquia de confiança narrativa é encontrada entre falantes de línguas aparentadas na região do alto Xingu, no Brasil Central, os Waurá, Mehinaku e Yawalapití, cuja experiência com missionários foi reduzida, e onde os forasteiros se esforçaram por incentivar o conhecimento mitológico, ao invés de o debilitarem (IRELAND, 1988; GREGOR, 1977; VIVEIROS DE CASTRO, 1977).¹³ Ademais, isso tem sido tão consistentemente registrado ao longo de toda a Amazônia, nos cenários mais diversos – por exemplo, Basso (1985) para os Kalapalo, Reeve (1988) para os Canelos Quichua, Roe (1988) para os Shipibo-Conibo e Vanessa Lea (comunicação pessoal) para os Kayapó –, que se pode dizer que esta é, quase certamente, uma característica *sui generis* do estilo narrativo da Amazônia indígena. Assim como nesses outros casos amazônicos, o modo com que os Piro experienciam os mitos enquadra-se bem em um dos aspectos da forma mitológica que é central

para a análise de Lévi-Strauss. Reiterando sua posição, o autor escreve: “Por mais distante que retrocedamos, um mito é somente conhecido como algo ouvido e repetido” (1998, p. 189). Com efeito, para os Piro, um mito refere-se a um conjunto de agentes e eventos em relação aos quais nenhuma testemunha conhecida, ou sequer passível de ser conhecida, é postulada. Ele existe somente como uma história contada por gerações, como *tsrunnini ginkakle*, uma “história dos antigos”.

Há ainda outra característica da narração piro, também relacionada ao segmento citacional: trata-se da marcação de autoridade ou fonte da narrativa por meio do verbo *ginkaka*, “contar, narrar”. Nessas elaboradas narrativas de “segunda mão”¹⁴, aquele que conta invariavelmente identifica a fonte da história, isto é, a pessoa de quem ela foi uma experiência pessoal direta. Vejamos, por exemplo, a conclusão de uma narrativa mitológica: “*Seyoka. Najirni ginkakleni. Nyokaka*”, “Está terminado. Essa é a história da minha falecida avó. Eu a expus” (MATTESON, 1965, p. 215).

As fontes de tais narrativas são quase invariavelmente parentes¹⁵ ascendentes próximos, como os pais ou avós – o que vale tanto para as narrativas históricas quanto para as narrativas mitológicas.¹⁶ Na ausência de experiência pessoal direta, a marcação da fonte estabelece a veracidade provável da narrativa, e o faz por referi-la a laços de parentes próximos. Como discuti em *Of Mixed Blood*, estes parentes próximos são constituídos como “verdadeiros”¹⁷ por meio de interações densamente vividas, e não surpreende que sejam marcados como fontes privilegiadas de histórias interessantes, ainda que inverificáveis. Já quando a fonte é marcada como um parente distante, ou até mesmo como alguém que não seja parente do narrador e tampouco dos ouvintes, há uma probabilidade muito maior de a narrativa ser

abertamente questionada. Nesses casos, um ouvinte, referindo-se à fonte, soltará comentários do tipo “*¡Kayloklewakleru wa wale!*”, “como ele é mentiroso!”. Na medida em que os Piro não têm uma categoria para histórias ficcionais, histórias que se apoiam na credulidade dos ouvintes são por sua vez uma importante forma de entretenimento, pois *gaylota*, “mentir”, é uma arte verbal importante e altamente desenvolvida. Durante a narração de mitos, a fonte da história de um narrador nunca é questionada, pois parentes ascendentes verdadeiros tendem a não ser acusados de mentir por uma questão de respeito. Aqui, a acusação é direcionada aos próprios antigos.

Dentre as formas narrativas Piro, o mito é aquela de caráter mais insistentemente narrativo. Com frequência, o narrador refere-se a três diferentes níveis narrativos na mesma história: à sua própria narração (“Agora vou contar-lhes sobre Tsla”), à narração de sua fonte (“Minha avó me contou isso...”) e às narrações dos antigos (“Isso é o que os antigos contavam...”). Essa referência constante ao ato de narrar tem o efeito de acentuar a distância dos eventos narrados da experiência vivida daquele que os conta, mas também foca a atenção em um tipo específico de experiência: aquele de escutar as próprias narrativas. Seria errôneo dizer que os mitos existem fora da experiência vivida, pois estão fundados justamente na experiência de escutá-los sendo contados.

Contando “histórias dos antigos”

Essa natureza insistentemente narrativa dos mitos, que enfatiza sua desconexão de toda experiência vivida a não ser aquela de tê-los escutado alguma vez de parentes ascendentes verdadeiros, pode ser explorada no contexto de quem conta e quem não conta “histórias dos antigos”. Somente certos tipos de pessoas

contam mitos e o fazem apenas em determinados contextos sociais. Apenas os relativamente idosos contam mitos em um sentido pleno, e os contam preferencialmente a seus parentes mais novos, especialmente seus netos.

É difícil descobrir se as pessoas realmente conhecem mitos ou não, devido à extrema relutância da maioria delas em contá-los. Grosso modo, quem tem menos de 25 anos simplesmente não conta mitos, e nega conhecê-los. Pessoas entre essa idade e o começo da meia-idade normalmente recusam-se a contá-los quando requisitadas, mas ocasionalmente narram segmentos curtos de narrativas míticas, se as circunstâncias pedirem. Já a partir da meia-idade, principalmente acima dos 45 anos, passam a narrar mitos com uma confiança crescente. Todos os Piro estão de acordo sobre isto: se eu perguntasse sobre mitos, eles diriam “Vá perguntar aos velhos, eles que sabem dessas coisas”.

Inicialmente, pensei estar ouvindo as notas finais de uma tradição moribunda: a mitologia piro parecia estar desaparecendo juntamente com muitos dos outros costumes dos “antigos”.¹⁸ Contudo – e só me dei conta disto durante meu trabalho de campo mais recente, em 1988 – a negação do conhecimento dos mitos por parte dos jovens não pode ser tomada como uma evidência de que eles não conhecem ou não se preocupam com os mitos e que, consequentemente, nunca os contarão. Trata-se, em vez disso, de uma simples recusa em narrá-los. Isso se torna claro no caso daqueles que estão se iniciando nas narrativas míticas. Por exemplo, quando estávamos discutindo sobre uma canção que eu havia gravado em um vilarejo distante, Julia, uma mulher de trinta e poucos anos, espontaneamente narrou o seguinte mito curto para mim. A canção era *Mapchiri Wgene Jeji Shikale*, “Canção do filho da Anaconda”,¹⁹ e Julia explicou-a brevemente, como segue:

Uma anaconda se casou com uma menina humana. Eles tiveram um bebê. Um dia, a avó estava dormindo com o bebê em uma rede. Quando ela acordou, olhou para baixo e viu a criança com uma anaconda enrolada em cima dela. Ela empurrou o bebê no fogo e o queimou. Quando a mãe dele chegou, ela disse “Por que você queimou meu bebê?”. E a avó disse “Esse aí não é humano, é uma anaconda!”. Então veio o pai anaconda e levou seu filho, porque elas não cuidaram dele. A anaconda, por vingança, fez o rio destruir a aldeia em que essas pessoas viviam – ele destruiu a aldeia completamente. É daí que vem essa canção.

Informantes mais velhos narraram o mesmo mito como uma história longa, nomeando os personagens centrais (as mulheres Kochmaloto e outros) e continuando a história após a enchente (veja a discussão abaixo e no capítulo 5). Julia, por sua vez, simplesmente esboçou o mito para mim, restringindo-se à parte imediatamente relevante.

Ainda que ausente na narração de Julia (talvez porque ela estivesse inebriada na ocasião), a marcação da fonte é quase invariavelmente presente em outras narrações de pessoas de meia-idade. Geralmente se conta a história enfatizando quem a contou àquele que narra e, se essa pessoa está viva, remete-se o ouvinte diretamente ao narrador original. Por exemplo, em 1982, Artemio, aos seus trinta e poucos anos, tendia a contar versões muito curtas de mitos tal como contados a ele por sua mãe, e então sugeria que eu fosse perguntar a ela. Contudo, quando estava especialmente interessado, como no caso de “Um homem que foi para baixo da terra”, podia narrar “histórias dos antigos” bastante completas.²⁰ Sua irmã caçula, Sara, aos 20 anos, negava absolutamente conhecer mitos, e remetia-me diretamente à sua mãe. Em contraste, o cunhado deles, Antonio,

aos seus quarenta e poucos anos, narrava mitos para mim de forma relativamente completa, nomeando os personagens e as localidades, mas ainda fazendo menção às narrações anteriores feitas por sua avó e frequentemente sugerindo que eu fosse perguntar a sua sogra, Clotilde Gordón, para obter relatos completos.

Seis anos mais tarde, em 1988, Sara estava mais disposta a narrar mitos na forma de segmentos curtos, embora ainda se referindo à sua mãe como uma fonte melhor. A essa altura Antonio já estava disposto a narrar mitos sem qualquer referência a uma fonte anterior que não fossem os próprios antigos. Suas narrativas já eram mais completas e coerentes, repletas de detalhes omitidos anteriormente, e ele não sugeria que eu procurasse outras fontes. Assim como Sara, Antonio também estava seis anos mais velho, porém havia ocorrido uma mudança ainda mais importante em sua vida, pois ele tinha se tornado um dos Piro mais velhos ainda ativos em Santa Clara. Sua sogra estava quase permanentemente doente, raramente fazendo algo. Além disso, em 1988, Antonio narrava para uma audiência diferente, pois naquele momento de sua vida já tinha vários netos com idade suficiente para permanecerem sentados escutando enquanto ele falava. Da mesma maneira como sua sogra tinha sido anteriormente, Antonio tornara-se uma autoridade em mitos por ser a mais velha testemunha ainda viva e ativa de eventos de narração prévios e autorizados. Ele podia narrar as histórias integralmente porque era o único que as tinha ouvido de pessoas mortas há muito tempo, pessoas que, muitas vezes, os mais jovens não chegaram a conhecer. Estes, por sua vez, são geralmente inibidos de narrar mitos – além de se sentirem aliviados por não terem de fazê-lo – pela presença dos mais velhos, que são tidos por conhecê-los melhor.²¹

Designo aqui essa passagem para uma narração de mitos de modo totalmente confiante como *mitopoiese* [doravante mitopoiese], isto é, a fabricação de mitos.²² Conforme as pessoas envelhecem e tornam-se as mais velhas autoridades vivas nos costumes dos antigos, elas se tornam mitopoiéticas: contam “histórias dos antigos” referindo-se somente a sua própria autoridade e à dos antigos. E ao fazê-lo, suas narrações expandem-se em profundidade e complexidade, trazendo mais detalhes e estabelecendo mais conexões. Ao tornarem-se mitopoiéticas, ficam mais à vontade contando histórias e são, em suma, melhores narradoras.

Segue um exemplo. A primeira vez em que Antonio contou-me os mitos “O nascimento de Tsla” e “As mulheres Kochmaloto”, em 1982, suas versões eram muito mais curtas e menos complexas do que as de sete anos mais tarde.²³ A segunda versão de Antonio de “O nascimento de Tsla” incluía um longo relato de Tsla e de seus irmãos, os Muchkajine, fazendo uma canoa, uma roça e uma casa, relato este que estava totalmente ausente na versão anterior (ver Capítulo 4). Nessa versão ele também avançou na narrativa, incluindo o mito “Tsla engolido por um bagre gigante”. Depois que Tsla e os Muchkajine mataram seus tios jaguares para vingar a morte de sua mãe, Antonio prosseguiu:

Então Tsla disse “O que faremos agora? Vamos trabalhar para Kamayaka”. Kamayaka era o cunhado de Tsla. Ele estava construindo uma represa no Pongo de Mainique. Kamayaka fez Tsla e os Muchkajine o ajudarem. Eles trabalharam o dia todo. Tsla ficou cansado de trabalhar. Fez então que um wakawa (um bagre gigante, Lat. *Paulicea lutkeni*)²⁴ o engolissem. Desceu o rio na barriga do wakawa. Kamayaka tinha um papagaio, que gritou “O wakawa engoliu Tsla! O wakawa engoliu Tsla!”. Os Muchkajine seguiram o wakawa rio abaixo, tentando agarrar Tsla.

Não conseguiam pegá-lo. Só quando chegaram ao rio Mishagua que o alcançaram. Tsla saiu do peixe. Lá vivia Kamayaka – tem uma montanha ali abaixo da foz do Misagua, agora ela já está toda erodida, mas essa era a casa de Kamayaka. Lá eles viveram. Mas o pássaro *manipawro* cantou ali. Isso é um mau presságio, prevê a morte. Então Tsla e os Muchkajine partiram para muito longe, rio abaixo.

Em sua primeira narração, Antonio havia me contado um segmento de narrativa como introdução a “O nascimento de Tsla”, e, nessa ocasião, sua versão era bem diferente. Na primeira versão, é Tsla quem está construindo a barragem no Pongo; e é Kamayaka, um dos irmãos de Tsla, quem é engolido, e quem engole, por sua vez, é outro bagre gigante, *kutsalo* (no espanhol do Ucayali, *saltón*; Lat. *Brachyplatysoma filamentosum*).²⁵ Por fim, era um “passarinho” não especificado (não o *manipawro*) quem predizia a morte. A primeira versão de Antonio é a única que eu conheço que diz que Kamayaka foi engolido, e sua segunda versão está de acordo com a maioria das outras versões ao dizer que Tsla foi engolido por uma *wakawa*. A maior parte das versões que conheço afirma consistentemente que eram os Incas quem estavam construindo a barragem no Pongo de Mainique, e que foi o pássaro *maknawlo* quem cantou ominosamente.

Como lidar com essas mudanças? Partindo de um dos *insights* centrais de Lévi-Strauss, de que não há versão original de um mito e que, portanto, qualquer versão é uma “boa versão”, podemos então nos livrar da ideia de que as diferenças entre as duas versões refletem uma maior ou menor fidelidade a um original que Antonio escutara há muito tempo de sua avó (a autoridade citada na primeira versão). Pois, no mínimo, não temos ideia de como era a versão desta senhora, uma vez que Antonio é nossa

única autoridade sobre isso. Aliás, é provável que a versão original de Antonio também tenha sido múltipla, pois sua avó presumivelmente a contou tão frequentemente e mudou-a tanto quanto ele. Além do mais, em ambas as ocasiões nas quais me narrou essa história, Antonio claramente experienciou a si mesmo como contando a “história dos antigos” sobre “Tsla/Kamayaka engolido por um *wakawal katsalo*”.

Parece-me que a única hipótese correta é que estamos diante de uma importante característica dos mitos e da mitopoiese piro: isto é, conforme envelhecem, as pessoas contam mitos de forma cada vez mais confiante e complexa e o fazem ao transformarem espontaneamente tanto as versões que ouviram há muito tempo como também suas próprias versões anteriores. Isso sugere que o processo da mitopoiese, ocorrido no curso da vida de uma pessoa, ainda que experienciado como uma fidelidade cada vez maior a uma fonte antiga, é, na realidade, a gênese contínua de novas versões de mitos. Como observou Lévi-Strauss, “o pensamento mítico opera essencialmente por meio de um processo de transformação. Mal um mito vem a ser, ele já é modificado por uma mudança de narrador...” (1981, p. 675). Lévi-Strauss refere-se às mudanças nos narradores conforme os mitos caminham de uma sociedade à outra. Sugiro que podemos ver aqui uma versão microscópica do mesmo processo: o mito transforma-se à medida que também o narrador se transforma com a idade. Este é o processo da mitopoiese.²⁶ Já vimos um exemplo disso no último capítulo, com as duas versões de Sebastián do mito sobre os queixadas, e podemos vê-lo agora como uma característica generalizada da narrativa mítica piro.

Envelhecimento, mitopoiese e mitos

Houve uma grande mudança nas circunstâncias de vida de Antonio no período entre

1982 e 1988, além de seus seis anos a mais de vida. Em 1988, Antonio tinha vários netos morando com ele com idade suficiente para ouvir suas histórias. Tinha assim uma audiência composta por parentes que mantinham com ele a mesma relação que mantivera outrora com sua própria fonte de narrativas míticas, sua avó. Esse fato da vida doméstica – que os Piro consistentemente me relataram como sendo a cena típica da narração de “histórias dos antigos” – tem para essas pessoas uma ressonância específica: trata-se da extensão temporal máxima das relações de parentesco.

Vejam como parece o mundo aos ouvintes (as crianças piro) e aos contadores de mitos (os velhos piro). As crianças com idade suficiente para escutar mitos são aquelas que desenvolveram *nishinikanchi*, “mente, memória, amor etc.”. Como discuti em outras ocasiões (GOW, 1991; 1996), elas o desenvolvem ao demonstrar sua consideração àqueles que as alimentaram dirigindo-se a essas pessoas por meio de termos de parentesco. Em Piro, esses termos são *mama*, “mamãe”, *papa*, “papai”, *jiro*, “vovó”, *totu*, “vovô”, *shapa*, “titia”, *koko*, “tio” e *jeye*, “irmão/irmã mais velho(a)”. Como os Piro afirmam, o uso desses termos pela criança é espontâneo e marca o início do *nshinikanchi*. Esse é o primeiro uso socialmente relevante da linguagem pela criança e permanece importante ao longo da vida, na forma da asserção de relações de parentesco com outros. As relações de parentesco iniciam-se quando os mais velhos dão comida às crianças para satisfazer sua fome, mas só são confirmadas como tais *pela* criança. Para os Piro, são as crianças, e não os adultos, quem fabricam as relações de parentesco por meio da linguagem.

Os velhos piro estão no extremo oposto desse processo. À medida que a morte leva do mundo seus parentes mais velhos, eles deixam aos poucos e inevitavelmente de usar todos os

termos de parentesco exceto um, *shte* ou *wiwi*, “parente mais jovem”. Este mesmo termo é também a recíproca de todos os termos de parentesco que a criança emprega.²⁷ Com o tempo, torna-se o único termo de parentesco que os velhos usam, e seu universo social torna-se um mundo indiferenciado de “parentes mais jovens”. Seus parentes mais velhos, esses de fato diferenciados, estão agora mortos e, por consequência, não se fala mais com eles. Os velhos tornam-se, como eles mesmos dizem, “órfãos”, sem pais ou outros parentes mais velhos e, portanto “sozinhos”.

Não somente eles estão sozinhos, como também perderam sua relação primária com a linguagem. Seus parentes mais velhos, já mortos, não podem mais ser interpelados. Eles podem somente ser referidos por meio de termos de parentesco, tais como *najiro*, “minha avó”, ou *naxiru*, “meu avô”, aos quais o sufixo *-ni*, “desafortunado, que agora está morto” deve ser afixado, resultando em *najirni* e *naxirni*. Uma vez que estão mortas, nenhuma relação social significativa com essas pessoas é possível. É justamente isso o que marca esse sufixo, e não sua não existência. Elas definitivamente existem, mas agora na forma de pessoas mortas, abarrotando a floresta com sua presença maligna. Qualquer relação com elas é assiduamente evitada.

Como discuti longamente em *Of Mixed Blood*, os Piro experienciam a vida como um processo contínuo de construção de aldeias, nas quais se pode “viver bem”, e de fuga das casas e aldeias antigas onde os mortos viveram, locais que são então retomados pela floresta. Mas à medida que as pessoas envelhecem, elas se tornam relutantes em se mudar para longe, dizendo que sabem “onde querem morrer”. Cansadas de viver e de perambularem por aí, elas querem morrer onde moram. Conforme o tempo passa, as aldeias piro tendem a coalescer

ao redor dessas pessoas mais velhas e intransigentes, para serem então radicalmente transformadas ou abandonadas quando elas finalmente morrem.

É nessas aldeias que as crianças crescem e começam a se dirigir aos mais velhos por termos de parentesco. Mas elas nunca usarão termos de parentesco para os parentes mortos de seus avós, pois, estando essa gente morta, as crianças não têm e não terão qualquer experiência pessoal direta deles. De seu ponto de vista, os parentes mortos de seus avós não são parentes, mas, sim, “pessoas mortas há muito tempo”,²⁸ *tshrunni*. Ou seja, são os “antigos”. De fato, não há termos de parentesco ascendentes além de avós. Bisavós, caso forem conhecidos pela criança e ainda estiverem vivos, são chamados pelos mesmos termos de parentesco que os avós. Caso contrário, não são chamados por nada além de *tshrunni*. Seria tecnicamente possível dizer, por exemplo, “a avó de minha avó” (em Piro, *najiro tajirni*, no espanhol do Ucayali, *la finada abuela de mi abuela*),²⁹ mas nunca ouvi alguém dizê-lo. Dada a importância que tem a experiência pessoal vivida para os Piro, tal personagem seria, de fato, uma figura excepcionalmente abstrata.³⁰

Avós e netos Piro defrontam-se nos pontos extremos do ciclo de vida em seu mundo vivido: trata-se daqueles perto do fim dos processos de *nshinikanchi*, e daqueles em seu início. À medida que se aproximam da morte, os velhos estão “cansados de viver” e prestes a se tornar outra coisa, gente morta. Seus amados parentes mais velhos, entre os quais passaram suas vidas, já estão agora mortos e são *tshrunni*, “antigos”, para seus parentes mais jovens. Como Antonio uma vez me disse, planejando o futuro de Santa Clara, “Os netos de nossos netos... serão um tipo diferente de gente... Quem sabe como vão ser? Já estaremos mortos há tanto tempo, nunca os veremos...”.³¹

Por que esse processo deve ser acompanhado pela mitopoiese, uma facilidade crescente para contar “histórias dos antigos”? Penso que o indício chave para responder a essa questão encontra-se no abandono dos marcadores de fonte ligados a quaisquer eventos de narração que *não sejam* aqueles dos “antigos” eles mesmos. Do ponto de vista dos narradores *mitopoiéticos*, há uma grande diferença entre uma avó morta e os “antigos”, que nunca foram conhecidos pessoalmente. Mas esses narradores estão contando suas histórias a seus netos, e sabem que, ao lembrarem de seus parentes, do ponto de vista de seus pequenos ouvintes, seus próprios avós e os “antigos” tratam-se da mesma coisa. Eles passaram a compreender o que é ser uma pessoa velha, um avô e, portanto, chegaram a uma formulação radicalmente nova do que são os “antigos”. Uma vez alcançada tal compreensão da profundidade do tempo vivido, os velhos Piro têm um ponto de vista privilegiado para compreender as “histórias dos antigos”. Por definição, essas são as coisas mais antigas no mundo vivido piro, pois não há nada mais velho do que elas: até mesmo as coisas criadas nos mitos são necessariamente posteriores aos eventos narrados. Essas histórias descrevem eventos primordiais, *muchikawpotgimni*, “há muito tempo atrás, diz-se”. Assim, se os “antigos” jazem no limiar do horizonte temporal do parentesco, os eventos das “histórias dos antigos” encontram-se muito além deste.

“Histórias dos antigos” são também coisas que despertam o interesse direto daquelas crianças que agora estão povoando o mundo, e cujo *nshinikanchi* está entre as coisas mais novas neste mundo. Os avós, como as pessoas vivas mais velhas acessíveis a uma criança Piro, são as preferidas fontes de conhecimento sobre a profundidade temporal do mundo em geral. São os avós que mais sabem sobre *muchikawpotgimni*, e seu conhecimento dessa era

está assentado em “histórias dos antigos”. Mas isso tem um significado ainda maior. A coresidência de avós e netos é um dos aspectos de *gwashata*, “bem-viver”. Como eu disse, é justamente na relação entre esses dois tipos de parentes que a extensão temporal do parentesco é mais marcada. Dessa forma, é por meio dessa relação que os Piro tornam-se mitopoiéticos e, consequentemente, contam mitos. Os mitos, por mais que possam narrar qualquer outra coisa, definitivamente não são sobre *gwashata*, “bem-viver”, pois recontam os feitos estranhos e alheios dos seres de “há muito tempo”.

As “histórias dos antigos” confrontam os Piro, enquanto seus contadores e ouvintes, com mundos alternativos que lhes são ao mesmo tempo outros e familiares. Por exemplo, “Tsla engolido por um bagre gigante” refere-se diretamente a características do mundo imediatamente conhecido pelos Piro, tais como a corrente do rio Urubamba e o bagre *wakawa*, a atividade da pesca ou ainda o chamado de pássaros agourentos. Mais remotamente, na figura dos Muchkajine, esse mito refere-se aos *kajine*, a “gente branca”, que têm um papel crucial na vida dos Piro. Mas refere-se também a entidades e ações que seriam de outra forma desconhecidas, tais como Tsla e sua habilidade miraculosa de ser engolido por um bagre gigante e sobreviver. Essas coisas são conhecidas pelos Piro somente por meio de narrativas míticas. O mesmo é verdadeiro para todas as “histórias dos antigos”, que têm sempre um pé firmemente assentado no mundo fenomenal imediato dos Piro, e o outro em mundos bizarros e exóticos, caracterizados por diferentes formas de agentes e ações.

Essa característica das narrativas míticas talvez explique o interesse tanto por parte de seus narradores idosos quanto de seus jovens ouvintes, e por extensão para qualquer um que se encontre entre eles no processo de fabricação

do parentesco. São contadas e ouvidas em uma casa situada em uma aldeia, a porção mais íntima e familiar do mundo conhecido. Contudo conectam as características concretas desse mundo a poderes outros e desconhecidos do “diz-se que há muito, muito tempo...”. Pelo fato de se referirem às características mais evidentes do mundo vivido imediato, as narrativas míticas dificilmente seriam de algum interesse aos Piro, tanto jovens quanto velhos. Mas ao então apresentarem essas mesmas características conhecidas e evidentes como radicalmente contingentes à presença de eventos e agentes já há muito distantes, elas geram um interesse contínuo para o povo piro, que não cansa de ouvi-las ou de contá-las. As narrativas míticas tornam-se, por assim dizer, profundamente interessantes para os Piro ao conectarem o que é concretamente conhecível ao que é por eles concretamente incognoscível. Assim, as narrativas míticas asseveram que esse passado incognoscível só pode vir a ser conhecido por meio destas histórias: elas são as únicas testemunhas das origens do mundo em que vivem os Piro.

Narrativas míticas têm uma espécie de autonomia, de pura narratividade, que as permite gerar conexões entre aquilo que é conhecido e aquilo que seria, de outra forma, incognoscível. E a chave para compreender isso está em sua relação com o tempo. Os mitos são sempre contados no *a xani*, “agora”: “Agora vou contar para vocês o que contavam os antigos...”. Como demonstrei, narradores e ouvintes estão, cada um deles, em uma relação distinta para com esse “agora”, pois este é ao mesmo tempo a velhice dos primeiros e a infância dos últimos. Essa relação diferencial com o “agora” da narração, subordinada ao quadro temporal do ciclo de vida, permite às narrativas míticas estabelecer um segundo diferencial, aquele entre o “agora” do evento narrativo – e das diferentes relações de seus participantes

para com esse “agora” – e o *muchikawpotgimni*, ou o “há muito tempo, diz-se...”, tempo dos eventos dos quais fala o mito. Todas as relações estabelecidas pela narrativa mítica entre o conhecido e o incognoscível, sobre as quais ela versa, são assim condensadas e exemplificadas por esta relação específica, aquela entre o tempo vivido conhecível e o tempo que jaz além da compreensão das pessoas vivas. As narrativas míticas geram essa forma temporal, o “há muito tempo, diz-se...”, ao mesmo tempo em que lhe fornecem um conteúdo, povoando-a e preenchendo-a com eventos. Elas prestam testemunho aos mesmos eventos que narram.

Outro sentido dessa característica das narrativas míticas pode ser alcançado pela consideração de dois mitos que contei às crianças piro. As crianças também me pediram que contasse histórias: “¿*Qué me cuentas?*”, “O que você me conta?”, elas perguntavam. Em uma ocasião, respondi ao pedido contando “Joãozinho e Maria”, a primeira história que me veio à mente. Foi um fracasso total. Tentei redimir minha reputação como um contador de histórias narrando o mito kayapó da origem do fogo, vagamente lembrado da literatura (ver LÉVI-STRAUSS, 1970; TURNER [n.d.] e 1985). Com isso, obtive muito mais sucesso. Apesar de todos meus esforços para dar a “Joãozinho e Maria” uma cor local, esse mito não fez muito sentido às crianças piro: elas são deixadas sozinhas, tomando conta de si mesmas, por várias horas ao longo do dia e nunca sonhariam em responder a isso perambulando para longe dentro da floresta. A floresta é, de fato, repleta de seres malignos que vivem em belas casas, mas que atacam as crianças diretamente, por meio de feitiços, e não se valendo de complexos subterfúgios. O mito kayapó fez muito mais sentido para elas, apesar de suas extremas inversões do mito piro da origem do fogo e de outros mitos piro. Pois esse mito lida com

um mundo que é ao mesmo tempo familiar e inteligível às crianças piro, um mundo repleto de araras, jaguares, fogueiras, e daí em diante. Ele relaciona o conhecido ao incognoscível por meios pouco familiares, contudo inteligíveis, e as crianças pediram para ouvi-lo várias vezes. Por contraste, minha tentativa com “Joãozinho e Maria”, uma “história dos antigos” dos *gringos*, confusamente relacionava o desconhecido ao incognoscível, e o fez de forma consideravelmente ininteligível. Não foi interessante para meus jovens ouvintes, e eles nunca me pediram para repeti-la.

Os mitos que as pessoas contam

Por que os Piro contam mitos específicos em contextos específicos? Quais são as deixas que os fazem contar *esse* mito em lugar de qualquer outro? Não tenho acesso à experiência primária da narração de mitos piro, aquela entre avós e netos: sempre que estive presente, os adultos, por respeito, direcionavam sua narração a mim. Contudo há certos traços interessantes do modo como os mitos me foram contados que confirmam e estendem minha análise aqui. Já sugeri certos aspectos dessa questão em relação à narração de Artemio de “Um homem que foi para baixo da terra”, mas pretendo explorar neste momento outras características dessa prática. Como disse, “Um homem que foi para baixo da terra” me foi contado somente aquela vez, por Artemio. Certos mitos eram contados a mim mais frequentemente – um deles, especificamente, foi contado muitas vezes – ao passo que outros nunca me foram contados.

“Tsla engolido por um Bagre Gigante” foi o primeiro mito que me contaram na vida, e também o primeiro contado a mim por Antonio (a pessoa que mais me narrou mitos), ainda que desta vez ele o tenha contado como “Kamayaka engolido por um *katsalo*”. Esse é também o

primeiro mito na coleção de Ricardo Alvarez, *Los Piro* (1960), e uma de suas versões aparece na primeira coleção de mitos Piro (1951) de Matteson. A primeira vez que o escutei foi pela voz do líder piro Moisés Miqueas, em Sepahua. Estávamos sentados na casa de sua irmã, e ele me dizia, em espanhol, sobre seu trabalho como um guia de viagens fluviais, passando pelo Pongo de Mainique. Descrevia-me as bizarrices dos *gringos* que o contratavam. Enquanto me contava isso, sua irmã estava conversando em Piro com algumas parentes. Quando comentei a Moisés sobre alguma coisa que uma das mulheres disse, me olhou com surpresa e disse: “Então agora você entende nossa língua!”. Em seguida narrou a história de “Tsla engolido por um bagre gigante”. Depois de contar-me que Tsla e os Muchkajine partiram rio abaixo para um destino desconhecido, terminou a história como segue: “Depois que Tsla e os Muchkajine partiram, os patrões brancos vieram, então vieram os espanhóis, e então fizemos a *comunidad nativa* de Sepahua, e é assim que isso veio a ser como é hoje”. Esse relato é uma versão muito condensada das narrativas históricas piro. A extensão temporal básica dessas narrativas históricas tem início, como indiquei acima, com a escravização dos “antigos” pelos patrões nos “tempos da borracha”. Esse período foi sucedido pelos “tempos da *hacienda*” (omitido no resumo de Moisés), que por sua vez terminaram com a chegada dos *gringos*. No caso específico de Sepahua, esses tempos têm fim com a chegada dos *padres* ou “espanhóis”, padres dominicanos vindos da Espanha. No período seguinte, os Piro e outros povos indígenas estabeleceram as *comunidades nativas*, comunidades legalmente reconhecidas e donatárias de terra (ver GOW, 1991 para uma discussão mais ampla sobre a narração histórica piro).

O fato de Moisés ter podido ligar esta história a esse mito ajuda a explicar por que ele

me foi contado tão frequentemente: “Tsla engolido por um Bagre Gigante” é o “mito da história” piro. Como mostrei detalhadamente em *Of Mixed Blood*, os Piro e outros povos indígenas do baixo Urubamba veem sua história como a formação de suas relações de parentesco contemporâneas, ao decorrer do ciclo das gerações. E veem esse processo como tendo ocorrido por conta das relações transformadoras que estabeleceram com diferentes tipos de brancos, tais como os patrões da borracha, seu antigo “chefão” Pancho Vargas, missionários dominicanos e do SIL,³² além de funcionários do estado peruano. Além disso, essa história é pensada em termos do rio Urubamba, pois é ao longo e principalmente a montante desse rio que esses diferentes tipos de gente branca chegaram.³³

É disso que trata “Tsla engolido por um bagre gigante”. Esse mito versa sobre uma tentativa frustrada de represar o rio Urubamba na altura do Pongo de Mainique, o mais extremo limite a montante daquilo que os Piro reconhecem como seu mundo: como me disseram, os “Piro antigos” nunca viveram acima do Pongo. Depois dessas grandes corredeiras está o alto Urubamba, território do povo Machiguenga,³⁴ e além dele encontra-se a terra dos *shishakone*, os “andinos” e *Gigkane*, os Incas.³⁵ Semelhantemente, Tsla e seus irmãos partem rio abaixo, para um destino não especificado. Ao fazê-lo, acabam ultrapassando os limites à jusante do mundo vivido Piro, o alto Ucayali e as aldeias do povo Conibo, desaparecendo no “exterior”, nos misteriosos mundos rio-abaixo do Brasil, Europa e Estados Unidos. A “terra da morte” da qual Tsla e seus irmãos fogem ao escutar o canto do pássaro é o mundo vivido Piro.

O que foi feito de Tsla e os Muchkajine ninguém sabe, e nenhum Piro estava disposto a especular sobre o assunto para mim.³⁶ Tenho

uma forte suspeita de que esperavam que eu, ou algum outro branco, talvez pudesse contar isso a eles. Sempre que me narravam esse mito havia alguns risos nervosos quando pela primeira vez os Muchkajine eram mencionados. Trata-se dos irmãos mais novos de Tsla, nascidos como ele do útero desmembrado de sua mãe, e atuam nos mitos como seus assistentes e a sua audiência. Muchkajine significa, além disso, “brancos de há muito tempo” (*muchi-* + *kajine*: “há muito tempo” + “brancos”), o que explica os risos nervosos quando esses personagens eram mencionados: de alguma maneira que nunca me foi explicitada, os Muchkajine são a origem mítica dos diversos tipos de gente branca, tanto históricos quanto contemporâneos. Contudo, apesar do leve desconforto causado, é por isso que versões de “Tsla engolido por um Bagre Gigante” foram tão facilmente eliciadas por mim. Pois esse mito lida muito diretamente com um problema evocado pela minha mera presença, na medida em que eu, assim como a maioria dos “brancos”, tinha vindo de “rio-abaixo/ do exterior”, isto é, o destino de Tsla e dos Muchkajine.

Parece-me claro que no momento em que, no decorrer de sua relação com um branco, os Piro chegam ao ponto de começar a introduzir conhecimentos mitológicos na conversa, “Tsla engolido por um bagre gigante” vem mais facilmente à mente. Pois esse mito, ao lidar com os limites espaciais do mundo vivido dos “Piro antigos”, versa também sobre as condições prévias das relações dos Piro com os brancos em geral. Na medida em que qualquer relação dada entre um Piro e um branco pode ser pensada a um só tempo como o prolongamento e a projeção contínua da história desse povo (no sentido em que ela foi definida acima), esse mito em particular é o mais “interessante” para se contar, uma vez que é o ponto mais apropriado para se começar a narrar mitos para os brancos.

Além disso, em nenhuma das vezes em que me contaram esse mito a situação foi marcada pela mesma intensa sensação de expectativa que se fazia presente na conversa que levou Artemio a me contar “Um homem que foi para baixo da terra”, expectativa essa que sugeri ter possivelmente marcado a narração de “O sol”, feita por Sebastián a Matteson. Nas vezes em que me contaram “Tsla engolido por um bagre gigante”, o tom emocional era bem diferente, pois essa história concernia àquilo que os Piro podiam, sem qualquer problema, saber em relação a um *gringo*: uma “história dos antigos” sobre o rio ao longo do qual os próprios antigos viveram, assim como os Piro vivem até hoje.

Se “Tsla engolido por um bagre gigante” tinha grandes chances de ser o primeiro mito a me ser contado, também era provável que logo depois fosse seguido de “O nascimento de Tsla” e “As mulheres Kochmaloto”. Esses eram os mitos mais frequentemente contados a mim, e sua proeminência tanto nas coleções de Alvarez e Matteson quanto nas descrições de Matteson da cultura Piro confirmam seu lugar central em sua mitologia, ao menos da perspectiva de um ouvinte estrangeiro branco (ver ALVAREZ, 1960; MATTESON 1951, 1954, 1955). Quando pedia a informantes que eu conhecia bem para me contarem “histórias dos antigos”, era com essas histórias que eles começavam mais frequentemente suas narrações. Tudo indica que, quando a deixa que leva à narração de um mito é o termo “história dos antigos”, são os mitos “O nascimento de Tsla” e “As mulheres Kochmaloto” que primeiro vêm à mente. Dessa maneira, eles parecem ser as instâncias chave do mito para os Piro: são “histórias dos antigos” *par excellence*.

“O nascimento de Tsla” e “As mulheres Kochmaloto” são mitos notavelmente semelhantes em muitos aspectos: ambos iniciam-se com uma mulher engravidada por um

predador poderoso e temido (jaguar ou anaconda) e progridem narrando as desastrosas consequências destas relações de afinidade e as aventuras subsequentes de um grupo de germanos (Tsla e os Muchkajine ou as irmãs Kochmaloto). Esses mitos serão discutidos em detalhes nos próximos capítulos, não obstante, pode-se notar desde já que não deve ser fortuito que esses “mitos dos mitos” piro girem em torno das relações entre avós e netos: é a avó jaguar de Tsla quem salva o útero contendo Tsla e seus irmãos mais novos de ser comido por seus próprios filhos,³⁷ e é a avó humana quem joga seu neto anaconda no fogo, provocando a enchente. Portanto, estas histórias evocam diretamente a mesma relação na qual os mitos são caracteristicamente contados.

Os “mitos dos mitos” Piro, tal como “Tsla engolido por um bagre gigante”, variam quando mudam de narrador a narrador e também ao longo do curso da vida de um mesmo narrador, como mostrei aqui. Não obstante, todas as versões que conheço deste tipo de mito são dotadas de uma notável consistência, sejam elas pertencentes ao arquivo documental, sejam aquelas que me foram contadas diretamente. Mitos como esses não apresentam as mesmas variações dramáticas que vimos para a narrativa mítica sobre os queixadas. Isso sugere que há uma continuidade básica na forma com que essas narrativas estão relacionadas com o mundo, ao mesmo tempo em que indica que não estão sendo afetadas pelas mesmas mudanças históricas que afetaram as narrativas míticas sobre os queixadas. Essa outra característica será discutida na Parte II, fazendo referência aos “mitos dos mitos”, e na Parte III me voltarei ao “mito da história”.

Mitos esquecidos

Há ainda outra categoria que compreende aqueles mitos que as pessoas não são mais

capazes de contar porque afirmam tê-los esquecido. Por exemplo, estimulado pelos importantes estudos sobre as máscaras piro *pagotko* ou *pagota* realizados pelo antropólogo suíço Baer (1974, 1976-77), em 1988 pedi para Antonio contar-me uma “história dos antigos” sobre elas. Nos anos 1980, minhas questões tiveram como resposta apenas um aborrecimento educado da parte de meus informantes; contudo, levando em consideração o material de Baer, acredito que existiram importantes conexões entre esse mito e os processos de fabricação e uso da cerâmica.³⁸ Pouco tempo antes Antonio havia me contado três longos mitos piro, incluindo um completamente novo para mim. Pensando que esta era uma situação propícia, perguntei a ele sobre *pagotko*. Antonio então começou a dizer, hesitante, “*Pagota* é um demônio com um nariz grande. Ele vive na floresta, e é um dono dos animais... Na verdade, não conheço essa história muito bem... faz tanto tempo desde que minha mãe contou-a para mim, que não me lembro mais direito”. E prontamente abandonou a tentativa de narrá-la. De maneira similar, quando comecei a perceber a significância do relato de Artemio sobre a lua, tentei fazer que as pessoas me contassem “histórias dos antigos” sobre esse corpo celeste, algumas das quais já conhecia de versões publicadas.³⁹ Não me contaram nenhuma, todos afirmando sua ignorância. Na mesma ocasião discutida acima, pedi para Antonio me contar sobre a lua. Ele se recusou, dizendo que não conhecia a história. Contudo depois descobri em minhas anotações que – algo completamente esquecido por mim e presumivelmente também por ele – Antonio tinha de fato me contado uma versão simplificada do mito da lua em 1982, no único relato da origem das estrelas que já ouvi da boca de um Piro. Segundo minhas notas, ele narrou: “Meus avós diziam que as estrelas

eram gente. Assim também era lua. Lua costumava descer aqui para a terra. Uma menina, que não dormia com homens daqui, dormiu com lua. Ela pintou o rosto dele com *huito*. Por essa razão, ele tem marcas pretas quanto está cheio”. A incapacidade de Antonio em me contar esse mito outra vez seis anos mais tarde não pode ser explicada por um simples aborrecimento com minhas perguntas, ou mesmo com o próprio ato de narrar mitos. Em 1988, ele me contou muitos mitos e estava muito animado ao narrá-los. Eram justamente as narrativas míticas sobre a lua e sobre *pagota*, não as narrativas míticas em geral, que ele não podia contar e que tinha “esquecido”.

Encontramo-nos diante da dinâmica temporal da mitopoiese. Da mesma maneira que o processo mitopoiético leva a uma expansão das narrativas míticas, na forma de uma memória aparentemente mais profunda dos eventos de narração passados, os narradores tornam-se também mais conscientes das falhas de memória. Contudo, tais lapsos mnemônicos não parecem incomodá-los, pois o que está em jogo aqui não é a memorização, mas o interesse. Os narradores piro não estão empenhados em transmitir um cânone de histórias, e, portanto, não têm qualquer interesse abstrato em recontar todos os mitos que já ouviram. Só contam aqueles nos quais tanto eles quanto seus ouvintes veem agora algum interesse.

Há ainda outra questão aqui. Assim como a mitopoiese pode gerar versões mais complexas e elaboradas de narrativas míticas conforme o narrador envelhece, também pode levar as narrativas míticas a desaparecerem e serem esquecidas, na medida em que tanto os narradores quanto seus ouvintes perdem o interesse nelas. Vimos um exemplo de tal transformação no desaparecimento do tema da jornada de canoa do sol, ocorrido entre a primeira e a segunda versões registradas da narrativa mítica

de Sebastián sobre o mundo subterrâneo dos queixadas. O esquecimento de Antonio da narrativa mítica sobre a lua fornece ainda outro exemplo.

A categoria das “histórias dos antigos esquecidas” é claramente formulada pelos Piro, mas, evidentemente, essa categoria tornou-se saliente para mim precisamente naquelas situações nas quais queria que as pessoas me contassem mitos específicos. Eu sabia da existência desses mitos porque os havia lido na literatura sobre a mitologia piro, e geralmente ficava desapontado quando as pessoas não conseguiam contá-los para mim. Contudo, é possível que essa categoria das “histórias dos antigos esquecidas” possa ter uma significação mais positiva, tanto para os Piro quanto para minha análise. Será possível que a categoria de “mitos esquecidos” também inclua mitos que nunca foram contados ou escutados, mas que fazem uma espécie de sentido lógico para os Piro? Nesse sentido, as pessoas estariam dispostas a postular sua existência, mas afirmariam que foram esquecidos.

Sugiro isso porque, em 1995, Clotilde Gordón me contou sobre a natureza “esquecida” de um mito que estou razoavelmente certo de nunca ter existido: “o mito Piro da origem dos grafismos”. Ao analisar os dados coletados no início dos anos 1980 e especialmente em 1988 sobre *yonchi*, “grafismos”, estava frustrado pela ausência, tanto em meu material quanto na literatura, de uma narrativa mítica que desse conta de suas origens. Isso contrastava fortemente com a situação entre os vizinhos ao norte, o povo Shipibo-Conibo (BERTRAND-ROUSSEAU, 1983; GERBHART-SAYER, 1984). Durante o processo de análise convenci-me de que não existia um mito de origem dos *yonchi*, mas não podia ter certeza disso. Pareceu-me uma estranha lacuna na mitologia piro, porém uma lacuna real.

Em 1995, perguntei a Sara Fasabi sobre esse assunto enquanto ela fazia enfeites de miçangas para mim. Ela rapidamente reconheceu o problema, dizendo-me que não conhecia a resposta e que consultaria então sua mãe. No dia seguinte, enquanto a velha Clotilde ensinava um novo grafismo à sua filha, lhe perguntamos. Ela demorou alguns instantes para entender a questão e então, percebendo o que queríamos saber, disse-nos com entusiasmo:

Ah, agora eu entendi! Os antigos talvez contassem histórias sobre os motivos gráficos dos enfeites de miçangas, mas não sei nada sobre essas coisas, não. Só faço os motivos que vi minha avó fazer quando eu era menina. Quem sabe o que os antigos podem ter contado sobre eles? Eu não faço ideia.

Há muito tempo, os grandes barcos fluviais costumavam vir até aqui em cima, carregados com contas de vidro brancas, vermelhas e pretas, e os brancos que já morreram (*kajinni*) trocavam-nas por fruta de *tsopi*⁴⁰. Então os Piro faziam um *kigimawlo* (ritual de iniciação feminino) com muitas miçangas.

Talvez há muito tempo houvesse uma história dos antigos sobre a origem dos motivos gráficos, mas a velha Clotilde não podia recordá-la. Como nos disse, nunca a havia escutado, portanto não a conhecia. Não obstante, em seguida a velha Clotilde deslocou seu relato para uma narrativa de experiência pessoal direta sobre uma mudança que a interessava sobremaneira: o progressivo declínio na disponibilidade de contas desde que era jovem. A essa altura, era a mais velha autoridade viva nos costumes dos antigos Piro na área de Santa Clara: como nos disse, os antigos provavelmente contaram histórias sobre os motivos gráficos, mas Clotilde nunca tinha ouvido sua avó contá-las e por isso

não as conhecia. Assim, se tal mito alguma vez existiu, não foi interessante o suficiente para ser lembrado ou repetido. Isso me leva à forte suspeita de que minha análise está correta, e que os Piro nunca chegaram a contar esse mito, ou ao menos não contaram qualquer mito deste tipo por um longo tempo. Dada minha descrição da mitopoiese piro, que melhor definição de um mito não existente alguém poderia fornecer do que a afirmação por uma velha de que sua avó nunca o contou para ela?

Uma narrativa mitológica sobre a origem dos motivos gráficos pode não ser de interesse da velha Clotilde, ou de qualquer outro Piro, contudo, ela é, inevitavelmente, de interesse de analistas. Parece-me que um velho Piro poderia, se considerasse a questão interessante, contar uma narrativa sobre isso. Ou então, caso ele de fato considerasse a questão de interesse suficiente, poderia também, dada a natureza da mitopoiese, inventar espontaneamente essa narrativa mítica por meio da transformação de outros mitos: na Parte II, mostro como os “mitos dos mitos”, ao lidarem com motivos gráficos, poderiam ser bons candidatos para uma história destas. Isso sugere que a relação entre as narrativas míticas e o mundo é governada pelo interesse desse povo, mas também que esse interesse é uma forma de investimento. Somente certas características do mundo, além de determinadas narrativas míticas, são investidas com esse tipo de interesse que as torna significativas para os Piro, seja como ouvintes, seja como narradores.

Por detrás do problema dos “mitos esquecidos” jaz uma questão metodológica de algum peso, pois, metodologicamente, somos cegos aos processos mitopoiéticos na medida em que eles geram mitos totalmente novos por meio da transformação radical de outros mitos. De forma alguma poderemos dizer que determinado mito nunca foi contado anteriormente,

e que é portanto totalmente novo, pois não há meio de assegurar-se de que sua ausência em coleções de narrativas míticas anteriores não se deve ao fato de simplesmente não ter sido coletado. Tampouco podemos esperar ajuda por parte de nossos informantes, pois eles dificilmente contariam um mito que experienciaram subjetivamente como novo. Não obstante, parece-me que a categoria de “mitos esquecidos” aponta para uma fonte potencial de novos mitos. Se a categoria de “mitos esquecidos” toma forma à medida que o mundo muda, e consequentemente à medida que muda também o interesse das pessoas, deve haver uma categoria correspondente, ainda que não marcada, para “mitos potenciais” da qual podem surgir novas narrativas míticas. Os principais candidatos a isso seriam mitos ou outras histórias contados por povos vizinhos e escutados pelos Piro, pois esses poderiam, nas circunstâncias certas, ser lembrados erroneamente como “histórias dos Piro antigos”. É possível que sejam desta ordem algumas das narrativas míticas que constam no arquivo publicado, ou mesmo algumas dentre as quais pude escutar.

Evidentemente, dada a natureza do arquivo disponível, haveria dificuldade em identificar tais processos, tanto por meio do trabalho de campo quanto por pesquisa histórica. Contudo podemos identificar um fragmento de evidência confirmatória, presente num subgênero das “histórias dos antigos” piro: os contos sobre Shanirawa. Trata-se de um bufão, cujas histórias são intencionalmente divertidas, pois são baseadas em seus constantes enganos sobre coisas simples. Por exemplo, Shanirawa confunde bosta de anta com veneno de peixe, e sua aldeia natal com a dos *Giyakleshimane*, o “povo dos peixes miraculosos”. Não obstante, todas as “histórias sobre Shanirawa” parecem ser baseadas em importantes mitos yaminahua, tal como os mitos de origem do veneno de peixe

e dos alucinógenos. Cecilia McCallum informou-me (comunicação pessoal) que o nome piro Shanirawa provavelmente deriva do termo pano *Chanidawa*, “inimigo/estrangeiro morto”.⁴¹ Os contos de Shanirawa podem bem ser um modo pelo qual “mitos potenciais” estão sendo importados de povos vizinhos falantes de línguas pano.

Assinalo esta possibilidade com o intuito de dissipar de uma vez por todas uma possível má interpretação de minha análise. A metodologia que adotei aqui significa, inevitavelmente, que devo seguir as transformações ocorridas nas narrativas míticas conhecidas ao longo do tempo, e também seguir aquelas já conhecidas em suas trajetórias em direção ao esquecimento. De modo algum, penso que seja apenas isso o que esteja ocorrendo com os Piro ou com sua mitologia; decerto não acredito que essa esteja embarcando em uma viagem só de ida para o esquecimento. Isto seria apenas um mal-entendido gerado pela metodologia adotada aqui. Acredito que minha análise da mitopoiese, se conduzida em outra direção, poderia potencialmente desvelar a criatividade histórica das narrativas míticas piro, na medida em que as histórias dos antigos são inventadas não menos do que transformadas ou tornadas imemoráveis.

Velhos, líderes de aldeia e brancos corresidentes

Como estamos agora em posição de compreender, mitos como “Um homem que foi para baixo da terra” são um tipo específico de histórias para os Piro, aquelas que teriam sido contadas pelos antigos anônimos, mortos já há muito tempo. São contadas hoje porque são interessantes, e porque o processo de aprender a contá-las articula aspectos importantes da forma como os Piro experienciam a transformação

temporal interna a suas próprias vidas. Além disso, essas histórias evocam uma característica central desta temporalidade, o contato doméstico íntimo dos avós com seus netos. Dessa maneira, as “histórias dos antigos” podem ser pensadas como estruturas de significação, apontando para longe dos seguros arredores domésticos, de modo a chamar a atenção para características importantes do mundo piro. É este processo que torna os mitos interessantes para os Piro, pois, como notou Sahlins, “interesse é o valor que algo tem para alguém” (1981, p. 68).

Como afirmei antes, as histórias dos antigos nunca me foram contadas no mesmo tipo de cenário no qual os Piro normalmente as contam e escutam. Contudo, há uma importante característica das pessoas que, como Artemio naquela noite,⁴² contaram-me mitos, característica que está relacionada a um aspecto chave das “histórias dos antigos” na experiência piro. Pois as pessoas que mais frequentemente me narraram mitos foram homens que eram, real ou potencialmente, *gitsrukaachi*, “pessoas importantes, grandes”, em outras palavras, líderes de aldeia. Essa palavra compartilha o mesmo radical *tsru* “grande, velho”, com *tsrune* “velhos” e *tsrunni*, “antigos”. A palavra *gitsrukaachi* é a forma possessiva de *tsru*, e a forma na primeira pessoa do plural (*wutsrukatenni*, “nossos velhos que agora infelizmente estão mortos”) é por sua vez usada para referir-se a todos os velhos Piro que já morreram e que são lembrados pessoalmente: no espanhol do Ucayali, as pessoas dizem *los finados nuestros abuelos*, “nossos falecidos avós”. É precisamente essa categoria de pessoas que constitui as fontes privilegiadas de mitos para os adultos vivos.

Líderes de aldeia tais como Artemio são, nesse sentido, prematuramente *tsrune*, “velhos”.⁴³ Como discutido em outro lugar (1991, pp. 205-11), um aspecto central de ser um líder de

aldeia é a boa oratória. Líderes de aldeia também são aqueles que tomam a iniciativa em expandir suas aldeias ao integrar os recém-chegados. Isto é em parte o que Artemio estava fazendo quando, naquela noite, me contou “Um homem que foi para baixo da terra”: tentava mostrar-se um bom líder ao contar-me uma “história dos antigos”, e demonstrando, por meio da habilidade em contar essas histórias, que ele era efetivamente um bom *gitsrukaachi* Piro.

Se missionários e antropólogos, na qualidade de forasteiros, inevitavelmente devem ter falado principalmente com líderes de aldeia como Artemio, e se devem ter sido justamente essas as pessoas mais dispostas a lhes contar mitos, então isso significa que é provável que o arquivo histórico de mitos piro espelhe esse fato. Já demonstrei que isto é verdadeiro para a narrativa mítica “Tsla engolido por um bagre gigante”, e a proeminência da mitologia sobre Tsla nas coleções de Matteson (1951) e Ricardo Alvarez (1960) sugere que esses tipos de narrativas míticas também foram específica e preferencialmente contados por seus informantes. Por contraste, “Um homem que foi para baixo da terra”, juntamente com o mito sobre o lar dos queixadas no submundo, parecem não ser contados muito frequentemente. Contudo, como notei no Capítulo 2, esse mito aponta para alguns aspectos interessantes presentes na relação entre narrador e ouvinte, pois muitas de suas narrações conhecidas, além da narrativa mítica em si, parecem trazer um interesse intrínseco para o narrador quando ele o narra para *gringos*.

Haveria uma conexão especial entre “Tsla engolido por um bagre gigante”, essa narrativa mítica que é tão facilmente contada para os brancos, e as variantes de “um homem que foi para baixo da terra”, a narrativa mítica que parece colocar em relação os conhecimentos dos “antigos” e dos *gringos*? Acredito que esta conexão existe e

que os Piro experienciam ambos os mitos como complementares. Retomarei esta questão no Capítulo 9. De modo a chegar a tal conclusão, precisamos, por assim dizer, penetrar as relações internas do mundo vivido piro, acompanhando esses mitos do mito, que são “O nascimento de Tsla” e “As mulheres Kochmaloto”. Pois essas narrativas nos conduzirão mais intensamente a alguns aspectos do mundo vivido piro que já apareceram aqui: motivos gráficos, vestimentas, experiência alucinatória, xamanismo e o ritual de iniciação feminino. Isso nos trará eventualmente para aquele outro mito contado na noite de 15 de janeiro de 1982, aquele sobre a lua. Se soubéssemos por que Artemio estava interessado na questão de se os norte-americanos estiveram ou não na lua, estaríamos em uma posição muito melhor para compreender por que aquela história que sua mãe lhe contou deve tê-lo levado a me contar “Um homem que foi para baixo da terra”.

Notas

1. [N.T.] Este texto corresponde ao capítulo 3 do livro *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Para não interferir no curso do texto, resolvemos não suprimir as referências aos demais capítulos, o que exige que o leitor mais interessado as busque na obra original, ainda inédita em português.
2. Como esclarecem Basso (1987) e Urban (1991), a abordagem discurso-centrada à cultura [*discourse-centered approach to culture*] está completamente inserida no projeto da antropologia culturalista boasiana, e é um de seus campos mais férteis. Dessa forma, deve pouco à tradição sociológica europeia que levou aos trabalhos de Malinowski e Lévi-Strauss.
3. [N.T.] No original, “Ancient People’s Stories”. O termo “stories” foi traduzido por “histórias”. A decisão se justifica devido ao fato do termo “estória” ter caído em desuso em português, de modo que seu emprego atual

reforça o traço semântico original de “narrativa sem valor de verdade, ficcional”. Como afirma Peter Gow na página 8 deste capítulo, não há entre os Piro qualquer categoria para narrativas ficcionais, de modo que a opção pelo termo “histórias”, no plural e com letra inicial minúscula (de modo a diferenciá-lo de História – a ciência ocidental, não raro ligada à noção de progresso – e a aproximá-lo da concepção de historicidades múltiplas) adequa-se melhor às concepções piro e à questão central da obra de Gow aqui traduzida, nomeadamente a busca por uma historicidade própria à mitologia piro.

4. Matteson (1954, p. 68) e Ricardo Alvarez (1970, p. 67) mencionam uma forma extinta de drama denominada *yimlu*, na qual os velhos encenavam os diferentes personagens de um mito. Matteson menciona que, nos anos 1950, ela já não tinha sido realizada havia muitos anos. Meus informantes nos anos 1980 nunca tinham ouvido falar dela. O termo *yimlu* significa “imitação”. Presumivelmente, mesmo quando ela era realizada, *yimlu* não era a forma principal de contar mitos.
5. *Moza gente* são pessoas identificadas no baixo Urubamba como originárias de áreas ao norte da Amazônia peruana, ou seus descendentes, e normalmente são falantes nativos de quéchua ou espanhol do Ucayali. Indivíduos *moza gente* podem ser definidos – ou ainda definir a si mesmos – mais especificamente como Lamista, Cocama, Jabero, Napo Quechua etc. Eles nunca são considerados *gente blanca*, “brancos” (vide GOW, 1991; 1993).
6. A maioria de meus informantes Campa eram jovens adultos, e minha única informante próxima mais velha passou a maior parte de sua vida jovem como uma escrava doméstica na casa de um patrão branco. Também é possível que essas pessoas sintam-se inibidas a contar esses mitos em territórios tidos definitivamente como “terra dos Piro antigos”, não “terra dos Campa antigos”.
7. De qualquer forma, não estavam muito interessados neles, ou também os temiam ativamente. Além disso, ao passo em que as mulheres piro usavam velhos

fragmentos de vasos como componentes na produção de cerâmica, pelo que sei elas não procuravam sítios arqueológicos para encontrá-los. Usavam somente vasos e painéis recém-quebrados para este propósito. Nisto, diferem dos Shipibo-Conibo (ROE, 1982).

8. Evidentemente, os “antigos” presumivelmente ainda existem na forma de pessoas mortas na floresta, mas ninguém discutiu isso comigo.
9. Ver Capítulo 5 para uma discussão das letras das canções xamânicas.
10. Ao menos em relação a *sapna*, isso é verdadeiro para o povo Piro-Manitineri brasileiro do rio Yaco, alguns dos quais encontrei em Rio Branco (Acre) em 1987 e 1990.
11. [N.T.] Assinalo aqui o contraste entre “ancient people’s stories”, ou “histórias dos antigos”, em que a preposição deve ser entendida em seu sentido possessivo – ou seja, trata-se das histórias que os antigos *tinham*, isto é, que *contavam* –, e “stories about ancient people”, isto é, histórias que, contadas pelos Piro de hoje em dia, versam sobre os antigos.
12. É claro, um narrador pode também simplesmente estar mentindo (piro, *gaylota*; espanhol do Ucayali, *engañar*). Essa é uma importante arte verbal entre os Piro (cf. BASSO, 1987, sobre os Kalapalo).
13. O relato de Ireland sobre os Waurá é particularmente revelador nesse sentido: os Waurá consideram que os mitos são os melhores exemplares de qualquer história, mas desaprovam afirmar sua veracidade porque, por definição, nenhum narrador vivo ou qualquer outra pessoa conhecida pode ter testemunhado os eventos a que eles se referem.
14. [N.T.] Isto é, que foram “transmitidas”, que não foram “criadas” ou “experienciadas” pelo próprio narrador.
15. [N.R.] Traduz-se aqui “kin” por “parente”. Note-se, no entanto, que em inglês o campo semântico de “kin” é mais restrito do que o de “parente” em português, visto que se o primeiro designa mais especificamente os “parentes por consanguinidade”, o último abrange também as relações de afinidade, o que no inglês compreende a ideia contida na palavra “relative”. Louis Dumont apresenta discussão aprofundada

- sobre essa questão em *Groupes de Filiation et Alliance de mariage: introduction a deux théories d'anthropologie sociale* (Paris, Gallimard, 1997). Gow fornece uma breve descrição do sistema de denominações piro das relações de parentesco presentes no processo mitopoiético.
16. Para uma discussão sobre as narrativas históricas Piro, vide Gow (1990a, 1991).
 17. [N.T.] No original, “real”. Optei por empregar a palavra “verdadeiro” devido a seu uso mais corrente na antropologia brasileira: “parente verdadeiro” ou “parente mesmo”.
 18. Essa é uma das piores facetas da observação participante como método: a tendência a extrapolar, a partir de uma situação imediata, para processos de transformação histórica de longo termo. Boa parte da literatura sobre “aculturação” foi marcada por essa tendência, o que dá a ela um tom ao mesmo tempo melancólico e melodramático, verdadeira herança de certas correntes do romantismo alemão (ver SAHLINS, 1995).
 19. Ver a discussão sobre essa canção no Capítulo 6.
 20. Para outros mitos contados por Artemio, ver também os Capítulo 4 e 8.
 21. Planejei a investigar mais a fundo essa questão em 1995, mas fui impedido pelas circunstâncias. Além da morte de Artemio, Antonio também havia se afastado de Sepahua. Sara, nesse período aos 38 anos de idade, na realidade não narrava qualquer mito, mas estava muito mais disposta a contar “histórias sobre os antigos” do que antes.
 22. Meu uso deste conceito deriva do importante estudo de Mimica sobre o povo Iqwaye de Papua Nova-Guiné (1988). Meu uso aqui é levemente diferente, uma vez que foco o próprio ato de narrar os mitos, ao invés das pré-condições gerais de tais narrativas. A adaptação é justificada pela natureza extremamente “exotérica” das narrativas míticas piro, se comparada com as dos Iqwaye.
 23. Veja os textos no Apêndice de Mitos, e a discussão desses mitos nos capítulos 4 e 5.
 24. [N.T.] No Brasil, também conhecido por jaú.
 25. [N.T.] Também conhecido no Brasil como piraiá.
 26. Goody (1987) chega a uma conclusão muito similar em suas reflexões sobre o relato de Stanner sobre uma sociedade aborígine australiana.
 27. Essas mesmas relações permanecem verdadeiras no emprego local do espanhol Ucayali, no qual todos os parentes mais novos são interpelados como *papito*, se homem, ou *mamita*, se mulher.
 28. [N.T.] No original, “old dead people”.
 29. Nunca escutei *bisabuelo/bisabuela*, os termos em espanhol para bisavô/bisavó, serem empregados por gente local no baixo Urubamba.
 30. Isso pode dar conta do caráter de descrição genérica das histórias “sobre os antigos”: talvez originalmente contadas como histórias sobre parentes mais velhos narradas por pessoas já mortas, elas tornam-se cada vez mais anônimas e menos narrativas à medida que são repetidas ao longo do tempo e os personagens originais progressivamente escapam à memória.
 31. Usei a forma completa dessa afirmação como a epígrafe de *Of Mixed Blood* (1991, p.xii).
 32. [N.T.] Summer Institute of Linguistics.
 33. Os dominicanos, singularmente, “vieram rio-abaixo”, de sua base em Cusco para longe em direção ao sul nas cabeceiras do rio Urubamba. Os missionários do SIL “vieram rio-acima” de sua base perto de Pucalpa, assim como os outros brancos.
 34. Os Piro me disseram que “a terra dos Machiguenga” encontra-se além do Pongo, no alto Urubamba, apesar de que muitas dessas pessoas hoje vivem abaixo dele.
 35. Moisés explicou-me que os Incas não morreram, estão na verdade vivendo dentro das montanhas nos Andes. Diferentemente da maioria dos Piro, que têm aversão aos Andes e que não estão particularmente interessados nos Incas, Moisés viajava frequentemente para Cusco.
 36. Veja, contudo, “The World on the Other Side”, de Zacaría Zumaeta (MATTESON 1965, p. 210–15, e a discussão a seguir, no Capítulo 7).
 37. [N.T.] Também eles jaguares.
 38. Eu tinha, a essa altura, falhado em fazer a conexão entre essa narrativa mítica e o tema dos queixadas.

39. Vide a discussão no Capítulo 6. Por respeito pelo que ele tinha me contado anteriormente, não perguntei nada a Artemio.
40. Uma fruta leguminosa, chamada *guaba* em espanhol Ucayali (Lat. *Inga Edulis*). Tem um bagaço doce ao redor das sementes pretas que ficam dentro de uma longa e dura vagem verde. [N.T.] No Brasil, é conhecida como ingá.
41. [N.T.] Aqui a tradução se torna especialmente complexa devido à polissemia do termo “lie”, que pode significar tanto “mentir” quanto “deitar” e, por extensão ao segundo, também “morrer”, como na expressão “here lies...”. Optamos pelo último devido a seu sentido bélico mais facilmente associável à ideia de inimigo.
42. [N.T.] Noite de 15 de janeiro de 1982, na qual Artemio contou a Peter Gow o mito “O homem que foi para baixo da terra”. É com este evento de narração que o autor inicia o livro.
43. Artemio me contou uma vez que ele na verdade não deveria ser o chefe [*headman*] de Santa Clara, afirmando que “Meu pai deveria ser o chefe aqui, sendo o mais velho de nós. Mas ele não sabe ler ou escrever, então eles me fizeram chefe no lugar dele”.

Referências bibliográficas

- ALVAREZ, Ricardo. *Los Piro*. Lima: Litografía Universo, 1960.
- BASSO, Ellen. *A musical view of the universe. Kalapalo myth and ritual performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- BAER, Gerhard. The Pahotko-masks of the Piro (Eastern Peru). In: *Bulletin de la Société Suisse de Américanistes*, v. 38, p. 7-16, 1974.
- BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette. De como los Shipibo y otras Tribus aprendieron a hacer los Dibujos (típicos) y a adornarse. In: *Amazonía Peruana*, v. 9, p. 79-85, 1983.
- GEURBHART-SAYER, Angelika. *The cosmos uncoiled: Indian art of the Peruvian Amazon*. New York: Center for InterAmerican Relations, 1984.
- GOODY, Jack. *The interface between the written and the oral*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- GRAHAM, Laura. *Performing dreams: discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- GREGOR, Thomas. *Mehinaku: the drama of daily life on a Brazilian Indian village*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1977.
- HILL, J. D. *Keepers of the Sacred Chants: the poetics of ritual power on an Amazonian society*. Tucson and London: University of Arizona Press, 1993.
- IRELAND, Emilienne. Cerebral savage — The white me as symbol of cleverness and savagery in Waurá myth. In: HILL, J. (ed.) *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, *The naked man*. London: Jonathan Cape, 1981.
- _____. *The raw and the cooked*. London: Jonathan Cape, 1970.
- MATTESON, Esther. Piro myths. In: *Kroeber Anthropological Society*, v. 4, p. 37-87, 1951.
- _____. *Piro Chjine Ginkakle (Resumen de la historia del Peru)* Lima: Ministerio de Educación Pública, 1953.
- _____. The Piro of the Urubamba. In: *Kroeber Anthropological Society Papers*, v. 10, p. 25-99, 1954.
- _____. Sketch of Piro ethnography based on an analyzed text. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, I: 55-62. São Paulo, Brasil, 1955.
- _____. *The Piro (Arawakan language)*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965.
- REEVE, M-E. Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom. In HILL, J. (ed.) *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- ROE, P.G. *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1982.
- _____. 1988. The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman

- and the Incas in myth, legend and history in: HILL, J. (ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- SAHLINS, Marshall. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the history of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
- SCHREMPF, Gregory. *Magical arrows: The Maori, the Greeks and the folklore of the universe*. Maelison, Wiscanel Lonelon: University of Wisconsin Press, 1992.
- TURNER, Terence S. Animal symbolism, totemism and the structure of myth. In: Urton, G. (ed.), *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1985.
- URBAN, Greg. *A Discourse-Centered approach to Culture: Native South Americans Myths and Rituals*. Austin: University of Texas Press, 1991.
- _____. *Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1996a.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, 1977.

traduzido de

GOW, Peter. "Myths And Mythopoesis". In: _____. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

tradutor Henrique Pougy

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo (PPGAS/USP).

revisor Renato Sztutman

Professor no Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo (DA/USP).

Recebido em 06/09/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

especial

A relação afroindígena¹

MARCIO GOLDMAN

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222

Há mais de dez anos, uma estudante de Mestrado em antropologia social defendeu uma dissertação sobre um grupo de pessoas do extremo-sul baiano que não apenas se pensam (no sentido forte da palavra) como “afroindígenas”, como desenvolvem uma série de complexas reflexões sobre essa expressão e sobre a sua própria situação no mundo. Mesmo reconhecendo a qualidade da dissertação, os examinadores levantaram dúvidas sobre o alcance do termo e sobre a natureza das reflexões do grupo. Por um lado, argumentando com o caráter apenas “local” do processo estudado, sua suposta incapacidade de produzir efeitos mais “globais”. Por outro, com toda a delicadeza, sugerindo que a autora teria projetado suas próprias ideias no discurso do grupo estudado.

De fato, nem o material etnográfico, nem a análise de Cecília Mello (ver, também, MELLO 2003 e 2010) se acomodavam bem a um certo clichê que ainda domina o pensamento antropológico, mas que parece cada vez mais difícil de ser sustentado: a certeza de que não temos nada de importante a aprender com as pessoas com quem convivemos durante nossas pesquisas. E isso seja porque elas realmente não seriam capazes de nos ensinar nada, seja porque aquilo que eventualmente nos ensinam é de curto alcance, limitado ao contexto parvoqual em que vivem.

No entanto, em lugar de pretender “revelar” o que seus amigos do *Movimento Cultural Arte*

Manha e do Umbandaum: Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural, sediados na pequena cidade de Caravelas, no extremo-sul baiano, estariam “realmente” querendo dizer ao se afirmarem afroindígenas, a antropóloga preferiu seguir de modo detalhado e profundo o que eles efetivamente dizem, fazem e pensam a respeito de si mesmos, dos outros e dos mundos de que participam.

Ela pôde aprender, assim, que “afroindígena” quer dizer muitas coisas, “uma origem mítica, um modo de descendência e uma forma de expressão artística” (MELLO, 2003, p. 73). Que não se trata de uma simples “justaposição de duas influências ou formas de expressão [...] distintas e irreduzíveis”, mas de “uma terceira forma, com características próprias”. Que a “relação que o grupo estabelece entre *afros* e *indígenas* é não apenas uma relação de proximidade entre dois mundos paralelos”, mas “uma fusão ou intersecção entre esses dois mundos” (MELLO, 2003, p. 96). Finalmente, que o conceito foi elaborado com as mesmas técnicas utilizadas na elaboração de obras de arte. Em suma, que ele mesmo é “uma ‘técnica de reaproveitamento ou de reatualização por bricolage’” (MELLO, 2003, p. 102) das experiências históricas vividas de diferentes maneiras pelos membros do grupo como *afros* e como *indígenas*. Observando que o conceito é sempre “acionado em relação a determinadas circunstâncias e se refere a uma forma de expressão ou linguagem e não a uma identidade ou essência” (donde “seu potencial crítico e político”)

(MELLO, 2003, p. 102), Cecília Mello conclui que “não é algo da ordem da identidade nem mesmo do pertencimento, mas da ordem do devir, do que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (MELLO, 2003, p. 95).

Em certo sentido, o desafio colocado pela exploração antropológica dessa noção que aparece ou reaparece, hoje, em tantas partes, não é mais do que a tentativa de elaborar em chave acadêmica aquilo que os militantes afroindígenas do *Artemanha* e do *Umbandaum*, de Caravelas, explicaram para Cecília em chave existencial. O que significa também, acrescentamos, que, ao menos para os textos aqui reunidos, o termo “afroindígena” tem justamente uma origem afroindígena, elaborado por pessoas que gostam de pensar a si mesmas como afroindígenas².

* * *

É claro, entretanto, que nem tudo começou aí e que a sensibilidade de Cecília para o que presenciou e escutou tinha seus condicionantes. Afinal, como escreveu Guimarães Rosa (1967) no segundo capítulo do quarto prefácio de *Tutaméia* (“Sobre a escova e a dúvida”), “tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois”.

As “origens” desse interesse afroindígena poderiam ser remetidas a muitos acontecimentos, pequenos e grandes. Aos últimos já retornarei. Quanto aos primeiros, quem sabe se tudo não começou – para nós, bem entendido –, no longínquo ano de 1984 quando o americanista Eduardo Viveiros de Castro orientou a dissertação de mestrado do afro-brasilianista Marcio Goldman, em que as oposições entre possessão e sacrifício, por um lado, e xamanismo e totemismo, por outro, desempenhavam papel central. Ou, já bem depois, em 1997, quando,

em um encontro da ANPOCS – em uma dessas conversas informais de onde sempre saem as melhores coisas desses encontros – algumas pessoas concordaram em torno da necessidade de criar uma rede de intercâmbio intelectual e acadêmico que atravessasse as usuais divisões subdisciplinares.

A partir daí, em 1998, 2001, 2004, 2006, 2008, 2009, 2011 e 2012, tivemos Grupos de Trabalho e Mesas Redondas em encontros da ABA e da ANPOCS. A partir de 2004, no âmbito do PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, o NuTI (Núcleo de Transformações Indígenas) começou a se expandir para formar a Rede Abaeté e o NAnSi (Núcleo de Antropologia Simétrica). Mais de uma centena de encontros foram realizados nas chamadas “Sextas na Quinta”, no Museu Nacional. Em todas essas ocasiões, pesquisadores trabalhando com sociedades indígenas ou com coletivos afro-americanos (bem como com outros temas) se viram na situação de ter que falar uns com os outros – articulação que, sem dúvida, vem revelando seus efeitos, nas dissertações e teses defendidas nos últimos anos.

Em 2010, a americanista Marina Vanzolini, supervisionada pelo afro-brasilianista Marcio Goldman, começou a desenvolver o projeto “A Feitiçaria nas Religiões de Matriz Africana e nas Terras Baixas Sul-Americanas: um Estudo Comparativo”, que propunha a incorporação do material ameríndio, tendo como foco a feitiçaria, à cadeia de transformações lógicas e espaço-temporais estabelecida entre as religiões de matriz africana. Projeto no qual foi substituída pelo afro-brasilianista Gabriel Banaggia, que, de algum modo, tenta recolocar a questão a partir do ponto de vista oposto: como pensar o material afro-brasileiro no contexto de teorias que foram propostas nos últimos anos para o universo ameríndio – questão já presente em sua tese de doutorado (BANAGGIA, 2013),

assim como nas de Barbosa Neto (2012), Siqueira (2012), Soares (2014) e Flaksman (2014). O que talvez nos permitisse presumivelmente dizer que nós também vínhamos tentando estabelecer nossa própria relação afroindígena...

De qualquer modo, em todas essas situações, ocasiões e instâncias, o objetivo sempre foi colocar em diálogo produções etnográficas e reflexões teóricas oriundas de dois domínios tradicionalmente separados da antropologia, a chamada etnologia dos índios sul-americanos e a antropologia dos coletivos afro-brasileiros ou afro-americanos, na esperança de que, por meio desse diálogo, fosse possível trazer à luz novas conexões – e novas distinções – entre esses campos.

* * *

Os grandes acontecimentos são conhecidos por todos. Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. Desses, uns 4 milhões chegaram ao que hoje chamamos de Brasil — onde, sabemos, já viviam milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, nunca é demasiado lembrar, ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade.

Nesse sentido, não é exagerado afirmar que o encontro entre “afros” e “indígenas” nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. Por isso, não deixa de ser curioso e espantoso que tenha recebido tão pouca atenção — e isso de dois modos complementares.

Como já observava Roger Bastide em 1973, “os antropólogos se interessaram sobretudo pelos fenômenos de adaptação dos candomblés africanos à sociedade dos brancos e à cultura luso-católica” (BASTIDE, 1976, p. 32; ver também BASTIDE, 1974). O que quer dizer, por um lado, que não se escreveu muito sobre o que Bastide chama de “encontro e casamento dos Deuses africanos e dos Espíritos indígenas no Brasil”. Mas, quer dizer, sobretudo, que aquilo que foi escrito, o foi, em geral, a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação: o “branco europeu”. Ou, se preferirmos, o ponto de vista do Estado com seus problemas de “*nation building*”, em que a única identidade legítima, evidentemente, é a identidade nacional.

O branqueamento ou a estatização da relação afroindígena não marca apenas as investigações acadêmicas. Como se sabe, no caso brasileiro, assim como em muitos outros, o encontro e a relação afroindígena, devidamente submetidos “à sociedade dos brancos”, foram pensadas com base naquilo que se convencionou chamar “mito das três raças”. Relato que elabora, justamente, a “contribuição” de cada uma dessas “raças” para a constituição da “nação brasileira” em um processo evidentemente encabeçado pelos brancos.

Se os afroindígenas de Caravelas estão tentando se livrar desse mito, é porque bem sabem que os mitos das classes dominantes têm o mau costume de produzir efeitos muito reais. É nesse sentido que sua elaboração do afroindigenismo possui uma dimensão mítica (MELLO, 2003, p. 73 – ver acima). Pois o mito, como lembram Deleuze e Guattari (1972, p. 185), não é “uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão”; ao contrário, ele “determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições

intensivas do sistema”: o mito “não é expressivo, mas condicionante”. E a criação de novas condições e condicionantes inevitavelmente faz parte de toda luta política.

A nós, por nossa vez, caberia acompanhar esse movimento e libertar a relação afroindígena da dominação e do ofuscamento produzido pela presença dessa variável “maior”, os “brancos”. O que significa tentar praticar aquilo que, seguindo o exemplo do autor de teatro Carmelo Bene, Deleuze denomina operação de “minoração” (DELEUZE; BENE, 1979): a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama.

Porque, afinal, talvez seja por isso que a proximidade física entre ameríndios e afro-americanos – o fato inelutável de que, ao longo dos séculos, e ainda hoje, eles não puderam deixar de estabelecer e de pensar suas relações – esteja acompanhada de um afastamento teórico que faz com que delas não saibamos quase nada. Afastamento que faz com que suas sociedades, culturas, cosmopolíticas raramente tenham sido estudadas e analisadas em conjunto, preferindo-se, em geral, aproximações teóricas com a Melanésia, a Sibéria ou mesmo com a própria África. O que muitas etnografias recentes vêm mostrando é que a riqueza com a qual a relação afroindígena vem sendo pensada pelos coletivos nela interessados não encontra nenhum paralelo digno na reflexão acadêmica.

* * *

Aqui, como costuma dizer Isabelle Stengers (2007, p. 45), é preciso ir mais devagar e começar por sublinhar os riscos desse empreendimento, deixando claro desde o começo

as imagens que não gostaríamos que o termo afroindígena evocasse, os clichês que não gostaríamos que ele desencadeasse. Porque não se trata de pensar o que poderíamos chamar, em sentido forte, *a relação afroindígena* nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar o que seria afro, o que seria indígena e o que seria resultado de sua mistura — ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra. E isso seja em um sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentidos cultural, social etc. Não se trata de um problema de identidade.

Não é incomum, contudo, que ao evitar o fogo da gênese os antropólogos caiam na frigideira da tipologia onde, fingindo fazer abstração das conexões genéticas, acaba se chegando exatamente no mesmo lugar. Estabelecer um tipo (ideal ou não, pouco importa) afro puro, um tipo indígena puro, e quantos tipos intermediários forem, não é, de modo algum, o nosso propósito. Nem os modelos historicistas, explícitos ou disfarçados, nem os estrutural-funcionalistas (idem) nos parecem possuir qualquer utilidade aqui. Trata-se, na verdade, de identificar e contrastar não aspectos históricos, sociais, ou culturais em si, mas princípios e funcionamentos que podem ser denominados ameríndios e afro-americanos em função das condições objetivas de seu encontro. Pois o que se deve comparar não são traços, aspectos ou agrupamentos culturais, mas os princípios a eles imanentes.

Observemos, igualmente, que esse enfoque privilegiando comparações e interações afro-indígenas poderia, também, conduzir à produção de contribuições inovadoras ao campo das chamadas “relações interétnicas”. Sabe-se bem como a história de diversos países americanos foi contada, em uma chave ideológica,

com ênfase sobre o encontro das “três raças” que teriam harmoniosamente constituído a nação. É supérfluo denunciar o caráter mistificador desse tipo de narrativa, mas talvez valha a pena assinalar que ela reelabora um fenômeno que indubitavelmente não pôde deixar de ter ocorrido. Como escreveu Roger Bastide, “não são as civilizações que estão em contato, mas os homens”, e cabe a nós tentar descobrir e pensar o que aconteceu e ainda acontece nesses encontros. Por outro lado, nunca se enfatizou suficientemente que a natureza das relações que unem os vértices do triângulo das “três raças” não pode ser a mesma, caso se considere as relações entre dominantes e dominados ou apenas aquelas entre os segundos³.

Ora, essas relações ocorrem entre elaborações que se situam em diversas dimensões: sociológicas, mitológicas, religiosas, epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas. E é claro que trabalhos específicos podem tematizar uma ou várias dessas dimensões, isoladamente ou em conjunto. Trata-se, em última instância, de extrair consequências teórico-experimentais efetivas das críticas antropológicas que, ao longo dos últimos cem anos, vêm insistindo na impossibilidade de determinação de qualquer “grande divisor” capaz de distinguir substantivamente os coletivos humanos entre si. Impossibilidade tanto mais evidente quanto as transformações empíricas em curso na paisagem sociocultural do planeta mostram a aceleração simultânea dos processos aparentemente contraditórios de convergência e divergência, mimetismo e diferenciação, dissolução e endurecimento das fronteiras (tanto objetivas como subjetivas) entre os coletivos. Estas dificuldades devem ser levadas a sério, permitindo a elaboração de abordagens alternativas que afirmem a fecundidade epistemológica de tais impasses e os situem no coração da produção antropológica.

Tentando escapar do clichê antropológico que quer nos prender à mera determinação de variedades culturais e universais humanos, o que se visa é o mapeamento das premissas epistemológicas, ontológicas, cosmopolíticas imanentes aos discursos nativos, o que, de imediato, revela que não há nenhuma razão para confinar o procedimento a uma área etnográfica ou a um “tipo” de sociedade. Trata-se de explorar – à luz de contribuições teóricas recentes em torno da “antropologia simétrica” e dos “grandes divisores” – a questão da potencialidade teórica e/ou heurística dessas distinções entre sociedades, e a de sua superação. E trata-se em seguida de estimular um diálogo que, retomando a melhor tradição antropológica, confronte as contribuições específicas das pesquisas realizadas em sociedades “indígenas” e “complexas”, a fim de que possam se fecundar reciprocamente, escapando do aprisionamento em círculos restritos de especialistas e das excessivas concessões aos clichês dominantes.

Isso significa, sobretudo, evitar o risco de simplesmente reproduzir, num estilo, talvez, mais sofisticado, os clássicos debates em torno do chamado sincretismo religioso e, assim, isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado, formando cada manifestação sociocultural específica. Ao contrário, o ponto é a delimitação e o contraste de princípios cosmológicos ameríndios e afro-brasileiros, sem perder de vista nem sua especificidade, nem as condições históricas de seu encontro.

Se quiséssemos seguir um modelo, poderíamos denominá-lo, talvez, transformacional, em um sentido análogo, mas não idêntico, ao que o termo possui nas *Mitológicas*, em que Lévi-Strauss (1964-1971) não descarta as conexões históricas, genéticas e mesmo tipológicas entre ameríndios, mas desenvolve um procedimento que visa contornar e superar essas obviedades. Seguindo exemplos mais recentes, como o de Marilyn

Strathern (1988) na Melanésia, talvez seja possível tratar desse modo materiais afro-americanos em conexão com materiais ameríndios.

Por outro lado, essas “transformações” também devem ser pensadas no sentido deleuziano sugerido acima (o de um procedimento de minoração por extração do elemento dominante) e em um sentido guattariano, porque as conexões que se pretende estabelecer não são nem horizontais, nem verticais, mas transversais. Ou seja, não se trata de encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanções de um universal qualquer conectando entidades homogêneas: as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos. E é por isso que quando esses elementos se encontram concretamente, eles sempre determinam, como lembra Cecília Mello, o processo que Guattari denomina heterogênese, uma *relação de diferenças enquanto diferenças*.

Trata-se, pois, de proceder a um confronto entre cosmopolíticas e coletivos em princípio heterogêneos que poderia servir para seu esclarecimento mútuo, evitando o evolucionismo no plano histórico, o dualismo no plano ontológico e o maniqueísmo no plano ético. O procedimento não é, portanto, do concreto para o abstrato, como o bom senso sugeriria. Ao contrário, trata-se de começar em um plano bem abstrato, um pouco como naquilo que Deleuze e Guattari (1980, p. 501) chamam “método diferencial”, que procede das distinções abstratas para as misturas concretas. Ou seja, é preciso distinguir analiticamente bem para melhor entender as alianças e os agenciamentos efetivos que produzem as misturas concretas.

* * *

É preciso, pois, proceder com cautela, mas o esforço para colocar em diálogo materiais ameríndios e afro-americanos tão heterogêneos

permite desde já entrever ao menos três tipos de elaboração. Em primeiro lugar, contextos nos quais os próprios coletivos se definem, mais ou menos diretamente, como afroindígenas. Este é, já vimos, o caso do grupo estudado por Cecília Mello, mas também, de uma forma completamente transformada, aquele apresentado por Rafael Santos (ver também SANTOS, 2010). No primeiro caso, um grupo de pessoas tradicionalmente classificadas como “afro” estabelece uma relação com as virtualidades “indígenas” que atravessam sua existência; no segundo, um grupo classificado, e mesmo autotclassificado, como indígena traça uma conexão e incorpora de modo particular uma série de práticas muito reais em geral tidas como “afro”, rearticulando de alguma forma as fronteiras entre o “afro” e o “indígena”. Coletivos como o que Cecília Mello estudou estão, hoje, espalhados por toda a parte (ver, por exemplo, FLORES, 2013); processos de interação entre indígenas e religiões de matriz africana aparecem, hoje, em inúmeros contextos empíricos ainda muito pouco estudados (ver, por exemplo, COUTO, 2008; LIMA, 2013; MACÊDO, 2007; UBINGER, 2012).

Em segundo lugar, temos as situações em que coletivos autodefinidos como ameríndios e coletivos autodefinidos como afro-americanos se encontram e interagem efetivamente – mesmo que, como costuma acontecer frequentemente, esses encontros e interações possam ser tão codificados que correm o risco de passar despercebidos. Este é, parece-me, o caso apresentado por Julia Sauma (ver também SAUMA, 2013 — além de Félix, 2011), o qual, ainda que a autora esteja apenas começando a elaborar esse encontro e essa interação, revela todo um potencial dos estudos quilombolas ainda muito longe de ter sido explorado.

Os ensaios de Marina Vanzolini, o de Edgar Rodrigues Barbosa Neto, com quem a

primeira dialoga diretamente, bem como aquela de Valéria Macedo e Renato Sztutman, revelam uma outra possibilidade. Aquela em que é o analista que se faz, de diferentes maneiras, afroindígena, promovendo, e mesmo forçando, passagens entre materiais tradicionalmente destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção.

Marina Vanzolini (ver também VANZOLINI, 2006, 2010) justapõe, assim, por um lado, o feitiço xinguan e o feitiço tal qual aparecem nas religiões de matriz africana, e, por outro, o xamanismo ameríndio e a noção afro-brasileira de axé, demonstrando a fecundidade de um tipo de operação estranhamente ausente em nossa antropologia até hoje. Não é difícil imaginar como o mesmo procedimento poderia enriquecer debates tão tradicionais quanto aqueles confrontando temáticas classicamente tidas como “indígenas” (totemismo, xamanismo, multiplicidade horizontal de espíritos...) e temáticas em geral consideradas “afro-americanas” (sacrifício, possessão, panteões hierarquizados de divindades e assim por diante) e que, no entanto, todos sabemos que podem ser encontradas, segundo distintas transformações, dos dois lados do divisor.

O ensaio de Edgar Rodrigues Barbosa Neto (ver também Barbosa Neto 2012) nos ensina, como explica o autor, de que modo uma comparação mais implícita do que explícita (que ele denomina “molecular”) pode ajudar a livrar um campo de estudos dos clichês e fantasmas que o assolam. O esforço dos etnólogos em pensar os indígenas de um ponto de vista que não é o do Estado revela que o mesmo pode ser ao menos tentado no campo afro-americano, aparentemente mais suscetível a esse tipo de captura feitiçeira, como a denomina o autor. O “contrafeitiço” etnológico ao enfeitiçamento sociológico dos estudos afro-brasileiros sugere, por sua vez, a possibilidade de que algo nesses

estudos possa servir de “contrafeitiço” para outros clichês e fantasmas que, sem dúvida, também existem no campo da chamada etnologia indígena.

É exatamente o que faz o texto de Valéria Macedo e Renato Sztutman (ver também MACEDO, 2010; SZTUTMAN, 2012), que, de algum modo, molariza o procedimento sugerido por Barbosa Neto. A partir de um cruzamento de noções guarani e afro-brasileiras que poderiam, grosso modo, ser traduzidas por “força”, os autores demonstram como estudos sobre a noção de pessoa oriundos do segundo campo permitem uma releitura criativa do que foi etnografado no primeiro (e vice-versa, evidentemente).

Para concluir e permitir que o leitor vá direto ao que interessa – o material etnográfico analisado nos ensaios que se seguem –, eu diria apenas que creio que a *relação afroindígena* tem um alto potencial de desestabilização do nosso pensamento, e que, por isso mesmo, poderia estar no coração de uma antropologia que eu chamaria “de esquerda”, no sentido proposto por Gilles Deleuze (2004) em sua conhecida entrevista a Claire Parnet. Uma antropologia que se concentra nas diferenças enquanto tais, que leva efetivamente a sério e parte do que as pessoas pensam e que aposta que são apenas os problemas que elas levantam que permitem manter-se em movimento, escapar dos clichês que nos assolam e, assim, pensar diferente.

Notas

1. Este texto foi apresentado no evento “Olhares Cruzados - Ensaios de Antropologia Afro-Indígena”, do Ciclo “Sextas do Mês”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em 9 de maio de 2014, do qual participei com Julia Sauma e Marina Vanzolini, que, em diferentes momentos, já haviam

trabalhado comigo. Eu gostaria de agradecer, em especial, a Adriana Queiroz Testa, pelo convite e pela organização do evento. Pouco depois, Luisa Girardi – a quem também agradeço – teve a ideia de reunir as apresentações em uma seção especial do *Cadernos de Campo*. Às nossas apresentações, acrescentamos contribuições que Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Rafael Barbi Costa e Santos, Valéria Macedo e Renato Sztutman haviam apresentado no Seminário Temático “Novos Modelos Comparativos: Investigações Sobre Coletivos Afro-Indígenas”, coordenado por Beatriz Perrone Moisés e por mim nos Encontros da ANPOCS de 2011 e 2012. Além de um texto de Cecília Campello do Amaral Mello, cuja dissertação de Mestrado, como veremos, está, de algum modo, na origem desse interesse afroindígena. Finalmente, gostaria de agradecer, e muito, aos comentários de Gabriel Banaggia.

2. É por isso, também, que decidimos não respeitar a convenção ortográfica e grafar “afroindígena” em lugar de “afro-indígena”. A subtração do hífen visa assinalar, como sugerem os amigos de Cecília em Caravelas, que se trata de um processo de variação contínua, oscilando entre os limites puramente teóricos da oposição e da identificação. Ao mesmo tempo, sugere que os campos disciplinares especializados no tratamento de cada um dos termos separados pelo hífen teriam muito o que aprender com isso.
3. Nesse sentido, se há um exemplo a seguir, este é, sem sombra de dúvida, o grande livro de Anne-Marie Losonczy (1997). Nele, a autora propõe uma “antropologia do interétnico”, capaz de pensar a relação entre os afro-colombianos e os indígenas Emberá da região do Chocó, no Pacífico colombiano, de um modo que não a reduza a simples reação à dominação branca, nem ao mero contraste entre duas identidades – não importa se tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”. Ao contrário, tratar-se-ia de pensar situações como essas a partir das alteridades imanentes que cada cultura já comporta e que, relacionadas com as alteridades

imanentes de outra cultura, são capazes de traçar espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora. E é isso o que permite a Losonczy propor um retorno ao tema do sincretismo, desde que encarado como “figura política” (LOSONCZY, 1997, p. 402-406).

Referências bibliográficas

- BANAGGIA, Gabriel. *As Forças do Jarê: Movimento e Criatividade na Religião de Matriz Africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *As Américas negras*. São Paulo: EDUSP, 1974 [1967].
- _____. La rencontre des Dieux africains et des Esprits indiens. In: *AfroAsia*, v. 12, p. 31-45, 1976 [1973].
- COUTO, Patrícia N. de A. *Morada dos encantados: identidade e religiosidade entre os tupinambá da Serra do Padeiro – Buerarema, BA*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2008. Salvador.
- DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. *Superpositions*. Paris: Minuit, 1979.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe: capitalismo et schizofrénie*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (DVD produzido e dirigido por Pierre-André Boutang), 2004.
- FÉLIX, Camila C. “Eles são cristãos como nós”: humanos e encantados numa comunidade quilombola amazônica. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.
- FLAKSMAN, Clara M. Narrativas, relações e emaranhados: *Os enredos do candomblé no Terreiro do*

- Gantois, Salvador, Bahia. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.
- FLORES, Luiza. *Os comanches e o prenúncio da guerra: Um estudo etnográfico com uma Tribo Carnavalesca de Porto Alegre/RS*. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), UFRJ, Rio de Janeiro, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques* (4 vols.). Paris: Plon, 1964-1971.
- LIMA, Clarissa de P. M. *Corpos abertos: sobre enfeites e objetos na Vila de Cimbres (T.I. Xukuru do Ororubá)*. Dissertação de Mestrado - UFSCAR, São Carlos, 2013.
- LOSONCZY, Anne-Marie. *Les saints et la forêt: rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens emberá*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da Diferença. Cultura e Afeção em uma Aldeia Guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MACÊDO, Ulla. *A "dona do corpo": um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra - BA*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2007.
- MELLO, Cecília C. do A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia* (2002-2009). Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- ROSA, João G. *Tutaméia - Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.
- SANTOS, Rafael B. C. e. *A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. Dissertação de mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- SAUMA, Julia F. *The deep and the Erepecuru: Tracing transgressions in an Amazonian Quilombola territory*. Tese de Doutorado - University College, London, 2013.
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- SOARES, Bianca A. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.
- STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique. In: Lolive, J.; Soubeyran, O. (orgs.). *L'Émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007, p. 45-68.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- UBINGER, Helen C. *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2012.
- VANZOLINI, Marina. *Centralização e faccionalismo: imagens da política no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
- _____. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

autor**Marcio Goldman**

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; bolsista do CNPq e da FAPERJ. Autor de *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994), *Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999), *Como Funciona a*

Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006) e *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics* (Londres, 2013). Em colaboração com Moacir Palmeira, organizou *Antropologia, Voto e Representação Política* (Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996); em colaboração com Miriam Hartung, organizou o *Dossiê Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”* (Florianópolis: Ilha. Revista de Antropologia, 2009); e, em colaboração com Mãe Hilsa Mukalê, editou *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman* (Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2011).

Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”¹

CECÍLIA CAMPELLO DO AMARAL MELLO

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p223-239

resumo Fruto de uma releitura do material etnográfico sobre a atuação de um movimento cultural do extremo sul baiano, este artigo pretende discutir a noção de afroindígena tal como concebida pelo grupo, a partir de uma perspectiva pragmática. O exercício aqui proposto não é enquadrá-lo em categorias já conhecidas ou familiares, mas buscar analisá-lo mantendo intacta uma certa “rugosidade” característica dos modos de fazer e pensar ao qual está associado. Para o grupo, o conceito de *afroindígena* não seria um modelo, a partir do qual seria possível identificar uma etnia ou reconhecer um grupo em uma base natural de identificação. Afroindígena não é tampouco algo da ordem da identidade, nem mesmo do pertencimento. O conceito de afroindígena seria da ordem do devir, funcionando, por um lado, como um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos, e, por outro lado, como um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam fluxos de “história” e “memória”; pessoas e técnicas; uma relação de aliança entre antepassados africanos e indígenas e a criação de esculturas, aqui entendida como um processo automodelador de subjetividades.

palavras-chave Afroindígena; Movimentos culturais; Subjetividade; Heterogênese; Devir; Bahia.

Becoming-afroindigenous: “so let’s do what we are”

abstract As a result of a reinterpretation of ethnographic material on a cultural movement from the extreme south of Bahia, this article discusses the notion of *afroindígena*, from a pragmatic perspective. The exercise proposed here is not to fit it into known categories, but seek to analyze it while preserving the group’s characteristic ways of doing and thinking. The concept of *afroindígena* would not be a model from which it would be possible to recognize a ethnic group on a natural basis for identification. *Afroindígena* is neither something of the order of identity, even of belonging. The concept of *afroindígena* would be of the order of becoming, as a means traversed by ideas, political actions, works of art and beings of the cosmos and, secondly, as an unfinished product or interim effect of encounters that involve flows of “history” and “memory”; people and techniques; a relationship of alliance between African and indigenous ancestors and the creation of sculptures, understood here as a process of self-modeling subjectivities.

keywords Afroindigenous; Cultural movements; Subjectivity; Heterogenesis; Becoming; Bahia.

Artista²

arte isso
 arte manha
 artista façanha
 de teia de aranha
 assanha cromossomicamente
 as garras do amor
 da fome, da guerra
 luta que brinca
 artista é isto
 arte de aranha
 manha de isca
 belisca, petisca
 a arte engole o artista

O bloco saiu ao entardecer, quando uma luz amarelo-ouro tomou a avenida principal da cidade. À frente do cortejo, Zumbi, com um escudo e uma lança, acompanhado por um grupo de jovens princesas africanas de expressão séria, evoluindo em uma dança cadenciada. Em torno das princesas, algumas mulheres mais velhas, vestidas com roupas brancas feitas de panos e lençóis amarrados com cordões feitos de isopor. Um capataz com espingarda, botas e olhar ameaçador seguia os passos de Zumbi.

Logo atrás, um elefante branco imponente feito com técnica de *papietagem*, símbolo “da África e das obras da prefeitura que são verdadeiros elefantes brancos, não servem de nada para a maior parte da população”. Em cima do elefante, destacava-se a rainha Anne, corpo pintado de branco, seios nus, portando uma coroa feita de um cano de plástico sanfonado amarelo e palha e carregando um estandarte com motivos coloridos onde se lia: *Umbandaum*, o nome do bloco, emprestado do disco *Um Banda Um*, de Gilberto Gil, lançado em 1982. Oxóssi, orixá guerreiro das matas, adornado com longas folhas de samambaia e

palmeira, vinha em seguida, acompanhado por índios portando saias, caneleiras e braçadeiras de palha de taboa, além de cocares de folhas, arco-e-flechas e pinturas corporais.

Aos índios seguia-se a bateria, composta por meninos jovens, vestindo uma bata feita a partir de técnica de *reaproveitamento*: sacos de plástico entrelaçados pintados de preto com aplique de tecido amarelo na gola. Os instrumentos multicoloridos haviam sido feitos pelos próprios jovens, com latas e tubos de PVC de diferentes tamanhos, cobertos por pratos e painéis. Atrás da bateria, a grande cobra: cinco homens e um menino com um lençol cor-de-rosa enrolado da cintura para baixo evoluíam sob um pano pintado como cobra-coral, colado a uma cabeça com grandes dentes à mostra feitos de papelão. Ao lado da cobra, um jovem vestindo apenas uma tanga diminuta e argolas nos pés, enlaçado por uma cobra feita de pano: era Oxumaré. A grande cobra, inspirada nos dragões do ano-novo chinês, soltava uma fumaça vermelha e seguiu o desfile todo desafiando e dançando com Oxumaré.

No fim do bloco, após a ala das batas, dançavam algumas mãos com crianças de colo ou ainda sem idade para desfilar sozinhas, todas vestidas com saia e bustiê branco e pintadas com tinta branca. Logo atrás, vinham as crianças maiores, vestidas de vermelho e verde: eram os escravos que trabalhavam nos cafezais da região. Todas traziam elaboradas tranças nos cabelos, mas tiveram que cobri-las com um lenço: ter a beleza tolhida faz parte da condição de escravo.

A última ala era composta pelos jovens do grupo, jogando capoeira e maculelê. Embora seja chamado de “bloco” e saia no carnaval, os integrantes do Umbandaum não definem o desfile como um “bloco de carnaval” comum ou um “bloco de rua”. Ele é o momento de apresentação pública do trabalho artístico desenvolvido pelo grupo ao longo do ano

anterior e uma forma de manifestação política que encena por meio de uma expressão propriamente artística a pouco conhecida história dos *afroindígenas*.

No meio do bloco, uma ala visualmente destoante das demais: a ala das pessoas que os integrantes do movimento definem como “de fora”, tais como turistas, moradores da Rua³, pesquisadores de passagem pela cidade⁴ e demais simpatizantes do movimento. Alguns membros-fundadores antigos e colaboradores eventuais também desfilam nessa ala, indicando que a classificação nativa “de fora” refere-se antes a graus de afastamento relativos do núcleo central do movimento do que a uma simples divisão binária dentro/fora. Aí encontramos tanto aqueles que já tiveram algum tipo de participação no movimento, como os que não possuem qualquer tipo de relação prévia com o grupo, mas que decidiram sair no bloco durante o carnaval e para tanto adquiriram uma bata⁵. O fato dessa ala enredar as pessoas literalmente para dentro do bloco, faz com que ela funcione como um dos centros de atração, contágio ou irradiação do grupo na relação com o seu fora. A cobra grande evolui, provoca e circunda seus integrantes, ameaça engoli-los e os irradia com o axé do caboclo Cobra Coral.

Naquele ano de 2002, foram feitas bonitas batatas amarelas e pretas estampadas com motivos tribais, onde lia-se: *Castro Alves: da África à Bahia* – o tema do carnaval definido pelo movimento – e *Umbandaum: Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural*, autodefinição do grupo, enigmática à primeira vista e objeto das discussões propostas a seguir.

O bloco sai da frente do Dandara, espaço de ensaios e shows organizados pelo Movimento Cultural Arte Manha, e toma o rumo do centro histórico da cidade sem aviso prévio. O Umbandaum se recusa a notificar a Secretaria de Turismo e Cultura da Prefeitura sobre o horário

em que vai sair. A estratégia de “tomar a rua” a qualquer instante é uma forma do grupo ocupar o espaço público da cidade e ser conhecido e reconhecido – “a rua é pública”. A apresentação é entendida como uma forma de se manifestar pública e politicamente, “como se fosse uma passeata”. Desde as primeiras performances do grupo, mantém-se o costume de “se apresentar quando eles [os moradores do centro, a elite da cidade] menos esperam”. Embora respeitem os outros grupos (como as escolas de samba) que eventualmente estiverem na frente, o Umbandaum prefere ter que fazer um trajeto diferente a se submeter à organização oficial do carnaval.

O desfile do Umbandaum é apresentado como um teatro-performance, em que os componentes incorporam personagens e traduzem suas características por meio de expressões faciais e corporais. Em alguns casos a “incorporação” é tão perfeita que diz-se haver possessão ou irradiação (ver MELLO, 2013). Assim, por exemplo, evita-se incorporar o seu próprio orixá pessoal, sob pena de “instigá-lo” a querer se manifestar. Zumbi, ao mesmo tempo em que é atormentado pelo capataz que o persegue, recebe a proteção dos orixás que o circundam. As crianças expressam tristeza e cansaço ao encenarem o fardo do trabalho escravo nas lavouras de café, mas estão protegidas pelo caboclo cobra coral, trabalhador incansável.

Personagens históricos e orixás caminham lado a lado e interagem entre si; objetos naturais (como urucum, cipós, palhas e folhas) misturam-se ao que o grupo denomina como “o natural da indústria” (plástico, PVC, tecido TNT); artesanato em taboa mistura-se a técnicas de costura em *overlock*; pinturas indígenas aliam-se a tecidos estampados com *silk-screen*; o próprio nome do bloco é um misto de homenagem a um dos maiores artistas da MPB e à religião umbanda, ela mesma produto e locus de uma fusão bastante original; esculturas

humanas (como a cobra grande) alinham-se a esculturas em papel machê; o elefante branco é a um só tempo animal-símbolo do continente africano e emblema do poderio das grandes construtoras na macropolítica brasileira.

O bloco em marcha apresenta todos esses elementos à primeira vista díspares como uma totalidade sincrônica tão bem desenhada, que seu efeito no espectador é o de desestabilizar quaisquer esquemas prévios que busquem algo como uma “autenticidade”, tornando indiscernível ou vã quaisquer tentativas de delimitação de supostas fronteiras entre “mito” e “história”, “invenção” e “verdade”, “moderno” e “tradicional”⁶. O bloco funciona assim mesmo: em bloco. Suas partes não podem ser separadas analiticamente nem remetidas a supostas origens mais ou menos autênticas; funciona como um todo e a condição para tal é simplesmente pôr-se em movimento.

Além de celebrar o carnaval e encenar o que poderíamos chamar de uma versão recalçada da (ou pela) história, o bloco é uma forma de *manifestação*, isto é, de afirmação pública da autonomia e da capacidade crítica e inventiva do modo de vida de um segmento sempre visto como estando à margem da “boa sociedade”. Segundo seus integrantes, as performances do *Umbandaum* produzem um efeito de *perturbação* dos setores mais conservadores e/ou racistas da cidade, ou, como prefere Dó Galdino – um dos principais artistas do grupo – o bloco e as performances do grupo logram *provocar discussão*:

A arte é um caminho para a autoafirmação do ser humano, dele mostrar sua capacidade. A arte tem essa possibilidade revolucionária: quem ia saber que o 13 de maio é a falsa abolição se o movimento não tivesse lançado essa questão? Não é tanto conscientizar, mas principalmente *provocar discussão*.

Trata-se aqui de tirar algumas consequências dessa proposta de “provocar discussão”. Como o grupo, também acredito que pensar (ou criar) não é algo natural ou induzido por uma boa vontade, pela “verdade” ou pela “autenticidade”. Provocar discussão tem a ver com o efeito que a arte suscita naquele que a produz e naquele que a recebe ou é obrigado a recebê-la (caso dos moradores da “Rua” sendo invadidos ou contagiados pelo bloco). Este efeito é sempre, em certa medida, fortuito e incomensurável, já que não se dá entre a intencionalidade de um sujeito “emissor” de uma mensagem e um suposto “receptor”. Daí a precariedade da ideia de conscientização, diagnosticada pelo grupo. As únicas relações possíveis são, por um lado, a do artista com sua própria obra e, por outro lado, da obra, ou dos afectos e perceptos distribuídos por ela, com essa multiplicidade chamada público; nunca do artista diretamente com o público, por mais que o autor seja ele mesmo sua obra, como é o caso das performances do grupo.

A intenção do artista – se é que isso existe de forma consciente – não se dirige a um público. O artista é muitas vezes surpreendido pelas mais diversas interpretações de sua obra, em que podem ser lidas coisas inimagináveis por ele, louváveis ou deploráveis. Assim, o que há é a relação artista-obra e uma esperança, ou melhor, uma confiança de que ela provoque algo.

A *discussão* que o grupo ensina *provocar* por onde passa poderia ser desdobrada no plano intelectual/conceitual para discutirmos a noção de afroindígena. Neste caso, a pergunta não seria de ordem ontológica ou semântica (o que é ser afroindígena, ou o que significa ser afroindígena), mas pragmática: como isso funciona⁷? Como funciona essa multiplicidade composta pelo encontro singular de termos tão heterogêneos? Quais territórios constituiu e constitui em seu contínuo processo de heterogênes⁸?

Para o grupo, o conceito de *afroindígena* não diz respeito à ideia de raça tomada como uma expressão de um fenótipo, fundada em diferenças naturais. Não se trata de um modelo, a partir do qual seria possível identificar uma etnia ou classificar ou reconhecer um grupo em uma base natural de identificação. Afroindígena não é tampouco algo da ordem da identidade (ou da identificação), nem mesmo do pertencimento (SERRES, 1997), produto de uma série de “influências” que poderiam ser remetidas a origens bem delineadas ou “autênticas” e a um processo de “imitação” das técnicas ou de “identificação” com uma matriz original.

Como afirma Dó Galdino, “afroindígena é uma linguagem”, um meio para se expressar algo, uma forma de *manifestação* nos múltiplos sentidos embutidos neste termo: manifestação enquanto expressão ou revelação de um pensamento, de uma ideia, de uma criação artística; manifestação enquanto ato político de se fazer reconhecer em público e manifestação como incorporação, meio pelo qual uma entidade espiritual se dá a conhecer no mundo sensível.

Se a noção de *afroindígena* é, por um lado, um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos, ela também pode ser lida, por outro lado, como um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam, no mínimo, quatro planos: (1) fluxos de “história” e “memória”, ou, posto de outra forma, de acontecimentos molares e moleculares que marcaram a vida dos integrantes do movimento em seu processo de devir-negro, devir-índio e devir-afroindígena; (2) pessoas e técnicas com quem cruzaram em sua trajetória, dos quais retiraram ou “resgataram” algo, como os artistas populares e foliões que *fazem* o Bloco de Índio e o Bloco das Nagô; (3) uma relação de aliança entre seus antepassados africanos e indígenas, entendidos não como polos ou

povos originalmente “puros”, mas como grupos que já estariam de algum modo em contato e, portanto, misturados, antes e após a conquista das Américas; e, por fim, (4) o processo artístico de criação de esculturas em madeira *morta*, movimento que integra os três planos anteriores e “abre o canal”, como lá se diz, que produz a fusão entre pensamento, desejo e ação, materializando-se nas esculturas propriamente ditas.

Interessa-nos aqui descrever esses fluxos que atravessaram o movimento e o que foi feito deles, isto é, qual seu efeito no processo de heterogênesse do grupo. Cada um desses planos atuou e atua segundo uma lógica intensiva e não-determinista que constituiu e constitui os processos de “se pôr a ser” do grupo. O conceito de afroindígena seria, portanto, da ordem do devir, daquilo que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, no entanto, “não produz outra coisa senão a si mesmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 291).

Devir-negro

Mesmo os negros, diziam os Panteras Negras, têm que entrar num devir-negro.⁹

Quando completou 18 anos, Jamilton Galdino Santana, um dos fundadores do movimento cultural em Caravelas, foi para Salvador para prestar serviço militar. Lá, conheceu um modo de vida *contracultural*, descobriu que era negro e que vivia numa ditadura. Diz sua tia Val, com quem Jaco, como é mais conhecido, foi morar:

Jamilton ficou uns 2 anos. Conheceu toda a malucada que frequentava lá em casa. Ele veio a conhecer outra visão, começou a fazer entalhes. Os primeiros quadros. Eu fazia ioga, meditação. Tinha shows de artistas que ele nunca tinha visto, Gilberto Gil, Rita Lee, Novos Baianos,

conheceu tudo lá. Apesar de que, na vida deles, a mãe dele encaminhou eles para a vida cultural. A mãe deles movimentava o carnaval, bloco de índio em Caravelas. Tava no sangue dele. E Jaco fazia poesia, cada poesia linda... Conheceu os poetas da praça em Salvador, um movimento que se reunia na praça da Piedade. E ali era protesto, era o momento de passar os panfletos, de avisar das reuniões da UNE na casa de fulano, na porta da reitoria, polícia botando cachorro atrás e a gente corria.

O cotidiano de Jaco em Salvador se dividia entre duas vidas completamente diferentes: a vida da caserna e a vida dos meios políticos e artísticos alternativos. Como recruta, Jaco acordava de madrugada, participava de treinos, repetia frases fascistas e aprendia a matar. À noite, escondido, arranhava poesias nos armários de ferro dos alojamentos. Nas horas de folga, Jaco corria para a casa da tia Val. No início, aquele jovem soldado que chegava à noite no meio das festas repletas de artistas e revolucionários provocou alguns mal entendidos, hoje risíveis, à época nem tanto. Precavido, passou a andar com um saco de estopa e, ao deixar o quartel, costumava entrar num bar, tirar o uniforme e vestir uma bata africana, indumentária mais apropriada ao ambiente em que circulava.

Jaco observava os movimentos políticos, artísticos ao mesmo tempo em que experimentava na pele “as coisas como eram no quartel. Isso tudo começou a tocar na mente e no coração dele, ele se chocava mesmo” (Val). Salvador também atraiu Itamar dos Anjos, amigo de infância de Jaco, um jovem de uma região de Caravelas conhecida como Avenida, e que, como ele, tinha dotes artísticos e vontade de conhecer o mundo. Alguns anos mais tarde, os dois integrariam o grupo de teatro Avesso em Cena e criariam o bloco Umbandaum, embriões do que hoje é o Movimento Cultural

Arte Manha. O Umbandaum foi inventado em 1988, seguindo um modelo muito semelhante aos blocos afro de Salvador¹⁰, cujo desenvolvimento foi testemunhado pelos dois dos fundadores do movimento. Tanto Jaco como Itamar saborearam uma época febril, de efervescência política e cultural, que, segundo eles, provocou uma mudança radical em suas vidas. Estamos falando do início dos anos 1980: época da chamada redemocratização política do país, do fortalecimento dos movimentos negros, da reafricanização do carnaval de Salvador (RISÉRIO, 1981, 1995) e, na cidade de Caravelas, da influência da teologia da libertação nas pastorais da juventude católica e da visibilidade de indivíduos e grupos adeptos de um estilo de vida alternativo ou contracultural.

Foi em Salvador que descobriram-se negros. Diz Jaco: “eu não sabia que eu era negro, não. Em Caravelas me sentia igual a todo mundo, era *moreno*. Fui descobrir esse lance da discriminação e do movimento negro em Salvador”. Conheceram uma versão diferente da história do Brasil que lhes ensinaram no colégio. Descobriram um continente chamado África. Assistiram aos afoxés e aprenderam danças *afro*. Conheceram mais de perto a ditadura, palavra então não pronunciada em Caravelas, mas presente na censura imposta pelo diretor da escola aos jornais de poesias que editavam. Conheceram intelectuais, políticos, artistas e contraculturais em geral na casa da tia Val, que reunia todos os “loucos” de Salvador. Tiveram notícias dos movimentos negros nos EUA, do *apartheid* na África do Sul, do *black power*. Deixaram de lado suas roupas de meninos do interior, vestiram batas, trançaram seus cabelos, fizeram *dreadlocks*. E voltaram a Caravelas com a certeza de serem belos e cultos e com o coração tomado por ideias revolucionárias.

A viagem a Salvador foi o primeiro *acontecimento* que deu novos contornos à subjetividade

de Jaco e Itamar, dois agentes centrais do movimento. Essa viagem produziu um processo de desterritorialização que fez brotar o desejo de constituir em Caravelas um bloco como aqueles que os haviam emocionado. A estes encontros somam-se outros, com universitários que passavam por Caravelas via Projeto Rondon, jovens professores, funcionários públicos e bancários, figuras oriundas de um meio urbano, universitário e politizado, cujas ideias, terríveis e encantadoras, em parte entraram no repertório de concepções mais ou menos explícitas que norteiam a atuação do movimento. Desses encontros múltiplos¹¹ nasceu o Umbandaum e, um pouco mais tarde, o movimento cultural Arte Manha.

Devir-índio, devir-afroindígena

O virtual é a insistência do que não está dado.¹²

Os relatos sobre a existência de blocos de índio em Caravelas datam da década de 1950. A participação nos blocos de índio é lembrada nostalgicamente por Dó, Preto e Jaco, irmãos e criadores do movimento cultural. A falecida mãe Dona Benedita – tida como uma grande “festeira” da Avenida – liderava a organização do bloco e levava todos os filhos para desfilar quando eram crianças, com ornamentos e pinturas de índio. Piaba, que sempre saiu nos “índios”, é hoje quem “põe o bloco” na rua.

O Bloco de Índio Tupinambá faz sua “brincadeira” todos os anos no carnaval. No bloco saem mulheres e homens pintados de urucum, vestidos com saias de taboa cuidadosamente elaboradas e com blusas vermelhas doadas por vereadores e/ou candidatos. Eles fazem a roda, a *aruanda* ou *brincadeira* e desfilam traçando círculos e cantando pontos de caboclo pelas ruas da cidade. O efeito é algo perturbador: visualmente não diferem muito

dos pataxó da Barra Velha ou dos tupinambá de Olivença, grupos indígenas do extremo-sul e do sul baianos. O visitante de fora pergunta: “mas são ou não são índios?” Antes de tomar as ruas, o bloco se reúne num canto da casa de alguém e Piaba pede licença aos caboclos, aos encantados e demais entidades indígenas para a realização da *brincadeira*. O pedido de licença é também um pedido de proteção e uma expressão de respeito. Apesar disso, é comum que algumas mulheres *caiam* durante o percurso pela cidade, isto é, que os caboclos se *manifestem*.

É noite de lua e o Bloco de Índio está fazendo a *aruanda* na quadra a céu aberto do Movimento Cultural. Dona Tata, uma vizinha branca, idosa e beata católica que mora a poucos passos do sítio-sede do movimento, observa a roda e é repentinamente tomada por um caboclo. Sua presença é saudada, mas Dona Tata/o caboclo é logo levada/o para um canto. Movem seus braços para baixo e chamam-na pelo seu nome, retirando-a do transe.

Embora dona Tata frequente apenas a igreja Católica, soube mais tarde que ela já “foi do santo”, mas o terreiro que frequentava fechou. Segundo sua filha, “mamãe não pode ouvir um tambor que logo cai”. O caboclo foi rapidamente despachado, em consideração à saúde de dona Tata, que poderia não suportar o arrebatamento. Embora se tomem todas as precauções para que os caboclos fiquem afastados e apenas protejam a festa, eles são intimamente desejados por todos: quando um aparece, é saudado; algumas pessoas aproveitam para se consultar, mas, de um modo geral, é rapidamente despachado. A aparição de um caboclo durante o bloco de índio é reveladora de que o local onde o bloco está – naquela noite, a sede do movimento cultural – tem muito *axé*, muita energia; é isso o que faz os caboclos não resistirem e descerem para participar da festa.

É também indicativa de que o bloco está *forte*, cantando e dançando bonito.

A maior parte dos participantes do bloco de índio tem ou tiveram uma relação com a umbanda ou o candomblé, em maior ou menor grau: alguns são filhos ou filhas de santo, outros apenas participam das festas nos terreiros. O nome Tupinambá é uma homenagem aos caboclos, os orixás indígenas, os chamados “donos da terra”¹³. Tupinambá é também um *ponto de macumba*, que chama os *caboclos*. O fato dos caboclos manifestarem no Bloco de Índio evidencia que os índios do bloco não são meras representações teatralizadas dos *caboclos tupinambá*: são eles próprios, os índios tupinambá que decidem vir participar da festa e assim o fazem incorporando-se eventualmente em algum dos índios do bloco ou em alguém do público. Há, portanto, uma zona de indiscernibilidade (ou de continuidade cosmológica) entre os índios do Bloco de Índio e os espíritos dos índios tupinambá que habitavam a região, que se evidencia na recorrente identificação discursiva entre ambos e na perturbação visual que produzem no público ao desfilar: “mas são ou não são índios?”. Os índios respondem com uma sonora gargalhada.

Como vimos, no início o movimento cultural se definia como um “grupo afro” e se agenciou com as emanções discursivas e estéticas do processo de “reafricanização” do carnaval de Salvador. Porém, num determinado momento da sua trajetória, surgiu um novo elemento que redefiniu a forma como os integrantes do grupo se veem: o componente indígena, que surgiu de uma espécie de revelação oriunda da produção artística do grupo. Dó explica:

Toda vez que começamos a fazer o nosso trabalho, não deixamos nunca de expressar os traços indígenas. Por mais que a gente se esforce em ser apenas afro, os traços indígenas são o que há

de mais expressivo no nosso trabalho. Aparece pela nossa raiz aqui, nessa região é mais forte o índio. Então a gente denominou afroindígena. As influências se juntaram e você não tem mais como falar só de afro.

Essa descoberta só veio à tona e se tornou visível nos trabalhos “depois de prontos”. A herança indígena surgiu inesperadamente, independente da vontade deles, é algo que possuíam até então sem saber, que traziam dentro de si e que encontrou seu lugar de expressão na criação artística:

Quando a gente ia fazer um corte de cabelo, a gente via: “isso não é negro, isso aí é índio”. Até que a gente fazia um esforço de ser só afro, um pouco ingênuo, entende? Mas saía índio. A gente tocava tambor com um corte de cabelo diferente. Metia a navalha no cabelo de todo mundo, mas ficava tudo tupinambá. Caramba! Então vamos fazer o que a gente é! A gente, então, sentiu a necessidade de rever os nossos indígenas, dar mais importância a eles.

No entanto, *afroindígena* não é apenas a justaposição de dois polos ou de duas formas de expressão – africana e indígena – distintas e irredutíveis entre si. Afroindígena seria uma terceira forma, com características próprias que revelam um processo de aliança ou uma entre-captura entre negros e índios tendo como marco o início do processo de colonização. Observemos as palavras de Preto:

Eu creio que tenho um pouco de sangue índio. Eu sou meio índio, eu sinto. Porque o Brasil foi descoberto em Porto Seguro e a maioria da raça aqui é indígena. Todo mundo que nasceu na Bahia, de Ilhéus para cá, tem um pouco de sangue indígena. Meu pai tem uma mistura, é meio caboclo; minha mãe é mistura de índio

com negro. Eu sou meio indígena, sou caboclo. Minha mãe gostava muito de índio, colocava o [bloco de] índio assim na rua. Eu sinto que tenho um sangue um pouco assim de índio e acho que tenho uma mistura, através de ser índio e ser negro: índio-afro. Tem um pouco sangue de índio e sangue de África. Essa história de Caravelas é como Salvador, onde descia os navios negreiros para vender os negros. É aí que mistura o negro e o índio.

Afroindígena, segundo esta chave de leitura, seria uma forma de aliança, que se constituiu no processo histórico de colonização das terras que vieram a se chamar Brasil, quando houve o encontro entre os povos que aqui viviam com os povos africanos escravizados. Há uma sutileza aí: uma pessoa ou grupo *afroindígena* seria descendente desta *aliança* entre negros e índios e não dos negros, de um lado, e dos índios, de outro, tomados como polos primeiros e ou matrizes originais. No caso da família Galdino Santana: de um lado seus membros identificam uma marca “mais negra” da mãe e uma marca “mais indígena” do pai, mas nenhum dos dois é definido como exclusivamente negro ou indígena, mas sim como descendentes de fluxos já misturados desde o início.

Por outro lado, *afroindígena* aponta para uma relação virtual entre negros africanos e índios sul-americanos entendida como anterior à conquista europeia. Um dos artistas mostrou-me um livro de ilustrações feito por Noêmia Mourão, que retrata máscaras e adereços indígenas. Estava impressionado com a semelhança da ornamentação indígena e a africana. Apontando para um manto de palha indígena, disse: “olha esse, como parece Omolu! Olha esse, como lembra Oxóssi!”. Revelou-se também intrigado com pranchas de Debret que retratam índios que lhe pareciam muito semelhantes aos africanos, denotando uma relação

de proximidade com a África: “são índios africanos, *afroindígenas*”.

A relação que o grupo estabelece entre *afro* e *indígena* não é meramente de proximidade ou justaposição entre dois mundos paralelos; tampouco trata-se de uma fusão entre esses dois mundos que os tornaria indiscerníveis ou indiferenciados. A semelhança entre ornamentos, máscaras e adereços sul-americanos e africanos aponta para a percepção de um encontro – real ou virtual, pouco importa – entre índios e africanos. Esta relação entre grupos africanos e grupos indígenas é entendida como *anterior*. Anterior no sentido literal, na medida em que afirmam que os índios do litoral teriam tido efetivamente algum tipo de contato com a África antes da conquista e daí derivaria sua diferença em relação aos índios do interior, da Amazônia, estes tidos como mais parecidos com os “índios andinos”. Anterior também no sentido de que “Brasil e África já foram um só continente” e aí os sentidos cronológico e mitológico se misturam, permitindo-nos falar numa relação atemporal entre esses grupos.

Por fim, é importante ressaltar que, do ponto de vista do grupo, essa relação prévia que se estabelece entre negros e índios traduziria uma analogia estrutural entre negros e índios *no presente*: “os *afroindígenas* são os grupos historicamente excluídos”, afirmam.

Arte afroindígena e afroindígena como arte

Pegar um povo em “flagrante delito fabular” é, de certa maneira, isto: pegar o povo (minoria criadora) no salto (devir-minoritário) de uma criação¹⁴.

Se, para o grupo a arte é mais do que uma narrativa sobre um mundo tido como dado, constituindo-se num dispositivo capaz de

desencadear encontros potencialmente transformadores, caberia indagar: como e em quais direções se processa esta transformação? Como ela ganha consistência a partir das ações mais visíveis ou “tangíveis” do grupo em seu fazer artístico, mas também numa direção pré-individual, molecular? Por outro lado, quais seriam seus efeitos políticos molares, no que tange às tensões e assujeitamentos a que estão submetidos e aos objetivos de autonomia definidores do grupo?

Em primeiro lugar, o processo propriamente artístico de criação dos móveis e esculturas, segundo os artistas do movimento, funciona por meio da busca sistemática de uma espécie de revelação da forma que se supõe oculta ou em potência na madeira bruta. Um tipo de diálogo se estabelece com o material durante o processo criativo no momento em que o artista observa a forma da madeira e tenta auscultar ou decifrar seu sentido implícito, a forma que “a natureza está dando” e que precisa ser revelada. Diz um dos escultores:

Se você cai numa forma natural de uma madeira, de um galho ou uma raiz, você tem que primeiro observar e começar a desenhar isso em mente, memorizar, gravar para não perder os traços naturais que ela já tem. Senão você corre o risco de atropelar o que a própria natureza deixou.

Por outro lado, o trabalho artístico sobre uma madeira que estava *jogada fora* é entendido como o meio pelo qual se atribui uma nova vida à madeira, *ressuscitando-a*. A motosserra é utilizada aqui com uma finalidade inusitada, como um formão elétrico de grandes proporções: com ela, retira-se a parte “podre” da madeira a golpes milimetricamente controlados, uma operação que demanda apuro técnico para “domar” a máquina e certa dose de coragem, já que trata-se de um instrumento

de perigoso manuseio. Diz Preto, um dos escultores:

Eu penso assim: estou ressuscitando a natureza. Ela está morta. É uma nova vida e todos vão olhar para ela, vão prestigiar, elogiar aquela madeira. Imagina se ela tivesse lá no mato? Ninguém ia olhar para ela. A gente traz do mato para a cidade e ela está sendo prestigiada. Eu acho que essa madeira ainda vai rir muito com a gente.

A relação que se estabelece com a matéria-prima não é simplesmente utilitária; a madeira é percebida como um ser animado e a relação do artista com ela é uma relação de respeito e reconhecimento mútuo. Afirma um dos artistas:

É ótimo isso, você ressuscitar quem está morto. Ela vai agradecer a gente de um jeito que a gente não vai ver, mas eu sinto assim, esse trabalho, a madeira, ela olha pra mim e fala assim: “obrigada, muito obrigada por você ter me trazido para aqui”. Eu gosto deste trabalho, porque eu trouxe uma vida; trouxe ela aqui para a cidade, ela estava morrendo e eu trouxe, estou recriando ela e todo o mundo está vendo.

Ao mesmo tempo em que é afetado pelo material, o artista põe em marcha sua imaginação, submetendo o material que ora está sendo esculpido à inspiração que nasce no próprio momento em que é manipulado e cavado. A criação, portanto, não é o resultado de um projeto previamente definido; é, antes, o produto da relação que se estabelece no momento em que as ideias e habilidades do artista se encontram com a forma da madeira, isto é, com a agência específica do material. Segundo os escultores, o tempo da criação artística de *reaproveitamento* é incomensurável, pois é possível que o artista observe por anos a

fio uma raiz e não enxergue sua *forma natural*, até que, certo dia, venha um *desenho na mente*, uma espécie de epifania, que lhe revele sua forma implícita e o leve a trabalhar febrilmente por dias a fio até a finalização da obra. Nas palavras de Dó:

Essa outra escultura quase vira uma cabeceira de cama. Eu não enxergava em nenhum instante um corpo humano, só enxergava um pé de mesa, era um absurdo! Então eu vim desenhando, desenhando... Ia ser uma mulher, mais vi que tinha algo muito mais rústico, aí exagerei e fiz um homem, um bailarino. Chegou um instante, eu comecei a observar o movimento de um corpo humano. Então aquilo explodiu de uma vez. Eu pensei, que forma humana estava me inspirando? Aí pensei no orixá. Qual orixá? Você se faz um monte de pergunta, começa a questionar um monte de coisas. Não é muito fácil. Dá uma piração arretada! Tem o trabalho de pesquisa de orixá, tem que conciliar a forma natural com o elemento que você quer trabalhar. O orixá veio, porque encontrei uma forma humana e aí tive que procurar o mito que se identificava melhor com o tronco. Aí veio Oxumaré, porque o tronco é bem sinuoso e Oxumaré tem como simbologia a cobra.

Esse encontro entre a concretude da matéria-prima e a imaginação do artista engendra uma espécie de ciclo: ora o artista é um agente que esculpe a madeira, ora o produto daquilo que o artista produz o transforma em “paciente em relação à agência que ele exerce” (GELL, 1998, p. 45). Isto é, a agência exercida pelo artista o afeta reciprocamente. Temos aí um processo de criação artística que é, ao mesmo tempo, um processo de automodelização da subjetividade, uma vez que o diálogo com a madeira funciona como uma espécie de *catalisador existencial*

(GUATTARI, 1990), que coloca o artista em contato com sua própria sensibilidade, percepção, história, relações sociais, fantasmas etc. O artista não esculpe o que quer sobre a raiz envelhecida que encontra jogada na beira do mangue. Não há um projeto prévio, tampouco contingência total: há, antes, um jogo lúdico entre a *arte* do escultor e as *manhas* do material. O artista

não fala apenas com as coisas, mas através das coisas: narrando, através das escolhas que faz entre possíveis limitados, o caráter e a vida de seu autor. Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* sempre coloca nele alguma coisa de si (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 35)¹⁵.

Além de funcionarem como catalisador de processos infra-pessoais de *autopoiesis*¹⁶, os objetos de arte produzidos pelos escultores do grupo exprimem a recomposição de territórios existenciais outros, distintos daqueles a que estariam destinados, se não lhes fosse possível traçar linhas de fuga por meio da arte. O artista, ao entrar em contato com sua interioridade, se reapropria de componentes de sua subjetividade e, desse modo, produz um processo de *singularização*, isto é, um processo automodelador, em que constrói suas próprias referências práticas e teóricas, suas próprias cartografias¹⁷ (GUATTARI, 1986, p. 33).

No entanto, na medida em que a subjetividade é parte constitutiva de todo processo de produção social e material, ela é inevitavelmente agenciada pelas “concatenações de relações sociais, econômicas, maquínicas”, sendo “aberta a todas as determinações sócio-antropológicas, econômicas etc.” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 68). Daí a tensão permanente, no âmbito da subjetividade dos agentes do movimento cultural, entre *singularidade* e *individualização*, isto é entre a tentativa de se

produzir formas de subjetivação mais autônomas e originais e o processo geral de serialização da subjetividade que caracteriza a sociedade que Guattari denominou capitalística, na qual estamos inseridos¹⁸.

Ribeiro (2014, p. 80) descreve este processo de serialização como um corte, uma separação entre um corpo e sua potência:

Faz parte de toda rede de atualização, da forma-Estado, da axiomática capitalista e dos microfascismos que nos assolam cotidianamente nos separar daquilo que podemos. Separar-nos de nossa potência, nos determinar funções e encaminhamentos normais demais. Assim, separam-nos da virtualidade que insiste em abrir um campo de possibilidades, para além daquelas enquadradas para se atualizarem.

O processo de criação da escultura *Bailarino Russo* seria um exemplo de exercício de combate a este corte, uma espécie de “antídoto” à separação entre um corpo e sua potência, fornecendo uma “liga” para unir o que o mundo quer separar (pensamento, desejo e ação), por meio da linha de fuga traçada ou atualizada durante o processo de expressão criativa. O pedaço de madeira de reaproveitamento levava Dó a enxergar apenas um pé de cama com um abajur acoplado à cabeceira. Até que um dia, assistindo à televisão, viu uma apresentação de um bailarino russo que teve suas pernas amputadas e que, ao contrário de todas as expectativas, foi capaz de continuar seu trabalho de dança, executando os movimentos somente com a força dos braços. Aquilo afetou intensamente Dó e o levou a trabalhar febrilmente numa escultura, denominada *Bailarino Russo*. Trata-se de uma escultura impactante e de grandes proporções, de um homem fazendo um movimento de torção do corpo, como se jogasse capoeira ou dançasse. O rosto tem uma influência “cubista” – foi

decomposto em vários ângulos, tornando indiscernível uma só expressão. O abdômen e o braço traduziriam uma influência “realista”, pois um antigo capoeirista da cidade posou para Dó. A escultura produz no espectador uma espécie de ilusão de ótica: à primeira vista, não se nota que o bailarino só tem um braço e uma perna. Devido ao efeito de movimento que o artista conseguiu imprimir à escultura, tem-se a sensação de que ele possui todos os membros intactos.

Eis a forma como este processo é descrito:

O bailarino russo teve as duas pernas amputadas e continuou fazendo todo o trabalho de performance. E aquilo demonstrou para mim uma força interior imensa. Você ter a tua forma toda natural e, de repente, se deparar com um acidente e conseguir forças para continuar numa área que depende totalmente das pernas, dos membros que você usa para trabalhar. E você buscar força nos outros membros – ele perdeu as pernas e foi buscar a força nos braços. A escultura não tem uma perna e um braço e foi inspirada nessa questão. Então, o dançarino, esse ser humano que tem uma dificuldade perante essa situação toda, encontrou na arte a solução. Oxumaré que é a questão de religiosidade e de humanismo nessa questão toda, que é delicada. Os exus na mitologia africana são elementos que vêm dar proteção aos seres discriminados, desprotegidos, como crianças menores, homossexuais, mendigos. O Exu é um garoto avante dentro da mitologia africana. Às vezes pregam, dependendo da circunstância, que ele pode fazer um mal, mas em situação de combate, como proteção. Mas é um orixá que vem a dar proteção para os excluídos, os desprotegidos. A capoeira tem toda essa questão também de força interior que os negros buscaram para sair de uma situação de guerrilha. Os negros descobriram uma força interna que era uma arma, a capoeira inicial. Transformar sua capacidade física, misturando

com os movimentos do balé rudimentar que eles tinham e começaram a inserir golpes dentro da dança, para transformá-la numa arte marcial para combater os feitores em guerrilha. E, ao meu ver, uma força interior, uma estratégia inteligentíssima para sobreviver na época, quando não tinha capacidade de adquirir outras ferramentas. A ferramenta que eles encontraram era o corpo humano, o corpo físico. E batalharam um bom tempo com essa arma.

Embora à primeira vista desconexos, há uma evidente analogia entre a madeira morta que ganha nova vida a partir do trabalho de *reaproveitamento*, o bailarino russo com sua *forma natural* desfigurada que reafirma sua vontade de dançar, o escravo capoeirista que transforma uma dança numa estratégia de resistência e o próprio trabalho do movimento cultural *afroindígena*, que a todo tempo afirma a vontade de constituir sua existência como alternativa aos modos dominantes de subjetivação. A descrição da elaboração da escultura *Bailarino Russo* revela uma composição singular, que estabelece conexões lógicas até então insuspeitas entre seus elementos, traduzindo, a um só tempo, a perspectiva ética e estética que os integrantes do movimento cultural têm sobre o mundo em que vivem e criam.

Considerações finais

Afirma Jacó¹⁹:

- Uma coisa que eu aprendi é que todo mundo tem algo pra dar, alguns mais, outros menos. Aprendi a não esperar das pessoas uma coisa diferente do que elas podem dar. Você tem que captar o que é que cada um tem pra oferecer. E pegar, receber. É que nem quando faço escultura com madeira: você não pode querer tirar dela

algo que ela não tem, algo que não tá dentro daquelas possibilidades.

- E se você cismar que quer porque quer um formato tal?

- Não se faz o que se quer com a madeira. Se você resolver que quer fazer uma escultura toda vazada, pode ser que a madeira não resista, que ela rache ou quebre.

- E como faz pra saber se vai dar para fazer o que está na sua cabeça?

- É que nem com as pessoas: uma questão de intimidade. De conhecer o outro, o jeito de ser do outro, as manias do outro. E isso só com o tempo. Tem que conviver, testar, ver os limites, as possibilidades. Experimentar, arriscar. Tem que estar atento às tramas e nós da madeira.

- E quando se descobre que as possibilidades daquela madeira são muito limitadas?

- Quando o artista não se emociona mais com aquela madeira, é hora de deixá-la pra trás. Hora de parar, ficar quieto, observar ao redor. Às vezes ele está caminhando e topa de repente com uma bela madeira nova. Às vezes, ele tem que partir em longas expedições até encontrá-la. Mas ele só tem como saber que é aquela madeira que procurava depois de arriscar conhecê-la. Como eu disse, é tudo uma questão de tempo, mas também de intimidade. Só ganhando intimidade com a madeira que ela vai mostrar todas as possibilidades que contém dentro de si, as tramas escondidas. Ele pode encontrar coisas maravilhosas e é claro que vai topar com entraves e limites. Mas se tiver medo e evitar ser íntimo, simplesmente nunca vai saber se encontrou o que procurava. Arrisca jogar fora a madeira certa ou perder muito tempo com a errada.

- Então se é certo que a madeira é a matéria-prima do artista, o artista também é matéria-prima da madeira...

- Sim, o artista tem que se deixar entalhar pela madeira. Você vai sentindo, conhecendo os nós, ganhando intimidade e o resultado nunca é

exatamente como você imaginou. Não é nem mais você, nem a madeira. É uma outra coisa.

- E o que é essa outra coisa?

- Essa outra coisa é o novo.

A proposta aqui em jogo foi a de uma discussão em torno do conceito de *afroindígena*, tal como concebido pelos artistas do Movimento Cultural Arte Manha, situado em Caravelas, cidade do extremo sul baiano. Busquei traçar suas linhas de composição, narrando os percursos delineados pelo movimento e seus integrantes ao longo de sua trajetória, nos quais multiplicam-se encontros com fluxos minoritários e embates frente aos fluxos majoritários que atravessam seu processo de “se pôr a ser”.

O bloco Umbandaum invade o centro histórico da cidade e, com sua narrativa heteróclita que sustenta em um mesmo plano de imanência mito, história, crítica social, festa, manifestação política e alegorias ecléticas, provoca *algo* nos moradores da “Rua”, a elite da cidade. Este *algo* é em grande medida imprevisível: há quem irá se “contagiar” pelo movimento, há quem se manterá à distância do grupo; mas de algum modo todos são afetados pela passagem do bloco.

Do encontro com os movimentos negro, estudantil, artístico e contracultural na Salvador de inícios dos anos 1980, os jovens do Umbandaum entraram num devir-negro; do encontro com um virtual que se manifesta à sua revelia, por meio das possessões por caboclos durante a passagem do Bloco de Índio Tupinambá e da aparição não intencional de formas indígenas em suas criações artísticas, os integrantes do movimento cultural entram num devir-índio e, daí, num devir-*afroindígena*.

Analisando seu processo de criação de esculturas, observa-se que o conceito de

afroindígena foi forjado segundo a mesma lógica que orienta a técnica de *reaproveitamento* da *madeira morta*, matéria dotada de uma *anima* que no limite nunca se extingue: *afroindígena* é uma espécie de reatualização por bricolagem dos fluxos de acontecimentos molares e moleculares que definem a trajetória do grupo, articulados ao processo de dupla-captura (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 17) entre índios e negros, produzido a partir de um encontro entendido como atemporal entre povos que lograram traçar linhas de fuga no processo de enfrentamento à espoliação a que foram – e são – submetidos.

A arte afroindígena é uma destas linhas traçadas pelos integrantes do grupo no sentido de dar consistência a um território existencial que, embora não isento de tensões permanentes, conjura o risco sempre presente de captura da autonomia criativa do grupo em geral e de seus integrantes em particular. Ao *provocar a discussão*, isto é, instigar as pessoas a pensar, a arte produzida pelo grupo funciona como um catalisador existencial que afeta tanto os fluxos que vem “de fora”, isto é, os fluxos majoritários com que lidam cotidianamente, quanto “o fora dentro da gente”, a relação de si para si, atuando na produção de uma subjetividade pré-individual e de grupo que busca fugir ou escapar aos modos de subjetivação dominantes e, assim, ser capaz de criar o novo.

Notas

1. As discussões ora apresentadas neste artigo são fruto de uma releitura do material etnográfico que deu origem as minhas dissertação de mestrado e tese de doutorado, defendidas no PPGAS-MN-UFRJ, respectivamente, em 2003 e 2010, sob orientação do Prof. Marcio Goldman, a quem sou profundamente grata pela generosidade intelectual com que pontuou

todo o processo. Agradeço, em particular, as sugestões ao presente artigo. O grupo estudado poderia ser definido como um dos muitos “novos movimentos culturais” (GOLDMAN, 2009) que emergiram na cena política contemporânea articulando de forma singular uma atuação política indissociável de um processo de criação cultural ou artística. O exercício aqui proposto não é enquadrá-los em categorias já conhecidas ou familiares, mas buscar analisá-los mantendo intacta uma certa “rugosidade” característica de seus modos de fazer e pensar. O grupo estudado atua há 25 anos na cidade de Caravelas, extremo sul baiano, e se organiza enquanto movimento cultural, articulando pessoas ligadas por laços de parentesco, vizinhança e amizade em torno de uma produção artística – dança, música, teatro, performance, escultura e, mais recentemente, vídeo – que se entende inseparável de um fazer político e da produção de subjetividades que se querem dissonantes.

2. Poesia de Napoleão Herval Silva (1989).
3. Como é chamado o centro histórico de Caravelas, onde vive a classe média e a “elite” caravelense.
4. Caravelas (BA), por ser o porto mais próximo do Parque Nacional Marinho dos Abrolhos, atrai há décadas pesquisadores das áreas das ciências naturais que estudam a fauna e os ecossistemas marinhos.
5. Nesse sentido, as batatas funcionam também como forma de levantamento de fundos para arcar com os custos do desfile do Umbandaum.
6. Para uma discussão sobre invenção da tradição na Antropologia, ver Briggs (1996) e Mello (2003).
7. Inspiramo-nos aqui em Deleuze (1992, p.33), “somos puramente funcionalistas: o que nos interessa é como alguma coisa anda, funciona, qual é a máquina”. Trata-se, portanto, de contribuir para responder não *o que isso é ou o que isso quer dizer*, mas *como funciona*. Segundo Deleuze, “o que explica o fracasso do funcionalismo é que tentaram instaurá-lo em domínios que não são os seus – grandes conjuntos estruturados: estes não podem formar-se, não podem ser formados da mesma maneira que funcionam. Em compensação, o funcionalismo impera no mundo

das micromultiplicidades, das micromáquinas, das máquinas desejantes, das formações moleculares. [...] A única questão é como isso funciona, com intensidades, fluxos, processos, objetos parciais, todas coisas que não querem dizer nada”. (Deleuze, 1992, p. 33-34).

8. Heterogênesse é aqui entendida no sentido dado por Felix Guattari (1990), como o processo contínuo de ressingularização de grupos e subjetividades. Subjetividades e não indivíduos, pois este estaria em posição “terminal” em relação aos vetores de subjetivação: “A interioridade se instaura no cruzamento de múltiplos componentes relativamente autônomos uns em relação aos outros e, se for o caso, francamente discordantes” (GUATTARI, 1990, p. 18).
9. Deleuze; Guattari (1980, p.357).
10. Sobre este tema, ver Cunha (1991; 2000); e Agier (2000).
11. Para uma instigante tese que explora o conceito de encontro em relação a um movimento cultural negro do sul Bahia, ver Silva (2004).
12. Zourabichvili (2003, p.89).
13. Para uma análise detalhada da figura do caboclo no candomblé da Bahia, ver Santos (1992; 1995). Sobre como a imagem do “índio” é construída e experimentada por meio dos diferentes sentidos atribuídos ao caboclo numa área de baixa renda de Salvador, ver McCallum (1997). Sobre o processo de africanização dos blocos de índio, ver Risério (1981) e Agier (2000).
14. Ribeiro (2014, p. 95).
15. Em sua clássica análise sobre a bricolagem, Lévi-Strauss estabelece uma analogia entre o trabalho do *bricoleur* e a lógica que rege o pensamento mítico. O *bricoleur* é aquele que reaproveita elementos de antigos conjuntos, peças com uma forma pré-moldada, mas não totalmente acabadas, “que podem sempre servir” (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 31). São elementos semiparticularizados, “cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operadores, porém, utilizáveis em função de quaisquer operações dentro de um tipo” (Lévi-Strauss, p.31). Da mesma forma, o pensamento

- mítico se exprime a partir de um repertório de composição heteróclita, extenso, porém limitado. O pensamento mítico seria, portanto, uma espécie de bricolagem intelectual (LÉVI-STRAUSS, 1962, p.30).
- 16.Varela, Fernando (1989) apud Guattari (2012).
- 17.A singularização designa “processos disruptores no campo da produção do desejo: trata-se dos movimentos de protesto do inconsciente contra a subjetividade capitalística, através da afirmação de outras maneiras de ser, outras sensibilidades, outra percepção etc.”. (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 45).
- 18.Como afirmam Guattari e Rolnik, “é num só movimento que nascem os indivíduos e morrem os potenciais de singularização”. “Há sempre algo de precário, de frágil nos processos de singularização. Eles estão sempre correndo o risco de serem recuperados, tanto por uma institucionalização quanto por um devir grupal” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 53).
- 19.Uma análise mais detida do diálogo que se segue encontra-se em Mello (2010).
- ## Referências bibliográficas
- AGIER, Michel. *Anthropologie du Carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Ed. Parenthèse, 2000.
- BRIGGS, Charles. The of in on the “Invention of”. *Cultural Anthropology*, v.11, n.4, p.435-469, 1996.
- CUNHA, Olívia Gomes. *Corações Rastafari. Lazer, Política e Religião em Salvador*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1991.
- _____. Depois da Festa. Movimentos Negros e “Políticas de Identidade” no Brasil. In: DAGNINO, E.; ESCOBAR A.; ALVAREZ, S. *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos*. Novas Leituras. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 333-380.
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Felix. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit. 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris: Minuit, 1991.
- _____. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992 [1990].
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GOLDMAN, Marcio. Introdução: Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”. *Ilha – Revista de Antropologia da UFSC*, Florianópolis, v.9, n. 1 e 2, p. 9-22, 2007.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- GUATTARI, Felix. *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. Collection Les Empêcheurs de Penser en Rond. Paris: Synthélabo Groupe, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1990 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *O Pensamento Selvagem*. Campinas (SP): Papirus, 1997.
- MCCALLUM, Cecília. The Redskin Within: Popular Indianism and Official Nationalism in Salvador da Bahia. In: *Mimeo*, 1997.
- MELLO, Cecília C. do A. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- _____. *Irradiação e Bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afroindígena. Cosmos e Contexto: revista eletrônica de Cosmologia e Cultura*, n. 18, 2013.
- RIBEIRO, Vladimir M. L. *Deleuze-Guattari e a ressonância mútua entre Filosofia e política*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

- RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá. Notas sobre Afoxés e Blocos do Novo Carnaval Afrobaiano*. Salvador: Corrupio1981.
- _____. Carnaval: As Cores da Mudança. *Afro-Ásia*, n. 16, p. 90-106, 1995.
- SANTOS, Jocélio T. dos. La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia. *Cahiers d'Études Africaines*, v. XXXII, n. 1, p. 83-107, 1992.
- _____. *O Dono da Terra: o Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras, 1995.
- SERRES, M. O que é identidade? *Le Monde de l'Éducation et de la Formation*. Mimeo, 1997.
- SILVA, Ana C. C. da. *A Cidadania no Ritmo do Movimento Afro-Cultural de Ilhéus*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ellipses, 2003.

autora **Cecília Campello do Amaral Mello**

Professora Adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ) e Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

Sobre *cultura e segredo* entre os Xakriabá de São João das Missões/MG

RAFAEL BARBI COSTA E SANTOS

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, Amazonas, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p241-255

resumo Este artigo parte de uma reflexão em torno dos *projetos de cultura* entre os Xakriabá de São João das Missões, Minas Gerais, derivando aspectos de seu mundo vivido em torno dos confrontos entre a ideia de cultura implícita nos projetos e aquela que se desenha em meio ao grupo. Parto das descrições dos Xakriabá enquanto “índios aculturados” presentes nos primeiros relatórios de indigenistas e pesquisadores acerca desse povo, colocando-a em contraponto à noção xakriabá de índio misturado, que emerge da composição dos Xakriabá contemporâneos. Argumento também que os *projetos de cultura* se articulam em torno de dimensões criativas da relação dos Xakriabá vivos com os *antigos* e outros povos indígenas. Por fim, procuro discutir questões em torno do *segredo*, conceito que define as relações intensivas dos Xakriabá com os *encantados* e outros agentes, e explicito por que este aspecto constitui uma dimensão à parte dos *projetos de cultura*.

palavras-chave Xakriabá; Mistura; Cultura; Criatividade; Cosmologia; Afroindígena; Religião; Minas Gerais.

About culture and secret among the Xakriabá of São João das Missões/MG

abstract This article starts from a reflection on the *projetos de cultura* (culture projects) among Xakriabá of São João das Missões, Minas Gerais, deriving aspects of their lived world around the clashes between the idea of culture

implicit in the projects and the one that emerges from within the group. I start from the descriptions Xakriabá as “acculturated Indians”, present in the first reports of indigenists and researchers about the Xakriabá, placing it in opposition to their notion *índio misturado* (mixed Indian), which emerges from the composition of contemporary Xakriabá. I also argue that the projects of culture organized around creative dimensions of the relationship of living Xakriabá with the *antigos* (ancient ones) and other indigenous peoples. Finally, I seek to discuss issues surrounding the *segredo* (secret), concept that defines the intensive relations between the Xakriabá and the *encantados* (enchanted) and other agents, and explicit why this constitutes a dimension kept apart from the culture projects.

keywords Xakriabá; Mixture; Culture; Creativity; Cosmology; Afroindigenous; Religion; Minas Gerais.

Projetos de Cultura

Em 2005, quando pisei pela primeira vez na Terra Indígena Xakriabá, eu não sabia muito bem o que esperar. Entendia que eles estavam num contexto de povos indígenas ditos “emergentes”, mas isso não explicava muito sobre quem eram ou que faziam. A pesquisa na qual eu me inserira se dedicava a explorar, por meio de um *survey*, o universo da produção e do consumo xakriabá – naquela época, em transformação acelerada com a chegada da

eletricidade e uma grande injeção de dinheiro vinda de aposentadorias e salários.

A pesquisa terminou no final do mesmo ano, mas abriu caminho para outras interações junto aos Xakriabá, em projetos das associações indígenas e por meio dos programas de educação indígena em Minas Gerais. Dentre a miríade de iniciativas financiadas por ONGs e pelo Estado, me chamou a atenção o projeto Casa de Cultura Xakriabá.

Financiado pelo *Istituto Sindacale Per la Cooperazione e lo Sviluppo* (ISCOS) e pela Província de Modena (Itália), o projeto era conduzido pelas Associações Indígenas Xakriabá em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A ideia era construir um espaço que funcionasse como oficina, espaço para reuniões, festas e museu – um centro de visitação onde estaria representada a “cultura xakriabá”. À implantação da Casa de Cultura Xakriabá se seguiu a aprovação de diversos *projetos de cultura*, com o objetivo de financiar a fabricação de cerâmica e adornos, a instalação de uma rádio, a realização de encontros com pessoas experientes em diversas práticas xakriabá e também um intercâmbio com os Xerente que teria o objetivo de promover a recuperação da língua Xakriabá.

Cultura, aliás, era uma palavra evocada com frequência nas reuniões a respeito de projetos, fossem elas a respeito do cercamento de nascentes ou da implantação de projetos de agricultura familiar. Lideranças xakriabá recorriam à *cultura* para falar a respeito de diferenças bem como fazer demarcações políticas. Além disso, cultura também foi um a palavra usada para desqualificar o grupo, muito referido na documentação da própria FUNAI como “aculturado”.

Além disso, dentro dos cursos de Formação Intercultural de Educadores Indígenas na UFMG, diversos xakriabá vêm tendo acesso às bibliografias da antropologia e etnologia

indígena, o que suscita discussão e elaboração em torno do tema da “cultura xakriabá”. Os mesmos professores que buscam acesso a esse conhecimento acadêmico também trabalham e pesquisam em torno dos diversos *projetos de cultura* como parte de seu percurso acadêmico.

A decisão de pesquisar o que ocorria em torno da Casa de Cultura partiu da pretensão de delinear o que seria um “conceito de cultura” xakriabá, de saber o que a construção desse conceito implicava. Entendo que a *cultura* de que os Xakriabá falam é construída no âmbito de sua interação com diversos atores e agências. Não creio que haja um consenso entre os Xakriabá em torno do que *cultura* significa, de modo que preferi me debruçar sobre alguns elementos de seu pensamento e tentar traçar as relações destes com *cultura*.

Os Xakriabá envolvidos na Casa de Cultura, com os quais desenvolvi relações de amizade, sabiam que, de fato, eu estava lá para *fazer pesquisa* e pareciam interessados no que eu investigava. Enquanto alunos da Licenciatura Indígena eles compartilhavam comigo a necessidade de *fazer pesquisa*. Conversei com eles abertamente acerca dos assuntos que consideravam relevantes e sobre a finalidade do meu trabalho. De certa forma, muitas questões que investiguei também são deles.

O índio: *mistura* e *aculturação*

Os Xakriabá habitam o norte de Minas Gerais, e suas terras estão situadas na margem oeste do rio São Francisco, no município de São João das Missões. São cerca de 8 mil indígenas, divididos em mais de trinta aldeias e diversos grupos de parentesco. Como grande parte dos povos indígenas em Minas Gerais, os Xakriabá possuem um longo contato com não-índios – que, no seu caso, implica articulações com a política regional, viagens em busca de

trabalho temporário e um regime de casamento que frequentemente inclui pessoas “de fora” dos grupos locais.

Essas relações não são algo extraordinário ao grupo. O contato com os colonizadores no século XVII produziu conflitos e alianças que resultaram no estabelecimento do grupo em terras “doadas” pelo Mestre de Campo Januário Cardoso. Séculos mais tarde, já reduzidos e convertidos ao catolicismo, os Xakriabá ainda celebraram uma série de casamentos com os migrantes conhecidos localmente por “baianos”. Chamados por seus vizinhos de caboclos, gamelas (entre outros nomes) os habitantes do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João, nome pelo qual suas terras eram conhecidas, preferiram se referir a si mesmos como “herdeiros” e “sucessores dos índios de São João das Missões” numa certidão da década de 1930 (SANTOS, 1997, p. 34).

Essa relação de “herança” da terra sempre esteve permeada por outras implicações além de questões de usufruto e legalidade. Nas narrativas xakriabá, a origem do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João muitas vezes se confunde com a origem do próprio povo, como no seguinte relato mítico:

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existiam os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente – que nunca tinha visto o branco – resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, pam! Foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram

agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Por que os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim” (SANTOS, 1997, p. 38)¹.

No início de 1970 os Xakriabá foram re-conhecidos como povo indígena pelo Estado brasileiro. Re-conhecidos de fato, uma vez que até a metade do século XIX não havia qualquer dúvida de que os moradores da Missão do Senhor São João eram índios – ainda que índios *misturados*². O pleito do reconhecimento se deu num contexto de disputa de terras. A RURALMINAS, órgão fundiário do Estado de Minas Gerais, deu início a um projeto de desenvolvimento agrícola na região em meados de 1960. A possibilidade de inclusão das terras dos Xakriabá no projeto, tidas pelo Estado como “devolutas”, despertou o interesse de grandes proprietários de terra locais. Durante esse tempo, os Xakriabá assistiram à fragmentação de suas terras por meio de uma série de ações arbitrárias e violentas que, em grande medida, eram apoiadas por autoridades locais.

Foi nesse contexto que os Xakriabá buscaram a ajuda da FUNAI. As viagens ao órgão indigenista foram orquestradas por Manoel Gomes de Oliveira, o “Rodrigo”. Rodrigo

tinha um perfil muito comum entre as lideranças xakriabá: havia trabalhado fora da terra e vivido muito longe e por isso mesmo dominava códigos e práticas estranhos ao grupo. Viagens longas feitas por lideranças em busca de “providências” não são estranhas ao grupo. Durante o século XIX há evidências de duas dessas jornadas: ao Rio de Janeiro para se queixar ao Imperador D. Pedro II e a Ouro Preto para efetuar o registro das terras da Missão (SANTOS, 1997, p. 18).

A ideia de *mistura*, presente nas narrativas Xakriabá, somou-se à de “aculturação” sob a intervenção da FUNAI. Relatórios de técnicos do órgão frequentemente questionavam a condição indígena do grupo frente à ausência de ornamentos, arcos e flechas, e uma língua própria entre os Xakriabá. Por ocasião da primeira visita à FUNAI, feita por Rodrigo e outros, a atitude do órgão foi pedir que retornassem com provas materiais que comprovassem sua origem indígena, tais como ‘objetos sagrados’, peças de artesanato e cacos de cerâmica” (SANTOS, 1997, p. 86).

Rodrigo atendeu ao pleito da FUNAI, levando consigo as peças que supostamente comprovariam o *status* indígena dos Xakriabá. Além disso, ele também levou consigo Lucido, conhecido como Lucidão. Era um habitante da aldeia Barreiro Preto, conhecido por ser, nas palavras dos Xakriabá, um índio ou caboclo *apurado* e por uma descomunal habilidade nos assuntos relativos ao *mato*: andava descalço ignorando quaisquer adversidades, não montava a cavalo e caçava sem o uso de armas de fogo. Lucido era apresentado à FUNAI como “um índio mesmo”³.

Ainda assim, o órgão indigenista tinha muitas dúvidas em relação à questão xakriabá. Houve uma tentativa de separar os “verdadeiros” indígenas das outras famílias que habitavam o Terreno dos Caboclos da Missão do

Senhor São João e muita esperança de que um antropólogo perito saberia fazer tal triagem. Auxiliar e tutelar os “misturados” e “aculturados” teria, em última instância, um impacto sobre a própria ideia do que seriam “índios”.

A solução encontrada pela Procuradoria Jurídica da FUNAI para justificar a atuação junto aos Xakriabá foi apelar para uma imprecisão na lei, inferindo que “[...] Não distingue, portanto, a Carta Magna, o silvícola isolado do aculturado” (OLIVEIRA apud SANTOS, 1997, p. 91). E assim os Xakriabá adentraram a lista dos povos indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro sob a condição de “índios aculturados”. Não obstante, os próprios Xakriabá acabaram por se reconhecer nessa condição. Em reuniões de projetos, aulas, discursos políticos e músicas, a ideia da “perda da cultura” é suscitada e debatida.

A cultura: *antigos e finados*

“Agricultura não é cultura, não!”, bradou S. Emílio durante uma oficina de capacitação em Economia Solidária. E continuou:

Agricultura é um e cultura são outro, agricultura é o plantio, cultura é a descendência, os trabalho é diferente. A Cultura tá aqui [apontou para as pinturas em seus braços], é o fruto da natureza que faz isso aqui. E agricultura é trabalho! [...] Cultura é sistema: vocês têm uma cultura, eu tenho outra. Nós não somos uma cultura só não, eu sou índio e vocês é branco! Estamos feito dois doidos aqui conversando. [...] Agricultura, nós aprendemos com o branco, porque a gente não tinha agricultura. Agora, cultura, a gente tem uma parte aqui que os brancos é que aprenderam com a gente.

Habitante da Aldeia Pedra Redonda, S. Emílio sempre foi uma das lideranças mais

fortes na *parte da cultura*. É considerado o primeiro a voltar a fazer adornos de madeira e osso, e quase todos os artesãos que exercem esse ofício fazem contato com ele ou com alguns de seus aprendizes. Junto com Edivaldo, jovem liderança da aldeia Sumaré, Emílio foi um dos idealizadores da Casa de Cultura Xakriabá. Com frequência também fazia as vezes de pajé, uma liderança de questões rituais e religiosas.

Durante muito tempo considerei a fala de Emílio como um uso equivocado de ideias que ele ganhara por meio de seu extenso contato com diferentes agentes dentro da Terra Indígena e fora dela. E, no entanto, uma leitura mais cuidadosa dos Xakriabá me revelou que ele não estava errado de maneira alguma: se havia algum equívoco, este seria a consequência de uma mútua incompreensão. Afinal de contas, se Emílio desconhecia que o sentido da palavra “cultura” advinha justamente da ideia de cultivo, eu também era completamente ignorante a respeito dos Xakriabá.

A fala de Emílio foi o que abriu caminho para que eu pudesse pensar nas implicações do crescente movimento de “retomada da cultura” entre os Xakriabá, do qual a Casa de Cultura era o maior expoente. Antes, eu buscava entender como os Xakriabá estavam se apropriando do conceito de cultura, mas para dar seguimento à empreitada foi necessário compreender o que é *cultura* para eles.

Nesse sentido, se algumas ideias de Roy Wagner (1981) foram essenciais para tratar esse problema não é porque os Xakriabá estivessem “inventando” sua cultura, já que eles falavam no processo em um sentido contrário, tratando-o como uma *retomada*. O tratamento relacional dado por Wagner à noção de cultura é que tornou possível pensar o problema de outra maneira. O que estavam fazendo era inventar uma noção própria

de cultura, tão carregada de ambiguidades quanto aquela cara à ciência antropológica. Considerar esse um processo inautêntico pelo fato de ele se dar no contato com agentes exógenos seria algo injusto, uma vez que o conceito antropológico de cultura é relacional em sua essência.

Então, eu queria saber o que era *cultura* para os Xakriabá, ou, pelo menos, o que era essa cultura que desejavam *retomar*. E a ideia de *retomada* não era nova: os Xakriabá costumavam usar esse nome para se referirem à luta pelas terras que lhes foram expropriadas. Falar em uma *retomada da cultura* implicava simultaneamente tomar de volta algo que lhes havia sido tirado e continuar com algo que havia sido interrompido.

E onde a cultura foi interrompida? As narrativas xakriabá trazem a questão da *mistura*, mas essa não era a causa apontada para a perda da *cultura*. O que se afirmava muitas vezes era que os índios de Missões haviam deixado de falar sua língua, de se pintar e usar seus adornos por vergonha. Esses índios do passado, referidos como os *antigos*, são representados em pinturas e desenhos dos Xakriabá como “índios hiper-reais” (cf. RAMOS, 1995) ou, em termos xakriabá, *apurados*: trajando roupas de palha, cobertos de adornos de penas, com lábios e orelhas perfurados, corpos pintados e portando objetos como arcos, flechas, cachimbos e maracás⁴.

Os *antigos* parecem ser compreendidos como os índios que os Xakriabá um dia foram. São parentes distantes no tempo, fora do alcance da memória genealógica dos índios, cujo contato com os Xakriabá atuais é estabelecido por meio de algumas narrativas míticas e dos *presentes dos antigos* – o que remete à relação entre os *tsrunni* e os Piro, como descrita por Gow (1997, p. 44). Os *presentes* constituem o legado deixado pelos *antigos*, principalmente

sob a forma de vestígios arqueológicos: pinturas rupestres, painéis, potes, lâminas e pontas de pedra, cachimbos e outros objetos encontrados com frequência na terra indígena e suas imediações. Padrões de pintura corporal e objetos de cerâmica feitos na atualidade encontram inspiração nos vestígios dos *antigos*⁵.

Algumas narrativas míticas imortalizam os *antigos* na condição de *encantados*. A mais célebre dessas narrativas é a da Onça Cabocla, a qual me foi contada não menos que dez vezes, em ocasiões diferentes, por pessoas diferentes. A Onça Cabocla era uma moça, descrita como uma “índia” ou uma “cabocla bem apurada”, que andava junto à irmã. Quando avistaram algumas cabeças de gado, ela disse à irmã que “viraria numa onça” para matar uma novilha e lhe pediu que colocasse um punhado de mato em sua boca assim que ela voltasse, para desencantar – em algumas versões é um punhado de cama-de-gato ou um cachimbo. A Onça matou a novilha e bebeu seu sangue, mas, quando voltou, acabou assustando a irmã, que correu com os objetos do feitiço. Assim, ela permaneceu encantada⁶.

A Onça Cabocla é mais conhecida por Iaiá Cabocla ou, simplesmente Iaiá, e é referida por alguns Xakriabá como “a avó de todos nós” – *iaiá* é a maneira a qual os xakriabá se referem afetuosamente às mulheres mais velhas. Como no caso dos outros *encantados*, sua ligação com a terra que os Xakriabá habitam é imanente, anterior, reconhecida por índios e não-índios. É comum ver figuras de barro e desenhos que representam a Onça nas paredes da casa, às vezes ao lado de imagens e quadros de santos. S. Chico de Bião, morador da aldeia Sumaré, conta que aqueles que adentravam o Terreno dos Caboclos para comerciar costumavam deixar uma oferenda para ela, em fumo ou cachaça, como forma de pedir passagem e segurança enquanto estivessem lá⁷.

Enquanto um *antigo* e *encantado*, a Iaiá é tomada como um ícone privilegiado dos Xakriabá, algo que reconhecem como integrante de sua *cultura*. Ela é parte de uma das narrativas mais conhecidas, é uma figura que demarca a alteridade dos Xakriabá e de sua terra, uma entidade poderosa do Toré e do *trabalho de mesa*, além de uma ancestral comum⁸.

A atualização dos *antigos* também se dá mediante a constatação e afirmação nativa de um parentesco entre os Xavante, Xerente e Xakriabá. Xavante e Xerente possuem sua língua, mitos, seus objetos de arte e seus rituais, como possuíam os *antigos*. Recentemente, durante uma aula da Formação Intercultural de Educadores Indígenas, uma professora pediu que os alunos representassem em cartazes seu território do passado, seu “território mítico”. Prontamente, um grupo de jovens alunos Xakriabá desenhou um diagrama que mostrava o parentesco entre os três povos indígenas, atestando que antes “eram um povo só”. Disseram então que os Xakriabá haviam perdido muitos de seus mitos e contaram o mito de origem xavante e, em seguida, o da Onça Cabocla. Essa relação não está impregnada por uma espécie de evolucionismo que situaria os povos parentes no passado; trata-se, antes, de um reconhecimento de que Xavante e Xerente detêm conhecimentos similares àqueles que os Xakriabá atribuem aos *antigos*.

A reconexão com o mundo dos *antigos* é operada por meio da captura dos elementos dos *presentes*, dos rituais e dos mitos. No entanto, os *projetos de cultura* tematizam principalmente o primeiro elemento, dando ênfase para a produção da arte xakriabá. Os rituais e mitos parecem relegados ao domínio do que é chamado de *segredo*.

Outras práticas, também entendidas pelos Xakriabá como da *cultura* não são atribuídas aos *antigos* – pelo menos não àqueles índios

hiper-reais do passado – mas percebidas como algo mais recente, e já *misturado*, embora não menos importante. São elas a fabricação de rapadura, as técnicas necessárias para se construir e guiar carros de boi, as festas e rituais religiosos de fundo declaradamente cristão, o jogo de loas, entre outras. Em certo sentido, poderiam ser pensadas sob o nome de *presentes dos finados*, no sentido de que são percebidas como o legado dos parentes mais velhos e daqueles que se foram, mas ainda estão ao alcance da memória genealógica xakriabá.

O universo dos *antigos* e dos *finados* se conecta em muitos pontos. A arte cerâmica, por exemplo, é percebida como algo que os *antigos* faziam e é também lembrada como uma prática que os mais velhos exerciam com maestria e que poucos dominam nos dias de hoje. De fato, potes e panelas feitos no Terreno dos Caboclos eram vendidos por eles nas feiras regionais, e toda sorte de vestígios cerâmicos, de urnas funerárias a cachimbos, pode ser encontrada com facilidade dentro da terra indígena.

As mudanças aceleradas na vida dos Xakriabá têm produzido uma percepção de que esses elementos do mundo dos *finados* merecem uma atenção especial. A primazia do trabalho temporário realizado fora da terra indígena na vida dos homens e a crescente modernização da Terra Indígena Xakriabá (TIX) constituem, para os Xakriabá, o risco de “perder mais cultura”. Nas palavras de uma liderança, existe: “[...] esse problema da perda da nossa cultura, que ocorre porque nossos parentes se mudam e vão pra fora. Passam temporadas maiores fora da área e quando voltam são diferentes”.

A intensidade das relações dos Xakriabá com os não-índios se cristaliza em suas frequentes incursões para outros lugares, seja em busca de trabalho, seja “para conhecer o mundo”. As viagens frequentes, os muitos parentes que residem fora da TIX e os bens conseguidos

pelo trabalho temporário (eletrodomésticos e motocicletas) são apontados pelos moradores de cidades vizinhas como evidências de que os Xakriabá não seriam mais índios.

E, no entanto, embora o fenômeno do trabalho temporário tenha se intensificado nos últimos dez anos, ele não é novo e tem consonância com as viagens feitas pelos diversos chefes para “buscar providências”. É raro, entre os Xakriabá, conhecer uma liderança que nunca trabalhou fora da terra. Esse trânsito implica o domínio de códigos externos aos xakriabá e por isso é de grande valor⁹.

Cultivando, “culturando”

E se agricultura não é *cultura*, o que poderia ser? No momento em que Emílio atesta que os *antigos* não sabiam o que era agricultura, ele não afirma que eles não sabiam plantar. Em sua fala havia outras relações implícitas que merecem desenvolvimento.

Dentre os mais velhos com quem mantive conversas está D. Olava, habitante da aldeia Sumaré. Sua família, como grande parte das que moram naquela aldeia, não tem origem no Terreno dos Caboclos, e veio de outras áreas e estabeleceu relações com os moradores de lá – tornando-se, eles também, herdeiros. Ela conta que seu pai, o finado Manel, foi convidado por Gerônimo, antigo e renomado chefe dos caboclos, para “ensinar os índios a trabalhar”. “Para o Gerônimo, nós era feito parente. [...] Naquele tempo os índio não plantava direto, vivia pegando coisa nas matas, comia o sonhim assado, sem sal.” Essa narrativa é compartilhada por Emílio quando diz que o que a geração de seus avós “fazia era caçar”.

Essas narrativas, e muitas outras, corroboram a história contada por S. Laurindo, no qual os índios só sabiam caçar e pescar e por isso D. Pedro trouxe os africanos para ensiná-los

a trabalhar. E trabalho seria, a rigor, o ato de plantar uma roça. Nas palavras de Emílio:

A comida deles é, mais era: mele de abeia, feito o aruá, com a carne de bicho do mato – de meleta, de tatu, de anta, de ema. Quando então, tinha muita modossamba, jataí, munduri; o urucu, marmelada. Tudo era comida dos índios: raiz de imbu. [...] Porque eles não usavam plantar roça, quando foi no tempo que eles não usavam ferramenta pra trabalhar. Isso também é uma tia minha; ela contou: nas ocasião das festas da religião, eles pegavo jatobá, pisavo, tiravo fubá dele, fazia biscoito pra cumê (XAKRIABÁ, 2005, p. 43).

A reunião na qual a fala de Emílio aconteceu era parte do projeto Educação e Alternativas de Produção. Financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, o projeto tinha o objetivo de atender às demandas Xakriabá em torno da questão do aumento da produção. A diminuição no plantio das roças era constatada pelas lideranças que atribuíam o fato à intensificação do trabalho sazonal nas lavouras de cana, à entrada massiva do gado e à inconstância do regime de chuvas. Os jovens diziam que o trabalho na roça não poderia ser enfatizado por não gerar dinheiro, o que preocupava os mais velhos. O tratamento dos dados da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”, proposta pelo cacique Domingos Nunes de Oliveira realizada em parceria com a UFMG, confirmava que os Xakriabá vinham adquirindo os alimentos de fora da Terra Indígena e fabricando pouca farinha de mandioca – um dos principais alimentos de sua dieta. No entanto, nada disso indicava uma situação de penúria, mas uma mudança na relação com a comida: antes plantada, agora comprada. A questão colocada nas entrelinhas era que o plantio de roças implicava muito mais do que produzir para comer.

As narrativas dos mais velhos sobre a preferência dos *antigos* pela caça e coleta contrastam com o que eles mesmos falam sobre o seu tempo e o de seus pais. Emílio, como muitos outros de sua geração, conta que “foi criado no cabo da enxada”, num tempo que foi de fartura e de roças muito produtivas, contrastando com o plantio escasso da atualidade.

Os Xakriabá possuem uma atitude de prodigalidade frente à comida. Os parentes de uma família extensa ajudam-se mutuamente na questão alimentar e é comum que cunhados, irmãos e primos mais jovens apareçam à casa de alguém para almoçar ou jantar. Entendendo que habitam uma região inserida no Polígono das Secas, onde a comida pode escassear em algumas épocas do ano, essa atitude é crucial para a manutenção do grupo. Como eles mesmos dizem “um tem, o outro não tem, mas todo mundo tem” (CORREIA DA SILVA, 2011).

A escassez, no entanto, não faz com que se coma moderadamente, e a prodigalidade vai além da lógica da dádiva. Como notado por Fernandes (2008), enquanto houver alimento, come-se muito e de maneira farta. A fartura produzida pelo Terreno do Senhor São João, tão citada no trabalho de Santos, está expressa para além da disponibilidade de comida. A *união na comidaria*, levantada por Correia (2011), nos dá pistas de relações orientadas pela comensalidade¹⁰.

Produzir roça é produzir gente, para além da ideia de nutrir e alimentar. A partir das diversas relações de parentesco é que se dividiam os roçados e se organizavam as sucessivas etapas de trabalho. As roças são o ambiente privilegiado para a produção da pessoa e das relações xakriabá. Os diversos lamentos acerca da redução drástica do plantio se ligavam com outras falas a respeito das mudanças aceleradas, ou descontroladas, segundo alguns, e traziam uma problemática essencial: as roças eram

estruturadas em torno das relações e também responsáveis por sua estruturação.

A atividade agrícola implica o conhecimento da terra, o domínio de determinadas técnicas e a divisão do trabalho entre homens e mulheres, crianças e adultos, sogros e genros. As roças eram uma forma de estruturar a vida que permeava a todos, sem exceção. Na medida em que no “começo pensada como uma atualização das relações do grupo. Entre as cercas de feijão andu e as roças de mandioca, cultivava-se simultaneamente a comida e o *socius xakriabá*”¹¹.

Além disso, as roças evidenciam um domínio antrópico, propriamente humano, em oposição ao *mato*. O *mato* e a noite privilegiam os bichos, inclusive os *bichos encantados*. Faustina, moradora do Barreiro Preto, narrou um caso que ilustra bem essa relação. Toda sua vida foi construída em torno do trabalho na roça e a maioria das longas conversas que manteve com ela acabavam desembocando nesse assunto.

Faustina contou que às vezes ela e o marido abriam uma roça perto de casa e outra longe. Trabalhavam primeiro na mais distante e, quando chegavam em casa, trabalhavam na roça próxima nas noites de lua cheia. Certa vez, um tio de seu marido chegou à casa deles para ajudar. Durante à noite, insone, ele levantou para “fazer a coivara”. Enquanto o mato queimava, uma luz muito forte, como o fogo, riscou o céu e queimou “um pau de aroeira” de uma só vez. Ela, o marido e o tio deste ficaram bastante assustados e suspenderam o trabalho noturno. “À noite quem trabalha são os bichos” disse Faustina diante disso.

Baianos e caboclos: contraste e englobamento

Mariz (1982), Paraíso (1987) e Santos (1997) falam a respeito de uma divisão interna dos Xakriabá, expressa nas categorias *caboclo* e

baiano. Em linhas gerais, *caboclo* designa um Xakriabá cuja ancestralidade remete aos habitantes mais antigos do Terreno dos Caboclos. *Baiano*, por outro lado, indica aqueles descendentes de famílias que chegaram ao Terreno desde o final do século XIX e foram incorporadas mediante regimes de casamento e compadrio.

Mariz e Paraíso tratam essa divisão nos termos de “identidades contrastivas”. Mariz percebe que os termos são opostos e que designam uma divisão no grupo. Paraíso escreve que os *baianos* não compartilhariam de elementos Xakriabá importantes, como o culto à Onça Cabocla ou a crença nos *encantados*. Santos vai além, entendendo que estas não seriam categorias simplesmente opostas, já que ambas seriam percebidas como “de dentro”, internas ao grupo. A autora prefere então pensar que *baiano* e *caboclo* estariam organizadas segundo o modelo de “englobamento de contrários” proposto por Louis Dumont, na qual a categoria *caboclo* englobaria a de *baiano* (SANTOS, 1997, p. 175).

Minha experiência junto aos Xakriabá demonstrou que além dessas categorias não operarem por oposição, não são cristalizadas ou bem delimitadas. *Baiano* geralmente tem um caráter pejorativo por implicar uma não-indianidade do sujeito e de seu grupo de parentes e pode ser usada dessa forma. No entanto, muitos se pensam ou são descritos como *meio baiano* ou *meio caboclo*, de modo que a oposição entre as duas categorias é sempre relativa e relacional: *baiano* pode ser sempre o outro.

O ponto a que quero chegar é que não parece haver uma distinção entre *baianos* e *caboclos* no tocante às relações com os *encantados*. Ao contrário, os Xakriabá parecem unidos em torno de seus pressupostos cosmológicos e o que neles está implicado. A quase totalidade das informações que recolhi acerca dos *encantados* veio de moradores de aldeias cujos habitantes são descritos como majoritariamente *baianos*.

O segredo: forma e fuga

No processo de retomada da cultura xakriabá, existe um conjunto de elementos que parece escapar à lógica dos projetos. Refiro-me às relações intensas com os *encantados*, o uso ritual de plantas psicoativas, os processos de cura xamânica, a feitiçaria e a transformação. Muitos desses elementos são referidos pelos Xakriabá como *segredo* ou *segredo de índios*.

Alguns aspectos do segredo possuem uma forte ligação com os *presentes dos antigos*. O Toré, por exemplo, se consolidou a partir da descoberta de *tralhas dos antigos* que haviam sido escondidas nas grutas. Rodrigo foi um dos responsáveis pela descoberta das *coisas de trabalho* junto com D. Anália, filha do importante chefe Zé Gomes, que passou então a ser conhecida como “a Madrinha do Toré”. D. Anália conta que o Toré “é uma parte de segredo. Desde os antigos” (SANTOS, 1997, p. 191)¹². Praticado por *batalhões* na região das aldeias Brejo do Mata Fome, Embaúba e Riachinho, o Toré é marcado pela ingestão da infusão de entrecasca da jurema (*Mimosa nigra*) e que tem como objetivo o contato com as entidades conhecidas como *encantados*, principalmente a Iaiá Cabocla. Esta é uma entidade protetora, mas perigosa. A Iaiá sempre sabe quando alguém duvida de seu poder ou fala mal dela, tem a capacidade de *virar* em qualquer coisa e também de ficar invisível, pode matar o gado de seus desafetos para se alimentar do sangue das reses. Apenas pajés muito poderosos podem contatá-la, como acontece no Toré¹³.

Abundam as narrativas que contam acerca de pessoas que desafiaram a Iaiá e pagaram por isso. Nesses casos, o finado Estevão Gomes é lembrado como o homem responsável por controlá-la. Estevão era um célebre curador, apontado por alguns com o bisavô de D. Anália. Descrito como “um caboclo bem apurado”, o finado Estevão era aquele que “falava a língua” da Iaiá, já que ao se

comunicar com ela, falava numa língua que ninguém entendia. Muitos acreditam que essa seria a língua dos antigos “a qual, após muitos anos de contato, passou a ser utilizada apenas nos rituais” (MARIZ, 1982, p. 32)¹⁴.

Alguns Xakriabá dizem que os grandes pajés como o finado Estevão não existem mais, e que não há quem possa invocar a Onça Cabocla e falar com ela. É o caso de Salvino, artesão do Morro Falhado, que atesta que “hoje, os povos daqui não sabem mais dessas coisas não. Isso acabou!”. Quando falei que ainda haviam pajés e curadores, ele disse que não eram iguais aos de antigamente.

É que os índios foram misturando com os povos de fora. De primeiro os povos eram mais apumados, aí foi chegando essas coisas mais novatas, os trabalhos foram acabando. Foi coisa também desses fazendeiros, desse povo que veio invadindo. De primeiro as pessoas não conseguiam entrar aqui fácil assim não. Os trabalhos não deixavam: era gente que ficava perdido, era carro que quebrava. [...] Esse povo, como Estevão, ia é fazer trabalho nas matas. Eles iam para o mato, tomavam preparado de planta para concentrar, fazer os trabalhos. [...] Fazer um trabalho desses e chega aquela cobrona e enrola em você todo, imagina? [...] Mas você sabe que era a Iaiá, certo? Ela tem forma de muitos bichos [...] Meu pai já viu ela, aquela indiazona toda, ela era alta. Apareceu para ele em cima da cerca, lá pro lado do Sapé. Olhou para ele e foi para dentro do mato. De primeiro ela passava por aqui, assobiando. Ela tinha um assobiado fininho, e quando ela passava os cachorros iam latindo. Ela passava pelos quintais afora.

Não obstante, a Iaiá é invocada em uma série de trabalhos, seja no Toré ou no *trabalho de mesa*, nos quais fala e responde uma série de perguntas. Fernandes, em seu campo na

aldeia Caatinguinha, teve como informante S. Evaristo, pajé e liderança daquela aldeia. Ele afirmou ter o poder para encontrar e conversar com a Onça, e que, embora ela seja invisível, pode aparecer em uma fotografia ao lado dele enquanto realiza o *trabalho de mesa*.

O acesso aos pajés é irrestrito e mesmo pessoas de fora da Terra Indígena vêm consultá-los. No entanto, o Toré é um tipo de trabalho sobre o qual pouco se fala. Ainda que tenha uma conexão forte com os *antigos*, o Toré é *segredo*, sobre o qual só se pode versar com restrições¹⁵.

As ideias de *encanto* e de *encantado* são amplamente difundidas e, como o domínio dos *encantados* é o *mato*, as histórias de caça geralmente acabam remetendo a eles. Um caçador xakriabá, especialmente um senhor de mais idade, tende a falar de bichos e *bichos encantados* sem que haja qualquer transição na conversa. Mas, mesmo que os *bichos encantados* integrem a fauna, não podem ser caçados. Ao contrário, eles frequentemente representam perigo para o caçador¹⁶.

Em outra ocasião em que falávamos de caça, um xakriabá do Barreiro Preto disse que achava que os “matos tinham um encanto”, porque às vezes a caça escasseava e abundava sem qualquer explicação aparente.

A algumas pessoas é reputada a capacidade de transformação. Chefes importantes do passado, como os finados Gerônimo e Zé Gomes, pajés como o finado Estevão, além de outros notáveis como o Velho Paulino, são lembrados como capazes de *virar* animais, casas de *cupim* e *pau seco*. Muitas narrativas xakriabá colocam a transformação no contexto do confronto com as autoridades do Estado. Velho Paulino e Gerônimo, ambos teriam passado por situações em que escaparam da polícia usando da capacidade de *virar* – Velho Paulino chegou a ser capturado a despeito disso, mas escapou colocando os soldados para dormir. Nessas

narrativas a transformação geralmente se dá no *mato*, para onde se havia fugido. Transformados em casa de *cupim*, cachorro ou *pau seco*, eles podiam enganar as autoridades durante dias.

Seu Estácio, liderança da aldeia Caatinguinha, conta a história de João e Maria: um casal que se une contra o desejo dos pais da noiva. Estes pedem que o noivo complete tarefas sobre-humanas para conseguir a mão da filha – desmontar morros, cortar uma árvore de fogo – que ele é incapaz de realizar. A noiva, Maria, acaba fazendo as tarefas por ele, sem que seus pais saibam. Quando percebem que não vão conseguir a autorização para casar, eles decidem fugir juntos. Segue uma série de episódios de transformação e fuga nos quais o casal é perseguido pelo pai da noiva. Quando este desiste e manda sua esposa no lugar, Maria diz: “Óia, agora não é mais o meu pai que tá vindo, não, é minha mãe e ela tem mais segredos que meu pai. Ela vai achar nós e ela vai pegar nós de volta. Vão virar um cinzêro” (XACRIABÁ, 2005, p. 105).

No entanto, as transformações não estão situadas apenas nas narrativas de um passado mítico. Em campo pude escutar sobre um evento similar à história de Seu Estácio, acontecido há alguns anos, com um casal da aldeia São Domingos – com o qual eu tive um breve contato, por causa de um projeto de criação de peixes. Ambos fugiram para casar e foram perseguidos por conta disso. Contam que só conseguiram escapar porque o noivo era *sabido* e *virou* os dois numa *casa de cupim*.

Um caso mais emblemático é o de Lúcio. Tio de um dos Xakriabá mais próximos de mim, Lúcio é bisneto do Velho Paulino, reputado *curador* e chefe da região do Barreiro Preto. Ele é conhecido por encantar nas ocasiões de *sentinela*, em volta da fogueira, onde vira gravetos em cobras, folhas em cigarras, palha de milho em dinheiro e *faz mesa pular*. Lúcio também é capaz de se transformar em touro e

bode, coisa que ele conta ter aprendido com *encantados* da mata. Abundam os eventos nos quais Lúcio enganou donos de vendas com o dinheiro *virado* ou de pessoas que testemunharam o surgimento de cigarras e cobras nas fogueiras das *sentinelas*¹⁷.

Gente que encanta como Lúcio pode ser referida como *fazedores de truque* (prestidigitadores), capazes de fazer com que outros acreditem em coisas que a rigor seriam ilusões. Embora práticas aparentemente mais inofensivas como fazer desaparecer e aparecer pequenos objetos e animais possam ser tratadas dessa maneira, as transformações das pessoas são um assunto mais sério. Um célebre exemplo é ilustrado pela ocasião na qual ele chegou em casa *virado* em um touro preto e sua esposa, assustada, pegou uma mão de pilão e lhe atingiu a cabeça. Após esse episódio ela entrou em depressão e precisou se tratar.

Busquei explicitar a riqueza do pensamento acerca dos *encantados* e do *encantamento* e como ele se relaciona com uma série de predicados (caça, cura, roça, etc.), sendo parte integrante da vida xakriabá. O *encantamento* já contém em si uma dimensão do discreto e do indizível: ele deve ser segredo ou não-dito porque os *encantados* e as *gentes que encantam* sabem quando se fala deles.

A dimensão de *segredo* do *encantamento* e sua não-comunicação com os *projetos da cultura* certamente constitui um contraponto à exuberância com a qual os Xakriabá tratam as artes da cerâmica, do ornamento e da pintura. Os elementos do *segredo*, quando surgem, são apresentados desprovidos de sua dimensão atual, narrados como histórias de coisas que, a rigor, não existiriam. O *segredo* aponta para uma diferença radical que não deve ser traduzida em *cultura* e integra uma dimensão incommensurável em relação à ontologia moderna, que precisa ser protegido e, como tal, mantido à parte dos *projetos de cultura*.

Considerações finais: *cultura e cultura*

Strathern (1980) se pergunta por que a oposição entre o doméstico e o selvagem feita pelos Hagen deveria ser extrapolada para a oposição entre cultura e natureza – termos inadequados para se tratar dos povos das Terras Altas. Sua exposição cuidadosa das implicações da oposição entre *mbo* (o doméstico) e *romi* (o selvagem) demonstra que sua relação não se dá nos mesmos termos daquela entre cultura e natureza. E, no entanto, é justamente o equívoco implícito na correlação direta entre os dois pares de termos que tornou possível a análise de Strathern.

Como sustenta Carneiro da Cunha (2009), a cultura, como os *cantes de ida y vuelta*, chegou até os mundos nativos e agora volta para nos assombrar – categorias de *ida y vuelta*. E o que volta quase nunca é o que foi, de modo que a cultura a que se referem os nativos certamente tem interseções com o conceito da ciência antropológica, mas é de fato *outra coisa*. Nesse sentido, a “autoconsciência cultural” proposta por Sahlins (2004) não necessariamente implica uma teoria nativa da diferença em termos culturais.

O trabalho de Roy Wagner produziu, por meio de um esforço de reversão antropológica, um olhar muito acurado a respeito da ambiguidade e dos diferentes sentidos carregados pelo termo cultura. Para o Ocidente moderno, o termo é uma metáfora para vida, um mito da produção e acumulação, do controle e da domesticação, da oposição entre o feito e o inato, entre o não-convencional e o convencional.

Além disso, cultura é um conceito constantemente atualizado pelo exercício de expressão da diferença na teoria antropológica. Mas seu sucesso como categoria analítica o tornou onipresente, ubíquo, justamente o que tem lhe esvaziado a capacidade de operar como tal (STRATHERN, 1995, p. 157).

Na medida em que essa onipresença favorece apropriações e metáforas, ela ajuda a originar as categorias de *ida y vuelta*. Um sinal da inadequação que estimula a imaginação antropológica, já que foi a incompatibilidade entre *cultura*, enquanto conceito nativo, e cultura como conceito antropológico o que inspirou o presente trabalho em primeiro lugar. A constatação de que a equivocação é de mão dupla é o que tem dado alguma forma e corpo, por meio do estudo das categorias xakriabá implicadas em seu conceito *cultura*.

Notas

- Essa história foi gravada por Ana Flávia Santos em 1996, narrada pelo Senhor Laurindo Gomes de Oliveira, da aldeia Olhos d'Água. Tive oportunidade de escutar diferentes versões dela em várias ocasiões em campo. Penso nessa história como uma espécie de "mito de origem" dos Xakriabá, por condensar as narrativas de aliança com os diversos grupos e também por falar na origem do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João.
- Saint-Hilaire, em 1817, se refere aos índios aldeados em São João das Missões como *xicriabás*, alegando que haviam se fundido com negros e mestiços. Por não serem "índios puros", conta o viajante, a lei não lhes concedia o direito de serem julgados pelos seus. Outros visitantes da Missão se referem aos índios lá aldeados como "cayapós" e "acroás" (SANTOS, 1997, p. 13-17).
- Em princípio a ideia de *apuração* passa por ter um corpo dotado de um fenótipo com características entendidas como indígenas: cabelo escuro e liso, pele parda, olhos pequenos, rosto arredondado. No entanto, uma série de atitudes pode ser marcadora e produtora de apuração, tais como andar descalço ou sem camisa, ter domínio das *coisas do mato*, usar adornos e pinturas corporais.
- Antigo* também pode se referir às pessoas do passado em geral. Mas aqueles que podem ser classificados como parentes, que podem ser efetivamente incluídos na genealogia, são referidos como *finados*. A categoria *antigos* engloba a de *finados*, mas o inverso não é verdadeiro.
- Presentes dos Antigos* (2009) é o título de um filme documentário feito no âmbito do curso de Formação Intercultural de Professores Indígenas. Dirigido por Rafael Fares e produzido por Ranisson e José Reis, ambos professores Xakriabá, o documentário trata da busca dos Xakriabá por uma conexão com os antigos através das pinturas rupestres como objetos de reflexão e o ritual do Toré. Embora não seja uma expressão nativa de uso corrente, faço seu uso por um duplo caráter: indica a relação de dádiva implícita nos vestígios arqueológicos e também os antigos no presente.
- Essa é uma versão da história produzida conforme a documentação (Paraíso, 1987; Santos, 1997; e Xacriabá, 2005) e as várias anotações registradas em diferentes momentos. Escutei a história da Onça Cabocla narrada por S. Ioiô da Vargem, S. José de Olava, S. Chico de Bião, S. Emílio e S. José de Fiúza.
- Na cidade de Itacarambi, quando provocados a falar sobre os Xakriabá, alguns senhores disseram que "aqueles índios bebem cachaça com a onça e chamam-na de 'titia!'" (SILVA; OLIVEIRA NETO, 2006).
- Trabalho de mesa* é como os Xakriabá se referem a eventos nos quais os *pajés* ou *curadores* invocam ou incorporam entidades, às vezes chamadas de *ordens*. Estas podem ser acessadas quando os *pajés entram em corrente*, como são chamados os estados de incorporação (FERNANDES, 2008). As *Ordens* podem ser *encantados* (como a Onça Cabocla), *antigos* ou entidades associadas à cultos afro-brasileiros, tais como *pretos-velhos* ou *caboclos*. A aptidão para o *trabalho de mesa* é considerada *de nascença*, mas o aprendizado para se tornar *pajé* exige a tutoria de alguém mais experiente, de modo a minimizar o risco de se *entrar na corrente* e não voltar mais.
- A viagem de Rodrigo a Brasília, por exemplo, teve uma importante repercussão regional e também uma consolidação dele enquanto *chefe* – e mais tarde cacique (SANTOS, 1997, p. 201).
- Por duas vezes escutei reclamações dos Xakriabá a respeito de uma pesquisadora que se recusava a comer a comida deles. Em campo, parecia intrigante para

alguns o fato de eu comer e gostar de favas e feijão andu, variedades locais que nem sempre são consumidas por pessoas “de fora”. Uma jovem, ao saber que sua irmã cozinhava favas para a janta, da qual eu partilharia, me perguntou por que eu gostava de “comida de pobre”. Por outro lado a comida “tradicional” é frequentemente referida como *forte*, devendo ser oferecida aos parentes durante visitas e nos circuitos de reciprocidade.

11. A transformação nesse modelo vem acarretando, entre outras coisas, uma alegada falta de “controle” dos mais velhos sobre os mais jovens – e alguns problemas daí decorrentes.
12. Os Xakriabá são unânimes em afirmar que os rituais praticados em grutas e clareiras nas matas são muito antigos. Referidos a grupos familiares como os Gomes de Oliveira e Seixas Ferro, esses rituais ganharam posteriormente o nome de Toré e foram renovados pela atuação de Rodrigo e D. Anália.
13. Muitas palavras são usadas para se referir aos xakriabá capazes de curar ou *encantar*: *curador*, *feiticeiro*, *gente que encanta*, *gente sabida*, *pajé* etc. O ato de *fazer feitiço* ou *encantar* também tem muitos nomes: *cruzar o ramo*, *fubá* etc.
14. Entre os Xakriabá, todos os primos dos pais são chamados de “tios” e todos os irmãos e primos dos avós são tratados como “avô” ou “avó”.
15. Em 2007 recomendou-se a uma pesquisadora do Grupo de Educação Indígena da UFMG que não procurasse D. Anália para uma entrevista. Quando em campo, também me disseram que não falaria comigo.
16. O *Bicho Homem*, por exemplo, é descrito como um humanoide canibal coberto de pelos, que mora em cavernas ou dentro do oco de árvores e persegue os humanos indiscriminadamente.
17. *Sentinela* é o nome dado aos velórios.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *“Culture” and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.
- CORREIA DA SILVA, Rogério. *Circulando com os Meninos: Infância, participação e aprendizagem dos meninos indígenas Xakriabá*. Tese de Doutorado - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- FERNANDES, Isabela N. *O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xacriabá da aldeia Caatinguinha, São João das Missões, Minas Gerais*. Monografia de Graduação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 39-65, 1997.
- MARIZ, Alceu C. et al. *Relatório de viagem à área indígena Xakriabá*. Manuscrito – Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1982.
- PARAÍSO, Maria H. B.. *Identidade étnica dos Xakriabá*. Manuscrito – Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1987.
- RAMOS, Alcida R.. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, p. 5-14, 1995.
- SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: _____. (org). *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004, p. 503-534.
- SANTOS, Ana F. M. Xakriabá: identidade e história. Relatório de Pesquisa. In: *Série Antropologia*, n. 167. Brasília: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. 1994.
- _____. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a formação social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.
- SILVA, Fernanda C. de O.; OLIVEIRA NETO, Luiz F. de. *Cinema no Rio*. Manuscrito – Belo Horizonte. 2006.
- STRATHERN, Marilyn. No Nature, no Culture: the Hagen case. In: Maccormack, Carol; Strathern, Marilyn (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

_____. The nice thing about culture is that everyone has it. In: _____ (ed.) *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. London and New York: Routledge, 1985, p. 153-176.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1981.

XACRIABÁ, Povo (orgs). *Com os mais velhos*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais/CGEEI, 2005.

autor **Rafael Barbi Costa e Santos**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG) e Pesquisador do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMA)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena

JULIA F. SAUMA

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

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p257-270

resumo Partindo de uma hesitação quanto à simplicidade da antropologia afroindígena e sua abertura a análises identitárias, este artigo busca explicitar o potencial comparativo desta proposta antropológica. Para tanto, apresenta-se uma reflexão etnográfica sobre os processos de identificação e diferenciação entre os Filhos do Erepecuru – ribeirinhos-castanheiros-coletivos-remanescentes-quilombolas da mesorregião do Baixo Amazonas, município de Oriximiná. Baseado no mito de chegada dos antepassados dos Filhos no rio Erepecuru e sua conceptualização de lugares e corpos instáveis, componho uma análise sobre o conceito nativo de *entrosamentos*, apontando para a importância das relações que tem seu fundamental na alteridade e no controle. Por meio dos pontos de conexão e contraste entre etnografias sobre povos indígenas e de matriz africana, este trabalho delinea a importância do mecanismo de controle no método comparativo e, portanto, para uma antropologia afroindígena.

palavras-chave Afroindígena; Remanescentes de Quilombo; Paisagem mítica; Corpo; Método comparativo; Pará.

Entrosar-se, an Afroindigenous ethnographic reflection about mutual implication

abstract By questioning the apparent straightforwardness of Afroindigenous anthropology and acknowledging its vulnerability to identity analyses, this article seeks to make explicit the comparative potential of this approach. To

this end, an ethnographic reflection is presented about the processes of identification and differentiation found among the Filhos do Erepecuru – riverine-extractivist-coletivos-quilombo-survivors from the Lower Amazon Mesoregion, Brazil. An analysis is offered about the native concept of *entrosamento* (relational implication), through the Filhos' myth of ancestral arrival on the Erepecuru and their conceptions about the instability of places and bodies, which points to the importance of relations based on alterity and control. This piece thus uses the points of connection and contrast between ethnographies about Amerindian and African matrix peoples to outline the importance of the mechanism of control for the comparative method and, accordingly, for an Afroindigenous anthropology.

keywords Afroindigenous; Quilombo Survivors; Mythic landscape; Body; Comparative method; Pará.

Início com uma confissão. Até agora tenho evitado uma consideração mais direta sobre o que seria uma antropologia afroindígena em minhas reflexões etnográficas, até mesmo nos escritos compostos para momentos de reflexão sobre esse conceito¹. Minha hesitação tem uma explicação bem simples: acho esse conceito extremamente difícil, apesar de aparentar simplicidade. É possível descrever a dificuldade inerente a essa questão, para mim, por meio de uma consideração dos processos de identificação e diferenciação que a noção afroindígena traz consigo, e o presente trabalho esboça uma reflexão sobre esse tema com base em

uma etnografia sobre os Filhos do Erepecuru² (doravante Filhos). Contudo, antes disso é importante afirmar que tomo essa dificuldade como índice da potência de uma antropologia afroindígena, construída a partir da comparação entre etnografias sobre povos indígenas e de matriz africana e, portanto, entre as forças políticas, cosmológicas e, acima de tudo, existenciais que encontramos nesses contextos.

Nesse sentido, e afirmando, como os Filhos, a importância da cautela frente a qualquer força, espero que confessar a minha hesitação em relação ao termo afroindígena possa funcionar como meio de desacelerar a tentação de ver esse conceito como descrevendo uma simples identificação entre dois povos, assim como já foi feito por outros autores (ver, por exemplo, GREENE, 2007). Porque mesmo quando pode vir a ser isso, ele não o é, o que fica claro na variedade de usos feitos desse conceito neste volume e, também, nos processos de identificação e diferenciação etnográficas que fundamentam essas abordagens, as quais nada têm a ver com processos que podem gerar “multiculturalismos afroindígenas” (GREENE, 2007). O fato do termo estar aberto a esse tipo de uso é problemático, até certo ponto, para um projeto antropológico que busca caminhos analíticos bem diferentes. Porém, se por um lado, é difícil controlar esse outro tipo de uso, a não ser pelo constante esforço de evidenciar a diferença analítica, por outro, tomo inspiração na atitude dos próprios Filhos em relação ao uso de novos termos, como “remanescentes de quilombo,” para dizer que o que importa são as vidas que essas palavras mantêm em movimento. Nesse sentido, creio que não seria o caso de congelar a antropologia que se promove neste volume e tomo, assim, o termo afroindígena como um entre os nomes dessa antropologia – simétrica, pós-social (GOLDMAN, 2008) – e como conceito que possui seus próprios efeitos.

No contexto de uma etnografia sobre os Filhos do Erepecuru – que trata de um coletivo de matriz africana com relações históricas e contemporâneas com diversos povos indígenas³ – o efeito do conceito é múltiplo. Porém, em última instância, trata-se de uma questão bastante simples, a saber, do processo pelo qual um grupo de “negros escravos fugidos” gerou os Filhos do Erepecuru. Ou seja, a forma pela qual um povo de matriz africana estabeleceu sua singularidade em uma paisagem indígena e as repercussões contemporâneas desse processo.

Entrosamentos que perduram

Quando retornei ao Rio Erepecuru em julho de 2014, após três anos de ausência, Francisco Hugo de Souza, Filho do Erepecuru da Comunidade do Jauari, me atualizava sobre suas diversas viagens e atuações, ao lado de sua esposa Nilza Nirá, e na frente do *movimento*⁴ dos Remanescentes de Quilombos em Oriximiná, quando mencionou uma reunião realizada na Cachoeira Porteira do Rio Trombetas em Setembro de 2011⁵, entre os Quilombolas da região e os povos indígenas Kaxuyana e Waiwai. Hugo descreveu a reunião com cuidado e falou das dificuldades parecidas enfrentadas por quilombolas e indígenas na região. Ele também contou com entusiasmo como os quilombolas fizeram uma “farinhada” – uma roda de carimbó – com os Kaxuyana e Waiwai e também como, em determinado momento, os homens indígenas levaram os homens quilombolas para caçar e mataram uma onça só com duas flechadas, e como os quilombolas ficaram admirados com aquilo. Finalizou sua descrição animado e com a seguinte frase: “Julia, agora estamos vendo *entrosamentos* entre quilombola e indígenas, uma coisa que não se via há muito tempo, parece que já tem até casamento novo”.

Início com essa anedota etnográfica recente por duas razões, primeiro porque aponta para a novidade desses re-encontros (literalmente) afroindígenas para os Filhos. Enquanto os remanescentes do Rio Trombetas, parentes do povo do Erepecuru, frequentemente interagem com os povos indígenas que moram acima da Cachoeira Porteira, os Filhos raramente têm essa oportunidade. A população indígena mais próxima à Área Quilombola Erepecuru é Zo'e, gente isolada que, por vezes, aparece nos castanhais da terra quilombola. Além disso, segundo os relatos dos Filhos, eles têm interações igualmente intermitentes com os Tiriyo, que moram bem acima dos Zo'e, e já apareceram nas comunidades quilombolas a caminho da cidade de Oriximiná. Durante os quase dois anos que morei com os Filhos, entre fevereiro de 2009 e novembro de 2010, suas principais interações com os diversos povos indígenas da região ocorriam de forma indireta em festas na cidade. Ainda assim, sempre deixaram claro que sua história era marcada por relações com os *Índios*⁶. Seus relatos contam encontros antigos nos castanhais, nos garimpos e em expedições nas fronteiras com a Guiana e o Suriname, descrevendo os povos indígenas como os *primeiros donos* daquela terra, como pessoas que têm pajés muito *poderosos* em função de seu grande conhecimento da floresta, e que foram esses indígenas que *ensinaram* seus antepassados a viver no Erepecuru.

A segunda razão para apresentar a fala de Hugo aqui diz respeito à forma pela qual descreve esse re-encontro como um novo *entrosamento*, termo comum entre os Filhos para descrever relações próximas entre diferentes indivíduos, famílias e povos. Por exemplo, eles frequentemente descreviam minha aproximação com uma ou outra família durante meu trabalho de campo como um *entrosamento*, e do mesmo modo descreviam a relação próxima entre uma família quilombola

e uma família recém-chegada ao rio. Mesmo em casos de amizades, interações e casamentos entre Filhos e Filhas muito diferentes – como aqueles que gostam de movimentos e aqueles que não gostam, aqueles que gostam de trabalhar na roça e aqueles que preferem o trabalho na comunidade – ou que trazem algum conflito, fala-se em entrosamento ou em sua falta.

O que significa que aqui enfatizo esse termo porque, entre os Filhos, o entrosamento é, por definição, uma relação que tem na alteridade o seu fundamento. E como do meu ponto de vista, estamos tratando de uma comparação entre povos e de etnografias que evidenciam uma preocupação crucial com a alteridade, acredito que essa deve ser uma questão central para a antropologia afroindígena. Sendo assim, nessa primeira seção, busco refletir sobre a constituição do mundo dos Filhos do Erepecuru, segundo seu relato mítico de chegada no Erepecuru⁷, *A Lenda das Cobras Grandes*, e de como ele funda uma cadeia de *entrosamentos* que estão continuamente se fazendo, afrouxando e estreitando, sem ruptura. O relato que segue é uma versão desse mito, baseada principalmente na narrativa de Joaquim Lima⁸ – Filho da Comunidade do Espírito Santo e importante liderança durante a demarcação quilombola no Erepecuru –, também contendo, porém, elementos importantes e recorrentes de outras versões.

Durante o tempo dos antigos, duas cobras grandes e perigosas moravam nos mesmos lugares em que os Filhos do Erepecuru e seus parentes habitam ainda hoje. Uma delas morava no Lago Erepecu no Rio Trombetas e outra morava no Rio Erepecuru. Eram irmãos, a cobra do Erepecu era macho e a cobra do Erepecuru era fêmea. Elas eram gigantes e moravam nos poços fundos dos rios. A cobra do Erepecuru morava embaixo d'água, no lugar chamado Barracão de Pedra⁹, sempre coberta por um aningal¹⁰, que se estendia

de uma margem à outra naquele ponto do rio. A cobra ficou tão grande que não conseguia mais caçar e dependia da ajuda de um par de jacarés que obtinham comida para ela e contavam para ela tudo que acontecia no rio. Ninguém conseguia atravessar o Barracão de Pedra sem a cobra saber e qualquer ser vivo que se atrevia era devorado.

Dizem que durante a primeira viagem dos mocambeiros ao Erepecuru, eles foram surpreendidos pelos movimentos da cobra e desconfiados do perigo tentaram se defender. Um deles foi devorado pela cobra enquanto os outros abandonaram o caminho do rio e decidiram continuar pela mata fechada. Abriram um caminho na floresta saindo do lugar chamado Socorro e até a cabeceira do Piquiá, acima do Barracão de Pedra. Depois de deixar esse caminho, por onde arrastavam as suas canoas, os negros escravos fugidos¹¹ continuaram pelo rio até chegar na primeira cachoeira, que eles chamaram Pancada.

Dizem que a cobra do Erepecuru era especialmente malvada. Seu irmão recebeu reclamações sobre a sua atitude com as pessoas e mandou mensagens para ela por um tucuxi¹², pedindo para ela parar com suas maldades e deixar as pessoas navegarem pelo rio. Sua irmã respondeu que ela era dona do seu rio e ele era dono do dele. A cobra do Erepecu continuou mandando suas mensagens, insistindo com sua irmã para deixar as pessoas passarem, mas ela ignorava seus pedidos. Até que o irmão mandou uma mensagem pedindo a sua irmã em casamento. Quando a cobra do Erepecuru recebeu a proposta, ficou furiosa e, finalmente decidiu sair do seu poço e enfrentar o seu irmão. Partiu do Barracão de Pedra e foi em direção ao Lago do Erepecu. No caminho, passou por cima da terra firme e criou grandes furos com seu corpo, que os Filhos chamam de Terra Preta.

Dizem que houve uma briga terrível quando as duas cobras grandes se encontraram no Lago do Erepecu, que durou muitos dias e foi especialmente violenta por conta de serem irmãos. Durante a batalha formou uma tempestade muito grande e as águas do lago ficaram escuras e sujas. No final da briga, a cobra do Erepecu ficou cega e a cobra do Erepecuru sumiu. Há quem diga que ela morreu, e outros que suas costelas formam o altar da igreja da Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, e que ela deixou três ovos embaixo d'água; outros ainda dizem que ela ainda está por aí. Um velho mocambeiro viu a briga toda porque estava pescando no lago quando esta começou e não conseguiu sair do seu esconderijo a tempo. O velho esperou até a briga terminar e foi avisar seus parentes, que foram até o lago para ver o que tinha acontecido, encontrando ali a cobra do Erepecu com o olho furado, boiando n'água. Depois da briga, o caminho para as cachoeiras abriu e os mocambeiros fizeram suas casas acima da Cachoeira do Chuvisco. Ainda havia ataques de caçadores de escravos, mas a Mãe Cachoeira os protegia e dava vida para eles.

Dizem que um poderoso pajé também fez o seu trabalho para a cobra do Erepecuru sair do Barracão de Pedra: ele foi de canoa até o lugar onde a cobra morava e ficou de pé na proa fumando um cigarro de tauari. Ele puxou no cigarro e soprou a fumaça por cima da cobra enquanto dizia as suas orações. Foi assim que o pajé também ajudou os Filhos do Erepecuru, abrindo outros lugares nos lagos e nas florestas que estavam fechadas pelo Encantado e que eram cheias de fartura.

Como todo mito, *A Lenda das Cobras Grandes* nos oferece informações em abundância que podem nos levar em múltiplas direções. No que segue, analisarei sua descrição da paisagem primordial no Erepecuru e de como essa paisagem foi transformada após a chegada

de “negros escravos fugidos.” Desse modo, detenho-me na forma em que esse relato nos ajuda a entender a noção de *entrosamento*. Essa análise possibilita uma reflexão sobre como a concepção relacional de entrosamento se replica nas formulações corporais do Filhos, na seção seguinte, o que nos trará diretamente a uma consideração do efeito da comparação entre campos etnográficos indígenas e de matriz africana, na conclusão do texto.

O primeiro elemento mítico a destacar aqui é a descrição do Erepecuru como uma paisagem fechada para os antepassados dos Filhos, uma condição mantida, por um lado, por uma dona dominante, violenta e voraz em forma de cobra grande, e por outro, por uma força onipotente – o Encantado – que, como veremos, é protetora e criadora do Erepecuru, e pode ser igualmente voraz. O mito descreve o fim do domínio das cobras grandes, que ocorre por conta dos comportamentos gananciosos da cobra do Erepecuru, exemplificados pelo fato que a cobra ficou tão grande que não conseguia nem caçar por ela mesma e que ela não permitia a passagem livre no rio. Esse comportamento egoísta é posto em relevo, sobretudo pelo fato de que seu próprio irmão lhe pede que aja de forma diferente em relação aos mocambeiros, mas a irmã recusa, devora um dos viajantes e fala para seu irmão não interferir. Assim, com esses irmãos míticos, parentes de sangue muito diferentes entre si, identificamos o primeiro de uma série de exemplos da oposição entre aqueles que estão abertos às relações com os outros e aqueles que as bloqueiam.

O próximo elemento a ressaltar aqui é a qualidade transgressiva da chegada no Erepecuru dos antepassados dos Filhos, os *negros escravos fugidos*. Esse evento resulta no desbloqueio dessa paisagem para essas e outras *pessoas de fora* e, consequentemente, contribui para a instituição de outro regime de propriedade nessa paisagem, não sendo mais pelo domínio único, mas pela

relação entre donos sobrepostos e entrosados. Denomino essa chegada como “transgressiva” por uma série de razões. Primeiro porque essas pessoas de fora chegaram em um território dominado e fechado, porém não tinham opção a não ser ultrapassar qualquer barreira e buscar um lugar seguro. Essa chegada também é transgressiva porque causa um conflito cosmogônico entre irmãos, o pior tipo de conflito imaginável entre os Filhos. A cobra do Erepecuru questiona o comportamento da sua irmã em relação a essas pessoas de fora e, em seguida, provoca-a seriamente (dada sua relação consanguínea próxima) com a proposta de casamento, a única maneira que encontra de chamar a atenção de sua irmã e tirá-la do seu domínio. O laço consanguíneo próximo entre os dois também faz com que a sua briga seja especialmente terrível; causando uma tempestade, transformando o lago e resultando em uma transformação cosmogônica importante: o desaparecimento das cobras grandes, dos donos dominantes¹³. Essa transformação é tão profunda que em uma versão singular desse mito, relatada pelo finado Salustiano Melo da Comunidade do Varre Vento, esse evento fez o mundo girar no sentido oposto.

A presença dos negros escravos fugidos também é transgressiva porque a *Mãe Cachoeira*, dona invisível da Cachoeira do Chuvisco, os inclui na transformação do regime de propriedade no Erepecuru por meio de uma relação própria ao vínculo entre *compadres* – relacionamento paradigmático entre os Filhos para relações marcadas pela diferença, como entre concunhados, fundado na proteção, e orientado para o futuro com a produção e proteção de uma nova geração¹⁴. A Mãe Cachoeira estende sua proteção para um grupo de *visíveis* que ainda não são nem donos nem parentes, permitindo que façam suas casas acima da cachoeira, tornando-se, assim, donos e parentes que terão Filhos naquele rio. É importante notar

aqui que o termo *Filho do Erepecuru* se refere somente àquele que nasce no rio e, portanto, que os Filhos não se referem aos seus antepassados com esse termo, mas somente como *os antigos, negros escravos fugidos* ou *mocambeiros*. Portanto, podemos dizer que a transgressividade da chegada dos seus antepassados está tanto nos entrosamentos que eles constroem com donos invisíveis da paisagem, quanto na diferença constitutiva que se estabelece entre os Filhos e os seus antepassados.

Outro elemento mítico de interesse aqui é que apesar do desaparecimento das cobras grandes e do surgimento dos Filhos como donos, essa *paisagem de chegada* permanece como substrato do Erepecuru, quer dizer, os Filhos continuam morando *no mundo dos invisíveis*. Por serem os *primeiros donos*, os donos invisíveis ainda têm influência moral sobre a vida dos Filhos. Por um lado, o retorno da cobra grande do Erepecuru e/ou os seus filhos e o retorno desse domínio violento e o fechamento da paisagem é uma possibilidade constante, latente durante os momentos de conflito entre parentes, quando as cobras são avistadas nos lugares fundos do rio. Por outro lado, os Filhos ainda estão entrosados com os donos invisíveis que povoam sua paisagem, participando de interações cotidianas com os mesmos que envolvem prescrições de moderação e, portanto, de proteção. Aqui, a paisagem primordial e os primeiros donos não podem ser removidos e, portanto, paisagens e donos anteriores e atuais se sobrepõem; o conflito deve ser evitado a qualquer custo para evitar o regresso cosmogônico; e, portanto, relações de proteção devem ser respeitadas e estendidas às novas gerações e às pessoas de fora, ou seja, a quem traz a diferença consigo. Podemos dizer que o entrosamento aparece como relação paradigmática dessa paisagem com múltiplas camadas.

Para estabelecer uma conexão direta com o tema da evitação de conflitos, o último elemento mítico que aqui me interessa é o *pajé*, que ajuda a retirar a cobra grande do Erepecuru. Em seus relatos, os Filhos utilizam o termo *sacaca* para os seus xamãs, reservando o termo *pajé* para falar somente de xamãs indígenas. Dessa forma, no mito a presença do xamã indica a importante aliança feita pelos antepassados dos Filhos não somente com os *primeiros donos invisíveis* do Erepecuru, como também com os *primeiros donos visíveis* dessa paisagem. Esse índice é reforçado pelo fato que, no mito, o pajé utiliza um cigarro de *tauari* no seu trabalho, instrumento que o sacaca quilombola nunca utilizou, segundo os Filhos. Portanto, se eles estão vendo novos entrosamentos entre quilombolas e indígenas hoje, essa relação também tem uma base de antigos entrosamentos: além do seu papel decisivo nas fugas dos negros escravos fugidos (ver FUNES, 1995; RUIZ-PEINADO, 2002), os Filhos costumam dizer que os povos indígenas da região os *ensinaram a morar na floresta* e, ademais, segundo esse mito, os ensinamentos envolveram a atenção a questões e práticas de ordem político-cosmológica.

No mito, o fato de que esse entrosamento histórico aparece pelo xamanismo é significativo porque até hoje o xamã dos Filhos, o sacaca, é mediador entre os donos visíveis e invisíveis dessa paisagem: o xamanismo cura doenças por meio do conhecimento derivado dos entrosamentos do sacaca com visíveis e invisíveis, no passado e no presente, em uma paisagem em sobreposição. Desse modo, a paisagem de chegada dos Filhos transformou pessoas de fora em donos e criou um regime de propriedade sobreposto em uma paisagem em sobreposição, e o pajé os ensinou a negociar esses entrosamentos. Com um *dom* que vem de relações de proteção com donos invisíveis, o Encantado e com Deus, podemos dizer que atualmente

o sacaca dos Filhos seria a figura exemplar do entrosamento – sendo ele resultado do entrosamento histórico entre mocambeiros, povos ameríndios e a igreja católica, e especialista no controle das relações que têm na diferença o seu fundamento, e que são fundamentais para a vida no Erepecuru¹⁵.

O mito das cobras grandes e os entrosamentos duradouros que este relata, nos deixa com a imagem de uma paisagem sobreposta e instável, movente e sempre precisando de controles e de uma certa manutenção. Veremos, a seguir, os sentidos dessa instabilidade entre os Filhos do Erepecuru, a fim de que, na conclusão, possamos passar para uma outra dimensão do que entendo como uma antropologia afroindígena, criando, poderíamos dizer, um outro entrosamento, que é a própria comparação etnográfica. Para isso, passaremos da análise de um relato mítico para a descrição dos entrosamentos contemporâneos entre os Filhos e os donos invisíveis da sua paisagem. Esse deslocamento permitirá uma reflexão sobre como a constante negociação dessa relação instável se assemelha e difere da instabilidade crucial identificada em diversas etnografias sobre povos indígenas – a saber, o perspectivismo ameríndio.

Entre lugares e corpos

O mito das cobras grandes introduz a instabilidade dos lugares e das relações no Erepecuru – lugares que abrem e fecham por entrosamentos entre visíveis e invisíveis que se constituem, mas requerem controles. Contudo, a descrição dos entrosamentos contemporâneos dos Filhos com os donos invisíveis da sua paisagem – ou seja, a descrição de como os entrosamentos contidos nesse relato mítico perduram na vida atual dos Filhos – não seria compreensível sem a consideração de como os corpos também são instáveis nesse contexto. Nesta seção apresento

uma descrição dessa instabilidade corporal – dos corpos que abrem e fecham assim como os lugares no Erepecuru – para considerar como os Filhos continuam se entrosando com os donos invisíveis do Erepecuru. Esse esboço permitirá uma comparação etnográfica afroindígena, buscando afirmar o conceito de “entrosamento” – a relação pela alteridade – como um dos pontos de partida de uma antropologia afroindígena.

Os Filhos do Erepecuru não têm um rito de passagem para marcar a transição entre a infância e a vida adulta. Eles identificam essa passagem com a expressão – comum entre diversos povos – *desde que me entendi*, e explicam que a infância termina quando a pessoa começa a ter *ciência de si*. Antes desse momento, as crianças são muito vulneráveis porque têm *corpos abertos*, condição determinada por seu *sangue fraco* e a *falta de ciência* que elas têm de si e da diferença entre elas mesmas e os outros. Dessa forma, as crianças são *abertas para tudo que passa por elas, de bom e ruim* e são especialmente propensas a serem *mexidas* por invisíveis e *bichos*, e a besteira e alegria, tristeza, medo, maldade, exaustão, raiva, inveja e ciúme dos outros; ou seja, de múltiplas formas, a criança é aberta à influência dos outros, seja essa influência intencional ou não.

Como consequência de seus corpos abertos, as crianças frequentemente sofrem de *quebranto* no Erepecuru, doença que ocorre quando um adulto recentemente chegado de uma longa viagem *agrada* uma criança e passa para ela seu cansaço, tristeza ou saudades. Segundo meus interlocutores no Erepecuru, como a criança não tem ciência nem de si nem do outro, ela não consegue se proteger dessas forças-sentimentos. A criança não percebe o perigo desse agrado e, assim, não consegue controlar a forma em que ela interage com quem pode passar para ela *algo de ruim*. Quebranto é uma doença muito perigosa que normalmente se manifesta com diarreia, vômito, o corpo mole, febre, e que desloca a *mãe do corpo* da criança do seu

lugar no umbigo. Se não for tratada por alguém que *sabe do assunto*, nesse caso as benzedoras que utilizam uma reza específica para curá-la, é uma doença que pode até matar a criança.

Ora, as crianças não são as únicas que têm corpos abertos. Muitas das mulheres com quem convivi nas diversas comunidades do Erepecuru nunca entraram na floresta que as rodeiam, a não ser por caminhos limpos e curtos que as levam até as suas roças, por conta dos seus corpos abertos. Mesmo quando estão entre os homens nos castanhais que ficam acima das comunidades, as mulheres normalmente permanecem nos lugares limpos, onde as famílias fazem seus abrigos temporários. As Filhas do Erepecuru preferem os lugares abertos e limpos, que são os lugares sem mato, sem donos invisíveis e sem forças desconhecidas ou muito intensas. Elas raramente se aventuram até os *lugares fechados*, que incluem certos pontos de floresta densa, as cachoeiras, certos igarapés. Essa reticência é devida ao fato de que muitas mulheres também têm corpos abertos, muito mais frequentemente que os homens.

Como no caso das crianças que ainda não se entenderam, o corpo aberto nas Filhas as deixam mais vulneráveis às influências externas. Os lugares fechados contêm forças associadas ao Encantado – força onipotente criadora e protetora do Erepecuru – e a donos e *mães invisíveis* ou às relações que uma vez se formaram em certo lugar, e essas forças podem entrar no corpo, transformando-o e/ou adoecendo-o. São forças especialmente perigosas quando essa pessoa, ou alguém que a acompanha, quebra alguma regra associada ao lugar – tal como fazer barulho, tirar pedras do lugar ou levar outro elemento que pertence àquele lugar e até beber água ali sem pedir permissão à mãe, como a *Mãe Cachoeira* que vimos no mito das cobras grandes. Sendo as mulheres e as crianças as mais suscetíveis a essas forças, suas rotinas diárias são

amplamente afetadas por elas – somente quem tem um corpo fechado está seguro em um lugar fechado e quem tem corpo aberto deve ficar em lugares abertos e limpos.

Contudo, a maioria das mulheres não tem corpos abertos por falta de ciência ou sangue fraco, como no caso das crianças. O corpo feminino fica aberto durante a menstruação, por causa da perda de sangue, e, nesse momento, as Filhas precisam seguir certos cuidados alimentares, de interação e movimento, algo que também ocorre com homens feridos ou adoecidos. Algumas mulheres e, menos frequentemente, homens, também têm problemas mais recorrentes, pois seus corpos não fecharam completamente enquanto cresceram. Esse era o caso de uma jovem mulher com quem convivi durante grande parte do meu trabalho de campo. Em seu caso, ter um corpo aberto significa que ela tende a *levar sustos* e desmaiar. Ela também percebe a presença de espíritos, bichos e forças perigosas, mas não consegue controlar sua interação com os mesmos, eles *tomam conta dela*. Em outro caso, um jovem com corpo aberto tinha a tendência de se embriagar demais e a desmaiar também – a tendência a *se entregar à bebida* é frequentemente considerada pelos Filhos como índice de um corpo aberto entre os homens. Em todos os casos que acompanhei de adultos nessas condições, o maior problema não era a falta de ciência, mas uma certa sensibilidade maior e a perda de juízo. Corpos abertos em jovens adultos também podem ser consertados com uma reza, mas não é uma cura garantida: precisam de cuidados constantes, que garantam seu fechamento, da mesma forma que lugares abertos precisam de limpezas constantes para tirar o mato, os bichos e as forças que os fecham.

Por meio dos corpos instáveis dos Filhos do Erepecuru, percebemos, portanto, os entrosamentos cotidianos que esse povo ainda tem com os primeiros donos invisíveis dessa

paisagem, ou seja, podemos atestar como os entrosamentos originários perduram e também como requerem controles, que incluem o trabalho de benzedoras e do sacaca, mas também do juízo de cada um. Entretanto, também podemos utilizar essa descrição para pensar nos entrosamentos atuais entre povos quilombolas e indígenas na Amazônia e, assim, deslocar nosso olhar para uma reflexão antropológica mais explicitamente afroindígena, pois a conceptualização de corpos que abrem e fecham também aparece, muitas vezes com outros termos, em etnografias sobre povos indígenas¹⁶. Esses trabalhos apontam para fronteiras instáveis entre domínios e perspectivas humanas e não humanas, em contextos onde corpos humanos e pessoas (e, conseqüentemente, parentes) estão em um constante processo de fabricação por meio de práticas cotidianas e rituais. Nesses contextos o corpo também aparece como lócus de identidade e alteridade, elemento etnográfico que contribuiu de forma decisiva para a constituição da teoria do perspectivismo ameríndio.

Concepções de perspectiva certamente operam entre os Filhos do Erepecuru, especialmente em suas descrições sobre a relação entre donos visíveis e invisíveis, na forma em que esses espíritos do fundo se enxergam como humanos. Como Félix (2011, p. 69) descreve, os *encantes* onde esses invisíveis habitam são “ecos” dos lugares dos Filhos, onde os invisíveis têm casas, comércio e até jogam futebol. Contudo, entre os Filhos, o fato de que donos invisíveis se veem como humanos é problemático justamente em função do fato de que são invisíveis e de que, portanto, não possuem corpos: são pessoas que tiveram corpos, foram capturadas pelo Encantado e os perderam, mas continuam desejando a relação com pessoas que têm corpos – os visíveis – assim como o Encantado sempre deseja capturar mais pessoas. De certa forma, podemos dizer que os invisíveis, ou *encantados*,

são quase-mortos que mantêm sua vida pelo desejo e veem os Filhos como afins potenciais.

Os Filhos chamam os *espíritos* ou invisíveis do *sacaca* de *seu pessoal* – termo que também usam para designar os parentes dos outros –, pois ainda são aqueles com quem relações controladas podem ser estabelecidas. O estado instável do corpo visível aponta para trocas controladas ou descontroladas com seres e forças invisíveis que sempre buscam conexões com visíveis. Na visão dos Filhos, os invisíveis podem não ser humanos, podem estar enganados sobre isso, mas ainda são *donos*, tornando-os em uma fonte importante de proteção, por meio de suas relações com o *sacaca*. Dessa forma, nas relações entre visíveis e invisíveis o corpo instável pode ser compreendido como lócus potencial de continuidades controladas ou de descontinuidades absolutas: o corpo aberto é corpo, ciência e juízo que podem ser perdidos completamente na relação com invisíveis, e não corpo e perspectiva que podem ser trocados por outros corpos e perspectivas. Portanto, nesse contexto, o problema relacional dos entrosamentos se sobrepõe e faz diferir o problema relacional de uma socialidade perspectivista: como manter relações seguras e pacíficas com donos que não têm corpos, mas que ainda assim oferecem relações de proteção importantes.

É interessante notar, aqui, que a qualidade transgressiva dos entrosamentos aparece em diversas descrições etnográficas sobre coletividades e religiões de matriz africana, em que a fabricação do corpo também é uma questão muito importante¹⁷. Como não tenho a possibilidade de oferecer uma reflexão realmente abrangente sobre essa relação etnográfica neste momento, atendo-me à descrição sobre o lugar do sacrifício na iniciação em casas de religião no sul do Brasil, contida na reflexão de Barbosa Neto (2012) sobre esse tema e na descrição de Anjos (2001) sobre como esse processo deixa o corpo aberto e vulnerável e exige:

[...] uma série de cuidados, muitos dos quais, acrescento eu, se destinam a manter os deuses próximos e os mortos distantes. Trata-se de uma “anti-vida” – supondo-se que este termo seja realmente adequado, do que, confesso, tenho dúvidas – que visa, no entanto, a criar um inverso da morte. Alimentar os deuses na própria cabeça é, sobretudo, não morrer, ainda que sempre existam riscos... (BARBOSA NETO, 2012, p. 293).

Entre os Filhos, esse estado controlado de anti-vida é especialmente adequado para a descrição do corpo do *sacaca*: seu corpo é fechado, protegido por seu juízo e sua ciência de tudo e, ao mesmo tempo, aberto às relações com espíritos dos fundos, por meio de cordões invisíveis que saem de suas costas. Essa abertura deixa-o mais vulnerável, exigindo certos cuidados, mas também permite a comunicação com seus espíritos. Entretanto, neste caso, talvez o termo mais adequado fosse “anti-morte” (tomando-o como uma espécie de antídoto), uma vez que essa sobreposição de corpos fechados abertos está direcionada à manutenção de um fluxo relacional que desacelera a morte, e, assim, garante a vida, ao mesmo tempo em que a coloca em perigo. As relações benéficas entre visíveis e invisíveis no Erepecuru nunca serão relações de pura identificação, elas só podem ser entrosamentos porque sempre precisarão do controle para serem mantidas. Sem o controle, são relações que levam à morte pela força que carregam e, portanto, são relações que mantêm a alteridade enquanto uma forma de viver e se relacionar e que, assim, se preocupam em manter uma “boa distância”.

Uma ecologia de entrosamentos

O controle relacional ou “a boa distância” é um tema central na reflexão de Lévi-Strauss (2006) no terceiro volume das *Mitológicas*. Nesse volume, o autor oferece um

deslocamento de foco em relação aos volumes anteriores daquilo que chama de um eixo mitológico espacial para o eixo temporal, da mediação entre os planos terrestre e celestial à separação necessária entre o dia e a noite, e, assim, da passagem binária entre a continuidade e a descontinuidade para a cadência analógica entre o cosmos e os corpos humanos, e especialmente os corpos humanos femininos e xamânicos (LÉVI-STRAUSS, 2006, p. 94-95). Em seu estudo sobre a ética e a profética da mitologia e das práticas cosmopolíticas ameríndia, Sztutman (2009) argumenta, especificamente em relação às práticas xamânicas, que as *Mitológicas* demonstram uma preocupação com a distância e o excesso. No primeiro caso,

[...] (p)ara que céu e terra permaneçam suficientemente separados, mas sem perder de vista sua conexão, faz-se necessária a mediação efetuada pelo fogo doméstico, pela arte culinária. O excesso de mediação, ou melhor, a conjunção entre esses patamares provocaria um mundo queimado já da sua ausência resultaria um mundo podre, estado de incomunicabilidade (SZTUTMAN, 2009, p. 298).

E, no segundo,

(t)odos os elementos devem dispor-se em uma boa distância, ou seja, não podem permanecer nem tão próximos, nem tão distantes, e isso envia diretamente à problemática matrimonial e ao tema do casamento sensato” (SZTUTMAN, 2009, p. 298).

Sztutman descreve igualmente como, no caso ameríndio, os mitos revelam que maus modos (e distâncias) podem produzir catástrofes cósmicas: um retorno ao tempo mítico primordial da continuidade entre as espécies que

seria causada por figuras excessivas – como as mulheres ávidas, amantes grudentas, homens com pênis imensos – que põem em risco “a ordem das coisas por conta de uniões improváveis entre coisas muito diversas” (SZTUTMAN, 2009, p. 299). Isso explicaria a necessidade de disciplinar a desordem latente ou a entropia contida no cosmos e nos corpos humanos, especialmente nos corpos femininos e xamânicos, que persistem em reencenar as transformações que ocorreram nos mitos e que continuam a ocorrer nos dias de hoje (SZTUTMAN, 2009, p. 302).

Descrevemos aqui uma paisagem em que o controle das relações excessivas também está relacionado ao perigo contínuo das catástrofes cósmicas. Afinal, o potencial retorno da cobra grande do Erepecuru depende dos conflitos entre parentes, e o *sacaca* é o único entre eles que pode prever e prevenir essa catástrofe por meio de seus entrosamentos com os donos invisíveis daquela terra. Vemos, assim, como a literatura sobre o xamanismo ameríndio pode ser relevante nessa reflexão sobre os entrosamentos dos Filhos. Contudo, na análise do mito das cobras grandes também vimos que a paisagem primordial dos Filhos não descreve a potencial continuidade excessiva entre as coisas, como no caso ameríndio, e sim a possibilidade da descontinuidade radical: um tempo prévio de ruptura absoluta e violência, quando um grupo de negros escravos fugidos chegou em uma paisagem fechada dominada por um bicho violento. A continuidade é algo que os antepassados produzem com seus entrosamentos em uma paisagem fechada, transformando-a em uma paisagem de chegada, onde os mocambeiros podem gerar os Filhos do Erepecuru.

Aqui, a boa distância não aparece como meio de controlar a desordem cosmológica causada pela continuidade excessiva entre coisas muito diferentes, mas como meio de

manter entrosamentos em um cosmos que era completamente fechado e que pode fechar novamente. Portanto, a cosmologia política dos Filhos se preocupa em abrir a paisagem com moderação e mantê-la aberta por meio dos relacionamentos com seus primeiros donos, e assim proponho que também podemos entendê-la como uma ecologia dos entrosamentos: uma forma de se relacionar com a paisagem e os seus diversos elementos-donos, a partir da diferença. Essencialmente, esses entrosamentos podem ser entendidos como o desejo permanente pela coletivização controlada, em vários níveis, em uma paisagem onde o Encantado está sempre tentando capturar as pessoas e onde os conflitos entre parentes têm consequências cosmogônicas. O *sacaca* atua para mediar essa luta política cósmica, manter a paisagem destrancada e as cobras grandes no fundo; quer dizer, nesse contexto, a continuidade excessiva não causa somente a desordem, ela causa a morte.

Nesse sentido, entre os Filhos, o xamanismo como ato de diplomacia cósmica lembra o xamanismo ameríndio – acima de tudo no que diz respeito à multiplicidade das pessoas e dos donos que são visíveis e invisíveis, forças e seres –, mas o problema xamânico é bem diferente. Essa diferença fica especialmente clara na consideração do problema perspectivista nesse contexto, proposta anteriormente, mas acima de tudo é uma diferença que deve ser entendida como possibilitando um entrosamento contínuo afroindígena, tanto no nível da comparação etnográfica quanto nos relacionamentos que os Filhos formam e desfazem com os povos indígenas da região.

Notas

1. Por exemplo, para o GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afroindígenas”,

- organizado por Marcio Goldman e Beatriz Perrone-Moisés na ANPOCS de 2011, e no trabalho apresentado na USP, em uma mesa com Marcio Goldman e Marina Vanzolini, em maio de 2014.
2. Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná, Pará. A Área Quilombola do Erepecuru, que compreende comunidades dos Rios Acapú, Cuminá e Erepecuru, foi titulada pelo INCRA e ITERPA em 1997.
 3. Principalmente Zo'e, Kaxuyana, Waiwai e Tiriyo, ver Girardi (2011).
 4. Utilizo itálicos ao longo desse trabalho para marcar os conceitos dos Filhos na primeira instância e/ou quando o conceito requiere ênfase. No caso do conceito de *movimento*, vale notar que os Filhos o utilizam para descrever qualquer reunião política e festa (inclusive festas para santos padroeiros), portanto, esse é um termo bastante complexo que não deve ser entendido simplesmente como "movimento político" ou "movimento social".
 5. Organizada em parceria com a Comissão Pró-Índio de São Paulo e o Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena) para discutir a demarcação de terras quilombolas e indígenas na região da Cachoeira Porteira, Rio Trombetas, entre outros assuntos.
 6. Ver Ruiz-Peinado (2002).
 7. A ocupação por mocambeiros – os antepassados dos Filhos – na área localizada acima da Cachoeira do Chuvisco no Rio Erepecuru provavelmente começou no final do século XVIII. Eles chegaram em pequenos grupos fugindo das plantações de cacau e fazendas de gado da região, assim como de outros mocambos destruídos por ataques das forças policiais de Santarém no século XIX. Ver Funes (1995), Andrade (1995) e Ruiz-Peinado (2002). Segundo os Filhos, foi somente após a abolição da escravidão que seus antigos começaram a descer o rio para abrir seus lugares, deixando a proteção das cachoeiras para trás. Atualmente todas as suas comunidades estão localizadas abaixo das cachoeiras e a área acima delas continua sendo utilizada pelos Filhos para diversas atividades extrativistas, e principalmente para a colheita da castanha-do-Pará.
 8. Joaquim publicou o mito durante o processo de demarcação, assim como descrito por Andrade (1995) e Ruiz-Peinado (2002). Versões do mito também aparecem em Castro e Acevedo (1991), Felix (2006; 2011), O'Dwyer (2002) e Teixeira (2006), entre outros. A cobra grande é motivo mítico comum na mitologia ameríndia; ver especialmente os mitos de origem no noroeste da Amazônia (HUGH-JONES, 1979) e nas Guianas (FRIKEL, 1970; GALLOIS, 1988; GIRARDI, 2011).
 9. Grande formação rochosa na beira do Erepecuru, logo acima da Comunidade do Espírito Santo, que ainda tem *donos invisíveis*. Uma praia aparece em baixo do barracão durante o verão, onde os mais velhos faziam festas e brincadeiras.
 10. *Montrichardia linifera* – vegetação comum na região amazônica, importante para a formação de ilhas fluviais, essas plantas cobrem a superfície das cabeceiras, principalmente, desacelerando as canoas e os barcos que sobem e descem.
 11. *Negros escravos fugidos* é a expressão utilizada pelos Filhos, em várias narrativas, para falar dos *mocambeiros*, e aparece na versão do mito de Joaquim Lima (1992). Ver também Ruiz-Peinado (2002).
 12. Golfinho cinza de pequeno porte, que é identificado como mensageiro entre seres míticos e às vezes como guias para pessoas que se perdem nos rios. Os Filhos identificam o tucuxi como um ser *bom*, comparando-o com o *boto*, que é considerado como um ser *mau* ou *ruim*.
 13. É interessante notar, aqui, as semelhanças com a análise de Lévi-Strauss (2006 [1968]) sobre o incesto disjuntivo entre os corpos celestiais Sol e Lua na mitologia Ameríndia, que causa grandes transformações cosmológicas.
 14. Reflexões interessantes sobre a relação de *compadrio* na Amazônia estão em Gow (1991) – especialmente em relação à noção que são relações orientadas para o futuro – e em Losonczy (1997), em um contexto afroindígena na Colômbia.
 15. Como os colegas do PPGAS-UFSCAR me lembraram no debate que seguiu a apresentação de uma versão anterior deste texto, a triangulação afroindígena-católica

é uma questão interessante que precisa ser pensada de forma cuidadosa. Infelizmente, neste trabalho, não tive como explorar essa triangulação, porém, no quarto capítulo da minha tese de doutorado apresento uma descrição etnográfica que parte dessa reflexão, sem recorrer a esse termo e, assim, sem deixar que o termo “catolicismo” sobrecode toda a descrição. Como tentei explicar naquele debate, acredito que a necessidade conceitual de explicitar uma antropologia afroindígena, e não necessariamente a triangulação afroindígena-católica, se deve a questões comparativas mais urgentes para a antropologia nesse momento, o que não quer dizer que essa triangulação deve ser ignorada etnograficamente. Nesse sentido, uma questão a considerar futuramente seria como uma cosmologia política de *entrosamentos* se conecta com a devoção aos santos católicos no Erepecuru, tema esse que comecei a investigar durante a escrita da tese.

16. Ver, por exemplo, Belaunde (2005), Bismarck e Rojas (2005), Macedo (2010), McCallum (1999), Vilaça (2005) e Viveiros de Castro (1986).
 17. Ver, por exemplo, Anjos (2001), Bastide (1978), Barbosa Neto (2012), Espírito-Santo (2009), Flaksman (2014), Goldman (2012), Holbraad (2007, 2012), Varela (2009), Plastino (2013) e Siqueira (2012).
- Referências bibliográficas**
- ANDRADE, Lúcia M. M. Os Quilombos da Bacia do Rio Trombetas: Breve Histórico. *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 1, p. 79-99, 1995.
- ANJOS, J. C. G. O corpo nos rituais de iniciação do batuque. In: LEAL, O. (ed.). *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, p. 137-151.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé na Bahia*. São Paulo: Brasileira, 1978.
- BELAUNDE, L. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Universidad Mayor Nacional de San Marcos, 2005.
- BISMARCK, Pilar; ROJAS, Agustina. *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipibo*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.
- CASTRO, Edna; ACEVEDO, Rosa. *Negros do Trombetas: Guardiães de matas e rios*. Belém, Cejup/ UFPA-NAEA, 1991 (1ed).
- ESPIRITO-SANTO, Diana. *Developing the dead: The nature of Knowledge*. Tese (Doutorado) - University College London, 2009.
- FELIX, Camila C. *Todo lugar tem uma mãe*. Monografia (Graduação) - Universidade Federal Fluminense, 2006.
- _____. *Sentidos da Ação: Proteção e Perigo numa Comunidade Remanescente de Quilombo do Rio Trombetas*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- FLAKSMAN, C. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FRIKEL, Protásio. *Os Kaxuyana. Notas etno-históricas*. Conselho Nacional de pesquisas, INPA-Museu Emílio Goeldi. Publicações Avulsas, n.14. Belém, 1970.
- FUNES, Eurípedes A. *Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor – História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- GALLOIS, Dominique T. *O movimento na cosmologia waiápi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1988.
- GIRARDI, Luisa G. *Gente do Kaxuru: “mistura” e transformação entre um povo indígena karib-guianense*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2011.
- GOLDMAN, Marcio. *Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnogra”a*. Pontourbe:

- Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, 2008.
- _____. O dom e a iniciação Revisitados: O Dado E O Feito Em Religiões De Matriz Africana No Brasil. *Mana*, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.
- GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GREENE, Shane. Introduction: On Race, Roots/ Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v. 12, n. 2, p. 329-355, 2007.
- HOLBRAAD, Martin. The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again). In: *Thinking Through Things: Theorising artefacts ethnographically*. Oxford & New York: Routledge, 2007, p. 1-31.
- _____. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2012.
- HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwestern Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas 3: A Origem dos Modos da Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006 [1968].
- LIMA, J. *História dos negros que através da luta conseguiram libertar-se dos senhores de escravos*. Pará. 12 dat., 1992.
- LOSONCZY, Anne-Marie. *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberà (Choco, Colombie)*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MACEDO, Ulla. *A dona do Corpo: Um olhar sobre a reprodução entre os índios Tupinambá da Serra-Ba*. Artigo apresentado no V Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, 2010.
- MCCALLUM, Cecilia. Consuming pity: The production of death among the Cashinahua. *Cultural Anthropology*, v. 14, n.3, 1999.
- O'DWYER, Eliane C. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: _____. (org.) *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 255-280.
- PLASTINO, Virna. *¡Fuerza! Os Tambores de Candombe e suas Pessoas em Ansina, Montevideu*. Federal University of Rio de Janeiro. Ph.D. Dissertation, 2013.
- RUIZ-PEINADO, José L. *Cimarronaje en Brasil: Mocambos del Trombetas*. Vilanova i la Geltru: El Cep i la Nansa, 2002.
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no camdomblé do interior da Bahia*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas *Mitológicas* de Levi-Strauss. *Horizontes Antropológicos*. v. 15, n. 31. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.
- TEIXEIRA, R. D. *Todo lugar tem uma mãe e outras histórias do Erepecuru*. Dissertação (Graduação) - Universidade Federal Fluminense, 2006.
- VARELA, Sergio G. *Power, symbolism and play in AfroBrazilian Capoeira*. Tese (Doutorado) - University College London, 2009.
- VILAÇA, Aparecida M. N. Chronically unstable bodies. Relections on Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 11, n. 3, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo: Zahar/ANPOCS, 1986.

autora **Julia F. Sauma**

Doutora em Antropologia pela University College of London (UCL) e Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas¹

MARINA VANZOLINI

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

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p271-285

resumo Tendo como ponto de partida uma comparação entre modos de fazer e pensar a feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil, o artigo propõe uma conexão entre o que, para a economia do argumento aqui apresentado, defini como “os mundos do axé” e “os mundos perspectivistas” ameríndios. A hipótese desenvolvida é que, mais do que uma concepção do mundo, o que pode ser comparável nos universos ameríndios e nas religiões afro-brasileiras é uma concepção do conhecimento. Com isso não se pretende afirmar uma natureza comum desses coletivos, mas observar como, *em contraste com nosso regime de pensamento*, parece ser possível falarmos de um pensamento *afroindígena* – algo que só seria comum, pois, em oposição a certo aspecto de “nós”.

palavras-chave Etnologia americanista; Perspectivismo ameríndio; Religiões de matriz africana no Brasil; Axé; Comparação.

About what we don't know well what it is: indeterminacy as power in afroindigenous worlds

abstract Starting with a comparison between forms of doing and thinking sorcery in an Amerindian context and in some African matrix religious houses in Brazil, this article suggests a connection between what I define, for the argument's purpose, as “axé worlds” and Amerindian “perspectivist worlds”. The hypothesis is that what can be compared between Amerindian universes

and Afro-Brazilian religions is a conception of knowledge, rather than conceptions of the world. The aim is not to affirm a common nature for these collectivities, but to observe how it seems possible to speak of an *afroindigenous* thought in contrast to our own thought regime - as something that can only be common in opposition to a certain aspect of “us”.

keywords Amerindian ethnology; Amerindian perspectivism; African-matrix religions in Brazil; Axé; Comparison.

No hay nada que entender. El entendimiento es sólo un asunto pequeño, pequeñísimo.

Carlos Castaneda, Una Realidad Aparte

Este trabalho é uma tentativa de organizar algumas ideias que esbocei nos últimos anos, ao desenvolver uma pesquisa comparativa entre povos ameríndios e coletivos ligados às religiões de matriz africana no Brasil, pesquisa cujo eixo inicial era uma comparação entre os modos de fazer e pensar a feitiçaria em cada um desses contextos, tendo como ponto de partida minha própria etnografia dos Aweti, grupo tupi do alto Xingu (FIGUEIREDO, 2010).

O pequeno trecho de um diálogo entre Carlos Castaneda e seu mestre Don Juan que escolhi como epígrafe aparece no segundo livro da série sobre a iniciação do autor nas artes do peyote e outras substâncias alucinógenas. Cansado das perguntas ansiosas do aprendiz, Don Juan despreza a curiosidade

intelectual de Carlos, ou simplesmente tenta acalmá-la, argumentando: *No hay nada que entender. El entendimiento es sólo un asunto pequeño, pequeñísimo*. Não tenho nenhum interesse aqui em julgar a validade desse ou de outros relatos de Castaneda como documento etnográfico; ele me interessa apenas porque capta algo ao mesmo tempo simples e difícil de precisar que identifico no mundo Aweti, o universo indígena com o qual tenho (ou busco, sem cessar) alguma familiaridade, e que é meu ponto de partida na reflexão aqui proposta. Esse algo diz respeito ao modo como os Aweti me parecem pensar o conhecimento: não porque eles não valorizem o saber que se pode ter sobre as coisas; mas porque suas ideias sobre o que é o conhecimento, e o que ele possibilita ou implica, me parecem ser bastante diferentes das nossas.

Pesquisas comparativas costumam ser sempre um pouco mais arriscadas, pois nas comparações tende a haver um campo que se conhece muito menos, em geral apenas superficialmente, e esse é obviamente o caso da leitura que proponho sobre religiões de matriz africana. A hipótese aqui, em todo caso, é que a observação de Don Juan pode dizer também algo sobre a forma do conhecimento nesse outro contexto. Marcio Goldman me chamou a atenção recentemente para o fato de que no mundo das religiões de matriz africana a frase de Don Juan pode parecer completamente deslocada: sabemos que, nessas religiões, grande parte da vida gira em torno do controle sobre um conhecimento altamente especializado (veja-se, por exemplo, a etnografia de Holbraad, 2012 sobre o jogo de Ifá, em Cuba). Mais uma vez, contudo, o que creio estar em jogo não é o valor dado ao conhecimento, mas a forma que ele toma em diferentes regimes de existência. Arriscaria dizer até que o próprio Don Juan sabia bem a importância do conhecimento para as práticas

em que Carlos se iniciava, e sua crítica se dirige antes a algo mais específico, que ali ele denomina *entendimiento*.

Comparar

Não se trata aqui, certamente, de afirmar uma natureza comum (qualquer que seja a natureza dessa natureza) a coletivos afro-brasileiros e indígenas, mas de observar como, *em contraste com nosso regime de pensamento*, parece ser possível falarmos de um pensamento *afroindígena* – algo que só é comum, pois, em oposição a certo aspecto de “nós”. Do mesmo modo, cada segmento desse termo composto só adquire unidade em seu confronto: a diversidade *afro* é intencionalmente eclipsada em sua justaposição à diversidade *indígena* – e vice-versa.

Esse procedimento, no entanto, não difere em princípio daquilo que fazemos todo o tempo como antropólogos – descrever os mundos dos outros é sempre um procedimento comparativo, que consiste em investigar, ou imaginar, que respostas dariam se fizessem as mesmas perguntas que nós, como resume Strathern (1988); na formulação de Viveiros de Castro (2004), a antropologia é sempre (ou deveria ser) um empreendimento de *equivocação controlada*, em que mobilizamos nossa linguagem conceitual para dar conta de objetos que por definição não podem ser definidos por meio dela, de tal forma que é preciso sempre explicitar que nossos conceitos, quando aplicados numa etnografia, são extensões de nossa linguagem usual para falar de algo diferente daquilo a que se referem em nosso mundo. Falamos de parentesco indígena porque identificamos alguma semelhança entre o que é descrito e o que nós reconhecemos como *parentesco* entre nós, mas é preciso saber que numa etnografia a palavra parentesco deve significar algo consideravelmente distinto do que significa para nós, algo que precisa ser

descrito: parentesco *indígena*. Assumir o caráter comparativo de toda antropologia implica reconhecer, enfim, que não é possível descrever qualquer coisa se não a partir de algum lugar e de problemas específicos, com uma linguagem específica. Daí a insistência de Viveiros de Castro quanto à necessidade de se controlar o equívoco – isso que nós chamamos de *parentesco*, e aquilo identificamos no mundo indígena, são de fato a mesma coisa?

A questão então talvez seja: por que *não* comparar, se comparar é o que fazemos sempre, ainda que, muitas vezes, com muito pouco controle sobre isso? A diferença entre uma comparação como a que proponho aqui e aquela implicada em qualquer descrição etnográfica me parece residir, basicamente, no grau de complexidade: por um lado, torna-se mais difícil controlar a distância entre etnografia e generalização – os saltos da análise se tornam mais perigosos, o perigo da “equivocação descontrolada” aumenta; por outro lado, corre-se o risco – salutar, a meu ver – de que novos problemas e novas formulações analíticas sejam sugeridos pelo confronto, não apenas com outro material etnográfico, mas também com outra tradição teórica.

A aposta deste projeto comparativo nunca foi, portanto, encontrar um fundo comum à feitiçaria em diversas partes do mundo, e menos ainda forjar uma tipologia que permita análises transversais entre campos distintos – do tipo “a feitiçaria é”, “o parentesco é”, “a política é”... A proposta aqui é testar a potência de um entrecruzamento etnográfico-teórico. O valor da comparação só poderá ser julgado, afinal, pelos seus resultados: ela fornece alguma intuição nova?

O primeiro passo desta reflexão se deu, como disse, num contraste entre minha descrição da feitiçaria xingwana e modos de operação do “feitiço” num contexto de religião

afro-brasileira – a etnografia de Edgar Barbosa Neto (2012. Ver também neste volume) sobre algumas “casas de religião” em Pelotas, no Rio Grande do Sul, me forneceu excelente material para isso (VANZOLINI, 2011). Pareceu-me, então, que, considerando as imensas diferenças entre esses regimes de agressão mágica, o que se tornava comparável eram as *dinâmicas cosmo-políticas* associadas num e noutro caso a algo que podíamos reconhecer (seguindo as conceptualizações nativas, é claro) como “feitiço”. Em ambos os casos, me parecia haver uma dinâmica similar entre processos de identificação-aproximação e processos de diferenciação-distanciamento. Retomo brevemente o caso xingvano.

Enquanto técnica, a feitiçaria xingwana pode ser descrita como um processo de aproximação excessiva que resulta numa forma de consubstancialização entre o feitiçeiro e enfeitado. Dessa forma, assim como um feitiçeiro utiliza partes destacadas do corpo da vítima (cabelo, unhas, roupas, restos de comida) para produzir o feitiço amarrado, na feitiçaria de vingança realizada pelos parentes de uma vítima de enfeitamento, quando este resulta em morte, partes do corpo da própria vítima são usados para atingir o feitiçeiro. Essa forma de identificação, que faz com que a ação sobre um corpo ou fragmento corporal afete uma outra pessoa, é em tudo semelhante àquela existente entre certos tipos de parentes, que devem jejuar e deixar de exercer inúmeros tipos de atividade em ocasiões especiais, a fim de preservar a saúde de um irmão, pai ou filho, por exemplo. Mas se o feitiço xingvano atua como uma forma de parentesco – ou o parentesco como uma forma de feitiço; alguns autores vêm assinalando este ponto: ver Wagner (1967), Viveiros de Castro (2009), Sahlins (2011) –, ele é obviamente uma forma alternativa ou perversa da relação normal de

influência, pois é empregado justamente ali onde o parentesco, com suas complexas expectativas de conduta, falhou. Do ponto de vista do feitiçeiro xinguano, a feitiçaria seria uma vingança por uma comida negada, uma fofoca injusta, uma traição conjugal. Mas a verdade é que, neste universo onde ninguém se anuncia feitiçeiro, dificilmente teremos acesso ao ponto de vista de quem faz um feitiço. Para o enfeitiçado e aqueles que se compadecem de seu sofrimento, o feitiço é uma prova de que aquele de quem se esperava afeto, ao contrário, nutre maus sentimentos por parentes por vezes bastante próximos. É preciso ser parente no alto Xingu para se desaparentar por meio do feitiço, porque são as frustrações da vida cotidiana que conduzem ao feitiço. Mas o feitiço opera, de forma perversa, um outro tipo de aparentamento-influência. Em termos de dinâmica sociopolítica, isso significa que o contínuo processo de construção e manutenção das relações entre parentes produz constantemente seu inverso, instaurando assim um ciclo de eternas aproximações e distanciamentos.

Os termos envolvidos na feitiçaria associada às religiões de matriz africana no Brasil são consideravelmente distintos. Ainda que certa proximidade entre as pessoas seja relevante para as práticas de malefício – é preciso ter um bom motivo para enfeitiçar alguém, e os bons motivos surgem nas disputas da vida cotidiana – me parece mais significativo o elemento de risco envolvido nas relações entre pessoas e as divindades das quais se aproximam, geralmente, pelos processos de iniciação ritual; mas não necessariamente desta forma, como mostra Siqueira (2012). O laço de mútua constituição criado na relação desenvolvida entre uma pessoa e os espíritos é geralmente pensado como filiação. Ao menos no caso dos orixás (uma vez que com exus, caboclos, eguns e outros, isso pode ser diferente), tanto o filho de santo quanto

suas divindades pessoais são *feitos* no processo da iniciação, e uma conexão física muito íntima é estabelecida entre eles, por meio dos objetos do assentamento (GOLDMAN, 2005). Mas tornar-se parente de uma divindade, ou simplesmente aproximar-se dela de modo a poder usufruir de sua força, é também tornar-se vulnerável à sua ação ou à ação de uma pessoa por meio dela – Wafer (1991), Barbosa Neto (2012), Siqueira (2012); para um contexto distinto mas “aparentado”, ver a bela descrição de Ochoa (2010) sobre a relação de um praticante do palo cubano com sua *prenda*. Não é difícil relacionar esta dinâmica àquela do parentesco no Alto Xingu, e à consequente instabilidade dos coletivos compostos em tais relações.

O caráter instável ou sempre inacabado das relações entre humanos e deuses no universo ligado às religiões de matriz africana no Brasil ressoa também como instabilidade das relações humanas e das próprias estruturas sociais e cosmológicas em que operam tais religiões. Penso, por exemplo, nos aparentemente comuns casos de abandono de terreiro e de mãe ou pai de santo, associados a relações problemáticas dos sacerdotes com as divindades de seus filhos de santo (WAFER, 1991), ou na possibilidade de que as próprias divindades questionem decisões tomadas pelos chefes de culto (SIQUEIRA, 2012). Wafer, que faz etnografia de alguns terreiros na periferia de Salvador, nota também o fato de que um *corpus* mitológico pouco coeso, em que mitos distintos traçam para as mesmas divindades relações ora de descendência, ora de germanidade, ora de aliança matrimonial, ora de inimizade, tornaria impossível fixar hierarquias e limites rígidos de domínios entre as próprias divindades. Além disso, os valores atribuídos às coisas da religião também podem variar: contrariando o mais comumente aceito, por exemplo, há quem diga que os terreiros pequenos são os

que concentram mais axé, porque dispersam sua força menos do que os terreiros grandes (WAFER, 1991). A bela etnografia de Siqueira (2012) em uma região do sul da Bahia mostra que ali nenhum vínculo entre humanos, e desses com espíritos, está dado definitivamente. O parentesco (de santo) naqueles povoados pareceria tão sujeito a rearranjos contínuos e inversões como em qualquer aldeia tupi.

Evidenciando a estreita conexão entre os modos relacionais humanos e destes com não humanos na feitiçaria, o material sobre religiões de matriz africana insere em uma dimensão propriamente cosmopolítica a sociopolítica que o caso xinguano me permitia ver. Com efeito, o regime do feitiço no mundo afro-brasileiro, se lembra o que se passa no Alto Xingu com respeito às motivações que levam ao malefício, remete, no que diz respeito às formas de ação, mais às relações com os espíritos no xamanismo, não apenas no mundo xinguano, mas na Amazônia indígena de modo geral. Assim como se passa com as entidades de uma pessoa nas religiões de matriz africana, os aliados não humanos do xamã também podem representar para ele diversos perigos e requerem uma série de cuidados. Os xamãs xinguanos se iniciam quase sempre em resposta a um adoecimento, que marca o primeiro passo de um processo de aproximação do espírito com o humano – processo comum a outras partes da Amazônia. Os espíritos se apaixonam pelos humanos, dizem os Aweti, e por isso se acercam deles. Do ponto de vista humano, contudo, essa aproximação representa um afastamento de sua alma, levada pelo espírito que a deseja e, logo, o adoecimento. A iniciação controla e reverte esse processo, fazendo com que o espírito passe a atuar como auxiliar do xamã. Trata-se, contudo, de um equilíbrio instável, e os xamãs Aweti nunca descuidam seus auxiliares, sob o risco de sofrer sérias consequências – é preciso, por exemplo,

sempre compartilhar com os espíritos os objetos recebidos em pagamento pelos serviços que prestam. Por outro lado, parecem ser comuns no xamanismo amazônico casos em que o xamã se identifica tão profundamente com seus aliados que termine deixando de reconhecer seus próprios parentes humanos. Ainda que o primeiro risco seja relacionado à vingança do aliado contra o xamã, e o segundo, ao excesso de identificação entre eles, o processo resultante é similar: adoecer ou identificar-se com o espírito aliado implicam, igualmente, numa alteração perceptiva do humano, que deixará de ver e viver com seus parentes humanos.

Considerando tais associações entre as descrições sobre feitiçaria nas religiões de matriz africana e a ação xamânica na Amazônia, era preciso repensar o interesse de manter o foco da análise na noção de *feitiço*. Rapidamente, tornou-se evidente que, nos dois universos tratados, a dinâmica cosmopolítica que eu procurava descrever não podia se resumir ao que reuni inicialmente sob tal categoria, mas apontava para algo mais geral daqueles mundos. Minha hipótese aqui é que esse algo mais geral está associado não apenas à *ontologia* desses coletivos, isto é, ao modo como produzem e pensam o mundo, mas também à sua *epistemologia*, ou o modo como produzem e pensam o conhecimento. Melhor dizendo, o que me interessa apontar é a relação intrínseca entre teoria do conhecimento e imagem do mundo. É essa ideia que desejo desenvolver aqui, a partir de uma intuição sobre certa relação entre a noção de axé, conceito central dos mundos religiosos afro-brasileiros, e o que Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996, 1999) definiram como caráter *perspectivista* dos mundos ameríndios.

Quero lembrar, por fim, que a comparação entre coletivos relacionados a religiões de matriz africana e coletivos indígenas não é puramente aleatória: como dito, ela parte da percepção

intuitiva de características que, em oposição a um terceiro regime de pensamento (o *nosso*) revelam semelhanças interessantes. Nesse sentido, este trabalho pode ser visto como um esforço para imaginar quais seriam as condições de tradutibilidade e os limites entre dois regimes de pensamento. Mais importante é o fato de que no Brasil, como em diversas partes da América, esses coletivos de fato se encontraram e conformam regimes de vida bastante variados – um campo ainda por desbravar, e com o qual este projeto puramente teórico terá sempre que buscar diálogo, testando sua pertinência para pensar os casos reais de encontro².

O axé e o xamã

Imagino que a proposta de uma comparação entre o mundo do axé e os universos ameríndios pareça especialmente arriscada para as pessoas familiarizadas com as religiões de matriz africana. A multiplicidade de significados do termo axé encontrada nas etnografias é tamanha, que a tentativa de síntese apresentada aqui, baseada em um número limitado de leituras e nenhuma experiência de campo, não tem obviamente a pretensão de dar conta de todos os seus sentidos ou contextos de aplicação. É essa própria multiplicidade que me interessa, no entanto, como ficará claro adiante. Se bem entendo, pois, o termo *axé* pode ser usado para designar tanto uma força geral e comum a todos os seres do cosmos, quanto a força específica de um elemento ou lugar: pode-se dizer que um terreiro ou casa de religião *tem* um axé particular; as divindades têm *axé* e, cada uma, o *seu axé*; e o mesmo termo também pode pregar rezas, toques de tambor, alimentos ou outros elementos da natureza que lhes são associados – Wafer (1991), Goldman (2005), Barbosa Neto (2012).

O axé pode ser, dessa forma, aquilo que permite o encadeamento entre o que Bastide identifica como princípios de participação e corte na cosmologia do Candomblé: por um lado, o axé conecta tudo o que existe; por outro, diferencia lugares, objetos e pessoas – um terreiro, uma região da paisagem, um canto de um orixá são axés específicos. Apontando as zonas de indiscernibilidade entre os orixás, ou mais bem entre suas diferentes “qualidades” e, sobretudo, entre suas infinitas individuações como “orixá pessoal” de um iniciado, Goldman entende que as entidades não representam termos discretos arranjados num esquema fixo, mas modulações da força geral do axé, cortes num fluxo contínuo. Como lembra o autor, Bastide já notava que o Candomblé constitui menos um sistema cosmológico de classificações que um sistema de manipulações (BASTIDE, 1958, *apud* GOLDMAN, 2005). Por meio de operações rituais, o axé poderia ser controlado, aumentado ou diminuído, ou mesmo ter sua potência invertida, provocando debilidade em lugar de força (ver Barbosa Neto (2012) para a noção de *axé de miséria*).

Ora, entendido como força que opera, a um só tempo, a conexão e a diferenciação entre coisas e pessoas, o axé orienta as religiões de matriz africana para o desenvolvimento de mecanismos de controle das conexões entre os diversos elementos e partes do cosmo, num regime comparável àquele em que, entre povos indígenas da América do Sul, se dão as transformações xamânicas. Mas seria possível encontrar, inversamente, entre os povos amazônicos, algum princípio de participação comparável ao axé associado ao regime de alteração próprio ao xamanismo?

O potencial de transformação xamânica dos mundos ameríndios está associado ao que foi descrito por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) como o caráter *perspectivo*

daqueles universos: ao menos potencialmente, animais, plantas, objetos e outros entes sobrenaturais, apesar da maneira vegetal, animal, inanimada ou invisível pela qual se apresentam aos humanos, vivem entre si tal como os humanos e se percebem como humanos. Em geral, o mundo humano, ou o mundo que os índios reconhecem como humano, só o é para os próprios humanos. Do ponto de vista dos jaguares, dizem os Wari' da Amazônia ocidental, por exemplo, os humanos são porcos, comida (VILAÇA, 1992). Ver o mundo tal qual uma determinada espécie o vê implica, portanto, *viver* como aquela espécie, e a apropriação de modos de percepção alheios engendra uma transformação do ser: ver como os porcos, e ver-se como os porcos se veem, equivale a habitar seu mundo tal como eles o fazem, tornar-se porco. Assim, a possibilidade de comunicação com os animais enquanto humanos se funda numa potência de transformação dos seres, condição que faz com que todos sejam – ao menos potencialmente – múltiplos, trazendo em si essa capacidade de tornar-se outro.

Que não humanos possam, em circunstâncias especiais, se comunicar com os humanos como iguais não significa necessariamente, penso, que plantas, animais, objetos e entes monstruosos sejam humanos *no fundo*, ou na interioridade, sob uma exterioridade não humana, tal como formula Descola (2005) ao descrever o que denomina *ontologias animistas*, dentre as quais estariam as ontologias indígenas sul-americanas. Etnografias sobre terras baixas sul-americanas, de fato, relatam que a posse de uma alma ou duplo aparece como condição para a autopercepção de qualquer ser sob a condição humana (LIMA, 1996). Não acredito ser esse o caso, no entanto, para os Aweti, que, se reconhecem que animais, objetos e outros entes do cosmos levam uma vida ao modo

humano visível apenas para seus semelhantes, não me parecem creditar essa humanidade à existência de nenhum componente da pessoa compartilhado entre humanos e não humanos. O termo aweti que traduzo por “alma”, *ang*, pode significar tanto o duplo de um sujeito – aquilo que pode ser “roubado” pelos espíritos provocando adoecimento, aspecto da pessoa que interage nos sonhos, ou nas viagens xamânicas – quanto a sombra ou imagem de um ente qualquer. Dessa forma, não tem nenhum sentido na língua aweti afirmar que uma coisa tem *ang* – tudo pode vir a ter. Em todo caso, é digno de nota que os Aweti não associem a capacidade de personitude de um ente qualquer a nenhuma propriedade do ser – isto é, à *posse* de uma alma ou duplo. Não me parece pertinente, portanto, falar em identidade de fundo, interior ou invisível entre as diferentes espécies que veem a si mesmas como humanas, como quer Descola. Se há algo que “participa” entre humanos e não humanos nos mundos ameríndios talvez seja mais um emaranhado de conexões instáveis e parciais, *continuum* de diferenças que podem aumentar ou diminuir, do que uma oposição binária entre identidade interior e diferença externa. Voltarei a este ponto.

Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996, 2007) oferecem uma interpretação mais interessante para a relação entre a posse da alma e a potência transformativa que constitui o cosmos perspectivista ameríndio. Essa potência deve ser pensada, sugerem os autores, como efeito de uma multiplicidade interna a cada ser, capacidade de tornar-se parcialmente outro. A alma é a parcela do humano que pode se comunicar com os não humanos como igual, nos sonhos, transes xamânicos ou na doença. Da mesma maneira, os não humanos também devem ser internamente “múltiplos” – parcialmente animais, plantas, ou outra coisa, parcialmente gente – para manterem conexões com

os humanos como iguais. Nesse sentido, a alma não tem nada a ver com identidade ou identificação, é pura potência de alteração. Ora, essa potência não deve ser entendida, a meu ver, como propriedade intrínseca das coisas, mas como abertura ao indeterminado. Pois o que resulta fundamental nessa multiplicidade interna dos seres é que ela abriga, por definição, uma potência criativa incontável.

O ponto que quero ressaltar aqui é que, para os Aweti, e talvez outros povos ameríndios, a possibilidade de alteração perspectiva não precisa ser *explicada* com referência a uma qualidade constitutiva dos seres, ainda que eventualmente ela possa ser referida a uma. Essa potência teria mais a ver, sugiro, com sua experiência de um mundo em que quase tudo pode acontecer, e do qual, portanto, muito pouco pode ser definitivamente conhecido. Tal percepção transparece, por exemplo, em certas fórmulas linguísticas empregadas pelos Aweti: para me perguntar certa vez algo que eu só poderia traduzir como “o que é” ou “de que é feita” a gasolina, um Aweti formulou a frase “*karika ut gasolina?*”, que literalmente significa “que ex-coisa é a gasolina?”. Aquilo que imaginamos em termos de propriedades intrínsecas, ele imaginava em termos de transformação: isso que hoje é gasolina, antes foi outra coisa.

Variantes

Ao questionar há pouco se haveria um princípio cujos efeitos seriam equivalentes àqueles produzidos pelo axé nos mundos ameríndios, deixei de lado uma possibilidade que resta por explorar: a existência de uma força propriamente dita, comparável ao axé, no universo indígena. Num trabalho motivado pela mesma comparação que arrisco aqui, Macedo e Sztutman (ver neste volume) sugerem correspondências muito interessantes entre o axé e o

nhêê guarani, a alma-palavra, na tradução de Cadogan (1959) ou palavra-fluxo, na interpretação dos autores. Na cosmogonia guarani, as divindades hoje existentes surgem numa sucessão de engendramentos que têm início com a autocriação do demiurgo Nhanderu Ete, “Nosso Pai Verdadeiro”. Esse processo coincide com o engendramento, a partir da força original do demiurgo, o *nhêekuery* (sendo *kuery* um sufixo coletivizador), dos diversos *nhêe* que emanam dos diferentes deuses. No *nhemongaraí*, o ritual de nomeação, a criança guarani recebe um nome que identificará de que parte do cosmos advém seu *nhêe*, sua “alma”, descoberto pelo pajé ou por um familiar da pessoa por meio de um sonho, ou no canto do pajé durante a cerimônia. Macedo e Sztutman observam que, de forma análoga ao que se passa na iniciação no candomblé, o ritual atesta e concretiza, a um só tempo, a relação de participação da pessoa com um domínio celeste, revelando-atribuindo o *nhêe* que a constitui. A nomeação cria ainda uma conexão especial entre a pessoa nomeada e o pajé nomeador. Quando este morre, as pessoas que nomeou devem trocar de nome, pois o espectro (*angue*) do pajé pode fazer adoecer aqueles aos quais tinha maior ligação. Como o axé, pois, o *nhêe* conecta certos homens, lugares e deuses, diferenciando-os de outros “coletivos de participação”, por assim dizer. Mas aquilo que costumamos traduzir por alma implica, na concepção indígena, uma abertura para o exterior, algo que se confunde apenas parcialmente com a pessoa, mas também conduz ao mundo fora dela. De fato, os autores esclarecem que os *nhêekuery* também vivem fora dos corpos e circulam pelo cosmos, podendo adquirir a forma de pássaros e transitar em sonhos e cantos xamânicos. Quando se trata do *nhêe* que habita o corpo de uma pessoa guarani, seu distanciamento pode fazer a pessoa adoecer ou mesmo levá-la à morte, caso

o distanciamento seja definitivo. Assim como o axé, portanto, o *nhê'e* parece conjugar participação e diferenciação num regime de variações produzidas a partir de uma força original que se desdobra, evidência de que a unidade original continha antes uma multiplicidade latente, e que não perde sua potência conectiva (penso nos *nhê'ekuéry* circulando sob a forma de pássaros, estabelecendo conexões perigosas para a pessoa ou deixando-a suscetível a tais conexões). Provavelmente poderíamos encontrar nas terras baixas sul-americanas outras analogias possíveis – e parciais, é claro – para a noção de axé.

Há ainda outra relação a ser apontada, não de correspondência, mas de complementaridade, entre esses que já não poderemos mais definir como “regimes de pensamento” ou “ontologias” distintos, mas talvez como “mecanismos”. A própria forma de acionamento das transformações xamânicas revela uma ligação importante entre a lógica da participação implicada na noção de axé e o perspectivismo ameríndio. Via de regra, a iniciação dos xamãs sul-americanos envolve a introdução, no corpo do xamã, seja de objetos pertencentes aos espíritos com quem o xamã entrará contato, seja dos próprios espíritos (*p.ex.* CHAUMEIL, 1983; GALLOIS, 1996; CESARINO, 2011). No caso xinguano, flechas minúsculas e invisíveis, “flechas dos espíritos” (*katu'wyp*) devem ser transmitidas do xamã iniciador ao iniciando por meio do sopro. O poder curativo do xamã, derivado da sua capacidade de ver ou ouvir esses entes normalmente invisíveis para o humano comum, depende da presença de tais objetos em seu corpo. O poder xamânico resulta, em suma, de uma forma de participação entre o xamã e os não-humanos.

A mesma lógica opera também na construção das relações de identidade, aquelas em que a intenção é justamente fixar um ponto de vista

humano, como dá evidência o grande investimento dos povos das terras baixas na construção de corpos comuns por meio da comensalidade e do cuidado (cf. SEEGER et al., 1979; VILAÇA, 2005; GOW, 1997; para o caso xinguano, ver FIGUEIREDO, 2010). Identificados dessa forma, os corpos passam a “participar” uns dos outros de tal forma que uma pessoa deve seguir uma série de restrições alimentares e de trabalho quando um parente próximo está doente ou quando tem um bebê recém-nascido, suscetível ao ataque por espíritos. Vale lembrar que a doença no alto Xingu é entendida como resultado do roubo da alma de um humano por um espírito, que a leva para viver consigo na mata como parente, processo simultâneo à introdução, no corpo do humano, daquelas flechinhas do espírito que, num outro contexto, devem ser introduzidas no corpo do xamã. A doença consiste, portanto, em uma conversão inadvertida de perspectiva associada a uma relação de participação descontrolada com os espíritos, processo que a consubstanciação em que consiste o parentesco visa controlar. Coerentemente, a cura xamânica opera pela sucção e expulsão do elemento exógeno do corpo do doente. Tanto o parentesco, fixação de uma perspectiva comum humana, quanto o xamanismo, construção de identidade uma parcial com não-humanos, operam por lógicas de participação³.

Se minha interpretação está correta, não existe identidade dada, em nenhuma instância, nos mundos perspectivistas, apenas identificações provisórias, as quais resultam de participações estabelecidas por fragmentos corporais e forças anímicas, de resto indistinguíveis uns dos outros. Mais do que regimes existenciais distintos com dinâmicas similares, tal como formulei anteriormente, perspectivismo e participação podem ser entendidos como mecanismos com múltiplas possibilidades de combinação num mesmo mundo.

Poder

Em todo caso, minha hipótese é que, se os mundos do axé e os mundos perspectivistas apresentam dinâmicas comuns, isso não se deve à presença, em ambos, de uma força cósmica de natureza semelhante, nem resulta necessariamente da combinação entre dispositivos lógicos num dado contexto, mas advém do caráter intrinsecamente indeterminável do universo que esses dispositivos revelam. Formulado de outro modo, a hipótese é que, mesmo nos mundos ameríndios onde não se apresenta uma noção de força semelhante ao axé, assim como nos mundos do axé em que em que não se coloca a questão da variação perspectiva, certas concepções do mundo e do conhecimento conduzem a dinâmicas cosmológicas semelhantes.

A comparação com outro caso ameríndio – o “pensamento religioso” dos Kwakiutl analisado por Irving Goldman (1975) a partir dos dados coletados por Boas – fornece novas pistas para pensarmos essa relação. Segundo Goldman, a noção kwakiutl de *nawalak*, que Boas traduz por “poder sobrenatural”, designa uma força presente em diversos seres do cosmos, também característica da potência xamânica. O cosmos kwakiutl seria dividido em quatro “compartimentos” – humano, vegetal, animal e espiritual –, cada um internamente organizado hierarquicamente, mas sem qualquer relação hierárquica de transcendência entre eles. A comunicação entre esses domínios no mundo kwakiutl teria sempre o objetivo de aquisição de “poder”, também denominado *nawalak*. O termo, portanto, definiria tanto a potência xamânica de transformação quanto o poder adquirido nesse processo, sendo ao mesmo tempo condição e efeito da comunicação entre domínios cosmológicos. Vale lembrar que as descrições de Goldman sobre o xamanismo

kwakiutl são bastante semelhantes, como reconhece Viveiros de Castro (2002), aos dados sul-americanos que motivaram a formulação da noção de perspectivismo ameríndio.

O conceito de *nawalak* associa diretamente a manipulação de uma força semelhante ao axé – princípio comum a todos os seres do cosmos – ao controle da alteração interespecífica tal como operada pelo xamã sul-americano. Mais explicitamente, associa a potência xamânica de subjetivação à aquisição de uma força que a tudo perpassa: como se o xamã fosse, por assim dizer, alguém com mais axé do que os outros.

O que me parece que deve ser comparado nos mundos perspectivistas e naqueles em que há a presença do axé não é apenas aquilo que a atividade ritual ou xamânica pressupõe, as “participações”, mas também seu efeito para a afirmação de uma posição ativa do sujeito frente a outros (possíveis) sujeitos. É o caso do xamã ameríndio que, de presa do espírito, torna-se aliado e se converte assim em possível predador de outros humanos (ver acima). Algo parecido se passa, imagino, com a pessoa carregada de axé, capaz de mobilizar as os divindades a seu favor e, dessa forma, não só controlar sua relação com as próprias divindades, mas eventualmente usá-las para agir sobre outros humanos (na feitiçaria). É notável, nesse sentido, que nas histórias de enfeitiçamento associadas às religiões afro-brasileiras o feitiço seja geralmente pensado como defesa contra um ataque já realizado por outro feiticeiro (BARBOSA NETO, 2012; SIQUEIRA, 2012). Pareceria assim que, tanto nos mundos indígenas quanto no universo das religiões de matriz africana no Brasil, é preciso afirmar-se sujeito num universo povoado por outros sujeitos, ou afirmar sua força num universo povoado de outras forças – isto é, outros sujeitos e outras forças cuja agência pode determinar minha vida, transformando-me em objeto de sua influência. Ter axé, ou

mais axé do que os outros, equivaleria a ser o sujeito de uma perspectiva numa caçada entre os ameríndios? Ser um sujeito, num mundo ameríndio, seria como dominar os meios de influência sobre outros humanos no candomblé baiano? Em ambos os casos, uma percepção radicalmente relativista do conhecimento e do mundo parece ser o que motiva e possibilita a manipulação dessa força, ou potência de subjetivação.

Aquilo que não se sabe o que é: o poder como princípio de indeterminação do mundo

Irving Goldman associa, em sua análise da cosmologia kwakiutl, o *nawalak* ao *mana* melanésio e outras noções classicamente entendidas como similares (o *manitu* algonquino, o *wakan* sioux, o *orenda* iroquês), interpretadas por Lévi-Strauss (2003) por meio da noção de significante flutuante, ou significante vazio. Como sabemos, Lévi-Strauss entende a polissemia que caracteriza esses termos como expressão de um descompasso constitutivo do processo de significação, o que implicaria que noções similares deveriam estar presentes em todas as línguas. *Significantes flutuantes*, noções como *mana*, ou axé, existiriam justamente para dar conta daquilo que a linguagem não pode dizer. É preciso atentar para o fato de que Lévi-Strauss define o significante flutuante como efeito de um *excesso de significante*, e não de significado. A existência de termos dessa natureza não diria respeito a uma deficiência dos modos de dizer em relação às coisas a serem ditas, mas a modos de dizer por natureza excessivos. Mas talvez eles digam, sobretudo, da qualidade indefinível de certas coisas, ou da potência que elas guardam de serem outras.

O fato de que termos como *mana* sejam usados para designar não apenas coisas muito

variadas, mas também coisas cuja natureza é desconhecida ou, ainda que momentaneamente, indefinível, é que me parece significativo. Indefinível talvez não seja apenas o conceito de axé, mas o axé propriamente dito, ou aquilo que ele in-define, como registra, por exemplo, Barbosa Neto (2012) a respeito da fluidez das fronteiras cosmológicas entre os tipos de entidades em religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul. Em outras palavras, a dificuldade de definição do axé talvez não resulte de um problema de tradutibilidade desse conceito exógeno em nossa língua – o fato de que nenhum vocábulo de outro idioma possa dar conta de uma noção nativa, ioruba, polinésia, iroquesa etc. Ao designar coisas distintas, o axé talvez signifique antes de tudo a abertura do mundo, uma potência inclusiva e autodiferenciante. Se ele é uma força vital, tal como a alma ameríndia não dá vida fixando identidades, mas colocando o ente em relação com algo fora de si. Lévi-Strauss lembra que as línguas ocidentais também possuem significantes flutuantes – o exemplo mais claro para nós é o vocábulo “coisa” no português. Mas existe toda a diferença do mundo entre se valer de noções assim como um recurso de comunicação, nosso caso, e situar essas noções no centro do mundo, identificando-as ao poder ou a um princípio vital.

É muito significativo, nesse sentido, que o termo aweti *kat*, cuja tradução mais evidente seria “espírito” ou “ente sobrenatural”, possa significar também genericamente “coisa”. Quando usado para designar um objeto não identificado qualquer (como na expressão *kat'ikatene*, “coisa qualquer/sem importância”) *kat* funciona como os significantes flutuantes de Lévi-Strauss, indicando a própria indefinição daquilo que designa. Mas essa indefinição parece impregnar o sentido mais estrito do termo, quando utilizado para designar certos

entes do cosmos aweti, como se os espíritos *kat* fossem, dentre as coisas que não sabemos bem o que são, aquelas cuja natureza é, certamente, indefinível. Nomear definitivamente as coisas torna-se difícil quando tudo pode ser, ou se revelar, “espírito”: uma panela, uma canoa, um jaguar. Há ainda uma “classe” de peixes, denominados *wagat* (o termo literalmente significa algo como “autotransformadores”), que são na verdade mutações de outros animais – de um veado, por exemplo – coisa que só se pode saber a posteriori, caso alguém que o comeu adoeça, por exemplo. Não é preciso dizer que os *wagat* são também “tipos” de *kat*.

Na medida em que sua perspectiva sobre o mundo coloca a perspectiva humana em perigo – lembremos o risco de, vendo como *kat*, abandonarmos o mundo humano para viver entre eles –, os espíritos do cosmos xinguano, são, como o axé, coisas indefiníveis e agentes da indefinição do mundo, nos fazendo lembrar que ele vai muito além do que a vista alcança. Dessa forma, nos mundos em que a perspectiva dos outros é um componente irreduzível da realidade, assim como naqueles onde está presente o axé, a impossibilidade do conhecimento absoluto parece um aspecto central da vida. Assim, se nesses mundos “o entendimento é apenas um assunto pequeno, pequeníssimo”, como disse Don Juan a Castaneda, não é porque o conhecimento não seja importante, pois na verdade ele é fundamental⁴. O ponto é que, nesses mundos em que o conhecimento jamais será totalizável, seu valor está intimamente ligado ao papel que desempenha na aquisição de poder, em contextos e relações específicos. O poder, por sua vez, parece ser ele mesmo indeterminável ou, antes, potência de indeterminação do mundo: capacidade de tornar-se outro, para os povos indígenas amazônicos, possibilidade de afirmar sua força nas interações humanas, controlando a relação com as

potências não humanas por meio de manipulações do axé, nas religiões de matriz africana.

Apesar de inspirada numa proposição de Isabelle Stengers (2005), a noção de *cosmopolítica* que mobilizei para expressar o que haveria em comum entre o pensamento perspectivista ameríndio e o mundo do axé foi usada aqui, em princípio, com um sentido que poderíamos dizer “fraco” em relação àquele proposto pela autora. Sintetizando os domínios cosmológico e político, a noção me parecia adequada para descrever mundos nos quais as relações entre humanos e destes com não humanos são indistinguíveis, tanto porque obedecem às mesmas lógicas – caso da feitiçaria humana e do xamanismo no mundo xinguano, por exemplo – seja porque compõem umas às outras – caso dos efeitos das relações com as entidades sobre a vida humana, nas religiões de matriz africana⁵. Ao final destas considerações penso ter chegado, contudo, um pouco mais perto da ideia original de Stengers.

Se bem a entendo, a “proposição cosmopolítica” da autora consiste na introdução de um princípio de dúvida no jogo político, na criação de um interstício que nos obriga a questionar o que poderia significar um mundo comum, admitindo a existência em nosso mundo de atores não só imprevisíveis como também, muitas vezes, alheios à própria linguagem do político. Este, entendido amplamente como campo de criação de um acordo, deve ser pensado em termos de situações concretas, nas quais problemas concretos sejam colocados em jogo. Se algum mundo comum resulta daí, ele só poderá ser contingencial e particular, nunca determinado por valores fixos englobantes, dos quais algum juiz, alguma cultura, alguma classe, seriam os supremos representantes. Ora, como lembra Stengers, citando o caso das assembleias comunais na África (o sistema *palabre* ou *pala-ver*): “*Such manners maybe found in other traditions, other arts of emerging agreement*” (2004,

p. 11). Está claro que esse princípio de dúvida proposto por Stengers é o que ideias como as que procurei descrever aqui introduzem nos mundos que elas ajudam a construir – e desconstruir.

A noção de uma “dinâmica cosmopolítica” ganha assim outro sentido, mais profundo: não se trata mais de apontar um domínio da vida – “a cosmopolítica” – que apresentaria uma mesma dinâmica em mundos diversos, mas de identificar nesses mundos uma mesma dinâmica, *cosmopolítica* na medida em que é determinada pela impossibilidade de definição absoluta do mundo.

Notas

1. Tive a oportunidade de apresentar versões preliminares deste texto em três ocasiões, que muito me ajudaram a esclarecer, muitas vezes para mim mesma, o que queria dizer aqui. Agradeço, por abrirem espaços de diálogo tão prolíficos, a Marcio Goldman e Beatriz Perrone Moisés, coordenadores do GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas”, realizado na 36ª Reunião da ANPOCS, em outubro de 2012, para o qual este trabalho foi inicialmente elaborado; à comissão organizadora do Sextas na Quinta, onde pude apresentá-lo em outubro de 2013, no PPGAS/Museu Nacional, UFRJ; e à comissão organizadora das Sextas do Mês, que idealizou o encontro “Olhares cruzados: antropologia afroindígena”, realizado em maio de 2014 no PPGAS/USP. Agradeço também a todos os amigos que tiveram a generosidade de compartilhar dúvidas, críticas e ideias a respeito deste texto nessas ocasiões, especialmente Eduardo Viveiros de Castro, Marcio Silva, Julia Sauma, Clara Flaksman, Ana Carneiro, Luisa Elvira Belaunde e Gabriel Banaggia. Edgar Barbosa Neto, Valéria Macedo e Renato Sztutman foram mais do que generosos, como sempre, ao permitir esta apropriação talvez um pouco selvagem de seus trabalhos, e pelas conversas que se seguiram e, espero, seguirão.

Muitas das ideias que desenvolvi aqui, ou todas elas, são frutos do diálogo que mantive com Marcio Goldman ao longo do projeto de pós-doutorado que realizei sob sua supervisão entre 2010 e 2013. Este encontro a princípio inusitado, mas para mim altamente estimulante, é um dos resultados de uma conversa iniciada há já alguns anos entre os pesquisadores do Núcleo de Antropologia Simétrica, no PPGAS/Museu Nacional.

2. Veja-se por exemplo a etnografia de Mello (2010 – ver também neste volume) sobre um movimento artístico que se define como afroindígena no sul da Bahia, a cosmologia de um povo quilombola do Pará descrita por Sauma (2013 – ver também neste volume), ou as relações entre grupos afrodescendentes e índios no Chocó colombiano descritas por Losonczy (1997).
3. Em termos da distinção proposta por Descola entre ontologias perspectivistas e ontologias analogistas, isso implica que o analogismo é a engrenagem de ativação da alteração, ou do controle da alteração, perspectiva. Nesse sentido, o perspectivismo não poderia ser descrito como um tipo de animismo, se entendemos que este postula uma identidade compartilhada entre humanos e não humanos.
4. Para um exemplo brilhante no mundo ameríndio, ver a etnografia de Lima (1996) sobre a caçada de porcos do mato pelos Yudjá e a importância do conhecimento humano sobre o conhecimento dos porcos como forma de controlar a variação perspectiva.
5. Essa problemática vem sendo apontada na etnologia amazonista há já algum tempo. Veja-se Overing (1977) e Viveiros de Castro (1986) para considerações sobre a inadequação da separação entre cosmos e sociedade na descrição dos mundos ameríndios, e Sztutman (2012), para uma consideração extensa sobre o uso da noção de cosmopolítica para pensar a política indígena.

Referências bibliográficas

BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*.

- Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- BASTIDE, Roger. *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Plon, 2000 [1958].
- CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani*. Boletim 227 (Antropologia, 5), FFLCH, Universidade de São Paulo, 1959.
- CASTANEDA, Carlos. *Una Realidad Aparte*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CESARINO, Pedro. *Oniska. Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- CHAUMEIL, J-P. *Voir, Savoir, Pouvoir. Le Chamanisme Chez les Yaguadu Nord-Est Péruvien*. Paris: Éditions de L'école des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- DESCOLA, Philippe. *Par-Delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- FIGUEIREDO, Marina V. *A Flecha do Ciúme: O parentesco e seu avesso entre os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- GALLOIS, Dominique T. Xamanismo Waiápi: Nos Caminhos Invisíveis, a Relação I-Paie. In: LANGDON, J. M (org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- GOLDMAN, Irving. Synthesis. In: *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl religious thought*. Nova Iorque: John Wiley & Sons, 1975.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações sobre Multiplicidade Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- _____. Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetrização Antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- GOW, P. O Parentesco como Consciência Humana: O Caso do Piro. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.
- HOLBRAAD, Martin. *Truth in Motion. The Recursive Anthropology Of Cuban Divination*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 11-46, 2003 [1950].
- LIMA, Tania S. O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi. In: *Mana*. v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.
- _____. Para uma Teoria Etnográfica da Distinção entre Natureza e Cultura na Cosmologia Juruna. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, p. 43-52, 1999.
- LOZONCZY, Anne-Marie. *Les Saints et la Forêt. Rituel, Société et Figures de L'Échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie)*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- MELLO, Cecília C. do A. *Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009)*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.
- OCHOA, Todd R. *Society of the Dead: Quita Manaquita and Palo Praise in Cuba*. Berkeley: University Of California Press, 2010.
- OVERING, Kaplan J. Orientation for Paper Topics; Comments. Ao Simpósio "Social Time and Social Space in Lowland South America". In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v. III, p. 9-10; 387-394, 1977.
- SAHLINS, Marshall. *What Kinship is - And is Not*. Chicago: The University Of Chicago Press, 2011.
- SAUMA, Julia F. The Deep and the Erepecuru. *Tracing Transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. Tese de Doutorado - University College, London, 2013.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. de (ed.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Marco Zero, 1987[1979].
- SIQUEIRA, Paula. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, B.; WEIBEL, P. (eds.). *Making Things*

- Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 994-1003, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- VANZOLINI, Marina. Feitiço de Gente, Feitiço de Bicho, Feitiço de Santo. A etnografia aweti (Alto Xingu) em um exercício de comparação afro-indígena”. Manuscrito, 2011.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari’*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- _____. Chronically Unstable Bodies: Reflection on Amazonian Corporalities. *Royal Anthropological Institute* (N.S.) v. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Anaweté, Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- _____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify, p. 401-456, 2002.
- _____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. In: *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 3-22, 2004.
- _____. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. In: *Cadernos de Campo*, v. 14/15, p. 319-338, 2007.
- _____. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: BAMFORD, S.; LEACH, J. (eds.), *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, p. 237-268, 2009.
- WAFER, Jim. *A taste of blood. Spirit possession in a Brazilian Candomblé*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- WAGNER, Roy. *The curse of souw: Principles of daribi clan definition and alliance*. Chicago: University Of Chicago Press, 1967.

autora **Marina Vanzolini**

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e Professora Adjunta do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo (DA/USP)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)

VALÉRIA MACEDO

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

RENATO SZTUTMAN

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

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p287-302

resumo Tendo como inspiração o problema do “ser feito no santo” nas religiões afro-brasileiras, este artigo propõe discutir a relação entre processos de individuação e divinização entre os Guarani Mbya. Elegemos como foco as práticas guarani de nomeação que, efetuadas sob a mediação de xamãs, consistem na conexão de uma criança (mas também de um adulto) com potências divinas distribuídas em diferentes regiões do cosmos. De modo a conceitualizar essa conexão em termos mais propriamente guarani – o que nos aproxima de uma ideia de “parentesco intensivo” – perguntamo-nos quem seriam, afinal, para eles, esses deuses/divindades (*Nhanderu* e *Nhandexy kuery*). Este ponto reenvia, ademais, para um tema clássico dos estudos guarani: o conceito de *nhe’ẽ*, “alma-palavra” ou “afeto-linguagem”.

palavras-chave Individuação; Divinização; Guarani Mbya; Parentesco intensivo; Afroindígena; Comparação.

The part of which one is part. Notes on individuation and divinization (starting with the Guarani)

abstract Inspired by the problem of “making the saint” in African-Brazilian religions, this article aims to discuss the relationship between processes of individuation and divinization among the Guarani Mbya. We selected Guarani

practices of nomination as our focus. These practices, developed under the mediation of shamans, consist in connecting a child (but also an adult) with divine powers distributed by different regions of the cosmos. In order to conceptualize this connection in Guarani terms — which brings us closer to an idea of “intensive kinship” — we ask who these gods/deities are for them after all (*Nhanderu* and *Nhandexy kuery*). Furthermore, this point is connected to a classic theme of Guarani studies: the concept of *nhe’ẽ*, “soul-word” or “affection-language.”

keywords Individuation; Divinization; Guarani Mbya; Intensive kinship; Afroindigenous; Comparison.

*Namandu, pai verdadeiro, o primeiro,
depois de nomear cada um dos verdadeiros pais de
seus filhos vindouros,
e cada um dos verdadeiros pais das palavras-almas
de seus filhos vindouros,
todos a sós em seus lugares certos, falou:
“Agora,
depois de nomeá-los,
todos a sós em seus lugares certos,
da conduta dos adornados com o cocar de plumas,
da conduta das adornadas com flores nos cabelos,
vós, por vós mesmos, ireis saber”*

*E por fim,
segredou o canto sagrado aos pais primeiros,*

*segredou o canto sagrado às verdadeiras mães
primeiras,
para que os amanhãs
colhessem, vivendo e bem,
os muitos filhos eleitos para erguer-se no leito
terreno.*

– Yvy Tenonde, a Primeira Terra (canto mbya
registrado por Leon Cadogan e traduzido por
Josely Vianna Baptista)

Os termos guarani *Nhanderu kuery* e *Nhandexy kuery* podem ser traduzidos como “Nossos pais” e “Nossas mães” (*nhande*: “nosso”, *-ru*: pai, *-xy*: mãe e *-kuery*: sufixo coletivizador)¹. Os habitantes de domínios celestes a quem os Guarani se dirigem com esses termos também podem ser referidos como *Nhandeja* (ou *Nhandejara*), “Nosso dono”. Quando falam em português, os Guarani preferem designar tais criaturas celestiais como “deuses” ou mesmo como o “deus”, remetendo ao demiurgo ou a algum dos imortais engendrados por ele. Estamos aqui diante de um problema de tradução: estariam eles procurando se aproximar daquilo que nós, os *jurua* (como costumam chamar os brancos), entendemos como deus ou, diferentemente, nos apresentando outro conceito de divindade, por sua vez tributário de outro universo conceitual menos preocupado com a transcendência do que com a imanência, menos atrelado à ideia de substância do que à de movimento ou multiplicidade²? Nossa aposta neste artigo incide na segunda alternativa, ainda que reconheçamos entre os Guarani um investimento em buscar correlações entre a sua cosmogonia e a dos *jurua*³.

A reflexão que se segue deve ser compreendida dentro de uma perspectiva mais ampla de comparação de “noções de pessoa” operantes em coletivos ameríndios e afro-brasileiros⁴. No nosso caso, o interesse pelos *Nhanderu*

e *Nhandexy kuery* e sua relação com a constituição da pessoa guarani foi inspirado pela leitura de artigos de Goldman (2005; 2009) sobre ontologia e multiplicidade nas religiões afro-brasileiras, em diálogo com o universo conceitual de Deleuze e Guattari. Saltou aos nossos olhos a insistência etnográfica de que nos rituais de iniciação do candomblé a pessoa é *feita no santo ao fazer o santo*; dito de outro modo, a pessoa realiza-se como modulação singular de um fundo infinito de multiplicidade, no qual está inscrita a existência dos orixás, divindades afro-brasileiras. Tal foi nossa inspiração para buscar algumas conexões parciais (no sentido de Strathern, 1991) – um tanto arriscadas, talvez – com aspectos da nomenclatura entre os Guarani, vinculados ao que estamos chamando aqui de *individação* e *divinização* da pessoa. Pretendemos neste artigo centrar foco na etnografia guarani, sugerindo certos paralelos capazes de apontar uma nova trilha comparativa, que aqui só poderá ser vislumbrada.

Como formulado por um interlocutor de Valéria Macedo na Terra Indígena (TI) Guarani do Ribeirão Silveira, Papa Mirĩ Poty, o nome próprio de uma pessoa diz “a parte de que cada um é parte”, remetendo ao domínio celeste a que o sujeito se vincula. Tais partes de partes dizem respeito a multiplicidades que ganham modulações singulares em seu trânsito até o corpo do sujeito. A nomeação é parte de um assentamento de forças, ou da estabilização de um fluxo cuja proveniência são os deuses em suas diferentes moradas. Por sua vez, a nomeação foi o gesto inaugural do engendramento dos deuses por obra do demiurgo, como aponta a epígrafe deste artigo. Assim, a sucessão de engendramentos de divindades presente na cosmogonia mbya e atualizada na produção de pessoas nesta terra pode ser lida como individações de um fundo de multiplicidade, ou

modulações de forças que conectam e diferenciam, fazendo e desfazendo corpos.

Todos os Guarani idealmente devem ter um nome próprio, vinculando-o a um domínio celeste e animando-o com sua respectiva potência. A despeito da magnitude estendida dos xamãs⁵, o devir-deus é imanente a cada pessoa guarani, sendo experimentado com maior ênfase na interlocução com os imortais celestes nos cantos, danças, sonhos e consumo de *petj* (tabaco), entre outras situações. Particularmente, a fala (que pode ser cantada) e o nome são expressões da imanência da divindade, daí as aproximações que buscamos estabelecer entre a nominação e a iniciação no candomblé, tendo como ponto convergente o tema da multiplicidade e ontologia desenvolvidos por Goldman.

Desdobramentos e individuações

A partir de sua experiência etnográfica, Elizabeth Pissolato comenta o pouco interesse dos Mbya pelos detalhes das origens de suas divindades e mesmo por elas mesmas enquanto singularidades. No entanto, enfatiza ela, interessam-se muito sobre o tema da nominação (2007, p. 303). Mais importante do que os laços entre pessoas com nome de mesma procedência seria o fato de elas estabelecerem relações efetivas com o mundo celestial. Daniel Pierri (2013, p. 100-101), por sua vez, encontra nas especulações mbya sobre o mundo dos deuses algo próximo do que Carneiro da Cunha (1978) encontrou nas fabulações sobre o destino escatológico das pessoas krahô: em vez de pensar em termos de “pouca precisão”, é preciso compreender a lógica das variações. Como se vê, a questão reside menos em estabelecer a identidade dessas divindades do que em estabelecer relações particulares com elas⁶.

A cosmogonia mbya é tema de registros de León Cadogan, os quais foram analisados

e publicados em versão bilíngue (em mbya e espanhol) em sua obra clássica *Ayvu Rapyta*, de 1959. O título remete à “fonte” ou “fundamento” (*rapyta*) da fala (*ayvu*) e narra a origem do mundo como uma sucessão de “desdobramentos”, ou engendramentos de seres, desde o “florescimento” do deus primevo como um ser compósito, com membros de ramagens, olhos de orvalho, coração de sol. Entre os interlocutores de Macedo, as designações mais frequentes para o demiurgo são *Nhanderu Papa Tenonde* e *Nhanderu Ete*, mas ambos os nomes também podem ser precedidos por *Nhamandu*, como aparece nos registros de Cadogan. *Pa-pa* foi traduzido como “último-último” por um pajé mbya a este autor, cuja interpretação foi de que o demiurgo gerara tudo e a si mesmo a partir dos confins do mundo, no mais distante patamar celeste, onde vive até hoje (1959, p. 16). Talvez a repetição da expressão também possa conferir a “último” um sentido incessante de movimento ou de devir, o qual nunca chega a termo⁷. Outro sentido de *papa*, quando não concernente ao deus, é contar (verificar a quantidade), numerar. Ainda, *-pa* pode ter a função de verbo “terminar, acabar”, ou a função adverbial de “tudo, todos, completamente”. Já *Tenonde* significa “estar à frente”, enunciando a posição do demiurgo como fonte de orientação, um horizonte a ser buscado, mas que está sempre à frente em relação ao referente humano. Justapondo os eixos temporal e espacial, *Nhanderu Papa Tenonde* é assim a um só tempo o último e o primeiro, o que está na origem e o que está no término, o que abarca a todos e está nos confins. Por sua vez, *Ete* costuma ser traduzido como “verdadeiro” ou “sagrado, sublime” pelos Guarani, podendo ser também uma partícula intensificadora. Em muitos enunciados, o que é *ete* diz respeito ao mundo dos imortais – ao seu valor prototípico – e aquilo que os conecta a esta terra na qual se realiza a humanidade

(por exemplo, *avaxi ete* é a espécie de milho que constitui uma dádiva de *Nhanderu*, fortalecendo o corpo contra agenciamentos patogênicos).

O demiurgo engendrou a si mesmo na escuridão primordial (*petun yma*), a partir de uma luz que desabrochou como seu peito (*oguerojera nhamandu'i*, “desabrocha o pequeno sol”), razão pela qual também é chamado, conforme os registros de Cadogan (1959), de *Nhamandu Ru Ete*, “Verdadeiro Pai Sol”. Remetendo novamente à epígrafe do texto, o demiurgo confere existência corpórea aos outros deuses nomeando-os. De modo análogo, Kuaray, a divindade solar descendente do demiurgo, traz de volta à vida pássaros mortos *enunciando seus nomes* (KANGUA; POTY, 2003).

Os domínios celestes onde vivem *Nhanderu* e *Nhandexy kuery* costumam ser identificados pelos Guarani Mbya com referência ao trajeto do sol, a despeito de não haver consenso sobre os habitantes de cada região. De acordo com a versão predominante entre os interlocutores de Macedo, onde o sol nasce, no leste, a que os Guarani chamam de *nhanerenonde* (“à nossa frente”, já que é para lá que devem se voltar os humanos em sua interlocução com os deuses) é onde vivem *Nhamandu kuery*, cuja potência é associada ao sol; no oeste, onde o astro solar se põe, *nhandekupe* (“às nossas costas”), é a morada dos *Tupã kuery*, associados ao trovão; já a região a que chamam *nhandeke* (“no nosso lado”), ao norte, vivem *Jakaira kuery*, associados à neblina, por sua vez vinculada à fumaça do tabaco por sua potência vivificante (*ogueromonhemonhá*; CADOGAN, 1959); e ao sul, *nhandekeroaikaty* (“do nosso lado na outra direção”) vivem *Karai kuery*, associados ao fogo⁸.

Num patamar mais próximo à terra estão os *Nhanderu Miri* (“pequeno”, expressão também muitas vezes associada ao que é sublime e provém das moradas celestes), que foram humanos e conseguiram adquirir imortalidade, fazendo

seu corpo imperecível por meio de jejuns, cantos, danças e fumaça de tabaco à exaustão. Eles vivem em *yvy marã e'ỹ*, a “terra que não estraga”, onde nada tem fim, também chamada em português de “terra sem mal”. Segundo glosa de P. Clastres (1974), a partir de uma conversa com um Mbya, o Mal seria o Um, aquilo que encarcera, estanca, faz definhar, associado à terra que os humanos habitam.

Tais modulações de potências, que ganham expressão cartográfica em diferentes domínios, promovem individuações ou singularidades a partir de uma multiplicidade infinita ou intensiva, cuja engrenagem primordial é o demiurgo. O surgimento dos deuses, uns a partir dos outros, é descrito pelos Mbya nos registros de Cadogan por meio de expressões como *mbojera* ou *-guerojera*, que o autor traduz como “criar no curso da própria evolução” (1959, p. 17), justificando não se tratar de uma criação *ex-nihilo*, mas de uma transformação de algo que já estava lá e que se desdobra, desabrocha, se desenvolve, ou ainda engendra, produzindo diferença sem haver desconexão.

Mais importante do que as singularidades dos deuses guarani é portanto a ideia de desdobramento ou engendramento, que faz com que eles apareçam ora como um só, ora como muitos. Em vez de monoteísmo ou politeísmo, os Guarani seriam adeptos daquilo que Gabriel Tarde (2007) designou como *miriateísmo*, uma proliferação que faz do Um uma modalidade do Múltiplo e vice-versa, um processo contínuo de diferenciação. Da mesma maneira que o demiurgo desdobrou-se, gerando os demais deuses aos nomeá-los e segregar-lhes um canto, esses deuses são os engendradores das “almas-palavras” dos humanos. A cada Guarani que é gestado na terra é enviado um *nheẽ porã*, a “alma-palavra”, na tradução clássica de Cadogan (1959).

Como amplamente abordado na literatura etnológica voltada para essas

populações, o *nhe'ẽ* constitui um nexo fundamental entre humanos/Guarani e aqueles traduzidos como deuses. De proveniência celeste/divina, um *nhe'ẽ* é enviado a cada Guarani que está sendo gestado, e posteriormente passa a habitar seu corpo, investindo-o de atributos de pessoa, com capacidades singulares de comunicação, compreensão e agência. Daí sua definição como “alma-palavra”, que poderia ter como tradução alternativa “linguagem-afeto” (ou “afeto-linguagem”), por constituir uma modulação da força que circula e vincula os homens e os habitantes imortais dos domínios celestes. Longe de concebê-la como construção convencionalizada, portanto, a linguagem entre os Guarani diz respeito a um potencial afectivo que adquire modulações específicas a partir de sua proveniência, itinerários e assentamentos. Os nomes dão corpo a tais modulações, remetendo à proveniência celeste do *nhe'ẽ* que assentou no sujeito, maximizando naquele corpo sua potência de agir.

Os Guarani Mbya reconhecem outras agências na composição da pessoa, primordialmente associadas ao patamar terrestre e ao mundo das coisas precípeis. Assim descreve Pierri:

Em contraste com a dualidade simples entre uma alma-palavra ou princípio vital (com destino) celeste, e um espectro corporal (com destino) terrestre, comumente apresentada na literatura sobre os Guarani, ouvi observações de que a pessoa seria formada por outros elementos. Disseram-me que além da *nhe'ẽ porã*, que provém da (e retorna no post-mortem para) sua morada celeste, existem mais duas outras almas ditas *nhe'ẽ mbyte* [alma do meio]. Enquanto a primeira assenta-se mais estavelmente no corpo, e localiza-se entre a nuca e a parte posterior da cabeça (nhanderapyte), os *nhe'ẽ mbyte* ficariam fora do corpo, como duplos

deles, e afastariam-se com facilidade, seriam “mais sensíveis”. A ausência prolongada de algum dos *nhe'ẽ mbyte* levaria os outros *nhe'ẽ*, inclusive o *nhe'ẽ porã*, a abandonar o corpo causando a morte (2013, p. 181).

O autor ainda comenta a possível correspondência de *nhe'ẽ mbyte* com aquilo que os Mbya também designam como *-ã'ng*, o espectro corporal, que teria uma porção telúrica e outra celeste. Interlocutores de Macedo (2009; 2011) também mencionam a agência de mais de um *nhe'ẽ*, valendo-se das expressões *nhe'ẽ porã* (ou *miri*) e *nhe'ẽ vai* (ou *guaxu*) para distinguirem aquele de proveniência e destino celeste do que se converte em espectro terrestre após a morte. Este pode ser mais de um, de modo que as muitas sombras que podem desdobrar-se de um corpo, a depender da incidência da luz, são índices de sua presença na composição do sujeito (sendo *nhe'ẽ porã* a sombra mais clarinha) (MACEDO, 2009, p. 225-226). Já Heurich reconheceu em sua etnografia a presença de três almas: *ñe'e* (alma-divina), *ã* (alma-telúrica) e *ãgy*, que nasce com a pessoa mas somente se torna visível durante o sonho (2011, p. 47). Não é o caso de mapear as diferentes versões para a composição da pessoa entre os Mbya, resultantes de diferentes experiências etnográficas de um amplo conjunto de autores e de diferentes formulações dos Guarani, a partir de seus conhecimentos, relações e experiências nas aldeias (ver também MELLO, 2006; LADEIRA, 2007; RAMO Y AFFONSO, 2014, entre outros). Seja como for, a pessoa constitui-se como multiplicidade individuada, habitada ou atravessada por muitos.

Quando mencionam apenas *nhe'ẽ*, sem especificações, os Mbya geralmente referem-se a *nhe'ẽ porã*, ao qual se vincula o nome do sujeito e sua conexão com as moradas celestes dos imortais. Além de participar da composição

de forças que constitui a pessoa, *nheẽ porã* é também uma multiplicidade individuada, cuja modulação foi sendo constituída no itinerário desde sua proveniência até o corpo do sujeito. Um conjunto (não consensual) de nomes, masculinos e femininos, é associado às diferentes moradas dos *Nhanderu* e *Nhandexy*. Assim, por exemplo, novamente de acordo com os interlocutores de Macedo, uma mulher que se chama *Takua* (“taquara”, em referência ao bastão de ritmo feminino) ou *Para* (“água”), ou um homem que se chama *Tupã* (“trovão”), ou *Vera* (“relâmpago”), tem o *nheẽ* vindo da região do sol poente, domínio de *Tupã*. Por sua vez, tiveram os *nheẽ* vindos da região do sol nascente, domínio de *Nhamandu*, os homens que se chamam *Mirĩju* (“pequeno brilho dourado”, em referência ao sol nascente), *Kuaray* (outro nome para o sol), *Papa* ou *Xapẽi*, e as mulheres chamadas *Jaxuka*, *Poty* (“flor”) ou *Ara* (“tempo”). Já do lado de *Jakaira* vieram, por exemplo, aqueles que se chamam *Xunũ* e *Jeguaka* (“cocar”), ou aquelas que se chamam *Tataxin* (“fumaça”) ou *Yva* (“céu”). E do domínio dos *Karai* vêm aquelas que se chamam *Kerexu* e uma variedade de nomes masculinos compostos, como *Karai Tataendy*, *Karai Mirĩ*, entre outros. Todos os nomes podem ser compostos, correspondendo a modalizações da individuação que empreendem por meio do primeiro nome⁹. Por exemplo, há os *Vera Popygua* (relâmpago e clave de som que constitui um dos modos de interlocução entre os homens e os deuses), *Karai Tataendy* (“chama da vela”); *Para Mirĩ* (“pequena água”), *Tupã Mirĩ* (“pequeno trovão”), entre inúmeros outros exemplos que podem inclusive conter mais nomes, como o mencionado *Papa Mirĩ Poty* (“divindade das pequenas flores”) ¹⁰.

Para além daqueles que habitam os corpos humanos, *nheẽ kuery* também transitam entre domínios celestes e terrestres na forma de pássaros ou em corpos invisíveis para os humanos

comuns. Eles participam e fortalecem as sessões de cura xamânica e os cantos e danças na *opy*, a casa ritual onde se efetiva a interlocução coletiva com os deuses. Por sua capacidade de proteção, comunicação e agência, os Guarani Mbya costumam referir-se a *nheẽ* como “anjos” quando buscam explicar sua existência aos brancos, na língua portuguesa.

Assentamentos

Tal cartografia guarani de corpos-afetos em domínios celestes e terrestres nos parece ir ao encontro da ideia da pessoa como multiplicidade individuada, em que os nomes/*nheẽ* promovem singularidades, ou, na expressão deleuziana mobilizada por Goldman, modulações de um fundo infinito de multiplicidade. Para pensar a construção da pessoa no universo do candomblé, Goldman atenta para a dimensão imanente dos deuses afro-brasileiros, os orixás ou inkisses, que não são simplesmente “dados” – personagens mitológicos com características fortemente marcadas –, devendo também ser *feitos*, individuados.

Os adeptos do candomblé angola conhecem um número mais ou menos finito de orixás distribuídos pelo cosmos, mas haveria uma multiplicidade de orixás pessoais que só ganham existência mediante sua feitura em rituais de iniciação. Iniciar-se seria fazer o santo e ser feito no santo ao mesmo tempo, ganhar um nome de santo. A feitura do orixá seria um modo de domesticar forças poderosas e, assim sendo, produzir uma singularidade. Cada orixá possuiria qualidades diversas e zonas de indiscernibilidade com outros orixás, configurando uma multiplicidade que precisa ser atualizada. Trata-se, assim, de um sistema que privilegia

fluxos contínuos e cortes (e não puras descontinuidades), multiplicidades (e não qualquer dialética entre o um e o múltiplo) e agenciamentos

eficazes (e não formas de ordenamento e sua implementação prática que pode ser transmitido ou ensinado). (GOLDMAN, 2005, p. 5).

Goldman extrai desse processo de feitura de orixás e singularização de pessoas uma ontologia que postula que todos os seres e coisas do cosmos são modulações do axé (“força”), os orixás sendo a encarnação de uma modulação específica do axé, que nada mais é que um fluxo que precisa ser cortado. Os orixás seriam, assim, qualidades gerais que devem ser individuadas. O autor vislumbra nessa ontologia uma teoria da pessoa: entre o Ser dos orixás – ser que deve ser melhor compreendido enquanto multiplicidade – e o não-ser dos não iniciandos; haveria todo um caminho, percorrido por meio dos cultos e da possessão, em que é possível uma espécie de divinização, um devir-deus. Se o Ser dos orixás é inacessível, o devir-deus é possível e nele reside o esforço da fabricação da pessoa.

Assim como tudo que existe, a pessoa precisa ser extraída de um fluxo, individuada. O ritual de iniciação corresponde, no candomblé, à feitura do santo, efetivando o nexo entre iniciando e orixá. Como desenvolvido por Goldman, a divindade é feita ao mesmo tempo em que o iniciando que deverá ser possuído por ela em cerimônias específicas. Mas tanto pessoas como divindades já existem antes de serem feitas, ainda que não da mesma maneira (2009, p. 120). A distinção entre os orixás, que existem em número mais ou menos finito, e a multiplicidade intensiva dos orixás pessoais ganha forma pelo uso do termo “santo”, já que nunca se diz “fazer o orixá” e sim “fazer o santo”. O iniciando não se faz “santo”, mas é “feito *no* santo”, de modo a se transformar *com o* santo e não se transformar nele. O orixá é plantado, fixado, simultaneamente na cabeça do filho de santo e no que chamam de assentamento, um conjunto de objetos cuja composição varia, mas

sempre conta com algum tipo de pedra. Esta, que se torna o orixá após o assentamento, já é o orixá desde o começo, por isso sua escolha não é tida como arbitrária. Contudo, a pedra precisa ser feita – lapidada – no ritual para efetivar-se como orixá, ou seja, para que sua positividade ou virtualidade seja atualizada (GOLDMAN, 2009).

O axé como fluxo de energia que precisa de corte e como fonte de individuação de seres e coisas pode então nos transportar novamente ao *nheẽ* no universo mbya, a palavra-fluxo que engendra seres e coisas do mundo¹¹. Assim como é preciso fazer, no candomblé, um assentamento para o orixá, a chegada do *nheẽ* ao corpo de uma criança guarani é referida com a expressão *gumimboapyka*, “tomar assento”, bem como “ser concebido” é *nhemboapyka*, “ser dado assento”¹². “Assentar” revela-se, em ambos os casos, como uma metáfora eficaz para o corte do fluxo.

A aproximação do *nheẽ* e seu assentamento no corpo são parte do processo de construção da pessoa, que inclui uma série de procedimentos e cuidados. Inicialmente o *nheẽ* fica mais próximo do pai ou da mãe da criança, a qual não deve fazer gestos bruscos, trabalhos pesados ou se afastar muito de casa, entre outras medidas necessárias para que o *nheẽ* não se machuque ou se perca. O olhar perdido e a falta de controle dos bebês sobre seu corpo indicam a ausência ou distância do *nheẽ*. Já o aprendizado da fala e do caminhar apontam a presença do *nheẽ* no corpo, tempo propício para a revelação do nome da criança, que irá fortalecer o vínculo entre o *nheẽ* e corpo, ao situar a pessoa nessa cartografia cósmica, ou enunciar a “parte de que ela é parte”, sua proveniência e destino após deixar esta terra. Como traduzido por Cadogan, *erymoã a*, o “nome mantém erguido o fluxo do dizer” (1959, p. 42), de modo que o nome assenta a linguagem-afeto que ergue o corpo e anima o sujeito.

O nome já era da pessoa desde a chegada do *nheẽ*, mas o vínculo só se estabiliza quando é enunciado, geralmente por um *xeramõi* (“meu avô”, uma das designações mais recorrentes para os xamãs e mais velhos sabedores em geral)¹³. Os nomes geralmente são comunicados pelos *Nhanderu* e *Nhandexy* a um *xeramõi* em sonhos ou durante os cantos-reza. *Nhemongarai* é uma das designações do ritual coletivo de nomeação das crianças. Mas a revelação do nome também pode ser feita de modo particular, por meio de três dias e três noites de cantos-reza e fumaça do *petyngua* (cachimbo com tabaco) na *opy*. Algum dos pais, tios ou pessoas próximas a eles também podem sonhar com o nome da criança, mesmo que não sejam xamãs, mas geralmente essa revelação deve ser confirmada por um *xeramõi*, que assume o lugar de um iniciador ou ainda de uma espécie de “padrinho”.

O *xeramõi* escuta o nome da criança e o comunica, mas em alguma medida ele também faz a pessoa, efetuando aquilo que até então era pura virtualidade, e assim participando da individuação do sujeito. Nomear aqui aparece como um modo de cortar o fluxo, dar um contorno, assentar, ao mesmo tempo que atualiza o nexos entre a pessoa e aquilo em relação ao qual ela se individualizou. Por meio do nome, saberá a parte de que é parte, para voltarmos à expressão de *Papa Mirĩ Poty*. Tal individuação ou feitura da pessoa pode não ser bem sucedida caso o xamã tenha se equivocado na escuta do nome. De modo que entre os diagnósticos mais recorrentes de crianças, e mesmo jovens ou adultos, que adoecem com frequência, ou que não logram se curar de alguma enfermidade – incluindo a melancolia, a falta de discernimento ou a agressividade desmedida –, é que seu nome está errado. Por essa razão, o *nheẽ* está desconfortável no corpo, não se acostuma (*ndovy'ai*) nele, como se estivesse no lugar errado, querendo voltar para o patamar celeste

de onde veio. É preciso então recorrer a outro xamã para que ele encontre o nome correto da pessoa, de modo a fortalecer o *nheẽ* e, concomitantemente, sua saúde e vontade de viver.

Outra razão para a mudança de nome é a morte do xamã que batizou a pessoa. Dizem os Mbya que, ao dar o nome, o xamã cria um vínculo com aquele sujeito que não se interrompe no momento da morte. Assim, a porção agentiva da parte putrescível do corpo que fica na terra (enquanto o *nheẽ* volta ao seu domínio celeste), o âgue, tem maior potencial patogênico junto àqueles vinculados ao xamã em vida. Podemos assim inferir que o xamã não apenas escuta e comunica o nome, mas faz (ou desfaz, caso não a nomine corretamente, ou que a afete com seu âgue) a pessoa, sendo em grande medida responsável por sua saúde e por seus infortúnios.

Para além da agência do xamã, cabe ao sujeito atualizar constantemente o vínculo com seu *nheẽ*, fazendo com que ele goste de viver na terra e no corpo por meio de práticas como o canto, a dança, fumar *petyngua*, comer alguns alimentos (entre os quais se destacam *avaxi ete*, espécie de milho, e *ka'a*, erva-mate), entre muitas outras que reiteram conexões entre aqueles que vivem na terra e os habitantes imortais dos domínios celestes.

Esse processo constante de construção da pessoa, por meio das relações que as constituem, pode nos remeter novamente ao universo do candomblé, particularmente no que diz respeito aos cuidados dos filhos-de-santo com os objetos investidos da agência dos orixás. Segundo Sansi (2008), referindo-se ao candomblé ketu no Recôncavo baiano, é preciso compreender a relação entre os objetos que compõem os assentamentos e o corpo dos iniciados. Ambos devem ser preparados, feitos, seja para serem guardados ou para dançarem nas festas. Nessa direção, Goldman (2009) conta ter comprado uma estátua de Exu, que ficou em sua casa como um objeto (quase) ornamental. Posteriormente, ele

solicitou a um filho-de-santo que a preparasse para que ela o protegesse. O filho-de-santo o fez, mas ressaltou que dali em diante seria melhor que o Exu ficasse no terreiro, já que teria que ser alimentado e cuidado, o que Goldman teria dificuldade em fazer em seu apartamento no Rio de Janeiro. Assim, o sujeito e o orixá efetuado naquele objeto precisava ser feito (mesmo que já existisse antes disso) e em seguida constantemente atualizado, ou alimentado, por meio de práticas e cuidados¹⁴.

De volta aos Guarani Mbya, a pessoa e aquele que a nomeou ou que lhe são próximos são responsáveis por práticas e cuidados que garantam o vínculo do *nheẽ* ao corpo e o controle de seu fluxo, impedindo a desagregação da pessoa por meio de adoecimentos ou afecções em que ela possa deixar de compartilhar a perspectiva humana com seus parentes. Em meio a suas incontornáveis singularidades, tanto no candomblé como entre os Guarani a fabricação da pessoa vai de encontro à dicotomização entre o dado e o construído, entre ser e representação. Em um e outro casos, a pessoa precisa ser construída, mesmo que já existisse desde antes, ou, na expressão de Goldman, “para que algo se torne o que já é”.

Tanto no caso do candomblé como entre os Guarani, os deuses protagonizam os agenciamentos em jogo nesse processo de individuação. O problema da “pessoa” aqui descortinado não deve ser reduzido à conceituação de Mauss, que a toma como reflexo de categorias sociais. No caso Guarani, as divindades não são as únicas a participarem desse processo de individuação, que envolve incorporação de capacidades de animais, plantas, inimigos e outras subjetividades¹⁵. Um índice da centralidade dos deuses na composição da pessoa é o idioma de filiação acionado nas relações estabelecidas com eles. É para esse idioma e seus desdobramentos afetivos que a próxima seção se volta.

Parentesco intensivo e seus engendramentos

É possível notar mais um paralelo entre o universo do candomblé e o guarani: o idioma da filiação é acionado para dar conta da relação entre deuses e pessoas. No caso do candomblé, os iniciandos costumam ser chamados de “filho/filha-de-santo” e, posteriormente, alguns deles poderão vir a serem chamados de “pai/mãe-de-santo”, caso se desenvolva sua aptidão em preparar novos filhos/filhas-de-santo. O pai ou mãe de santo é aquele que agencia as relações que efetivam o vínculo do filho de santo com o orixá que irá tomar posse de seu corpo. Entre os Guarani, vimos que aqueles que enviam os *nheẽ* são chamados *Nhanderu*, “Nosso Pai”, ou ainda *Nheẽ Ru Ete*, “Verdadeiro Pai do *Nheẽ*” (ou, no caso feminino, *Nhandexy* e *Nhande Xy Ete*), ou ainda *Nhandejara*, “Nosso Dono”. Ainda, os xamãs também podem ser chamados de *Nhanderu* e vimos que uma das designações mais recorrentes para os xamãs é *xeramõi*, “meu avô”, mesmo que a relação entre o sujeito e o xamã não espelhe esse grau de parentesco no que diz respeito às relações genealógicas. Aqui podemos pensar no campo da filiação menos associada à consanguinidade do que a um sentido de intensidade, um devir-deus. Nesse sentido, outra designação para aqueles com capacidade maximizada de interlocução com os deuses é *Karai*, nome de uma das divindades.

Na nominação, nas curas e nas visões do que está distante no espaço ou no tempo, o xamã desempenha o papel crucial de engendrador, assim como o são os “pais-deuses” que enviam o *nheẽ*. Tudo se passa como se os xamãs atualizassem, em diferentes graus ou magnitudes, a potência prototípica desses seres. Não por acaso, a maximização extrema dessa potência constitui o *ijaguyje*, estado de plenitude em que o sujeito se despoja de toda dimensão perecível de seu corpo

e deixa esta terra para habitar o patamar celeste de *yvy marã e'ý* na condição de *Nhanderu Miri*, espécie de “homem-deus” (eram assim chamados, aliás, os “profetas” guarani e tupinambá pelos cronistas dos séculos XVI e XVII)¹⁶.

Xamãs guarani e pais/mães de santo seriam ambos engendradores, estabelecendo relações de filiação com seus “iniciandos”, a qual não passa necessariamente pela relação consanguínea ou cognática. Para continuar esse esforço comparativo seria preciso que nos debruçássemos mais a fundo sobre as diferenças entre essas duas modalidades de “filiação espiritual”, termo deslocado do contexto cristão. Esse esforço comparativo não poderá ser perseguido aqui; no entanto, arriscamos dizer que a antinomia que a literatura antropológica estabeleceu entre xamanismo e possessão talvez seja menor do que se poderia imaginar, exigindo um redimensionamento do olhar. Dito de outro modo, em vez de tipos (concretos ou ideais) poderíamos imaginar modulações de um mesmo problema, que é o do devir.

Voltemos ao problema da filiação que, em ambos os casos, não pressupõe um sentido genealógico, podendo ser descrita, apenas em princípio, como “filiação espiritual”. No caso guarani, foco deste artigo, estaríamos diante de algo como um modelo vegetal de filiação, já que não pressupõe reprodução sexuada. Particularmente entre os Guarani Mbya, “pais” celestiais engendram *nhẽẽ* com nomes masculinos, e “mães”, *nhẽẽ* com nomes femininos. Tal configuração poderia conduzir ao conceito deleuze-guattariano de “filiação intensiva” – conceito, vale notar, extraído da etnografia da África Ocidental.

Viveiros de Castro (2007) se vale dessa noção desenvolvida em *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (1972), no qual se delineia uma crítica à teoria “humanista” do parentesco, em que predominam noções “extensivas” de filiação e aliança. A “filiação intensiva” teria como

imagem o “influxo germinal”, como presente na mitologia dos Dogon, implicando um estado pré-cosmológico anterior às distinções entre humano e não humano. Viveiros de Castro assinala, com isso, a necessidade de se pensar o parentesco em consonância com a mitologia, na qual abundam menções de uniões interespecíficas. O autor afirma, distanciando-se do viés africanista de *O Anti-Édipo*, que o cosmos mitológico ameríndio privilegia imagens de aliança intensiva ou “demoníaca” – entre seres de natureza diferentes, tais como homens e deuses, ou humanos e animais –, em detrimento daquelas de filiação intensiva – figuras como ovos cósmicos, figuras unas que se desdobram etc. Estas últimas estariam mais presentes nas mitologias africanas, que prezariam pelo valor da descendência e pela ideia de ancestralidade. Já nas Américas, as figuras do sogro-canibal, da onça ou carnicheiro doadores do fogo etc. seriam bem mais salientes.

No entanto, ainda acompanhando o autor, não seria possível negligenciar certas figuras da filiação intensiva na mitologia ameríndia. Ele cita o exemplo rio-negrino: o mito da cobra-Canoa, em que um ser cromático se desdobra em todas as diferenças existentes. A cosmogonia guarani também apresentaria essa configuração na figura de *Nhanderu Ete*, mas é importante destacar que o “parentesco intensivo” mbya não se restringe ao eixo vertical da filiação, pois produz também cônjuges e irmãos. Lembremos que também na mitologia do alto rio Negro, paisagem clássica da descendência na Amazônia, a figura da germanidade sobrepõe-se ativamente à da filiação, sendo a idade relativa do grupo de germanos mais saliente do que a filiação propriamente dita (ANDRELLO, 2013). Ainda de acordo com os registros de Cadogan (1959), cada *Nhanderu* engendrou suas respectivas esposas, as quais são *Nhandexy*, mães das *nhẽẽ* femininas. Há ainda o exemplo da narrativa mítica de *Kuaray* (“Sol”),

que fabrica seu irmão *Jaxy* (“Lua”) na versão mais recorrente entre os Mbya. De modo que um corpo não engendra apenas filhos, mas também cônjuges e irmãos. Nessa direção, quando alguns interlocutores de Macedo mencionam as moradas celestes, costumam referir-se a seus habitantes como irmãos e irmãs, por exemplo que *Takuakuery* são irmãs de *Tupākuery*. Na relação com os deuses, os Guarani Mbya também frequentemente se posicionam como irmãos caçulas destes, em referência à paternidade primordial de *Nhanderu Ete*. Em suma, dados como filiação, germanidade e conjugalidade se confundem de maneira intrigante.

O coletivizador *kuery* é frequentemente acionado na menção aos deuses ou aos donos extrahumanos de diferentes domínios desta terra (*ija kuery*), nos enviando àquilo que Deleuze e Guattari formularam como “potência de matilha” em jogo no devir. “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade” (1997, p. 19). Contudo, ressaltam os autores, o devir-animal se estabelece com um indivíduo excepcional que efetua essa potência. Cada indivíduo é assim uma multiplicidade infinita, mas uma multiplicidade individuada (1997, p. 39). O mesmo se passa no devir-deus entre os Guarani. Quem se chama *Tupā*, traz consigo a potência de *Tupākuery*, os *Tupā*, ao mesmo tempo que constitui uma modulação singular dessa potência.

Tupā kuery, contudo, encontram-se dispersos nas aldeias desta terra onde se realiza a humanidade, assim como outros *nheẽ* engendrados pelos imortais. O nome de cada um sinaliza a origem e o destino post-mortem de seu *nheẽ*, inserindo a pessoa numa rede de relações que está além do parentesco no plano estritamente sociológico, o qual não espelha a configuração das aldeias celestes. Parentes consanguíneos podem ter nomes de diferentes

proveniências cósmicas. Ou seja, em uma família cujos irmãos compartilham o mesmo pai e mãe, a filiação de seus respectivos *nheẽ* dependem de seus nomes. Irmãos com o mesmo nome (por ex., ambos se chamam *Tupā*, ou *Karai* etc.) têm o *nheẽ* oriundo do mesmo lugar, pois têm o mesmo *nheẽ ru ete* (pai verdadeiro do *nheẽ*), mas irmãos com diferentes nomes têm diferentes pais do *nheẽ*, e por extensão diferentes proveniências e destinos após a estadia nesta terra. Assim, cada sujeito é o ponto articular entre o plano sociológico e o plano cosmológico do parentesco, que não são necessariamente coincidentes.

No domínio celeste, ou no plano do mito, podemos reconhecer também engendramentos que não constituem modulações de um mesmo bando, ou “matilha”. Na cosmogonia mbya, ao lado do deus que se desdobra, há seu irmão e antagonista *Xariã*, que se associa ou justapõe à imagem de Anhá¹⁷. Há narrativas em que *Xariã* é reconhecido como engendrador dos brancos, outras em que ele aparece como motivo da discórdia entre o demiurgo e sua esposa, *Nhandexy*.

A seu turno, *Kuaray*, o Sol, é filho do demiurgo e sobrinho de Anhá¹⁸, ou *Xariã*. Na versão mais recorrente entre os Mbya no sudeste brasileiro, *Kuaray* faz seu irmão *Jaxy*, personagem atrapalhado que desfaz o que o irmão fez, remetendo ao complexo mitológico difundido em toda a América do Sul dos gêmeos dessemelhantes e, de modo mais amplo, do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que move o pensamento ameríndio (LÉVI-STRAUSS, 1993). *Anhá* é enganado por *Kuaray* (o qual rouba carne de seu anzol, ou peixes de sua armadilha, a depender da versão), mas devora *Jaxy* (o qual é mal sucedido em imitar o irmão). *Anhá* tenta imitar *Kuaray* na criação de seres que povoariam a terra, mas suas criações são mal-acabadas ou imperfeitas (como a galinha, sem penas no pescoço, ou os porcos e as vacas). Como comenta

Pierri, os animais domésticos e as criações em geral são considerados invenções de *Anhã* destinadas aos brancos, enquanto os animais silvestres seriam destinados aos Guarani por seus deuses (2013, p. 63).

As duas duplas de irmãos – *Nhanderu Papa Tenonde* e *Anhã*; *Kuaray* e *Jaxy* – remetem à cascata de dualismos mobilizada na mitologia mbya. Pierri atenta para o antagonismo entre o demiurgo e seu irmão *Anhã*, em contraste com a cumplicidade entre *Kuaray* e seu irmão *Jaxy*, destacando a conexão entre *Anhã* e os brancos, e *Jaxy* e os Guarani. Estes últimos seriam projeções, ou imagens, incompletas e perecíveis dos deuses. Nas palavras de Pierri: “Há uma continuidade entre os Guarani e os deuses, pois esses são seus ancestrais, chamados “nossos irmãos mais velhos” (*nhanderyke’y kuery*). Entretanto, o corpo dos Guarani é apenas uma imagem (*a’ãga’i te ma*) do corpo dos deuses, como tudo o que é gerado no mundo terrestre” (2013, p. 47). A essa relação o autor associa uma sorte de “platonismo em perpétuo desequilíbrio”, em que a centralidade das categorias sensíveis e a lógica transformacional contrastariam com o platonismo clássico. Ainda, Pierri se vale daquilo que Viveiros de Castro (2011) chamou de *diferença contínua* – aquela que “vai aumentando ou vai diminuindo, mas nunca acaba” – para caracterizar a relação com os deuses. Já a relação com os brancos estaria na ordem da descontinuidade, vinculada às oposições binárias (PIERRI, 2013, p. 47).

Os deuses seriam então pais e irmãos mais velhos dos Guarani, assim como *Jaxy* é irmão e criatura de *Kuaray*. A seu turno, uma narrativa mbya estabelece um vínculo de afinidade entre os irmãos *Nhanderu Papa Tenonde* e *Anhã*. Este último seria irmão e genro do primeiro, ao casar-se com *Takua*, filha de *Nhanderu Papa Tenonde* (PAPA MIRÍ POTY, 2011). Assim, nesse conjunto de histórias, ou de experiências,

mais importante do que distinguir filiação e aliança intensivas seria atentar para um plano de intensidade, onde sequer essa distinção pode ser afirmada. É preciso ainda considerar que a fonte desses desdobramentos já existe desde sempre como multiplicidade, haja vista a composição heterodoxa do corpo do demiurgo acima mencionada e a presença de um irmão mais velho, *Anhã*. Note-se ainda que o tema do dualismo combina-se e mesmo se sobrepõe nessas mitologias ao do desdobramento/engendramento, expandindo a sugestão de Clastres (1974) de que a negação da oposição (tipicamente grega) entre o Um e o Múltiplo resolve-se na figura de um certo Dois, motor do movimento, recusa do princípio de identidade e conjurador de uma hierarquia mais rígida. Essas questões foram examinadas por Lima em um ensaio sobre Clastres, no qual ela indaga a respeito da relação entre as figuras do dois e do um, desta vez como equivalente ao múltiplo:

Limito-me a sugerir que o convite de Clastres é que entendamos a divindade maior do panteão mbya, Ñamandu, como um = multiplicidade: divindade, em cujo desdobrar, desdobra-se a si mesma, e as coisas, em seu próprio desdobramento (LIMA, 2011, p. 632).

Tudo se passa como se esse ponto de inflexão que faz passar da filiação para a aliança e vice-versa se emprestasse como mote crucial para pensar as relações complexas entre humanos e não humanos nesse mundo ameríndio, tupi-guarani e especificamente guarani em termos de um “parentesco intensivo”. Como escreve Viveiros de Castro, em sua discussão com a teoria não humanista do parentesco de Deleuze e Guattari:

A questão, contas feitas, parece-me menos a de saber se há uma ou duas alianças, uma ou duas filiações, ou se os mitos amazônicos reconhecem

essa filiação primordial etc., que a de determinar de onde provém essa intensidade (2007, p. 123).

De onde, afinal, provém essa intensidade? Voltamos, assim, à expressão de *Papa Mirĩ Poty* sobre as intensidades que configuram a cartografia do corpo e do cosmos guarani e que deu um título a este artigo: “A parte de que se é parte”.

Palavra final e desdobramentos sem fim

A conceptualização guarani de seus deuses, vinculada à problemática da individuação da pessoa, depende da conexão estabelecida por meio do xamanismo com o mundo celestial. Tudo se passa, portanto, como se *para se fazer pessoa fosse antes preciso devir-deus*. Neste ponto, o mundo ameríndio, e guarani em particular, pode se encontrar com um problema que habita, ainda que de modo bastante diverso, as religiões afro-brasileiras. Poderíamos mesmo afirmar que o exercício comparativo que aqui se esboçou com relação ao universo afro-brasileiro permitiu vislumbrar aspectos da etnografia guarani – como a divinização e o parentesco intensivo – que permaneciam pouco explorados.

Como vimos, o xamã guarani é responsável por assentar a linguagem-afeto, *nheẽ*, no corpo da criança por meio do nome. Nominar é individuar, é promover um laço entre uma potência, associada a uma determinada proveniência no cosmos, e um corpo. Essa individuação é todavia frágil: pode-se desfazer, ocasionando o retorno do *nheẽ* ao local de origem, local de *nheẽ kuery*, potência de matilha de *Nhanderu* e *Nhandexy kuery*, deuses-engendrades.

O parentesco intensivo seria, em sua versão guarani mbya, justamente isso que une o *nheẽ* de cada pessoa aos *Nhe'e Ru* e *Nhe'e Xy Kuery*, o coletivo dos pais e mães (ou então dos germanos mais velhos) que habita os céus. Ora, se

o sentido desse laço é em princípio a filiação, é preciso compreender que esta possui ramificações mais complexas que as reconhecidas como verticais. Pois a relação entre humanos e deuses não é apenas uma relação de filiação (no sentido genealógico ou mesmo hierárquico do termo), mas sobretudo de devir. E sem essa ideia de devir, que transversaliza o cosmos, não há como constituir a pessoa guarani, pois a sua individuação já pressupõe a sua divinização.

Notas

1. Boa parte do que será desenvolvido neste texto diz respeito aos Guarani Mbya que habitam na região Sul e Sudeste do Brasil, cujas redes de parentesco podem ser estendidas ao Paraguai, Uruguai e Argentina. Não serão tematizadas suas aproximações e distanciamentos em relação a aspectos sociocosmológicos de populações guarani falantes de outros dialetos, como os Kaiowa e os Nhandeva.
2. Hélène Clastres (1975) refere-se, para os antigos Tupi e para os Guarani, a uma “religião sem teologia”, isto é, uma religião sem culto a deuses. Para ela, em vez de adoração é preciso pensar em um devir-deus. Este ponto foi fartamente desenvolvido por Viveiros de Castro (1986), que compara os deuses canibais araweté aos deuses guarani e à insignificância destas criaturas celestiais para os antigos Tupinambá, praticantes de uma “religião do canibalismo”.
3. Há um longo debate na etnologia sobre a influência do universo cristão entre os Guarani, mobilizando reflexões sobre a natureza das transformações ou mesmo discontinuidades das cosmologias guarani em relação às dos tupi-guarani antigos e amazônicos. Essa não será a nossa ênfase neste texto. Para além da literatura clássica, remetemos aos trabalhos de Pompa (2003), Fausto (2005), Macedo (2009), Sztutman (2012), Pierri (2013), entre outros.
4. A primeira versão deste texto foi apresentada no GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-indígenas”, realizado na 36ª Reunião da

- Anpocs, em 2012, coordenado por Marcio Goldman e Beatriz Perrone-Moisés.
5. Não há espaço aqui para discorrer sobre a maximização dessa potência que ocorre entre os xamãs, tampouco processos de iniciação xamânica.
 6. O tema da nominação é central nos estudos tupi-guarani. Viveiros de Castro (1986) enfatiza a característica exonímica dos sistemas tupi em contraste com o endonímia dos sistemas jê. Ele denomina os sistemas onomásticos tupi de “canibais”, visto que buscam nomes no Exterior, por exemplo, entre os inimigos de guerra, como é o caso clássico dos antigos Tupinambá. No mundo guarani, haveria uma transformação do devir-inimigo tupinambá em uma espécie de devir-divindade; no entanto, o critério de exonímia se manteria. Ainda que concebidos como ancestrais, e não como inimigos (caso Araweté), os deuses seriam Outros e, ao mesmo tempo, destino de todo ser humano.
 7. Cadogan ficou intrigado com a expressão, por geralmente não ser usada nos cantos que presenciava nas aldeias, e sim nos momentos em que os pajés os reproduziam para que ele transcrevesse. Também ouviu de pajés que *Papa* é uma expressão dos cristãos, mas o autor não descarta a hipótese de ser um termo autóctone.
 8. Essa disposição corresponde à versão dada por interlocutores mbya de Macedo na mencionada TI Ribeirão Silveira. Mas ela não é consensual, de modo que Cadogan (1959), por exemplo, aponta outra configuração narrada por seus interlocutores mbya no Paraguai: *Karai* corresponde ao leste (onde nasce o Sol), *Tupã* ao oeste (onde o sol se põe) e *Jakaira* ao zênite. A seu turno, segundo informantes de Ladeira (2007) *Nhamandu kuery* vivem no zênite, enquanto *Nhanderu Ete* vive na região do sol nascente. Seja como for, a despeito da variação dos termos, pensamos que o que é relevante são as relações implicadas, em que os deuses se distribuem em diferentes domínios celestes com referência ao trajeto do sol. Pierri também atenta para essas variações e apresenta outras tantas em sua dissertação, havendo uma em que a referência principal não é o trajeto do sol e sim um eixo vertical (uma corda invisível que corresponde a um vento fino) que liga o centro da terra aos quatro patamares celestes, sendo o mais alto a morada de *Nhamandu* (2013, p. 108). O autor ainda apresenta versões em que esse mundo celeste é a um só tempo aquático, e que as moradas dos deuses correspondem a ilhas.
 9. Alguns Guarani afirmaram a Macedo que há casos em que os nomes compostos indicam a presença de mais de um *nheẽ porã*, mas a maioria afirma que são modalizações de um *nheẽ*, de modo que o segundo nome indicaria a posição ou o papel que exerce no domínio celeste de onde veio.
 10. Aqui novamente não se encontra consenso no que diz respeito à região de proveniência de cada nome. Por exemplo, de acordo com os informantes de Ladeira (2007) junto a *Nhanderu Ete* estão nomes como *Takua*, que segundo os interlocutores de Macedo e os registros de Cadogan localiza-se em *Tupã kuery*, no sol poente. Segundo Cadogan, *Para* vive junto a *Tupã*, e de acordo com Ladeira junto a *Nhamandu*; *Ara* vive com *Nhamandu* segundo Cadogan, e junto a *Tupã* de acordo com as informações obtidas por Ladeira, entre outras discrepâncias. De todo modo, a despeito da variação entre os termos, mantém-se a configuração relacional em que os nomes são distribuídos em diferentes domínios de modo a promover individuações naqueles que os portam.
 11. Goldman (2005) acrescenta que o axé teria uma fonte comum, Olorum ou Zambi, divindade suprema que não recebe qualquer culto, mantendo-se de certo modo transcendente. Seria tentador estabelecer um paralelo entre Olorum e Nhanderu Ete. No entanto, nossa sugestão é que a ideia guarani de desdobramento impede qualquer transcendência. Este ponto careceria de melhor desenvolvimento.
 12. Para uma aproximação da noção afro-brasileira de axé com o universo ameríndio, ver Vanzolini, neste volume.
 13. Note-se um paralelo interessante com os antigos Tupi da costa: quando um matador saía da reclusão, que sucedia a execução ritual, ele ganhava um novo nome e também escarificações, objetivando sua relação com o inimigo. Nessa saída, ele devia também entoar para outros

- homens adultos certos cantos, reconhecidos como cantos apropriados do inimigo. Nesse ato de *enunciação* – a um só tempo de um nome e de um canto – o matador fazia-se uma pessoa plena, podendo inclusive procriar, fazer outras pessoas (SZTUTMAN, 2012).
14. A ideia de que é preciso alimentar certos objetos para manter sua agência ou mesmo amansá-los é algo que também se verifica na etnografia das terras baixas sul-americanas. Ver, a esse respeito, o cuidado que se tem com as máscaras de *apapaatai* entre os Wauja do alto Xingu (BARCELOS NETO, 2008).
 15. Como mencionado, entre os Guarani o sujeito corresponde a uma configuração relacional que inclui outros agentes para além do *nheẽporã*. Há ainda o agenciamento de donos (-ja) responsáveis por diferentes estados de espírito ou sentimentos, tais como *poxyja* (dono da raiva), *takâte'yyja* (dono do ciúme), *tavyreiya* (dono do desejo sexual), entre outros. Os corpos também podem sofrer o efeito patogênico de donos de diferentes domínios desta terra, como *ka'aguyja* (donos da mata), *yakâja* (donos das nascentes dos rios), *itaja* (donos das pedras), entre outros com potencial patogênico (ver MELLO, 2006; MACEDO, 2013; PIERRI, 2013; RAMO Y AFFONSO, 2014, entre outros).
 16. Para uma discussão atual sobre o *aguyje* como transformação corporal – como devir capaz de ser efetuado em diferentes movimentos, sem implicar necessariamente deslocamentos em extensão – ver Macedo (2009) e, de modo mais desenvolvido, Pierri (2013).
 17. *Xariã* aparece como *Nhanderu Mba'ekuaa* (*mba'e*: algo ou alguém não-humano; *kuaa*: conhecer, sabedoria) em alguns registros de Cadogan (1959) ou *Mba'ePoxy* em versões registradas por Pierri (2013).
 18. Sobre a figura de *Anhã* como “efeito-espírito” em outras cosmologias tupi, ver Viveiros de Castro (1986) e Gallois (1988).

Referências bibliográficas

- ANDRELLO, Geraldo. Anacondas, peixes e pessoas: política e cosmopolítica no rio Uaupés. Paper 38^o *Reunião da Anpocs*, 2013.
- BAPTISTA, Josely. *Roça barroca*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.
- CADOGAN, León. *Ayvurapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaranídel Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, 1959.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- _____. Do um sem o múltiplo. In: _____. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974] a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizofrénie*. Paris: Eds. de Minuit, 1972.
- _____. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2004 [1980].
- FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)”. *Mana*, v. 11, n. 2, p.385-418, Rio de Janeiro, Contracapa, 2005.
- GALLOIS, Dominique. *Movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, 2009.
- _____. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, 2005.
- HEURICH, Guilherme. *Outras alegrias. Parentesco e festas mbya*. Dissertação (Mestrado) - PPGAS, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.
- KANGUA, Vera; POTY, Papa Miri. *A vida do Sol na terra: Kuaray'iywyrupáreiko'i ague*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2003.

- LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz. O território mbya à beira do oceano*. São Paulo: Unesp, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI, 2005.
- _____. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, n.54, 2011.
- MACEDO, Valéria. *Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo 2009.
- _____. De encontros nos corpos guarani. *A Ilha*, v.15, 2013.
- MELLO, Flávia. *Aetchánhanderukuery karai retará*. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese (Doutorado) - PPGAS/UFSC, 2006.
- PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível. lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. São Paulo, Dissertação (Mestrado) - PPGAS/USP, 2013.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.
- POTY, Carlos Papa Mirí. Quase não tem mais taquara no mato. In: Ricardo, F.; Ricardo, B. *Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010*, 1 ed. São Paulo: Instituto Sociambiental, 2011, v. 1, 2011.
- RAMO Y AFFONSO. De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya. Tese (Doutorado) -PPGAS/UFF, 2014.
- SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise social*, v.44, n. 1, 2009.
- STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Do mito grego ao mito ameríndio: Uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros De Castro (com ElsjeLagrou e Luisa Elvira Belaunde). *Sociologia & Antropologia*, v.33, 2011.
- _____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap*77, 2007.
- _____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

autores

Valéria Macedo

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (DCS/UNIFESP) e Pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA)

Renato Sztutman

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (DA/USP) e Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014

Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana¹

EDGAR RODRIGUES BARBOSA NETO

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p303-318

resumo Este artigo retoma uma parte dos materiais etnográficos relativos à feitiçaria aos quais dediquei um capítulo de minha tese de doutorado, consagrada à descrição de três casas de religião de matriz africana, todas situadas no sul do Rio Grande do Sul. Meu objetivo é demonstrar que os espíritos, não obstante invisíveis, dispõem de um significativo lado material, de tal maneira que o agenciamento ritual desses seres supõe um delicadíssimo trabalho artesanal, o qual inclui maneiras específicas de aproximar e separar determinados alimentos e ingredientes culinários, mas também o uso cuidadoso de certos objetos, lugares e palavras. Esse é o caso da criação ritual implicada na feitiçaria, objeto privilegiado por este artigo, mas cuja compreensão parece exigir a descrição de uma parte do que acontece durante o rito de iniciação. Eis, portanto, sua hipótese de fundo: a criação ritual é a expressão de uma relação de transformação entre diferentes ritos.

palavras-chave Feitiçaria; Estética; Ritual; Religiões de matriz africana no Brasil; Rio Grande do Sul.

On witchcraft as ritual aesthetic in African-Brazilian religions

abstract This article returns to part of the ethnographic data relating to witchcraft to which I devoted a chapter of my doctoral dissertation – a description of three houses of religion of African origin located in southern Rio Grande do Sul. My goal here is to demonstrate that spirits, despite

invisible, have a significant material side. Because of this the ritual assemblage of these beings presupposes a delicate craftsmanship, which includes specific ways of combining and separating certain foods and cooking ingredients, but also the careful use of certain objects, places and words. This is the case of the ritual creation involved in witchcraft, the main object for this article. To understand it we need to describe part of what happens during the initiation rite. The main hypothesis is that ritual creation is the expression of a transformational relation between different rites.

keywords Witchcraft; Ritual; Aesthetic; African-Brazilian religions; Rio Grande do Sul

A religião está no detalhe.

Pai Mano de Oxalá

Este artigo é parte da pesquisa da qual resultou minha tese de doutorado, e retoma parcialmente, mas sem modificações substanciais, a descrição que dediquei ao complexo ritual da feitiçaria (BARBOSA NETO, 2012). O trabalho de campo foi inteiramente realizado na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul, entre os anos de 2006 e 2011. Durante esse período, acompanhei a vida cerimonial e cotidiana de três casas de religião de matriz africana, cada uma das quais procurei descrever de um modo que me permitisse, simultaneamente, destacar suas diferenças e integrá-las comparativamente em um mesmo conjunto sociocosmológico. Tendo em vista que seria impossível retomar aqui essa descrição, fornecerei, no

decorrer do texto, apenas aquelas informações etnográficas que me parecerem mais necessárias à compreensão do seu argumento.

Antes de prosseguir, contudo, eu gostaria de esboçar brevemente o que talvez seja um metacomentário sobre aquilo que o leitor poderá encontrar neste texto, e que é também uma espécie de explicação acerca de sua relação com o tema ao qual é dedicado este dossiê. A comparação com a etnologia indígena, no plano molecular em que este texto a pratica, é o dispositivo de contrafeitiçaria do qual dispõe o antropólogo para descrever as religiões de matriz africana *como se* elas não tivessem qualquer relação com um tipo de antropologia que, durante certo tempo e mesmo ainda hoje, as capturou (entenda-se enfeitiçou) com suas poderosas formas molares do tipo “mercado religioso”, “urbanização”, “intelectualização”, “invenção da tradição”, “esfera pública”, “sociedade de classes”, “legitimação” etc. – para uma crítica decisiva a tudo isso, ver Banaggia (2008). Entendo que a “morte branca do feitiçeiro negro” (e foram várias), foi, sobretudo, um assassinato teórico, isto é, um branqueamento conceitual. O “feitiçeiro negro” é um pouco como a filosofia, a qual, para lembrar Deleuze, só morre se for assassinada. A aposta deste artigo é que a “indigenização conceitual” das religiões de matriz africana, que venho tentando pensar desde minha tese de doutorado, não as torna necessariamente mais parecidas com os índios, mas talvez possa torná-las um pouco mais diferentes dos brancos. A conexão afroindígena é uma estratégia etnográfica de autodiferenciação teórica. Em suma, a comparação com a etnologia indígena (com uma certa etnologia indígena) é o contrafeitiço conceitual que torna possível inventar outros modos de descrição para a feitiçaria nas religiões de matriz africana: eventualmente mais próximos da África porque, por exemplo, mais próximos da

Amazônia, mas cujos efeitos sobre a etnografia dessas duas áreas talvez não sejam simétricos.

* * *

O “artífice”, escreveu recentemente Richard Sennett, é aquele que “focaliza a relação íntima entre a mão e a cabeça” (SENNETT, 2009, p. 20). Essa definição, embora suponha uma orientação teórica estranha ao presente trabalho, parece perfeitamente adequada à centralidade do “fazer” nas religiões de matriz africana, a respeito das quais se pode dizer que são “religiões da mão” (JOHNSON, 2002, p. 35), mas também da cabeça, ou ainda, de forma mais ampla, dos modos pelos quais o corpo, sendo feito, torna-se igualmente preparado para fazer (e/ou desfazer) outros corpos². “Religiões de artífices”, portanto, mas cuja “matéria-prima” constitui-se da própria ação dos seres sobrenaturais, os quais, conforme veremos a seguir, tendem a reunir o invisível e o material como os dois lados de sua textura cosmológica. Padre Brazil (1911, p. 228) já havia notado, de forma, aliás, particularmente intrigada, que todos esses seres (ele pensava, sobretudo, nos orixás), embora fossem invisíveis, não eram, contudo, imateriais, em particular pelo fato de que comem. “Os deuses”, constatava também Bastide (2001, p. 301), “são grandes comilões”.

“Fazer”, no contexto das religiões de matriz africana, é sempre uma “composição” de forças e agências heterogêneas, distante, portanto, do conceito “hilemórfico” de uma matéria inerte sobre a qual, supostamente, se poderia imprimir qualquer forma (GOLDMAN, 2009). Criar é, sobretudo, transformar. A maioria desses processos de transformação, se não mesmo a sua totalidade, supõe uma arte ritual, de natureza amplamente culinária, que consiste em saber misturar e separar certos ingredientes, dentre os quais devemos incluir lugares,

objetos, animais, palavras etc. Veremos, por exemplo, que a fofoca, ou a intriga, constitui, em ampla medida, a oralidade do feiteiro. O feitiço, em suma, é o efeito de uma combinação complexa, e sempre arriscada, dos ingredientes mencionados acima, e cuja conexão exige, em todos os casos, a mediação dos mais diferentes espíritos. “Fazer”, devemos ainda acrescentar, é sempre um “fazer fazer”.

* * *

Fomos até o mato do Totó, localizado entre o Balneário dos Prazeres e a Colônia de Pescadores Z3, às margens da Lagoa dos Patos, para a realização de um feitiço para o qual seria usado o Bará Lodê, o orixá da rua que protege a casa de religião pelo “lado do batuque”³. Éramos três homens e a senhora a quem se destinava o “serviço”, a qual pôde nos acompanhar por já ter passado da menopausa, enquanto as demais mulheres precisaram aguardar em casa⁴. O pai-de-santo estende uma toalha de papel vermelho sobre o chão, acima da qual arruma o “axé de frente” do Lodê: a cama de milho, um *opeté* grande no centro e sete pequenos na volta, além de outras sete batatas cozidas e amassadas com casca⁵. Com exceção do *opeté*, cuja feitura se mantém aqui idêntica àquela usada quando a “comida seca” (assim chamada porque elide o sangue ritual) é oferecida a esse orixá em um contexto não diretamente ligado à feitiçaria, os demais ingredientes são alterados em detalhes quase imperceptíveis para quem vê de fora. O milho é cru e não torrado, e as batatas estão misturadas com a casca, o que, alhures, não deve acontecer. Se “a cozinha é o segredo da religião”, como se costuma dizer, vemos que, na passagem para a feitiçaria, há uma tendência a misturar um pouco mais as substâncias e também a elidir a mediação do fogo de cozinha, mantendo os alimentos em estado cru.

Essa diferença não é, contudo, absoluta, e para melhor compreender essa relação com o estado dos alimentos será necessário abrir um longo intervalo para descrever parcialmente o que acontece durante o “chão”, termo nativo que designa o ritual de iniciação e sua renovação periódica. Sempre que são oferecidos animais para os orixás, é preciso, antes propriamente do sacrifício, montar suas “frentes”. Estas são muito variadas e talvez não haja duas casas em que sejam completamente iguais, sendo que cada orixá, por sua vez, tem a sua. Uma constante, no entanto, é o fato de alguns de seus ingredientes culinários, como o milho, a batata, o feijão, a mostarda, o amendoim, a costela de rês ou de porco, a canjica etc., exigirem o contato com o fogo, que pode oscilar entre um leve cozimento, passando por outro mais demorado, ou mesmo pela fritura e pelo assar, até uma completa torragem (noto que essa lista não é jamais indiscriminada, e seus itens são cuidadosamente separados de acordo com cada orixá). As frutas que podem acompanhar algumas dessas “frentes” mantêm-se completamente cruas, com a exceção do coco do Xapaná, cuja borda é suavemente queimada na boca do fogão.

Todas essas “frentes” são minuciosamente ajeitadas sobre o chão, na sequência de Bará a Oxalá, dispostas da esquerda para a direita, na perspectiva da pessoa que está de frente para o “quarto-de-santo”, espaço ritual também chamado de *pegi*, e no qual estão localizados os “assentamentos” dos orixás. Tais “assentamentos” permanecem ao fundo, em prateleiras dispostas verticalmente junto à parede, e entre eles e as “frentes” ficam as “quartinhas” contendo a água lustral de todos os orixás que irão comer na “obrigação”. Estes baixam das prateleiras para o chão, e é sobre eles, mais especificamente sobre as pedras nas quais estão “assentados”, as quais, por sua vez, se encontram dentro de

suas respectivas “vasilhas”, que será derramada uma parte do sangue do animal sacrificado. Ninguém come no alto. Mesmo os seres sobrenaturais que comem na cabeça das pessoas supõem uma posição mais próxima da terra. O “chão”, com efeito, horizontaliza a parte mais alta do corpo.

A pessoa que vai para o “chão” encontra-se (inicialmente) sentada de frente para o “quarto-de-santo”, segurando em seu colo a “vasilha”, dentro da qual está o *ocutá* (nome que designa a pedra ritual), e junto com ele a “quartinha”, a faca usada por ela (no caso de já ser um pai-de-santo), a guia, os búzios que compõem o “assentamento”, e qualquer outro objeto que seja coextensivo à morada do orixá, a qual, por sua vez, é identificada com o próprio orixá. O primeiro sangue é aquele do animal de quatro patas. Sua entrada no espaço ritual é cuidadosa. Vários homens se colocam em seu entorno, e um deles carrega em sua mão um punhado de verdes que serve para atrair o animal e fazê-lo andar até o local em que será sacrificado. Os homens o conduzem, mas são os orixás que o fazem vir. Em algumas casas, se ele soltar um grito, seu sacrifício deve ser imediatamente interrompido. Vestindo a capa na cor do orixá, ele entra com as patas no chão, em um caminhar que deve ser contínuo, mas, ao final, é sempre morto no alto. Não é a pessoa que inclina a cabeça para ficar abaixo do animal, é ele que é erguido para ficar ligeiramente acima daquela. Os dois ficam cabeça a cabeça, com uma pequena distância entre elas. É essa inexpressiva fronteira que o sangue, ao ser vertido, se encarregará de percorrer, criando, para o orixá, o menor intervalo entre o alimento e seu suporte. O sangue então escorre da cabeça para o rosto, estendendo-se em seguida pelo corpo e continuando até os pés, com uma parada importante na altura do colo, onde se encontra a “vasilha” com todos os

objetos que devem igualmente comer. A pessoa mantém sobre a cintura recurvada o duplo material de si mesma. O orixá que come na cabeça, come também no corpo, mas aquele que come no corpo, refiro-me ao segundo santo do *ajuntó*, não come na cabeça⁶. A culinária divina supõe um corpo humano cuidadosamente diferenciado.

A esse primeiro sacrifício, segue-se aquele das aves, galos ou galinhas, e, por fim, o de um casal de pombos, os quais, de modo geral, pertencem a Oxalá. Vale notar que os pombos (que são mortos sem o uso da faca, apenas com as mãos, em um movimento rápido e preciso que arranca as suas cabeças) são o que se chama de “confirmação da obrigação”, isto é, eles são sacrificados para confirmar o sacrifício dos animais anteriores, ou, de outro modo, para assegurar que Oxalá aceite a “obrigação”. Trata-se de um rito dentro do rito, ocupando nele uma posição metassacrificial semelhante, nesse sentido, àquela do *padê* de Exu registrada pela etnografia do candomblé (BASTIDE, 2001). Mas aquilo que um realiza no começo, o outro realiza do meio para o fim.

Aquela assimetria entre a cabeça e o corpo humanos é repetida para cada animal sacrificado. Depois de morto, e após o banho de sangue, sua cabeça é separada de seu corpo e posta ao lado da “vasilha” dentro do “quarto-de-santo”. Dependendo da natureza do ritual, o restante do corpo pode permanecer por algum tempo junto ao chão, disposto sobre a mesa dos orixás, sempre montada rente ao solo, ou então é imediatamente levado para outro lugar, cozinha ou pátio, para que se proceda às demais divisões. A importante exceção é o casal de porcos destinados aos orixás Odé e Otim, cujo corpo é dividido apenas em um segundo momento do ritual. Pai Mano de Oxalá⁷ explicava que Odé, por ser o caçador, o “dono da fartura”, não deve comer o animal em estado cru.

Assim, os porcos são assados inteiros (embora já devidamente carneados) e só então têm sua cabeça separada do corpo. Em todos os casos, contudo, a essa separação, segue-se um conjunto de outras separações internas ao próprio corpo, as quais incluem as patas (cujas unhas, em se tratando das aves, devem ser cortadas) e determinados órgãos, como o fígado, o coração, a moela, os rins, os testículos e o ovário, enquanto o restante das vísceras é habitualmente “entregue na natureza” ou então, conforme o caso, é “plantado” (enterrado) nos fundos da casa. Com exceção do ovário e dos testículos, que devem permanecer crus, as demais partes são cozidas ou então fritas. daquelas dos animais de quatro patas é feito um cozido chamado *sar-rabulho*, que é oferecido às pessoas, enquanto aquelas das aves, preparadas no dendê, no mel ou em ambos, são oferecidas no “quarto-de-santo” apenas para os orixás.

“Por que as inhelas não podem permanecer cruas?”, perguntei certa vez a Pai Mano de Oxalá⁸. “Porque essa é a maneira como elas são comidas pelos eguns”. “Mas por que o mesmo não acontece com os testículos e com o ovário?”, acrescentei. “É diferente. Eles permanecem crus para não perderem a força vital, já que deles seriam geradas novas vidas”. Lembro de uma cabrita da Oxum que foi sacrificada quando estava prenha, e sem que ninguém soubesse disso. No momento em que as pessoas depararam com os dois minúsculos fetos, rapidamente trouxeram uma bacia branca para que pudessem montar, dentro dela, uma cama de canjica amarela cozida sobre a qual ambos foram estendidos, completamente crus, e com suas cabecinhas voltadas na direção dos “assentamentos”. Vê-se, portanto, que se os eguns, na culinária ritual, comem tudo cru, daí não se segue que os orixás comam tudo cozido, frito ou assado.

O cru contém força vital, e o podre, devemos agora acrescentar, também. As cabeças dos

animais, juntamente com todas as *inhelas* e as “comidas secas”, permanecem durante três dias no chão do *pegi*, e apenas ao final desse período, na noite do terceiro dia, é que são levantadas, em um ritual tão importante quanto o da “matança” e que leva o nome (precisamente) de “levantação”. No momento desse rito, é especialmente importante que o *pegi* esteja, como se costuma dizer, “florido ou perfumado”, isto é, ele deve exalar um forte cheiro a podre, pois esse é o principal indicativo de que os orixás aceitaram o que lhes foi oferecido. “É um sinal de fartura, de movimento, de que a obrigação foi bem aceita”, explica Pai Mano de Oxalá. Digamos então que o podre, nesse contexto, é menos uma “transformação natural do cru” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 172) do que uma “transformação sobrenatural” do estado variado (cru, cozido, frito) dos alimentos dedicados aos deuses. Seu ato de comer parece marcado por uma transformação cujo limite final, o estado desejável, é o apodrecimento. Há mais, contudo.

No dia da “levantação”, todos aqueles objetos que comeram (note-se aqui que a agência culinária é estendida para cada objeto que serve de suporte para as divindades) são cuidadosamente separados da parte orgânica que se acumulou sobre eles no decorrer desse período. Não convém, por outro lado, retirar todo o sangue que recobre a pedra, e as penas das aves que estiverem muito coladas à sua superfície, geralmente aquelas que foram retiradas do peito, também devem permanecer. O *ocutá* é suavemente tocado com um pano, nunca esfregado com força, e assim, com esse método alheio a qualquer pressa, tira-se dele o que pode ser tirado, para logo em seguida devolvê-lo ao interior da “vasilha” na qual permanecerá até a próxima “obrigação”. Mas antes de recolocar os “pais” de volta na prateleira, passa-se sobre cada pedra o elemento correspondente ao orixá

a que pertence (dendê, mel ou ambos), repetindo-se o mesmo gesto para as paredes internas do alguidar, junto às quais são derramadas algumas gotas de um ou de outro. Os demais objetos são lavados no *mieró* (um preparado ritual composto por diferentes ervas) e imediatamente dispostos ao redor do *ocutá* dentro da “vasilha”. O “assentamento” está então preparado para voltar à posição mais alta do *pegi*.

Restam, contudo, as cabeças dos animais sacrificados. Elas são sempre levantadas por último, e é nesse momento, na casa de Pai Luis da Oyá, que os orixás devem chegar.⁹ Começa-se então a cantar para eles, e Pai Luis da Oyá adentra o *pegi* para trazê-las uma a uma. Ele volta em meio ao canto e à dança, e se dedica a passar cada cabeça rente ao rosto dos iniciados, alguns dos quais caem imediatamente em transe. Todos os orixás que, nessa hora, vêm ao mundo, seguram as cabeças entre suas duas mãos, enfiando a boca por baixo da linha do pescoço, ingerindo, com esse gesto, uma pequena parte daquela carne transformada. Aqueles que não experimentam a possessão sentem o cheiro putrefato que exala daquelas cabeças que os deuses apertam entre os dentes enquanto dançam no mundo. O odor consubstancia.

Os orixás comem dentro de todo o espectro culinário, e assim, se a feitiçaria elide, de modo geral, o fogo de cozinha, o “chão” (o ritual de iniciação) não necessariamente subtrai o cru. Um único estado pode, portanto, conter os dois lados, o mesmo acontecendo com o podre. Lembro de um feitiço para o qual foi utilizado um boneco feito inteiramente de carne crua, em cujo rosto os olhos eram marcados por dois milhos crus e a boca, por outros três. O alvo era um segundo pai-de-santo e o objetivo era, inicialmente, atingir sua visão e sua fala, dois sentidos fundamentais para qualquer um que seja chefe de uma “casa de religião”. Explicaram-me que a carne deveria estar crua para que assim

apodrecesse mais rápido. Tratava-se de oferecer a carne crua daquele guisado em forma de gente para que o espírito apodrecesse o corpo da pessoa. Foi exatamente sobre esse boneco que o pai-de-santo matou o galo destinado ao exu que iria executar o feitiço. Um dos modos que esse exu adotava para se manifestar era por meio de um odor especialmente fétido que, em contextos de feitiçaria, sempre podíamos sentir quando nos aproximávamos do seu “assentamento”. Mas essa sua ligação com o “mundo podre” era muitas vezes revertida a favor das pessoas, e ele então invertia o “apodrecimento” em curso de algum órgão seu que porventura estivesse doente: o *axé* por meio do qual se faz guerra é também aquele pelo qual se cura.

Voltemos agora ao Bará Lodê com o qual começamos. De um lado, ele come o torrado e o cru, de outro, apenas o cru. A presença da cachaça acrescenta outro ingrediente feitiçeiro àquele *axé*. Lodê é um orixá, mas é mais um exu; a cachaça, contudo, não é indiscriminadamente oferecida a ele, ao contrário do que acontece com os exus, para os quais ela está invariavelmente presente. Vemos, portanto, que, na feitiçaria, aquele intervalo (entre orixás e exus) desde sempre pequeno torna-se ainda menor, praticamente nulo; da mesma maneira que, se fosse o caso de dar a cabeça de uma pessoa para Lodê, esse intervalo seria necessariamente aumentado.

O pai-de-santo se afasta até a boca do mato e faz a chamada com a sineta, voltando de costas na direção do feitiço, enquanto derrama sobre o chão algumas gotas de cachaça, as quais formam a trilha que indica o caminho. Um papel contendo o nome completo da pessoa (contra a qual é destinado o feitiço) e seu respectivo endereço é posto junto à cama de milho cru. Sobre ela, é sacrificado um galo vermelho, o preferido de Lodê, e seu corpo é completamente quebrado, começando pelas asas, depois as patas e, por fim, o tronco, um gesto que não se repetiria se

ele estivesse sendo oferecido em outro contexto ritual, tal como, por exemplo, o da iniciação. Assim, ao invés de ser cuidadosamente aberto para que sejam separadas suas partes internas, o corpo aqui permanece fechado, porém não inteiro. Digamos que a descontinuidade passa de dentro para fora, e enquanto a primeira se destina à criação de uma consubstancialidade pela distribuição das diferentes partes entre os humanos e os deuses, compondo, portanto, uma “boa proximidade” entre eles, a segunda é destinada à fabricação de um “axé de miséria”, cheio de consequências nefastas para a pessoa. “Quebra-se o corpo do galo para quebrar as forças do inimigo”, explica o pai-de-santo.

O galo é “posto em participação” com a pessoa que se quer atacar: saltando o intervalo resultante de sua ausência, faz que, naquele momento, ela seja a própria ave. Essa equivalência não é incomum na etnografia. Carmen Opipari se deparou com ela na minuciosa descrição que fez de um feitiço, provavelmente a mais completa de que dispomos na literatura. “Se todo sacrifício encerra um princípio de substituição [...], este gesto parece aqui torná-lo explícito: o galo e o marido, agora, são uma só vítima” (OPIPARI, 2009, p. 161). A substituição, como se pode ver, não é uma operação homogênea na passagem entre os diferentes rituais. No sacrifício atualizado pela iniciação, ou pela sua renovação, o animal está ali para que a pessoa esteja apenas como suporte, mas quando passamos para a feitiçaria, a pessoa, fisicamente ausente, é substituída pelo galo que, no entanto, é ela própria. As várias possibilidades de atualização ritual que a operação do sacrifício comporta supõem formas particulares de modalizar a relação com o corpo visado. Precisamente por isso, como muito bem descreve Opipari, Galo Preto (o espírito utilizado na realização do feitiço) inverte os gestos sacrificiais como modo de atualizar por diferenciação essa operação cujo funcionamento

é análogo nos muitos casos: as conexões que ele sempre faz e desfaz não são feitas e desfeitas da mesma maneira. O “estranho prato” que resulta dessa inversão do animal – cujas partes internas, cuidadosamente separadas, e também a cabeça, são distribuídas pelo avesso na tigela que o contém – é ofertado a Exu, mas não, contudo, “para lhe dar prazer”, e sim, dada a inversão que o compõe, para “provavelmente [...] provocar a sua ira” (OPIPARI, 2009, p. 161).

Ao ser quebrado, o galo do Lodê tem alterada a maneira pela qual seria oferecido a ele em outro ritual, despertando-lhe, com isso, a fúria. O galo foi degolado pelo pai-de-santo, mas é a própria senhora que nos acompanha quem se encarrega de quebrá-lo, enquanto ele, observando-a atentamente, acrescenta: “Põe mais raiva aí!”. O pai-de-santo toma então um gole da cachaça e imediatamente esborrifa o *axé* que se encontra deitado sobre o chão. Ao final, em tom de brincadeira, ele diz: “Está feito o feitiço”. Outro pai-de-santo contou que uma conhecidíssima mãe-de-santo pediu, certa vez, a um de seus filhos que se virasse de costas para ela, e tão logo este a obedeceu, desfechou-lhe um violento golpe de chicote, deixando-o profundamente furioso. Quando ele se virou de volta, tomando pela raiva, ela lhe pediu que fizesse um “serviçinho”. O próprio pai-de-santo que me relatou esse episódio fazia eventualmente uso da técnica que ele descreve. Enquanto alguns de seus filhos-de-santo preparavam o feitiço, ele ficava ao lado dizendo-lhes coisas horríveis.

A feitiçaria, em todos esses casos, é uma ação ritual que conecta, de maneira particularmente complexa, um conjunto de várias ações: a alteração culinária que provoca a ira do espírito; a mão do pai-de-santo que sacrifica o animal e as palavras que ele pronuncia ao fazer a “chamada”; a pessoa que se dedica a quebrá-lo com raiva para entrar em ressonância com a disposição moral do espírito e, com isso, potencializar

a eficácia do ritual; e, por fim, o próprio animal que é simultaneamente um mediador e a pessoa que se quer atingir. O sentimento moral e a culinária sacrificial constituem pontos de convergência que nos mostram que o feiticeiro é menos um indivíduo do que uma composição de agências. O feiticeiro é uma pessoa feita de outras pessoas, e o feitiço, a síntese heterogênea de muitos gestos. Devemos ainda notar que a feitiçaria é uma prática que se alimenta da experiência de sentimentos (raiva, ira, mas também inveja) que, por definição, está aberta para todas as pessoas. Há alguma coisa da multiplicidade do feiticeiro que está em todo o mundo.

Não presenciei feitiço algum que prescindisse da mediação de algum ser sobrenatural. Existem situações nas quais pode inclusive haver mais de um ou até mesmo uma miríade de outros espíritos, em geral eguns. A pessoa faz o feitiço passando-o para um segundo espírito que o passa, por sua vez, a outros espíritos. É isso o que acontece quando, por exemplo, um orixá distribui a função para outro que seja seu “escravo”, como um egum ou talvez um exu; o próprio exu, em certos casos, pode fazer o mesmo, repassando a tarefa a um egum. Essa “terceirização” da feitiçaria supõe a possibilidade de que o feitiço seja, simultaneamente, uma relação entre um humano (ou vários) e um ser sobrenatural, e também uma relação interna ao mundo desses outros, de tal modo que sua realização torna-se o resultado de uma série de mediações, em cujo encadeamento, contudo, sempre pode haver algum corte. Esse é um dos modos pelo qual ele pode dar errado. Um feitiço pode não funcionar porque a conexão foi cortada, e veremos posteriormente uma ou duas razões que explicam esse corte.

* * *

A feitiçaria é uma ação ritual que pode ser realizada em qualquer ocasião, mas ela também

possui seu calendário particular, com períodos, dias e horas que são como os seus momentos fortes. Todas as datas nas quais são fechados os “quartos-de-santo”, quando então se evita cuidadosamente a realização de rituais para os orixás, sobretudo aqueles que envolvam o sacrifício de animais, são circunstâncias especialmente propícias à feitiçaria. Assim acontece com o Carnaval, a Semana Santa (sobretudo a Sexta-Feira da Paixão), o dia de finados, o mês de agosto, aos quais devemos acrescentar determinadas horas do dia, como todas aquelas que o tornam divisível por quatro (seis horas da manhã e seis horas da tarde, meio-dia e meia-noite), as duas últimas denominadas de “hora grande”.

Seguramente não é por acaso que esses sejam os períodos que Bastide (2001), sem, no entanto, mencionar a feitiçaria, descrevia como de “caos e recriação do mundo”, “de destruição da ordem normal e de restabelecimento da harmonia perdida”, “momentos de confusão” que irrompiam no mundo e dos quais o Carnaval e a Semana Santa forneciam, segundo ele, a imagem principal (BASTIDE, 2001, p. 96). É por dentro de sua própria teoria do “cosmos compartimentado” que busca uma explicação, retomando, para tal, as conhecidas descrições do Carnaval como um rito de inversão e mistura, no qual são “violados todos os tabus de contato” etc. (BASTIDE 2001, p. 96). “O Carnaval destrói a compartimentação do real, fazendo tudo participar de tudo”, enquanto “a Semana Santa, por seu turno, destrói aos olhos dos cristãos os próprios fundamentos da hierarquia cósmica [...]” (BASTIDE, 2001, p. 98).

O Carnaval é um rito que tende para o contínuo, elidindo a classificação por estender indefinidamente a participação, tornando o mundo especialmente vulnerável à ação de forças perigosas, associadas ao caos e à desordem. É claro que Bastide, seguindo aqui o mesmo procedimento usado por ele na descrição da

divindade Exu, dialetiza o contínuo, englobando-o no ciclo ritual da regeneração e, portanto, na ordem do mundo. A feitiçaria, contudo, é o termo ausente de sua descrição, e é ele que subitamente aparece quando passamos de seu material para aquele com o qual se ocupa este artigo. Digamos então que a feitiçaria é como um carnaval o tempo inteiro. Precisamente por liberar a participação da classificação, procedendo, inclusive, a inversões sistemáticas sobre essa última, pondo em contato o que, por outro lado, se mantém separado, é que a feitiçaria dispõe de uma impressionante potência carnalizante, a qual, no entanto, visa menos a provocar o riso do que a fúria. O carnaval é um rito específico dentro de um calendário, mas é também um “lado” continuamente presente de tudo aquilo que existe.

Passo agora à descrição de um feitiço para o qual se usa Oxalá. Ele me foi transmitido como uma fórmula, e nunca o vi ser posto em prática pela pessoa que me fez o relato. De um modo geral, os orixás mais velhos, aqueles que compõem o “povo do mel”, Oxum, Iemanjá e Oxalá, são usados para os feitiços denominados de “adoçamento”, os quais constam entre os mais frequentes no cotidiano ritual de uma “casa de religião”. A técnica aqui é variadíssima, dependendo, entre outras coisas, do quanto se quer “adoçar” alguém e, sobretudo, do propósito associado a esse “adoçamento”.

Na maioria dos casos, o uso feitiçeiro do mel é destinado a subtrair o discernimento de uma pessoa, a fazer diminuir suas capacidades discriminatórias, tornando-a completamente cega para uma situação. Trata-se de um feitiço usado quando se quer manipular a ação de alguém, fazendo com que ela se torne favorável àquele que o fez. Usado em quantidade excessiva, o mel amortece inteiramente os sentidos, imobilizando a pessoa e retirando dela a vontade de empreender qualquer coisa. A posição

ritual do mel, pelo menos nesse contexto, é análoga àquela que é frequentemente atribuída aos mortos, os quais dispõem de uma baixíssima capacidade de estabelecer diferenciações, fazendo com que sejam, pelo menos em tese, mais facilmente manipuláveis nos ritos com finalidades feitiçeras. Assim, se a ação de enfeitiçar aproxima o sistema do lado dos mortos, no movimento inverso, isto é, quando o feitiço envolve os próprios orixás, em particular os mais velhos dentre eles, é então o próprio enfeitiçado que se torna, do ponto de vista dos efeitos que o mel produz sobre ele, mais próximo de um morto, donde sua virtual imobilidade. Certa vez, ao comunicar a Pai Luis da Oyá que iria participar de um *arissum* (nome pelo qual é conhecido o rito fúnebre), ele me recomendou enfaticamente que nunca parasse de mexer alguma parte do corpo, mesmo quando estivesse sentado. Movimentar o corpo é uma maneira de dizer que não se está morto. A substância usada para acalmar o “povo do dendê” (os orixás mais novos cuja culinária inclui o dendê) é também a mesma usada para roubar o movimento humano. Os orixás mais velhos, aqueles que estão, em certo sentido, mais acima, também têm o seu “outro lado”. Pai Luis sempre dizia: “o povo do mel é o povo mais sinistro”.

O feitiço que se segue parece se apoiar em grande medida sobre esse aspecto menos “misericordioso” do “povo do mel”. Aquela separação entre o mel e o dendê, as substâncias sensíveis usadas para organizar os orixás em dois grandes conjuntos, é maior para o mel do que para o dendê. Este pode receber um pouco daquele, mas o inverso não é verdadeiro. Porém isso só vale quando estamos no contexto ritual ligado ao “chão” (à iniciação), e assim, quando passamos para outro mais próximo da feitiçaria, o intervalo igualmente diminui para o lado do mel. O feitiço abaixo visa a enganar

a classificação, invertendo as substâncias sensíveis que a organizam. É trocando os deuses de lugar que se pode provocar sua ira, em um gesto que se alimenta de uma disposição continuamente presente, apenas atualizando-a em um momento específico. De resto, e conforme se verá, é bastante significativo que o local da entrega seja a encruzilhada, geralmente associada a Exu, pois há um mito, glosado por Bastide, no qual ele aparece como aquele que faz as divindades trocarem de lugar, com consequências desastrosas para Oxalá, que se opõe completamente a todas essas mudanças resultantes daquelas “peregrinações divinas” (BASTIDE, 2001, p. 184). Se todo enfeitado é, em parte, como um morto, talvez todo feiticeiro seja um pouco como exu, cuja função, nesse contexto, é ligeiramente diversa daquela de um “regulador do cosmos” que impede “os encontros brutais das forças da natureza que poderiam se traduzir por choques fatais” (BASTIDE, 2001, p. 183). O “lado” Oxalá de Exu, que Bastide parece privilegiar, transforma-se no “lado” Exu de Oxalá.

O feitiço se chama “Mão Virada do Oxalá”, mas para que se possa entendê-lo é preciso começar por aquele que é o seu símile ao contrário, a “Mão do Oxalá”. Trata-se, com efeito, de dois feitiços que se apresentam em remissão recíproca e inversa. Oxalá é o orixá mais velho, e está associado à sabedoria e à clareza que cada pessoa deve buscar na relação que mantém consigo mesma. A “Mão do Oxalá” serve para que essa relação aconteça da melhor forma possível. É um serviço destinado exclusivamente ao bem, usado em casos como de “doenças mentais”, “depressão”, “perda de concentração”.

As substâncias usadas são aquelas de predileção desse orixá, como a canjica branca, o mel e o coco ralado. Além delas, utiliza-se também uma vela branca de sete dias, um molde em papelão da mão da pessoa que é objeto do serviço e uma bandeja de cor branca ou prateada. A

canjica branca deve ser cozida até passar um pouco do ponto, sem, contudo, deixá-la amarelar. Uma canjica de cor amarela, se for feita com mel, pertence a Oxum, se feita com dendê, pertence a Obá. Se não observado, o detalhe do cozimento, ao qual se associa à mudança da cor do alimento, pode trocar um deus pelo outro. Se deus, como já se disse, existe no detalhe, aqui os deuses existem nos detalhes daquilo que comem.

A essa canjica cozida nem de menos, nem demais, acrescenta-se o mel e o coco ralado. Da mistura dos três resulta uma massa, um bolo, que, com a ajuda do molde de papelão e da bandeja, deve ser usado para esculpir a mão da pessoa. Depois disso, joga-se fora o molde. A vela, que deverá permanecer acesa durante sete dias dentro do *pegi*, é passada pelo corpo da pessoa, compondo um triplo movimento: passa-se em cima e embaixo, do lado direito e do lado esquerdo, na frente e nas costas. O serviço duplica o desenho do corpo tomando como referência sua geometria tridimensional: alto e baixo, direita e esquerda, frente e fundos.

Cantando as rezas dos cinco Oxalás (Obocum, Olocum, Dacum, Jobocum e Orumilaia), entrega-se esse serviço na frente do “quarto-de-santo”, aproveitando-se esse momento para pedir todas as coisas boas que se deseja alcançar. O ideal é que esse serviço seja feito ou em um domingo (que é o dia dos Oxalás Jobocum e Orumilaia), ou em uma quarta-feira (que é o dia dos outros três Oxalás, e também da Obá e dos Xapanás Jubeteí, Belujá e Sapatá) ou ainda em uma sexta (que é o dia do Bará Agelú, do Odé, da Otim e das Iemanjás Bocí, Bomi e Nanã Burukun). Nesse mesmo dia, deve-se dar um banho na pessoa com a água da canjica, acrescentada de funcho. Durante vinte e quatro horas, essa pessoa não poderá tomar outro banho. Ao final de sete dias, retira-se o serviço do *pegi* para levá-lo até a

praia, onde será despachado depois das devidas saudações a Oxalá e Iemanjá. O “povo do mel” é também um “povo da praia”.

A “Mão Virada do Oxalá” é o “outro lado” desse serviço. Dá-se a Oxalá substâncias de predileção do “povo do dendê”, ou então mais próximas a ele. A canjica branca e o coco ralado se mantêm, mas o mel sai, e em seu lugar entram ingredientes estranhos a um lado de sua culinária, por exemplo, vários tipos de pimenta e também cachaça. A operação, nesse primeiro momento, consiste em transformar a cor dos ingredientes. É preciso fazê-los passar do branco para um tom mais opaco, o mais próximo possível do preto. A mudança da cor visa a aproximar Oxalá – orixá que sempre veste branco, que come animais brancos e cuja “comida seca” também é predominantemente branca – do preto, cor que está mais perto dos mortos e dos exus. Oxalá vira no seu contrário ao ser aproximado daquilo que é mais distante dele. A conjunção do que está mais acima com o que está mais embaixo põe em variação sua posição mais regular, deixando-o irado por isso, sentimento que o leva a assumir a forma de uma potência feitiçeira.

O coco ralado e a farinha de mandioca são misturados e temperados com sal, pimenta e azeite de dendê, do que resulta uma farofa especialmente escura. A canjica branca é cozida e depois escorrida, para em seguida ser levada ao forno, onde deverá ser assada até tostar, assumindo, ao final, uma cor preta ou muito próxima a esta. A partir daí, ela é esmagada até se transformar em um pó preto que será misturado com a farofa. Acrescentando-se a cachaça, faz-se a massa com a qual será moldada a mão da pessoa que se quer atingir com o feitiço.

Essa mão duplicada em forma de bolo deve ter um tamanho similar àquela da pessoa, e será entregue em uma encruzilhada que possua forma de T e não em X ou em +. Uma

encruzilhada fechada, portanto. Quatro bifés de fígado de rês, todos crus, e dentro dos quais se colocam alguns pregos, juntamente com a cachaça e as velas, na cor branca ou preta, são oferecidos aos eguns em cada um dos seus três cantos. O feitiço para Oxalá é posto no meio, mais ou menos na intersecção das três pontas.

O duplo da mão é disposto sobre uma toalha de papel preto, e embaixo dele fica o molde que foi utilizado para fazê-lo. Oito velas são acesas de forma virada, isto é, enterrando-se o pavio e acendendo-as ao contrário, deixando para cima a sua parte de baixo. O nome da pessoa será escrito com letra de forma, e também de trás para frente, em cada uma dessas velas, as quais serão dispostas ao redor da mão, formando um círculo. Oito copos de cachaça são servidos para Oxalá, e, por fim, joga-se sobre o axé algumas das pimentas, dizendo que foi uma terceira pessoa, alguém que seja das relações daquele que se quer atacar, que mandou entregar tudo aquilo. Em voz alta, o entregador diz a frase que consuma o feitiço: “Fulano mandou entregar em nome de Beltrano tal bandeja para Oxalá, pois ele disse saber que todos os Oxalás são fracos”.

Esse serviço é preferencialmente entregue ao meio-dia de uma segunda-feira, que é o dia dos Barás Légba, Lodê, Lanã e Adague, do Ogum Avagã e do Ossanha, todos eles orixás do dendê. Cada um dos horários que divide o dia em quatro partes simétricas é considerado um momento adequado à prática da feitiçaria. Já a escolha do dia, por sua vez, se deve à presença de três orixás da rua (Légba, Lodê e Avagã), os quais, por estarem identificados com a defesa de algumas “casas de religião”, constam entre os mais furiosos. O que se pretende com esse feitiço é “fechar o cruzeiro”, trancando em todas as direções os caminhos da pessoa.

Aquele que está entregando o feitiço, o pai ou a mãe-de-santo, deve fazê-lo com as mãos

cobertas com luvas ou com algum saco preto, para que Oxalá não possa reconhecê-lo. Da mesma forma, evita-se escrever o nome da vítima usando sua caligrafia habitual: se a letra possuir uma caída para a direita, procura-se dobrá-la para a esquerda, e vice-versa. Em outros casos, o entregador pode também se disfarçar: se for homem, veste-se de mulher, se for mulher, veste-se de homem.

Mesmo antes de entregar o feitiço, ainda no domingo imediatamente anterior, o feitor do trabalho deve fazer uma “bandeja completa para Oxalá”, a qual deverá conter todos os alimentos prediletos desse orixá. A feitiçaria começa por um ritual de agrado e não de agressão. Essa bandeja será entregue no “quarto-de-santo” em nome daquele que solicitou o feitiço e de quem o fez. Chama-se a isso de o “calço do serviço”. Outra mãe-de-santo explicava que o calço é a segurança do feitiçeiro.

O santo faz o mal, mas ele pesa, pondera muito. Tudo que é de santo é muito lento. Tu vais esperar vinte anos. Mas podes preparar uma comida com carne podre e dizer que fui eu que mandei. Antes tu entregas a boa e depois a ruim. Para todos os santos, quando vais fazer o mal, tens que fazer o bem e o mal. O bom para ti e o ruim para aquele que tu queres tocar. A primeira é para te segurar. O bem te protege do mal que vais fazer.

Nenhum feitiço, em geral, é feito sem que se considere a possibilidade do desenfeitiçamento, que, nesse caso, seria sua devolução para quem o fez: o feitiço já contém em si a forma de anular a própria tentativa de anulá-lo. A feitiçaria começa por um rito oposto à contrafeitiçaria.

Mas a prudência exige que também se considere a hipótese de que esse dispositivo de metafeitiçaria possa não funcionar, e assim, depois

de entregue o “serviço”, são tomadas as últimas precauções: alguém que seja da confiança do feitor, de preferência um de seus filhos-de-santo, espera por ele na esquina de sua casa a fim de esborrifá-lo com a água da “quartinha” do principal exu do terreiro. Já de volta, ele toma um banho de sete ervas, faz alguns pontos de pólvora na casa e também a defuma, para assegurar-se de que vá embora qualquer egum que porventura o tenha seguido. Por fim, ao anoitecer, ele entrega, agora na casinha dos exus, uma bandeja para o Seu Omulu, que é o dono do cemitério, pedindo que ele o proteja e também à pessoa que solicitou o feitiço.

A fofoca, “o fuxico de santo”, é um dos temas mais conhecidos na etnografia afro-brasileira, mas aqui parece que estamos diante de uma importante variação quanto à natureza de sua operação. Vejamos, por exemplo, esse outro feitiço, expressivamente denominado “Axé de Pimenta para Maria Molambo”. Mistura-se cachaça a um preparado que inclui sete tipos de pimenta, cinzas de cigarro (em geral associadas aos eguns) e pedaços de jornal. Depositado em uma panela, é continuamente mexido em forma de cruz, sempre pedindo o que deve acontecer com a pessoa, até que, seca a cachaça, ele é levado para uma encruzilhada fechada (em forma de T) ou então para um lixão. O *axé* é ofertado a Molambo dizendo que os nomes que estão ali naquela mistura são de pessoas que não acreditam nela, que a acham fraca, as mesmas que mandaram lhe entregar essa encomenda. Ao deixar o lugar, não se olha para trás.

A feitiçaria, em ambos os casos, é a transposição da intriga para a relação entre os humanos e os seres sobrenaturais, algo como a continuação cosmológica da fofoca. É significativo que esse seja também um tema recorrente entre alguns dos vários mitos associados aos orixás, nos quais podemos vê-los em uma posição rigorosamente análoga

àquela dos feiticeiros acima. O mais conhecido, e provavelmente o mais difundido, talvez seja aquele que conta como Obá arrancou sua própria orelha. Obá, juntamente com Iansã e Oxum, era uma das mulheres de Xangô, e correu a Oxum para saber por qual razão o orixá do trovão tinha nela a sua preferida. Oxum, tendo percebido a possibilidade do logro, disfarça seu próprio rosto e diz a Obá que o segredo era servir a sua orelha na comida de Xangô. Este, ao se deparar com tal prato, é tomado por uma repulsa e repele violentamente Obá. Desde então, este orixá, por vergonha de ter se automutilado em função de uma trapaça da Oxum, dança sempre com a mão cobrindo a sua orelha, para que ninguém possa vê-la. Todas as filhas de Obá que conheci dançavam assim. Em todos esses casos, alguém que leva duas pessoas a brigar (e a fofoca é um ingrediente fundamental de muitas dessas brigas) não pratica uma ação muito diferente daquela que um feiticeiro é capaz de realizar¹⁰. Uma importantíssima substância agonística atravessa a feitiçaria, a mitologia e a sociologia desses coletivos afro-brasileiros.

A “Mão Virada do Oxalá” é um feitiço que consiste precisamente em trocar a comida ritual e servi-la ao último dos orixás (aquele que está mais no alto) no dia em que comem os primeiros dentre eles (aqueles que estão mais próximos da rua e, portanto, em certo sentido, os que estão mais embaixo). Costuma-se dizer de Oxalá que é o pai de todos, e desses últimos que não podem ou não devem ter filhos. Assim, o feitiço consiste em usar o “povo da rua” para fazer uma intriga entre um orixá do mel e a pessoa que se quer atingir. Há mais, contudo. Escondendo suas mãos, disfarçando-se do seu contrário, aquele que faz o feitiço procede como se não o fizesse, dizendo que foi um outro quem o fez, precisamente aquele que

se quer enfeitiçar. Como se vê, a realização do feitiço supõe uma troca de posições entre o feiticeiro e o enfeitiçado. O feiticeiro, enfim, talvez seja o outro, mas não exatamente do modo como se imagina, pois fazer um feitiço é aqui fazer o enfeitiçado passar-se pelo próprio feiticeiro. O “eu é um outro”, mas quem sabe disso é o outro e não o eu.

Mas é claro que esse eu sempre conta com a possibilidade de saber que alguém sabe de alguma coisa que ele não sabe, ou seja, que ele pode estar sendo o outro de um outro eu. O jogo de búzios é um dos modos de dar forma a esse saber, e ajuda a definir a prática de contrafeitiçaria que se deve adotar. Uma das mais comuns é interessantemente chamada de “troca”. Um pai-de-santo me ofereceu a seguinte explicação a respeito dela e também sobre como e quando deve ser feita.

Queres saber quando estás com feitiço e precisas de uma troca? É quando tu tens uma dor que muda de lugar. Um dia tu te acordas e a dor está na tua perna, não consegues nem caminhar, e a dor não passa. No outro dia, a dor passou para o braço, te incomoda. No outro, para o ombro, e assim a dor vai caminhando pelo teu corpo. Podes ter certeza que estás com alguma coisa no corpo. Existe então uma troca maravilhosa. Tu fazes todos os axés dos orixás e sacrificas dois galos. O galo do Xangô, que é [um orixá] da pedreira, entregas na figueira, o galo do Xapanã, que é [um orixá] da figueira, entregas na pedreira. Vão dizer que tu estás com uma doença, mas uma doença que caminha!? Que coisa é essa? Feitiço. O Xapanã desmancha qualquer feitiço e o Xangô corre egum.

O feitiço não apenas se esconde ao se deslocar, mas é também uma doença que se disfarça em outra para poder matar a pessoa. Dar combate a esse feitiço que se expressa nesta

imagem tão impressionante de uma dor, uma doença, que caminha pelo corpo, e que usa astuciosamente suas partes para se encobrir, é igualmente trocar de posição dois orixás, invertendo não exatamente aquilo que comem, mas o lugar no qual eles comem; como se desenfitejar consistisse em proceder a uma inversão com o propósito de acabar com uma inversão: a astúcia do desenfitejador replica aquela do feiteiro. O engodo, a duplicidade, a astúcia associada ao disfarce, são traços importantes da *métis* grega tal como descrita por D  tienne e Vernant (2008), e possuem notáveis correspondências com aqueles que compõem a feiti  ria afro-brasileira. Ambas mobilizam, embora cada uma    sua maneira, as potências do engano.

Uma outra possibilidade, não menos interessante do que essa, é quando um feitiço d   errado ou mesmo quando dá certo às avessas. E isso não parece ser nada incomum. Conheci o caso de uma mãe-de-santo que, a pedido de uma mulher, fez um feitiço para juntá-la a um homem, e cujo resultado foi seu afastamento definitivo. Quando lhe perguntei o que teria acontecido, ela me respondeu:

Eu fiz tudo exatamente do modo como sempre fazia, e o feitiço saiu com um efeito invertido. A mulher era filha-de-santo, e eu acho que a mãe dela, a Ians  , sabia que aquele homem não era o melhor partido. Um tempo depois a gente veio a descobrir que ela tinha razão.

De um lado, os orixás podem ser enganados, de outro, eles têm discernimento suficiente para saber se a pessoa deve ou não alcançar aquilo que pede¹¹. No primeiro caso, o feitiço funciona porque os humanos enganam os deuses, no segundo, o feitiço não funciona, ou funciona de modo invertido, porque, num certo sentido, os deuses enganam os humanos.

Mas enganam porque, pelo menos aqui, sabem o que    melhor para eles.

Para concluir, observo que a feiti  ria cont  m, em seus diversos planos, uma espécie de reversibilidade potencialmente interminável, e cujo efeito, experimentado de modo muitas vezes dramático pelas pessoas, reside em uma dificuldade de determinar o sentido completo do evento: quem começou, quando começou, por qual motivo, quem está comigo e quem não está, por qual razão o feitiço funcionou ou não funcionou, e assim por diante. Para quem está implicado em um evento como esse, o resultado é muito parecido com aquilo que Clausewitz chamava de a “névoa da guerra”. A feiti  ria assemelha-se a uma guerra feita em condições de baixíssima visibilidade, e dentro da qual as distinções perdem muito de sua nitidez.    na espessura dessa n  voa que ela novamente entra em uma curiosa sintonia com o território sempre incerto e fugid  o da *métis*.

Notas

1. Uma versão parcial deste texto foi apresentada no GT “Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afroindígenas” na 36   Reunião da ANPOCS ocorrida na cidade de águas de Lindóia no ano de 2012. Agradeço a Marcio Goldman e a Beatriz Perrone Moisés, coordenadores do GT, e a todos os demais participantes pelos comentários feitos àquela ocasião e principalmente pela disposição para criar um espaço tão propício à criatividade teórica e    experimentação conceitual. Agradeço também a Marina Vanzolini, com quem divido o prazer do ofício e um sem-número de conversas sobre este tema que igualmente nos fascina.
2. ‘Religião da mão’ é o modo como a mãe-de-santo de um terreiro localizado na cidade do Rio de Janeiro definiu, para Paul Christopher Johnson, o candomblé. “Fazer”, escrevem Anjos e Oro (2009, p. 80)    “o

verbo mais importante desse regime afro-brasileiro de existência. A cabeça do praticante é feita, aprontada, assim como o próprio orixá, e ambos se fazem mutuamente no presentear-se das oferendas. E fazer não procede por evocação verbal, mas sim por provocação material da emergência do que realmente importa nessa cosmologia". "Fazer o santo" ou "fazer a cabeça", observa ainda Goldman (2009, p. 120) 'não é tanto fazer deuses, mas, neste caso, compor, com os orixás, um santo e uma outra pessoa'.

3. "Batuque", ou ainda "nação", designa o "lado" ritual de muitas casas de religião afro-brasileira localizadas no Rio Grande do Sul. O termo talvez seja o mais familiar à etnografia dessa região, e ele compreende, em linhas muito gerais, o culto dos orixás (dos deuses) e dos eguns (dos mortos). Os exus dizem respeito ao que seria uma outra categoria de seres espirituais, mais geralmente associados aos lados da quimbanda, da magia e da umbanda, mas que podem, conforme cada casa, se aproximar dos orixás e/ou ainda dos eguns.
4. O panteão dos orixás é organizado a partir de múltiplas divisões internas, tais como, por exemplo, aquelas de natureza espacial (os orixás da casa e os da rua), etária (os velhos e os novos), culinária (aqueles que comem mel e os que comem dendê), e também por gênero (os masculinos, os femininos e os andróginos). O leitor poderá encontrar uma descrição detalhada desse panteão, também chamado de *orunmalé*, em Corrêa (2006) e Barbosa Neto (2012). Os orixás, pelo "lado batuque", são os seguintes: Bará (masculino), Ogum (masculino), Iansá (feminino), Xangô (masculino), Odé e Otim (masculino/feminino), Ossanha (masculino), Obá (feminino), Xapaná (masculino), Oxum (feminino), Iemanjá (feminino) e Oxalá (masculino). Os orixás novos são aqueles que vão de Bará a Xapaná, e os velhos, de Oxum a Oxalá. Iemanjá e Oxalá são considerados mãe e pai de todos os outros, e, por isso, os mais velhos entre os velhos, "os primeiros que foram criados". Note-se que Exu não aparece entre os orixás, o seu lugar sendo ocupado por Bará. Cada um desses orixás divide-se internamente em vários outros. Assim,

por exemplo, o Lodê é uma das divisões do orixá Bará, e seu "assentamento" ritual, em todas as casas que conheci, está sempre localizado do lado de fora da casa. Essa sua propriedade espacial faz com que algumas pessoas o aproximem dos exus, os quais são também conhecidos como o "povo da rua". Apenas os homens e as mulheres que já passaram da menopausa podem se aproximar do Bará Lodê.

5. *Opeté* é uma construção de batata em formato cônico, sempre associada ao aspecto fálico desse orixá, podendo ainda ser usada para outros orixás e também, em algumas casas, para os exus.
6. No batuque, cada pessoa é composta por três orixás: aquele da cabeça, outro do corpo e um terceiro que é denominado "o orixá da passagem". São eles que formam o *ajuntó*, a saber, a composição de deuses específica de cada ser humano, mas cuja ênfase, no entanto, recai sobre o da cabeça.
7. Pai Mano de Oxalá é o pai-de-santo da Sociedade Africana Divino Espírito Santo, casa de "nação" *cabinda*, mas na qual também são cultuadas, pela ação ritual de sua mulher, Mãe Michele da Oxum, a umbanda e a quimbanda.
8. As *inheles* são algumas das partes internas dos animais oferecidas aos orixás, aos exus e aos eguns.
9. Pai Luis da Oyá é o pai-de-santo do Reino de Oyá, casa de "nação" *jeje e ijexá*, e na qual também são cultuadas as "linhas" da umbanda e da quimbanda.
10. Tanto a briga quanto a fofoca, do mesmo modo que a agressividade e a raiva (KOSBY, 2009), podem ser associadas aos eguns. Por ocasião do rito fúnebre de Mãe Ester da Iemanjá, em cuja casa os eguns podiam possuir as pessoas nos rituais dedicados a eles, Norton Corrêa testemunhou uma eloquente conversa entre dois deles: "Que bom, minha irmã, dizia um. Que missa boa: deu tanta briga, deu tanta fofoca!... Como nós (eguns) [gostamos] de fofoca e de briga! e dava gargalhadas. Mas a gente está contente, dizia o outro, porque agora ela (Mãe Ester) está com nós! (Corrêa, 2006, p. 167). Observo ainda que entre os Wauja do Alto Xingu os feiticeiros também dispõem da "capacidade de distorcer e falsear os fatos", e a respeito deles

pode-se dizer que são habilidosos na “fala feia”, que “sua língua não é boa” e que “sabem fazer o pessoal brigar” (BARCELOS NETO, 2006, p. 287).

11. Devo registrar que a possibilidade de se enganar os orixás está longe de ter qualquer consenso entre os pais e mães-de-santo que conheci.

Referências bibliográficas

- ANJOS, José C.; ORO, Ari P. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.
- BANAGGIA, Gabriel. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- BARBOSA NETO, Edgar R. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. In: *Mana*, v. 12, n. 2, p. 285-313, 2006.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (1958).
- BRAZIL, Pe. Étienne Ignace. O Fetichismo dos negros no Brasil. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo LXXIV, Parte II, Rio de Janeiro, p. 195-260, 1911.
- CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte, 2006 (1992).
- DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.
- JOHNSON, Paul C. *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- KOSBY, Marília. “Se eu morrer hoje, amanhã eu melhoro”: sobre afecção na etnografia dos processos de feitura da pessoa de religião no Batuque, em Pelotas, RS. Dissertação de Mestrado - Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- OPIPARI, Carmen. *O candomblé: imagens em movimento, São Paulo-Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- SENNETT, Richard. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

autor

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) e Professor Adjunto da Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (FAE/UFMG)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014

resenhas

BRAZ, Camilo. *À meia-luz...: uma etnografia em clubes de sexo masculinos*. Goiânia: Editora UFG, 2012, 208p.

FERNANDO RAMÍREZ ARCOS

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p321-324

O livro de Camilo Braz pertence a uma série de investigações sobre sexualidade e sexo, as quais datam desde as primeiras e mais clássicas etnografias da antropologia e da sociologia. O sexo tem sido um tópico presente nas narrativas das culturas indígenas, mas sua forma de narrá-lo e analisá-lo exotiza e diferencia essas sexualidades a partir de um modelo social moderno, naturalizado e não problematizado. Nesse contexto, está coberto de concepções moralistas que avaliam vidas corretas reprodutivas e monogâmicas, e punem as que se “desviam” dos limites do “normal”, inclusive nas mesmas sociedades ocidentais.

Algumas dessas práticas sexuais “desviadas” são o alvo da pesquisa de doutorado em ciências sociais do autor. Ela analisa as articulações sociais, econômicas e culturais dos clubes de sexo masculinos na cidade de São Paulo, que permitem encontros sexuais públicos e grupais entre homens. Baseia-se em três apostas teóricas e metodológicas: contribui aos estudos sobre erotismo, prazer e desejos sexuais; dialoga com novas formas de erotismo em um mercado global e transnacional, e participa nos debates sobre homossexualidade e masculinidade. Cada uma dessas apostas é desenvolvida com rigor, destreza e sensibilidade ao longo do texto.

O livro é apresentado por Júlio Assis Simões, pesquisador e professor da Universidade de São

Paulo, e está composto de uma introdução e cinco capítulos. Na primeira parte, traz à tona indagações preliminares de Braz sobre seus possíveis lugares de trabalho de campo, a escolher entre saunas, cinemas pornô e clubes de sexo, todos eles descritos como locais comerciais para encontros sexuais (LCES): lugares mais “privados” que cobram um valor de entrada. Seu interesse é a relação entre sexualidade, mercado e convenções de gênero, pelo que decidiu dedicar-se aos clubes, onde poderia observar citações performativas dos *leather sex clubs* dos Estados Unidos e da Europa, que começaram se firmar nos espaços urbanos dos anos 1970 e 1980, depois da explosão pública dos ativismos gay e lésbicos nesses países. Citações que são espaciais, de consumo e de construção de subjetividades masculinas, enquanto posicionam e hierarquizam sujeitos.

Para entrar e participar dos clubes de sexo masculinos paulistanos, os sujeitos devem cumprir uma série de requisitos de gênero, idade (maior de 18 anos), aparência e comportamento, assim como desnudar-se parcial ou totalmente. Estes LCES são tentativas de estabelecer espaços comerciais de divertimento sexual mais arriscados e desinibidos, herdando uma história de experimentações sexuais e corporais referidos ao sadomasoquismo, *fist-fucking* e sexo grupal, entre outros. Mas a possibilidade de encontros sexuais não convencionais constrói um espaço ambíguo de controle e

transgressão em constante tensão. Por um lado, os donos e administradores procuram recuperar e aumentar o capital investido, prometendo o cumprimento de fantasias e fetiches. Os corpos nus dos clientes são bens em transação: eles são consumidores desses outros corpos, ao mesmo tempo em que são as mercadorias a consumir. Corpos mercantilizados que fazem parte de um governo sexual do consumo. Por outro lado, essas experimentações podem ser interpretadas como deslocamentos de significação corporais, sexuais e culturais sobre o prazer. Os deslocamentos revelam relações de poder e estruturas coercitivas sobre a sexualidade, enquanto apoiam outras maneiras de desejar e sentir prazer. O autor enfatiza na necessidade de posicionar outro ponto de vista sobre o mercado além das restrições: ele também possibilita e autoriza experimentar.

Com um leque de possibilidades para pesquisar, o autor decide-se pelos clubes de sexo masculino, depois de algumas observações livres iniciais e de começar procurando colaboradores por meio de um perfil criado no site virtual Orkut. Essa primeira inserção no campo dos lugares lhe permite ser objeto de múltiplas perguntas que estiveram presentes em seu trabalho de campo, perguntas dirigidas às “verdadeiras” intenções dele em fazer a pesquisa. O autor nomeia como foi interpelado sobre a razão principal de seu interesse acadêmico; interpelação que persegue quem tem pesquisado lugares de encontros sexuais entre homens. Sempre existe esse halo de ceticismo, que Braz traz à tona para analisar o porquê dele, como uma forma de problematizar o que ele esplendidamente chama “etnografias impróprias”.

Segundo o autor, uma etnografia é imprópria pelo seu trabalho de campo, onde devia ficar (semi)nu e observar outras pessoas fazerem sexo, e pela indesejabilidade do sexo como tópico legítimo de estudo. A impropriedade

da pesquisa questiona a objetividade do fazer antropológico, a produção e hierarquização do conhecimento, a autoridade de quem etnografa, e a “necessidade” do distanciamento no campo. A ansiedade dos outros nas perguntas sobre a identidade sexual ou se ele fazia sexo com outros sujeitos nos LCES, é o ponto de partida para falar sobre como os/as antropólogos/as devem ocultar ou eliminar os possíveis envolvimento afetivos e sexuais com seus/suas colaboradores/as. Essa desconfiança e esses silêncios sobre os erotismos em campo devem ser problematizados teórica e metodologicamente. Como argumenta, sua participação em campo estava além de praticar sexo ou não, porque sua presença já era uma forma de se engajar com diálogos, desejos, trocas e conversações nos lugares. A etnografia imprópria do livro, a meu ver, é uma aposta política mesmo, especialmente quando ele está o tempo todo na escrita, partindo desde um “eu” visível que lia os outros e que era lido por eles, julgado pelo corpo, pela sua presença e/ou pelo que ele fazia ou não.

O capítulo dois trata-se da genealogia das convenções dos *leather sex clubs* e como eles “viajaram” ao Brasil na última década do século XX. O autor traça a história deles com os primeiros estabelecimentos comerciais voltados a um público fetiche do couro nos Estados Unidos, na época da “liberação sexual” logo da revolta em Stonewall Inn, em 1969. Essa sensação de “liberdade” tem a ver com a noção naturalizada de uma força sexual que tem sido sempre reprimida e que agora deve ser “liberada”. Mas a presença desses lugares, que começaram fazer parte de um novo mercado “gay”, tem suas reminiscências das representações viris nos anos 1920-1940, com a disseminação de estereótipos masculinos homoeróticos dos marinheiros, oficiais e outra classe de trabalhos que precisam de força e dureza corporal. Os músculos grandes tornaram-se desejo sexual

para outros homens, o que foi ainda mais notório com a moda das roupas de couro. Nessas representações têm destaque os quadrinhos de Tom da Finlândia, quem retratava suas próprias experiências e fantasias com soldados, caubóis e policiais. Assim, uma performatividade hipermasculina faria conexão com práticas “dissidentes”, reivindicada e reapropriada em cenas do BDSM nos primeiros clubes de sexo em cidades estadunidenses e europeias, como o Hellfire Club em Chicago, o Catacombs em São Francisco e o Connection em Berlim.

As convenções dos lugares viajaram a outros contextos para serem apropriados de acordo com cenas culturais locais. No capítulo três, o autor localiza a chegada dessas convenções ao Brasil e como elas foram adaptadas em um momento político e econômico de ativismo sexual de alta relevância no país. Os clubes de sexo masculino aparecem depois das reuniões de sujeitos interessados em sexo grupal, que se conheceram na Internet em meados dos anos 1990. Nesse momento, a rede global virtual e o mercado nascente GLS estavam se popularizando, os quais permitiram estabelecer contatos entre futuros e potenciais clientes. Alguns deles traziam ideais do exterior para tentar adaptar os *sex clubs* ao Brasil, onde as pessoas pudessem misturar baile, ócio e sexo. Em consequência, nascem os clubes Station Video Bar, SoGo, Blackout, RG, No Escuro e Gladiators, alguns deles ainda ativos. O autor detalha cada um com muita habilidade, especialmente baseando-se em suas próprias experiências, com notas de campo que descrevem suas impressões do que estava olhando. Na realidade, um dos máximos aportes do livro é a mistura de diversos estilos de escrita, entre teoria e narrativa etnográfica, o qual enriquece o texto.

Os clubes de sexo atuais se distanciam dos LCES mais tradicionais. Os donos se identificam com a modernidade, o qual se traduz ao

público que eles esperam nos lugares: homens de mente aberta e que sabem o que quer. Uma constituição de subjetividades hipermasculinas, que espera que um “homem de verdade” pode ser bem resolvido ao ficar nu e fazer sexo na frente dos outros sem vergonha. Essa diferenciação será ainda mais desenvolvida no capítulo quatro, em que o autor se concentra nas falas com os usuários dos clubes. Ele mantém as descrições e percepções deles, sem suprimir a linguagem popular que descreve os parceiros conforme referências de gênero, classe social, raça/cor da pele e idade. Palavras populares, algumas preconceituosas, que dão visibilidade aos sentidos dos marcadores sociais de diferença.

Tem aí também destaque a cena *leather*, associada ao fetiche e ao BDSM, como uma “atitude liberal contracultural”. Nos clubes se joga com os limites do inteligível, com significados sexuais “transgressores” produto dessas práticas de “sexo duro”. Mas eles são subversivos mesmo? No capítulo cinco, o autor analisa os excessos sexuais, que poderiam dar impressões de uma transgressão do compreensível. Mas o excessivo é controlado, ou em suas palavras, existe um “descontrole controlado”. Os marcadores sociais de diferença criam ao mesmo tempo em que posicionam, subordinam e controlam simbolicamente os sujeitos que vão aos clubes. Tanto os lugares quanto os sujeitos são alvo de adjetivos que os hierarquizam em uma trilha de significações sobre o que está permitido e é desejado. A raça/cor, a idade, a virilidade, a atitude, são muito importantes na configuração de corpos “atrativos”, nos corpos que importam, esteticamente funcionais aos padrões hegemônicos de beleza. Nesses casos, os “excessos” de peso corporal ou idade são valorizados de acordo com parâmetros normativos, que indicam que é normal e que é desviado.

O mesmo se aplica no uso de drogas recreativas, da camisinha e da ingestão do álcool. Essas

práticas são vigiadas pelos mesmos sujeitos, o que possibilita um descontrole possível, compreensível e legítimo. Então, os excessos corporais, de drogas ou de práticas como o *fist-fucking* e o sadomasoquismo, moram em um espaço ambivalente, entre o que é considerado normativo e transgressivo. Um espaço limite da sexualidade que permite deslocamentos performativos de gênero, mas também governa o “incompreensível” segundo normas viáveis do mercado erótico.

O livro de Camilo Braz é muito arrojado. Etnografar sexo e fazer dele uma pesquisa de doutorado não é fácil. Mas além de contribuir aos estudos de erotismo, da masculinidade e homossexualidade, e da relação deles com o mercado, a pesquisa abre questionamentos para se pensar, em minha opinião, quatro eixos de análise: primeiro, a constituição de mercados de prazer sexual masculinos, que são multiescalares, tanto global quanto regional, nacional, local e virtual. Seria interessante analisar estas conexões simultâneas, os significados que circulam entre eles, as diferenças locais e as articulações com bens de consumo como a pornografia gay *bareback* (cada vez mais comum). Outro eixo tem a ver com as novas políticas transnacionais sobre a punição de práticas sexuais como a pedofilia, a prostituição e a perseguição e fechamento dos LCES em cidades como Nova Iorque. Nesse caso, as

vozes dos principais afetados são excluídas dos debates públicos, além de serem vitimizados e silenciados. Falar de sexo desde uma distância moral obvia os múltiplos atores e agências marginalizados por instâncias de poder. Um terceiro eixo se dirige a legitimidade da sexualidade em geral, e do sexo em particular, como tópicos de destaque. A produção de conhecimento deve ser interpelada por suas lógicas masculinas e discriminatórias sobre os saberes não autorizados, os quais alcançam ao/a mesmo/a pesquisador/a. Uma pesquisa sobre sexo, e mais do sexo entre homens, em público e grupal, provoca comoções disciplinares. Um último eixo aponta à corporalidade do/a etnógrafo/a como meio de conhecimento do campo. As sensações, os afetos, as interpelações, as (in)comodidades são regularmente obviadas no produto final da pesquisa. Mas a forma de estar em campo, em especial em contextos sexuais, deve ser parte essencial da etnografia, de como somos autorizados para olhar, ouvir, sentir, e como isso se traduz em saberes parciais e situados.

Deve-se destacar o livro de Camilo Braz como uma importante contribuição, não somente para os estudos de gênero e sexualidade no Brasil, mas também para os estudos antropológicos e das ciências sociais sobre práticas sexuais em geral.

autor

Fernando Ramírez Arcos

Mestre em Estudos Culturais, Universidade Nacional da Colômbia

Recebido em 01/09/2014

Aceito para publicação em 8/12/2014

SÁ, Guilherme. *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

JOSÉ CÂNDIDO LOPES FERREIRA

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, Amazonas, Brasil

FLORA RODRIGUES GONÇALVES

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p325-329

A interação entre muriquis e humanos, na região leste mineira, é o foco da observação e análise empreendidas por Guilherme Sá, apresentadas em seu livro *No mesmo galho: antropologia de coletivos humanos e animais*, publicado pela editora 7Letras, em 2013. O autor nos situa em meio à prática etnográfica, em uma tarefa nada simples e bastante peculiar de seguir primatólogos. A narrativa etnográfica desenvolvida por Guilherme leva o leitor a percorrer uma extensa rede que conecta diversos atores humanos e não humanos, sinalizando a intenção do autor de simetrizar posições e propor uma antropologia pós-social. Primatólogos, primatas, fazendeiros, mateiros, tabelas, cadernos de campo e um antropólogo são alguns atores que compõem essa rede. A “cultura-discurso”, nos termos do autor, de um grupo de cientistas é descrita e analisada a partir da observação do seu cotidiano de pesquisa da ecologia e etologia de duas espécies de primatas, conhecidos como muriquis (*Brachyteles* spp.),¹ tendo como cenário a Estação Biológica de Caratinga (EBC), na Zona da Mata mineira.

Um dos principais tópicos pontuados por Sá é sua relação com seus *nativos*: seu empenho é *observar observadores*. Logo no início de sua empreitada etnográfica, o antropólogo deparou

com o questionamento de Kira, pesquisadora-chefe de um dos projetos sobre muriquis, a respeito de suas intenções de pesquisa. A primatóloga norte-americana, com formação em antropologia,² tomava Guilherme por um antropólogo do tipo “que estuda ciência” e que poderia atrapalhar seus estagiários durante suas atividades, além de bisbilhotar a ciência ali desenvolvida. Por outro lado, mais uma razão motivava a posição de Kira, que era o fato de o antropólogo ser estranho aos muriquis. Sua presença na mata poderia interferir no comportamento dos primatas e, consequentemente, nos dados dos pesquisadores. A diferença de “estratégias de olhar” (p. 28) é apontada pelo autor: o modo como primatólogos e antropólogos lidam com seus *objetos*.

Primatólogos prezam por uma observação *objetiva* do comportamento dos primatas, de modo que seja possível descrevê-lo tal como *naturalmente* acontece. “Habituação” é como estes cientistas nomeiam um conjunto de estratégias que usam para se aproximar dos primatas que estudam. Pelo acompanhamento diário dos grupos de macacos, após correr muito sob as árvores, os cientistas habituam esses animais à sua presença, de modo que seja possível os observarem na *naturalidade* de seu comportamento. Têm a intenção de ser observadores que não causam interferência; tal propósito é

impraticável para o antropólogo. A habituação operacionalizada por Guilherme, se assim podemos dizer, passa por seu posicionamento como *pesquisador* diante de outros pesquisadores. Quando ele consegue se inserir na rotina dos pesquisadores, mateiros e outros funcionários da EBC, é que passa a fazer parte das relações dos seus interlocutores. A simetria que elabora em sua análise parte do posicionamento como observador/pesquisador e da prática de pesquisa, que coloca no mesmo patamar primatólogos e antropólogos.

Grosso modo, a fronteira epistemológica entre as ciências naturais e as humanidades passa pela possibilidade do observador não interferir em seu objeto de estudo. Cientistas agem de modo a garantir um ideal de objetividade, de forma que seja possível captar a realidade natural das coisas – uma ontologia naturalista, nos termos de Descola (1996). Porém, no decorrer da produção da ciência, por diversos momentos, a objetividade escapa em meio às relações estabelecidas entre primatólogos e primatas. Isso fica mais evidente quando vislumbramos o sistema de nomeação de indivíduos usado pelos cientistas. O nome de gente dado a cada muriqui faz referência às suas características físicas, bem como à experiência pessoal do pesquisador com seu “muriqui focal”.³ Neste ponto, convergem técnicas gerais próprias da ciência da primatologia justapostas à experiência subjetiva do pesquisador que nomeia o primata. A atribuição de nomes aos macacos não é algo trivial. Para além da mera técnica⁴ estão as relações entre humanos e monos.

Estas incidências dos pesquisadores sobre os macacos são constantes de modo que batizar um pequeno filhote significa possuí-lo, incorporá-lo à sua experiência. A escolha do nome do filhote pressupõe que o pesquisador se relacione com ele, subjetivando-o (p. 127, grifos do autor).

Relações intersubjetivas permeiam o contato entre humanos e primatas no campo da pesquisa científica. Além de registros e campo, Guilherme seleciona uma série de relatos de renomados primatólogos nos quais ficam evidentes diversas situações em que interações pessoa-pessoa são estabelecidas entre humanos e animais. Nessas relações, a humanidade é uma condição difundida entre humanos e não humanos (p. 142).

Definições são necessárias. É importante diferenciar *intersubjetividade* de *projeção*. Intersubjetividade se refere a alguma troca experiencial que resulta em transformações significativas para os sujeitos nela envolvidos. Projeção faz referência a sobreposições de traços antropomorfos em não-humanos, um claro movimento de delineação do mundo pelo discurso da ciência. Essas duas modalidades de interação compõem as atividades da ciência. Dada sua assimetria intrínseca, a projeção não colabora com uma análise do que Guilherme conhece no campo da convivência entre primatas e humanos. O autor se atém à via das relações intersubjetivas, a fim de desenvolver sua reflexão. Ele mapeia as situações em que aproximações acontecem e das quais derivam transformações, mais ou menos planejadas, para primatólogos e primatas. A reflexão sobre a intersubjetividade está na base da proposta do autor de fazer uma “antropologia da aproximação”.

Uma antropologia da aproximação é aquela que se propõe a levar a sério o que dizem seus *interlocutores* e, principalmente, pensar *com* eles. Diferente de tomar o mundo segundo as “representações” dos cientistas, num intuito relativista, essa antropologia procura “reelaborar o ‘familiar’ a partir de relações interativas e mutuamente contundentes entre antropólogos e seus interlocutores” (p. 39), se atentando às evidências que primatólogos (e seus muriquis) fazem emergir aos olhos do antropólogo.

A especificidade do campo etnográfico apresentado nesse livro começa pelos nativos da EBC: primatólogos estão acostumados a pesquisar, não a serem pesquisados. Não somente estes deveriam ser habituados pelo antropólogo, mas também este deveria ser aceito pelos muriquis. Ser aceito por eles implica admitir a validade dessa proposição (p. 142). Propor tal condição pressupõe uma tomada de posição dos primatas. Para pensar essa situação, Guilherme recorre às noções do perspectivismo, elaboradas por Eduardo Viveiros de Castro, acerca do conhecimento para os ameríndios: “Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (2002, p. 358). Adotar um ponto de vista, estar pessoalmente inserido numa situação é condição fundamental para o conhecimento. Neste momento, sai de cena o observador que não interfere no mundo. Muriquis não são meros objetos, são sujeitos que integram a rede de relações motivada pela primatologia.

Sendo assim, os primatas incitam invenções do discurso da primatologia, na medida em que seu comportamento põe limites factuais às teorias elaboradas pelos cientistas. O “modelo babuíno”, que previa a reunião de fêmeas em torno de fontes de alimento e competição entre machos por acesso às fêmeas, do qual partiu Karen Strier⁵, logo teve de ser ajustado ao deparar com o “bom” comportamento, não competitivo, dos muriquis. Ajustes como estes são feitos a todo o momento no intercurso da produção científica. Porém não são todos os registros etológicos de primatas que promovem mudanças nas teorias a seu respeito.

Quando Ícaro, jovem estagiário que fez pesquisas na EBC, propõe formalizar numa publicação um registro de comportamento observado, Kira o desacredita, justificando que as observações não foram suficientes para embasar uma publicação. Segundo a pesquisadora, o

que o jovem julgava como novo padrão era, na verdade, uma variação de um comportamento já descrito. Guilherme expõe, a partir dessa contenda, o que chama de “predação científica” (p. 170): o processo pelo qual cientistas purificam os muriquis, macaco-sujeito, em números, gráficos e tabelas. Macacos-sujeitos, que recebem nomes, que interagem pessoalmente com primatólogos, são convertidos em “entidades distintas” (p. 171), em macacos-objetos. Esse argumento é importante para dissipar intenções de tomar a ciência como mero construto dos cientistas. A posição de Kira revela um compromisso com o objeto, neste caso, com os códigos e gráficos que sustentam o texto científico e falam dos muriquis nos termos da primatologia. “Assim, objetos são outra coisa que não representações de sujeitos, números em artigos científicos são outra coisa que não representações de macacos, mas igualmente concretos” (p. 171).

Ao final da jornada empreendida nas matas de Caratinga, algo que se torna mais evidente é o quanto estes cientistas se policiam de modo a não confundirem muriquis e números. Ideias acerca de representações e construções dos fatos científicos afligem recorrentemente a cabeça do antropólogo. A conclusão de Guilherme sobre sua conversa com Kira, a respeito de sua interferência sobre o comportamento dos muriquis, aponta para uma ética da relação na pesquisa. Tal qual primatólogos precisam ser aceitos pelos seus primatas, o antropólogo precisa ser aceito por seus interlocutores. E essa condição passa pela possibilidade do antropólogo se deixar afetar⁶ pela lógica nativa. Afetar-se é perceber as transformações que esse encontro promove. Antropólogos e primatólogos trabalham da mesma forma: observando. O caso aqui não é elaborar representações alheias, mas respeitar a ontologia alheia, ter controle sobre a tradução.

Cientistas “transformam naturezas sem torná-las menos reais” (p. 181). O que o antropólogo tem a aprender com isso? A cautela de transformar culturas sem que elas percam seus sentidos próprios. Seguir cientistas tem mais a ver com elaborar uma compreensão acerca das transformações dos objetos da ciência no decorrer dos seus próprios processos, segundo sua lógica, do que trabalhar em *projeções* do que os outros pensam. A proposta de uma antropologia da aproximação evoca a sensibilização de uma percepção dos vínculos transformadores que emergem das relações estabelecidas entre antropólogo e interlocutor. Ao deixar-se afetar por seus primatólogos, Guilherme se afasta de uma postura cientificista e se liga ao que o campo lhe apresenta: às narrativas intersubjetivas.

De modo semelhante ao que nos orienta Marilyn Strathern (2006), para não buscarmos em outras sociedades as respostas para os nossos problemas, *No mesmo galho* aponta para uma boa estratégia etnográfica: “devemos aprender com eles [nossos interlocutores] na resolução de seus problemas” (p. 192). É nos momentos de impasse e controvérsia que atitudes e categorias fundamentais são expressas aos olhos do observador. Como este observador está imerso nas redes e compõe relações com seus interlocutores, a etnografia se torna uma narrativa de uma prática conjunta, de uma convivência. Essa convivência deve, antes de tudo, ser fonte de entendimento acerca da lógica nativa, de forma que o antropólogo possa compreender os problemas postos, bem como as soluções encontradas. Esta obra se mostra fonte inspiradora para outras etnografias, sejam aquelas voltadas para as ciências, sejam as voltadas para outros campos. Rompe com análises culturais (ou naturalistas) recorrentes de um estudo da ciência (enquanto) instrumental e assimétrica. Conclui que, no caso da primatologia, antropólogos e primatólogos são primatas e nativos.

Notas

1. Existem duas espécies de muriquis, ou mono carvoeiros: *Brachyteles hipoxantus* (muriqui-do-norte) e *Brachyteles arachnoides* (muriqui-do-sul).
2. Formação nos moldes da antropologia feita nos EUA, dos *four fields*: Antropologia Cultural, Linguística, Antropologia Biológica e Arqueologia.
3. Referência ao método “animal focal” definido por Jeanne Altmann (1974). Consiste basicamente na observação de interações de indivíduos, ou coletivos, animais específicos num determinado espaço e período de tempo.
4. O sistema de nomeação utilizado pelos primatólogos da EBC segue o modelo de outros primatólogos, como Jane Goodall e Dian Fossey. A regra geral consiste em dar nomes às crias usando a letra inicial do nome da mãe. A partir daí criam-se verdadeiras linhagens maternas.
5. Primatóloga norte-americana que iniciou os trabalhos de pesquisa sobre muriquis em Minas Gerais na década de 1980.
6. Guilherme segue Fravret-Saada (2005 [1990]) em sua reflexão sobre o afeto. Para ele, “[O] ato de pesquisa pressupõe uma interação que relaciona a intencionalidade do pesquisador/sujeito (-objeto) à cumplicidade de seu objeto (-sujeito). Uma parceria” (p. 37).

Referências bibliográficas

- ALTMANN, Jeanne. Observational study of behavior: sampling methods. In: *Behavior*, v. 49, p. 227-267, 1974.
- DESCOLA, Phillippe. Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. In: Descola, P.; Pálsson, G. *Nature and Society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Trad. Paula Siqueira. In: *Cadernos de Campo*, n.13, p. 155-161, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

autores

José Cândido Lopes Ferreira

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG) e Pesquisador Bolsista do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá

Flora Rodrigues Gonçalves

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG) e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG)

Recebido em 31/08/2014

Aceito para publicação em 08/12/ 2014

DAUSTER, Tânia; TOSTA, Sandra Pereira; ROCHA, Gilmar (orgs.). *Etnografia e educação*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2012, 248p.

AMURABI OLIVEIRA

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p331-335

A coletânea *Etnografia e Educação* (2012), organizada por Tânia Dauster, Sandra Pereira Tosta e Gilmar Rocha, surge a partir do workshop internacional Diálogos Ibero-Americanos sobre Etnografia na Educação, promovido pelo Grupo de Pesquisas em Educação e Culturas (PUC-Minas), bem como dos diversos espaços acadêmicos a partir dos quais esses antropólogos têm se inserido, o que inclui tanto os eventos na área da Educação quanto na Antropologia.

Apesar de ser bastante antigo o diálogo entre a Antropologia e a Educação, como nos elucidava Gusmão (1997), trata-se de uma área ainda em processo de construção, que se forja na interface entre estes dois diferentes campos disciplinares, cuja principal articulação se dá justamente a partir do processo de apropriação da Etnografia por aqueles que realizam pesquisas educacionais, sejam eles antropólogos ou não, ainda que esse processo se mostre por vezes problemático, marcado por tensões (VALENTE, 1996), disseminando-se, por vezes, uma perspectiva na qual há o desenvolvimento de estudos do tipo etnográfico, e não etnografias no sentido estrito do termo (OLIVEIRA, 2013b). Esta coletânea, entretanto, se posiciona nesse debate apontando para as múltiplas possibilidades abertas pela utilização da etnografia em educação.

Esse trabalho está estruturado em torno de nove capítulos, que em sua maioria articulam uma reflexão metodológica com dados de campo, sendo os autores, via de regra, antropólogos que pesquisam sobre educação, e em alguns casos orientando em Programas de Pós-Graduação em Educação, cujas teses e dissertações dão origem a alguns dos artigos.

Raúl Iturra, em “A epistemologia da infância: ensaio de antropologia da educação”, realiza uma aproximação na discussão da educação a partir do universo infantil, destacando que “Para o adulto, é um caos de ideias a lógica da criança. Para as crianças, uma tensão lógica que permite uma forma de pensar.” (p. 33). Sua discussão aproxima-se do que tem se convenicionado denominar no Brasil de Antropologia da Criança (COHN, 2005), porém focando mais no processo de aprendizagem, defendendo uma diferenciação que não é qualitativa do saber da criança com relação ao saber do adulto, indicando que o que aquela não possui são palavras para explicitar o que entende.

Gilmar Rocha também realiza um trabalho mais de reflexão teórica em “Aprendendo com o outro: Margaret Mead e o papel da educação na organização da cultura”, resgatando uma dimensão normalmente olvidada na obra dessa antropóloga. Rocha preocupa-se tanto em apresentar a autora e seu legado intelectual de forma mais ampla, quanto em analisar sua reflexão sobre a educação, que envolve um

contínuo debate sobre o outro, mas que também possui implicações na forma de pensar sua própria sociedade (a estadunidense). Aponta ainda além dos avanços no debate teórico as inovações metodológicas trazidas pela autora, que tangenciam tanto a utilização do vídeo e da fotografia, quanto do desenvolvimento de uma abordagem própria para a apreensão do universo infantil.

“Escrever: formação e identidade num universo de escritoras”, de autoria de Tânia Dauster, assim como no texto de Iturra acaba por realizar uma análise na interface entre a Antropologia da Educação e outro campo, o da Antropologia da Leitura e da Escrita. Trata-se de uma etnografia urbana que se utiliza da análise biográfica, voltando-se para a formação, construção de identidades e representações e prática de escrita de oito escritoras renomadas de diferentes gerações. Longe de traçar um panorama linear, Dauster enfatiza a multiplicidade de representações em torno da escrita, o que interpreta a partir do conceito de metamorfose desenvolvido por Gilberto Velho, segundo a autora: “[...] as experiências simbólicas que marcam e constituem as trajetórias e as construções sociais das identidades das escritoras, suas ‘passagens’, seus ‘trânsitos’ e seu trabalho ficcional.” (p. 94).

Seguindo o fio condutor do texto de Dauster, Lucelena Ferreira, em “Sinal fechado: representações e práticas de leitura de alunos do ensino médio de uma escola pública carioca”, volta-se também para a interface entre a Antropologia da Educação e Antropologia da Leitura e da Escrita, apresentando como se utilizou do método etnográfico para desenvolver seu trabalho em uma escola, bem como os critérios utilizados para a seleção de seus sujeitos de pesquisa. Considerando a perspectiva tanto da professora de língua portuguesa quanto dos alunos, Ferreira demonstra como há no espaço

da sala de aula concepções distintas sobre o que é ler, e quais as implicações existentes no processo de ensino e aprendizagem, de tal modo que a autora conclui que a professora não consegue atingir seu objetivo com relação ao letramento literário, tendo em vista que “As práticas escolares de leitura não vêm se constituindo em práticas significativas para a maior parte do grupo pesquisado.” (p. 121).

Ricardo Vieira, em “Do lar à escola: a hegemonia das práticas escolares e a antropologia da educação em Portugal”, reconstitui a formação do campo da Antropologia da Educação em Portugal, que seria uma história recente, remetendo aos anos de 1970, ao contrário do que ocorreu no Brasil, quando já no começo do século XX contávamos com os Laboratórios de Antropologia e Psicologia Pedagógica (OLIVEIRA, 2013a). Aponta inúmeros estudos desenvolvidos, focados, em sua maioria, na realidade escolar, mas também em processos de aprendizagem mais amplos, numa intensa interface com os estudos da infância. Para finalizar o artigo, Vieira traz uma reflexão sobre o processo de formação de professores, o que nos leva a uma análise sobre a pertinência da discussão antropológica na formação docente, que possibilitaria a ampliação dos horizontes destes, tendo em vista que “Os professores não estão treinados para entender a mente cultural quer de alguns alunos quer de alguns pais”, e, ante este desafio, a Antropologia poderia trazer uma contribuição significativa.

“Pelos mares da baía da Ilha Grande” traz os primeiros resultados da pesquisa de Anderson Tibau, que apesar de se relacionar com os processos de educação formal, pois seus sujeitos são alunos da escola regular, há um deslocamento de olhar para os processos pedagógicos vivenciados no barco que leva estudantes, professores, dentre outros sujeitos para a Ilha Grande, considerando que, na interpretação

do autor, “[...] a escola já é vivenciada no próprio trajeto que a comunidade faz em sua direção” (p. 156). O autor tem o cuidado de apresentar seus pressupostos epistemológicos, bem como descrever detalhadamente o contexto social no qual se insere sua pesquisa, e, apesar de trazer apenas dados iniciais, ele já aponta para algumas questões interessantes, como as interpretações de alguns professores sobre o desinteresse pela leitura por parte dos alunos, que seria motivado tanto pela escassez na renovação do acervo da biblioteca, quanto pela disseminação de mídias móveis. Tibau, entretanto, não se propõe a realizar ensaios interpretativos mais “ousados”, tendo em vista que nesse texto procura apenas apresentar ao leitor alguns aspectos da cultura escolar presente na Ilha Grande por meio da descrição do trajeto de barco rumo à escola.

Alexandre Barbosa Pereira realiza mais um trabalho de interface, desta vez entre a Antropologia da Educação e a Antropologia Urbana. Em seu texto “Jovens e rituais escolares”, o autor anuncia logo no início as dificuldades encontradas para se realizar pesquisa no universo escolar, e, de fato, esta é uma questão que deve ser trazida pelos pesquisadores no âmbito da Antropologia da Educação, tendo em vista a complexidade que envolve este espaço. Sua análise se volta para os rituais cotidianos, especialmente aqueles que possibilitam a “quebra da ordem”, por meio da zoação e da ideia de “causar”, que além disso traziam novos elementos para a relação entre autoridade e alteridade existente, a qual iria para além da dicotomia entre professores e alunos. Por fim, traz uma reflexão pertinente sobre as finalidades da escola, focando no processo de docilização dos corpos, porém, partindo dos dados etnográficos apresentados ao longo do trabalho, ele realiza o seguinte apontamento:

[...] atualmente, apartada do mundo exterior, com poucas relações com os lugares onde se situam na cidade, conformando uma estrutura que tende ao hermetismo, com sua arquitetura que se assemelha muito à de uma prisão ou à de um espaço de reclusão de jovens infratores, com suas grades, portões e cadeados, a escola tem se mostrado cada vez mais com dificuldades de funcionar plenamente como uma instituição que disciplina os mais jovens, impondo-lhes padrões de corporalidade. (p. 188).

Parece-me que reside aí uma das grandes possibilidades abertas pela etnografia em educação, ao possibilitar mais que a simples constatação dos limites do atual modelo de sistema escolar existente, indo rumo a uma análise sobre como esta questão se apresenta na prática. Não é à toa que a etnografia passou a ser utilizada amplamente pela denominada Nova Sociologia da Educação a partir dos anos 1970, uma vez que essa corrente visava, justamente, analisar a “caixa-preta” que é a escola. Nesta mesma direção, o artigo de Sandra Pereira Tosta e Pollyana Alves também busca desvendar a realidade escolar por meio da etnografia. Em “Cultura e cor na escola: uma etnografia com adolescentes negros de elite”, as autoras investigam um tema privilegiado nesta interface entre a Antropologia e a Educação, que diz respeito às relações étnico-raciais na educação, que tem ganhado destaque principalmente em razão das diversas políticas públicas em educação no Brasil, como as cotas no ensino superior para alunos negros e a lei nº 10.639/03, o que pode ser atestado pelo incremento de pesquisas que vêm sendo realizadas nos últimos anos em Programas de Pós-Graduação em Educação (OLIVEIRA, 2011).

As autoras iniciam seu trabalho problematizando a educação enquanto objeto de

investigação da antropologia, especialmente a educação escolar, fazendo referência a trabalhos seminais como os de Margaret Mead no plano internacional e os de Florestan Fernandes no caso brasileiro. Para elas, “Se fica claro que a educação escolar tem sido pouco tratada nos estudos antropológicos, também é por demais evidente que, no conjunto do conhecimento disponibilizado na interface entre antropologia e educação, algumas questões permanecem quase ocultas, dentre elas, as identidades étnico-raciais de adolescentes negros de classe alta, na condição de alunos de escolas particulares.” (p. 196-197). No estudo empreendido fica evidente que, apesar da mobilidade social vivenciada, a discriminação continua persistente na realidade desses alunos, cuja afirmação identitária mostra-se repleta de contradições que lhes são inerentes.

O último artigo da coletânea também encontra-se no campo dos estudos das relações étnico-raciais em educação, porém focando em outro campo que tem emergido com bastante fôlego nas últimas décadas: a educação quilombola. Este é o recorte de Neusa Maria Mendes de Gusmão e Márcia Lúcia Anacleto de Souza em “Educação quilombola: entre saberes e lutas”. Esta modalidade de educação é apresentada pelas autoras como em construção, oriunda de uma nova demanda social que se insere nas políticas públicas brasileiras, que para sua compreensão deve-se considerar tanto os aspectos estritamente culturais quanto “raciais”, já que estão inseridos na discussão sobre a discriminação e preconceito racial no Brasil, o que se articula intimamente com a necessidade de se pensar uma escola que se comunique com a comunidade na qual se insere. As autoras se preocupam nesse trabalho em apontar para as lutas em torno de uma educação diferenciada, que possui os professores

como agentes de destaque no processo de articulação das demandas culturais e étnicas que emergem nesse embate. Todavia, para além da questão exclusiva da educação quilombola, as autoras se preocupam em trazer uma reflexão em torno da necessidade de se pensar uma escola que dialogue com a diversidade de maneira ampla, o que podemos interpretar como outra contribuição substancial da antropologia à educação.

Etnografia e Educação insere-se no contexto das novas questões que têm surgido no campo educacional e que têm demandado uma aproximação com a antropologia, tanto em termos teóricos quanto metodológicos. Em grande medida essa coletânea demarca mais claramente a necessidade existente de que os antropólogos passem a assumir a educação como um objeto legítimo de investigação, o que ainda é realizado de forma pontual, cujos resultados têm sido divulgados principalmente por meio de Grupos de Trabalho em eventos diversos, tanto de antropologia quanto de educação. Trata-se portanto de uma obra relevante em termos acadêmicos e sociais, que deve ser tomada como uma importante referência para ambos os campos de saber.

Referências bibliográficas

- COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GUSMÃO, Neusa M. Antropologia e educação: origens de um diálogo. In: *Cadernos CEDES*. v. 43, n. 43, p. 8-25, 1997.
- OLIVEIRA, Amurabi. A antropologia dos não antropólogos e outras questões etnocêntricas. In: *Revista Antropológicas*, v. 22, n. 2, p. 101-123, 2013.
- _____. O lugar da antropologia na formação docente: um olhar a partir das escolas normais. In: *Pro-Posições*, v. 24, n. 2, p. 27-40, 2013a.

_____. Por que etnografia no sentido estrito e não estudos do tipo etnográfico em educação?. In: *Revista FAEEBA*, v. 22, n. 40, p. 69-82, 2013b.

VALENTE, Ana L. E. F. Usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional. In: *Pro-Posições*, v. 7, n. 20, p. 54-64, 1996.

autor

Amurabi Oliveira

Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Recebido em 06/08/2014

Aceito para publicação em 08/12/ 2014

LEA, Vanessa Rosemary. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*. São Paulo, Edusp, Fapesp, 2012, 496 p.

CARLOS MELO DE OLIVEIRA PAULINO

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

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p337-341

Publicado em 2012, *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis* é resultado de pesquisa realizada pela docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp), Vanessa Rosemary Lea, ao longo de mais de trinta anos de trabalho com o povo indígena Mëbêngôkre (também conhecido como Kayapó). O tema principal do livro é a transmissão e perpetuação de nomes pessoais e riquezas (*nekretx* na língua Mëbêngôkre) entendidos como constituintes da herança distintiva de Casas matrilineares.

De 1978 até 2011, a antropóloga pesquisou e conviveu com os Mëbêngôkre em suas aldeias por quase dois anos fracionados em catorze viagens. Além de realizar pesquisa, a autora também trabalhou em outras circunstâncias junto aos Mëbêngôkre, tal como em cursos de formação de professores indígenas.

As quase quinhentas páginas do livro estão divididas em dez capítulos (mais introdução, posfácio e sete apêndices), que por sua vez estão subdivididos em diversos itens. Essa divisão torna, apesar de extensa, a leitura da obra uma atividade dinâmica, e a procura por um tema específico dentro do livro, uma tarefa simples. O texto também é acompanhado quase sempre por fotos e diagramas de alta qualidade que ajudam muito sua compreensão. Em certos

parágrafos, no entanto, o encadeamento de ideias é confuso e encontramos pequenos erros gramaticais e tipográficos.

Conforme explicado no livro, o povo indígena Mëbêngôkre é historicamente dividido em diversos subgrupos e aldeias com diferentes etnônimos, sem que, no entanto, deixem de falar a mesma língua e compartilhar aspectos culturais. A experiência maior de Lea é com o subgrupo denominado Mëtyktire, localizado atualmente na Terra Indígena Kapoto-Jarina, no estado do Mato Grosso, a oeste do rio Xingu. Porém, embora a maioria de seus dados seja relativo aos Mëtyktire, por meio de comparações com autores que estudaram outros subgrupos Mëbêngôkre e devido às já mencionadas semelhanças linguísticas e culturais entre esses subgrupos, muitos dos argumentos e afirmações da autora se estendem a todos os Mëbêngôkre. Ao longo da obra, ambos os termos (Mëtyktire e Mëbêngôkre) são usados para se referir ao povo indígena estudado.

A obra se inicia com uma contextualização geral da autora, sua pesquisa e sua relação com o grupo indígena estudado. Na sequência, o primeiro capítulo traz uma revisão geral de estudos históricos e antropológicos sobre os Mëbêngôkre e outros grupos da família linguística Jê (da qual os Mëbêngôkre fazem parte). Essa revisão serve bem ao propósito de situar o leitor, mesmo aquele que desconhece

completamente o povo estudado, para o restante do livro.

Os capítulos 2, 3 e 4 continuam com a descrição do povo estudado abordando, respectivamente, os temas das Casas, habitações e aldeia; vida cotidiana; e terminologia de parentesco e onomástica. Embora estejam baseados fundamentalmente na experiência etnográfica da própria autora, ao longo desses capítulos são abundantes as referências comparativas ao trabalho de outros pesquisadores que estudaram os Mëbêngôkre e/ou outros povos (não somente jê, nem somente ameríndios).

O conceito de Casa é central para o desenvolvimento de todo o argumento da obra. Entre os Mëbêngôkre, é usado por Lea para designar um coletivo de pessoas ligadas por descendência uterina, descrito como uma pessoa jurídica e moral que é sujeito de direitos e deveres. A Casa não deve ser confundida com as habitações físicas; tanto uma Casa pode ser composta por várias habitações quanto podem haver membros de uma Casa vivendo numa aldeia em que não haja nenhuma habitação física a representando. Da mesma forma, devido ao padrão de residência uxorilocal e à exogamia das Casas, os homens só residem numa habitação que compõe sua Casa até casarem, residindo numa habitação da Casa de sua esposa após o casamento.

Embora a autora caracterize os Mëbêngôkre através da descendência uterina, há um aspecto de sua organização social pouco trabalhado nessa obra que evoca um viés patrilinear: as relações de amizade formal. Tais relações são transmitidas por linha paterna e, dentre outras particularidades, tornam os amigos/as formais interditos para casamento, sendo que, idealmente, uma mulher deve eleger um de seus amigos formais de geração mais nova para casar com sua filha. Para dar conta dessa inflexão patrilinear,

a autora resgata brevemente a noção de “filiação complementar” proposta por Meyer Fortes no texto “The Structure of Unilineal Descent Groups”, argumentando, como ele, que a filiação bilateral é um aspecto universal do parentesco.

Lea nota ainda que os Mëbêngôkre constituem um caso interessante para se refletir sobre o conceito de descendência e suas aplicações, já que, apesar de preponderantemente matrilineares, evocam também aspectos de descendência dupla (via amizade formal patrilinear) e de sociedades de casas (via seus patrimônios e sua constituição como sujeitos de direitos e deveres).

No capítulo sobre parentesco, impressiona a grande quantidade de termos para uso em contextos e por pessoas diversas: termos de referência e vocativos; termos usados unicamente durante choro ritual; termos usados somente em certas falas de chefes; e os chamados termos triádicos. Esses últimos constituem a contribuição mais original da obra para o estudo do parentesco Mëbêngôkre; são utilizados para falar sobre uma terceira pessoa condensando em um só termo a relação que o falante e seu interlocutor têm com ela. A grande complexidade do vocabulário de parentesco atesta a meticulosidade com que os Mëbêngôkre classificam suas relações, ao mesmo tempo que uma série de exemplos concretos demonstra como os indígenas operam essas classificações e como é possível transformá-las.

Há um debate sobre a construção do parentesco entre os povos ameríndios que não chega a figurar diretamente no livro, mas com relação ao qual, no entanto, a autora parece afirmar sua posição. Opondo-se à abordagem formulada por Eduardo Viveiros de Castro e trabalhada, entre os povos jê, sobretudo por Marcela Coelho de Souza, essa autora considera as relações de parentesco Mëbêngôkre não

como construídas, mas como essencialmente dadas por um pensamento que se baseia, ao menos parcialmente, em critérios genealógicos. Isso não quer dizer que não existam nuances e transformações de classificação relacionadas à proximidade de convívio e à adequação aos ideais de comportamento, apenas que essas mudanças não afetam o *status* fundamental das relações de parentesco da forma como os Mébêngôkre as concebem.

Os capítulos 5, 6 e 7 tratam especificamente da questão dos nomes pessoais. São basicamente três os tipos: bonitos, comuns e de brincadeira. Cada pessoa deve ter ao menos seis nomes de qualquer tipo, mas esse número chegou a 32 em um caso registrado pela autora. O nome pelo qual a pessoa é conhecida publicamente pode ser de qualquer tipo; o que diferencia os nomes uns dos outros é sua origem. Nomes bonitos e comuns são transmitidos de uma pessoa a outra da mesma forma; no entanto, enquanto os nomes bonitos têm origem no tempo mitológico ou em expedições xamânicas, os comuns têm sua origem nos nomes de brincadeira. Esses últimos, por sua vez, são inventados em determinadas situações, sendo em geral esquecidos após algum tempo, mas podendo também ser transmitidos a outrem, tornando-se assim nomes comuns.

Os nomes bonitos têm ainda outros aspectos relevantes; a saber, o fato de que devem ser confirmados em uma cerimônia para que sejam reconhecidos como verdadeiramente bonitos. Existem oito classificadores e cada um deles está ligado a diferentes cerimônias de confirmação. A realização de uma cerimônia para confirmar nomes bonitos é um evento dispendioso para os pais do nominado (que são patrocinadores da festa), já que devem fornecer alimento para toda a aldeia. Se concluída com sucesso, a confirmação dá

aos detentores dos nomes bonitos o direito de vestir certos adornos e faz que seu pai e mãe passem a poder ser chamados por um termo específico que designa o fato de terem um filho com nome bonito confirmado.

Cada nome pessoal é tido como propriedade coletiva de uma Casa específica, o que não significa que não haja disputas sobre a que Casa pertence tal nome e sobre o uso indevido de nomes alheios. O saber onomástico é em geral tido como um assunto de mulheres, o que é compatível com a descendência uterina; as anciãs são quem perpetua o legado de suas Casas.

A transmissão de nomes é sempre feita de um *nhênget* (categoria que inclui o irmão da mãe, os avôs e outros parentes) ou *kwatýj* (categoria que inclui a irmã do pai, as avós e outras parentes) para seus *tabdjwý* (categoria que inclui os filhos/as de germanos de sexo oposto, os netos/as e outros/as). Entretanto, é comum que as funções de nominador (aquele que transmite o nome, mas que não necessariamente o possui) e epônimo (aquele que possui o nome, mas não necessariamente o transmite) sejam executadas por pessoas diferentes. Assim, uma mãe (agindo como nominadora) pode transmitir a seu filho nomes de um *nhênget* falecido (que faz o papel de epônimo) que não estejam sendo utilizados por outra pessoa para evitar que esses nomes se percam.

Essa regra de transmissão faz que – sobretudo no caso de nomes femininos, já que a epônima ideal é a irmã do pai que pertence a uma Casa diferente de ego feminino – os nomes frequentemente sejam transmitidos para alguém que não é membro da Casa a qual o nome pertence. Nesses casos, considera-se que a pessoa que recebe o nome tem apenas o usufruto dele, mas não é sua dona legítima, devendo devolvê-lo a alguém da Casa a

qual o nome realmente pertence na geração seguinte.

Como cada pessoa tem muito mais nomes do que usa cotidianamente, a ocasião em que eles são mais importantes é justamente sua (re) transmissão. Essa regra de transmissão obedece a um princípio de reciprocidade, pois, idealmente, todo nominado será um dia nominador e a transmissão de nomes implica alianças entre Casas distintas. Para os Mëbêngôkre, é essencial nesse ciclo de transmissões que os nomes, depois de serem transmitidos uma vez para fora, retornem à sua Casa de origem sob perigo de gerarem conflitos e acusações de usurpação caso não o façam.

Passando para os capítulos 8 e 9, chegamos ao conceito de *nekretx*. Lea explica *nekretx* como sendo a propriedade de cada pessoa, no sentido daquilo que é exclusivo dela e que a constitui como pessoa distinta de outras. O ponto chave aqui é a exclusividade como produtora de diferenças; o uso indevido de *nekretx* por pessoas que não possuem essa prerrogativa motiva grandes conflitos, que podem resultar na cisão de aldeias e até mesmo em assassinatos entre os envolvidos. Da mesma forma que os nomes pessoais, os *nekretx* são identificados como herança coletiva de uma Casa específica. Idealmente, quando um adulto escuta um nome ou vê um *nekretx*, identifica o usuário como membro (ou *tabdjuj* de algum membro) da Casa proprietária.

A transmissão de *nekretx* se dá seguindo a mesma regra que a transmissão de nomes, de *nhênget* ou *kwatijj* para seus *tabdjuj*. No entanto, a transmissão de nomes e *nekretx* é feita separadamente, a transmissão de um não implica a do outro. Uma diferença importante na transmissão de *nekretx* é que um único *nekretx* pode ser transmitido para mais de uma pessoa, ao contrário do que acontece com os nomes.

Quanto mais isso ocorre, menos esse *nekretx* é valorizado, já que, sendo possuído por muitas pessoas, seu poder distintivo se reduz a ponto de que certas pessoas abram mão de alguns de seus *nekretx* por considerarem que estão muito difundidos. O inverso também é verdadeiro e aqueles que são portadores únicos de algum *nekretx* se vangloriam desse fato.

Dentre os apêndices, além de informações linguísticas, plantas de aldeias e dos dados genealógicos coletados pela autora, se destaca uma extensa e fascinante lista de *nekretx* agrupados por categorias (animais de estimação, adornos diversos, cantos e papéis cerimoniais, bens industrializados, itens colecionáveis etc.) e divididos pelas Casas às quais pertencem. Tal inventário ilustra a enorme quantidade e variedade de *nekretx* existentes e a complexidade do tema.

O capítulo 10 oferece, à guisa de conclusão, algumas comparações entre os Mëbêngôkre e outros povos da família linguística jê, bem como algumas problematizações de ordem conceitual, numa tentativa de amarrar a grande quantidade de informações presentes no livro.

Por fim, embora pontuada em diversos pontos do livro, é apenas no posfácio que a noção de pessoas partíveis presente no título da obra ganha um pouco mais de atenção. Lea explica então que entende os nomes pessoais e *nekretx* não como propriedades externas que são transmitidas entre indivíduos, mas, com efeito – seguindo a linha de pensamento consagrada por Marilyn Strathern em seu livro *The Gender of the Gift* (1988) –, como extensões das pessoas, aspectos partíveis que circulam e se combinam de incontáveis maneiras para formar singularidades. Essa abordagem implica que, ao analisar o sistema de nomes e *nekretx*, o foco não está somente na transmissão e usufruto desses bens, mas na relação entre as pessoas das quais esses bens são aspectos partíveis.

autor **Carlos Melo de Oliveira Paulino**

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) e indigenista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)

Recebido em 28/08/2014

Aceito para publicação em 08/12/ 2014

OLIVAR, José Miguel Nieto. *Devir puta: políticas da prostituição nas experiências de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. 358p

— ANA PAULA LUNA SALES

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p343-347

José Miguel Nieto Olivar é antropólogo, comunicador social e escritor. Nascido em Bogotá, cursou graduação e mestrado na Pontificia Universidad Javeriana, onde iniciou seu interesse por pesquisas e processos formativos em temas de sexualidade, gênero e direitos humanos. No Brasil, desenvolveu estes temas na tese de doutoramento junto ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS), do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS. Em seguida, realizou Pós-Doutorado no Núcleo de Estudos de Gênero PAGU (UNICAMP), ao qual está associado até o presente como pesquisador.

O livro *Devir puta* é baseado na pesquisa realizada junto ao movimento organizado de prostitutas em Porto Alegre entre 2006 e 2009, que deu origem a sua tese de doutoramento. Contudo, além do material etnográfico e histórico específico à tese, conhecemos nesta obra outras experiências do autor no estudo dos mercados do sexo, que se estendem desde seu trabalho como comunicador social na Colômbia até a pesquisa de campo na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru, em 2011.

A trajetória de Olivar se inscreve no corpo do texto por meio de uma perspectiva que se sabe deslocada e faz do trânsito entre contextos nacionais, disciplinas, teorias antropológicas,

momentos políticos e fases da vida o ritmo da escrita e o lugar primeiro de sua inovação. A linguagem acadêmica é animada pelas expressões populares que constituem a prostituição de Porto Alegre, de Puerto Berrío e dos romances latinos; o espanhol e os híbridos “portunhóis” são por vezes convocados por dizerem mais, melhor ou mais bonito.

Enunciados acadêmicos, literários e políticos se cruzam neste livro, que não poderia deles prescindir. As transformações na prostituição de rua feminina em Porto Alegre, do início dos anos 1980 até 2010, compreendidas por meio das experiências das quatro prostitutas militantes acompanhadas pelo autor: Soila, Dete, Nilce e Janete têm uma complexidade que inspira muitos talentos para se inscrever no papel.

O primeiro, e mais importante deles, é “saber-se em um campo de batalha” (p. 36), que possibilita reinventar em texto as práticas (de guerra) das mulheres que protagonizam esta pesquisa, que se despem na medida exata para seduzir sem se expor.

A prostituição é compreendida além da relativa estabilidade do valor negativo que este termo possui no ocidente, sendo encontrada por meio dele uma multiplicidade de práticas “nem todas econômicas, nem todas sexuais” (p. 33). Em diferentes momentos da formação intelectual, Olivar conta com a colaboração próxima de Claudia Fonseca, Ceres VÍctora e

Adriana Piscitelli no desenvolver da análise das socialidades e relações de poder que constituem essa multiplicidade para compreender os temas da corporalidade, parentesco, sexualidade e gênero. Localizados nas margens fluidas dos mercados do sexo, é buscado nesses aspectos o potencial de deslocar hegemonias e apresentar novas perspectivas (BUTLER, 1990).

A leitura segue o fluxo das trajetórias das quatro mulheres. Este é um artifício complexo. Por um lado nos permite compreender como elas se constroem em suas redes com o conforto da crescente familiarização ao longo das páginas. Por outro, ele nos confronta, logo nas *Primeiras histórias...* (Parte I – *Sexo, predação e família: fazer-se prostituta de rua no Centro de Porto Alegre nos anos 1980*), com cenas que combinam inexperiência (interiorana e/ou romântica) feminina e ardil dos malandros da cidade, levando ao início delas na prostituição.

Para quem se sabe em uma guerra, é um movimento arriscado reproduzir a cena tantas vezes mobilizada por políticas que visam “aniquilar” a prostituição. Porém a reprodução permite também a inserção de novos elementos, um novo enquadramento (BUTLER, 2009) que reinsere as relações de cafetinagem masculina dentro das assimetrias de gênero e violência que marcavam tanto os universos da família quanto o do trabalho em Porto Alegre nos anos 1980.

A entrada na “quadra”, o gigolô e a paixão são elementos constitutivos da iniciação na prostituição daquela época. As narrativas sobre eles, contudo, não são homogêneas, pois constantemente recriadas pelas mulheres à luz de seu ativismo. Elas, que conhecem na pele as políticas da prostituição, sabem localizar “memória e narrativa no olho das voracidades predatórias de moralistas, feministas, higienistas ou pesquisadores” (p. 77).

Em *Fazer(-se) uma puta esposa...* é explicitada a centralidade da categoria da família nas representações e práticas de prostituição neste contexto. O marido/gigolô encarna a figura de protetor/disciplinador/iniciador, construída como indispensável para o bom funcionamento da prostituição e da vida (p. 80). São relações que evocam normas hegemônicas de gênero e parentesco, contudo não há uma correspondência estrita. Os atributos de “esperteza” e “ser trouxa” são também mobilizados para operar deslocamentos.

A estrutura da família/negócio do sexo é androcentrada, heteronormativa, monogâmica, monodomiciliar e comportava a poliginia. Esta última característica interessa ao expor assimetrias entre a(s) esposa(s), mas também permitir a construção de solidariedades e desejos de individualização em um contexto de família/negócio do sexo onde “não era para gozar, não era para sentir prazer que deitavam com esses outros; era para conseguir dinheiro na construção do projeto familiar.” (p. 110)

Programa não é sexo. Prostituição e “predação familiarizante” é um dos capítulos mais estimulantes do livro. Nele, as considerações feitas até o presente sobre parentesco, gênero, violência e agência são desenvolvidas pela aproximação das teorias de Michel Foucault com aquelas da etnologia indígena brasileira, permitindo construir novas interpretações sobre as políticas da prostituição de rua.

As elaborações de Foucault (1988) são buscadas para analisar toda a multiplicidade das relações de poder abordadas no livro. Neste capítulo, especialmente, compreendemos a operação do dispositivo da aliança nos primeiros anos, na construção de corpos por meio da família e o subsequente deslocamento para a individualização e a construção de uma sexualidade-dispositivo. Num momento em que se fala de sexo pela família, a construção dos

corpos passa pela neutralização no programa. Este é, em última instância, uma produção do casal prostituta/esposa e cafetão/marido na qual o cliente torna-se objeto dessexuado.

Simultaneamente, as noções êmicas de “caça”, “guerra” e “comida” despertam o interesse na etnologia indígena para compreender as lógicas do campo. Elas tornam-se, então, pontes entre contextos ameríndios e a prostituição de rua. O autor encontra nas reflexões sobre a predação familiarizante (FAUSTO, 2002) ferramentas para discutir as relações entre agentes prenhes de subjetividade, que buscam impor suas perspectivas pela construção de um sistema que envolve “relações entre pessoas, perspectivas, órgãos, que estimulassem a dividualidade e a coesão familiar” (p. 131). Temas clássicos dos estudos de parentesco como o fluxo de substâncias, interdições, comensalidade e canibalismo são operados também neste contexto urbano e contemporâneo.

A construção relacional de potências e devires é lida enquanto agenciamento da dividualidade (STRATHERN, 1988). Dentro de uma lógica em que o sexo é relação entre dois agentes, ainda que em posições assimétricas, ele só poderia acontecer no espaço familiar. O gozo feminino, entendido como condição para a gravidez e a reprodução familiar, era reservado aos verdadeiros homens, seus maridos/cafetões.

Porém a experiência adquirida na prostituição de rua conjuga-se às mudanças no cenário político para ensejar novas formas de constituição de sujeitos na intimidade e nas relações com o Estado e com a “sociedade”, objeto da *Parte II – Guerra, trabalho e movimentação: fazer-se puta, fazer-se profissional, fazer-se coletivo*.

O capítulo *El amor en los tiempos del cólera* nos apresenta o movimento de individualização do negócio do sexo enquanto meio produtivo (somente) da esposa. A prostituição

deixa de ser um elemento coesivo da família para dizer-se um trabalho como “outro qualquer” (frequentemente problemático no seio familiar). Saindo da lógica da necessidade dos cafetões, as mulheres sublinham sua rebelia contra os agentes do Estado e fortalecem suas redes durante os anos 1990. O Núcleo de Estudos da Prostituição (NEP), fundado em 1989, insinua-se em seus ambientes de trabalho, constituindo-se em um novo, contingente e suspeito aliado.

Nessa atmosfera de mudanças, encontramos o *Caderno de imagens*, que conta com ilustrações feitas pelo autor, recortes de jornais e fotografias das quatro protagonistas deste livro em diversos momentos e contextos de suas vidas. A operação da dividualidade a seu favor parece ficar clara pelo modo como são organizadas as fotografias. Ainda crianças com seus pais; jovens sedutoras na batalha ou no lazer; já mães e avós, não menos sedutoras, na militância: são cenas que se cruzam, se sobrepoem, se comunicam sem se confundir.

Reconfiguração da guerra: novas alianças, novas formas de mediação. Ser militante. Olivar trata aqui do contexto que aproximou as protagonistas do livro com a militância no NEP, esmiuçando o fazer político. Agências globais se interessam nas prostitutas para executar biopolíticas de combate ao HIV/AIDS; elas por seu lado, buscam dar fim às violências policiais sofridas por meio do fortalecimento de “redes femininas de fuga e resistência” e do encontro com “universos extraprostituição” (p. 208).

Criam-se novas alianças e subjetividades: um novo “nós” que modifica o “eu” dentro da noção dos “Direitos Humanos” como “mecanismo de simetriação das relações com o Estado e a ‘sociedade’.” (p. 209). A retórica da profissionalização, já operada em relações íntimas, se expande e articula no movimento político.

Esta prostituição atividade profissional, distinta da criminalidade e da “putaria”, combinava com as ideias de sociedade veiculadas no Brasil livre da ditadura militar. Tolerância e civilidade devem marcar espaços urbanos, ação da polícia e práticas de prostituição na reelaboração de subjetividades e políticas.

Em *Novas formas da guerra e da violência: tudo em off*, são abordadas as categorias e alianças que constituem as práticas políticas contemporâneas de prostitutas de rua em Porto Alegre. Neste capítulo o autor faz recurso a uma batalha específica para explicitar táticas de guerra. Ele contextualiza os mercados do sexo na Porto Alegre de 2006, dentre os quais a prostituição de rua tem um lugar bastante diminuído em relação a 1980. É destacado o aumento de *privês*, salas em prédios comerciais e boates, ambientes protegidos/escondidos do olhar público onde não se iria desavisado(a). O autor busca destacar como políticas globais e locais se implicam mutuamente deslocando violências. Expõe a legislação brasileira vigente assim como as propostas de mudança, conecta seus argumentos com políticas governamentais transnacionais e situa dispositivos repressivos, disciplinares e reguladores dentro do fazer político dos agentes envolvidos na produção dos mercados do sexo contemporâneos.

Exterioridade, hibridez e a lógica do confiar desconfiando: alguns contornos políticos da guerra é um capítulo que trata da guerra como espaço da produção da prostituição por meio de dois polos que se afirmam ao se antagonizarem. Trata-se dos discursos tidos como exteriores a prostituição em face dos saberes/poderes sujeitados. Nele percebemos a construção de “identidades” dentro de estratégias políticas que recorrem frequentemente à noção de estigma enquanto chave interpretativa êmica para as violências e assimetrias. Injustiça a ser combatida, o estigma pode ser superado por diferentes

caminhos: desvincular-se da prostituição física ou simbolicamente, inserir a prostituição no universo de legitimidades por meio do tema do trabalho ou dos direitos sexuais. Maneiras de “um pouco virar Estado, um pouco virar sociedade, para poder continuar sendo puta sem morrer, sem sofrer mais do que o devido.” (p. 298)

A *Parte III – “Putas é foda”*: fugas, presentes e perspectivas encerra o livro com o capítulo *Máquinas de guerra, feminilidades avulsas*. Nele retornamos ao título do livro, à noção de devir. Já referida algumas vezes durante a obra, sua retomada aqui não é explicativa. Olivar busca, terminando seu trabalho de sedução acadêmica em tempos de guerra, mostrar-nos que o poder, multissituado, encontra-se também na potência de fazer-se e desfazer-se puta. Despedimo-nos de Soila, Janete, Dete e Nilce com suas histórias de hoje, um pequeno substrato para romancarmos seus futuros.

A obra de antropologia, feminismo, direitos humanos e putaria alcança seus objetivos. Permite-nos perceber a interseccionalidade dos marcadores da diferença na experiência da prostituição, relacionando-as com as noções de predação e guerra de modo a colocar novas peças na caixa de ferramentas para análise destes temas, tendo o cuidado de expor os discursos que constituem o campo em sua relação com os dados etnográficos. Discursos íntimos e políticos da prostituição são levados a sério, num esforço de simetrização.

Mais especificamente, porém, gostaria de revisitar a construção política de legitimidades pelos movimentos de prostitutas organizadas por sua importância e atualidade em pesquisas sobre os mercados do sexo em geral. O Estado é percebido como figura central, produtora, reguladora, disciplinadora ou incitadora da prostituição de rua e das militâncias de prostitutas. A análise dos dispositivos operados na

legitimação de (certas) prostituições torna o estudo valioso não só para pesquisadores dos mercados do sexo, dentro dos estudos de gênero e sexualidades, mas também para o entendimento da política nas margens do Estado (DAS & POOLE, 2004).

Há de se considerar, contudo, que o Estado e outras agências governamentais não são as únicas instâncias legitimadoras nos espaços da prostituição e de “virações”. Olivar pondera que o antagonismo êmico entre prostitutas e a “sociedade” é marcado pelo recorte de classe. A associação com a criminalidade, percebida na operação da deslegitimação do movimento e prática da prostituição, pode ser intuída também em sua potência de empoderamento. Ambos os mecanismos são operantes e, sabendo-se num contexto em que a criminalidade desumaniza, deve ser considerado o perigo da exposição. Contudo a obliteração das formas de empoderamento de prostitutas e outros atores sociais marginais pelas redes do mundo do crime nos mantém ignorantes de uma parte importante do funcionamento desta instância de poder e reforça a representação de supremacia do Estado.

Estas questões, ainda sem resposta, indicam a qualidade, importância e inovação do livro, que abre caminho para novas pesquisas sobre políticas nos mercados do sexo e outras margens.

Referências bibliográficas

- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York and London: Routledge, 1990.
- . *Frames of war. When is life grievable?* Londo and New York: Verso, 2009.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (eds.). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. In: *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7-44, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.

autora **Ana Paula Luna Sales**

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (PPGCS/UNICAMP)

Recebido em 01/09/2014

Aceito para publicação em 08/12/2014

DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; MONTEIRO, Marianna; HIKIJI, Rose. *Antropologia e performance: ensaios Napedra*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, 504p.

— RAQUEL SANT'ANA

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p349-353

Meio século após as primeiras investidas de Victor Turner no diálogo entre antropologia e teatro e após haver sido decretado um *performative turn* nas últimas décadas, o livro *Antropologia e performance* consolida em língua portuguesa um panorama de diferentes caminhos trilhados por dezenas de pesquisadores que têm entre suas preocupações centrais o diálogo com a teoria da performance.

Embora, por essa razão, se trate de um livro que já nasce como um marco, uma referência para os estudos no país, ele vai, ao mesmo tempo, na contramão dos paradigmas que têm se imposto ao fazer Ciências Sociais no Brasil. Se a tendência do campo tem sido uma especialização cada vez maior em áreas que pouco dialogam, *Antropologia e performance* pode ser lido como uma espécie de manifesto pelo cruzamento, uma defesa das potencialidades das “montagens” tensas entre imagens contraditórias.

Quem lê transita entre índios bororo, imagens de mães e “mulheres doidas”, congadas, escritos de um Dalai Lama até bichos-do-pé sentados em rodas para comer coca. Tamanha abrangência traz consigo um caráter de reflexão sobre o que significa o próprio fazer antropológico/perfomático.

O livro está organizado, de fato, como uma “trança”, metáfora utilizada por Richard

Schechner para definir os cruzamentos e dispersões entre ritual e teatro na “performance”. Os artigos estão distribuídos em quatro partes, às quais foram acrescentados mais quatro textos que constroem saltos mais abrangentes em relação à teoria da performance e amarram os diálogos do livro, dando a ele um caráter que ultrapassa a mera justaposição de textos e o transforma em uma “montagem” no sentido utilizado por Walter Benjamin e Eisenstein, recuperado sobretudo a partir de John Dawsey no livro, como caminho metodológico.

A primeira parte do livro, *Corpo, drama e memória*, inicia precisamente com o artigo “Imagens de mães: drama e montagem”, de John Dawsey, em que, na periferia de uma cidade do interior de São Paulo aparecem sobrepostas as imagens de “mãe sofrida” e “mulher doida” construindo o que ele chamou de uma “história noturna de Nossa Senhora”. A opção pela análise baseada no princípio de “montagem” revela que as tensões entre as imagens e seu caráter de “risco” é justamente o terreno que reconstrói “em meio a inervações corporais, os laços amorosos que lhes dão sentidos de viver” (p. 82). Por isso, nesses dramas, “o instante da ruptura coincide com a cura.” (p. 82).

Por outro viés, o corpo é pensado no artigo seguinte, de Danilo Ramos, a partir da roda de coca dos Hupd’äh. Ali, posturas constroem corpos que podem assumir diferentes

perspectivas (até mesmo a de bicho-do-pé) e determinam assim a “desconstrução e reconfiguração da pessoa para a ação através de outra corporalidade” (p. 93).

Em “Performances narrativas nos quilombos do Alto Vale da Ribeira”, Rubens da Silva traz à tona discursos construídos na disputa pelo reconhecimento do estatuto de remanescentes de quilombos e demonstra o quanto identidade e memória podem ser olhadas sob a dimensão de performances. Assim, se as performances constroem identidades, no artigo seguinte, Denise Pimenta remonta a Mauss e Le Breton para mostrar como é possível que se construa um “corpo de fé” distinto de outros corpos a partir da experiência de romaria a Aparecida.

A experiência corporal também aparece na análise de Marcos Vinícius Malheiros de Moraes acerca do cotidiano em uma escola pública infantil. A discussão da “mímeses” é recuperada de Walter Benjamin e Michael Taussig para a compreensão dos modos de fazer-se outro e fazer-se a si mesmo, pois por meio dessa faculdade as pessoas produziram “uma ‘sutura entre a natureza e o artifício’, constituindo nas experiências uma relação ao mesmo tempo íntima e reflexiva com o mundo” (p. 133). A mimeses revela estranhamentos das crianças em relação ao mundo dos adultos que aparecem, sobretudo, nas tensões entre o espaço da brincadeira e o tempo de assumir o lugar de aluno, “corpo sem órgãos”.

A primeira parte se encerra com o artigo de Romain Bragard que coloca problemas epistemológicos à antropologia a partir das contribuições da psicanálise. Categorias como “desejo” e “falta” iluminam o “sentimento de natureza” que operaria nos adeptos do turismo ecológico e estaria “entre a mitologia urbana, que molda um desejo de natureza, e o prazer esperado” conquistado por “um ritual

composto por técnicas do corpo subjetivantes” (p. 159). A busca de si teria ecos da busca do “outro” experimentada na ausência primordial, a que se segue ao nascimento e nos constituiria a todos (p. 26).

A parte II, *Festa e ritual*, trata de pontos de contato privilegiados entre antropologia e performance, mas ainda assim é capaz de incluir novos fios ao trançado da performance. É o caso do artigo de Ana Cristina Lopes, que encontra uma dimensão performativa nos textos produzidos pelo V Dalai Lama, no século XVII, demonstrando que, em grande medida, a performance ritual desses textos é a própria performance do Estado tibetano em cujo processo de formação o Dalai Lama estava engajado. Outros quatro artigos compõem essa parte dando relevo às relações entre ritual, devoção e performance.

Carolina de Camargo Abreu propõe uma “escuta corporal e também psicossocial”, retomando a ideia de Constance Cassen de que “os sentidos do mundo se formam pelos sentidos do corpo” (p. 164). Nas festas *rave* apresentadas por ela, corpos expandem seus sentidos e suas fronteiras e constroem uma coletividade transnacional que mobiliza sonhos e despertares de uma “humanidade tecnologicamente potencializada, encantada por seu conto de fadas: do progresso científico justaposto ao desenvolvimento humano” (p. 185).

Já Adriana Oliveira da Silva mostra a experiência do giro do divino como o momento de liminaridade mais contundente da festa, quando o divino pede esmola e se faz semelhante aos devotos mais humildes, que, por sua vez, oferecem dádivas, em semelhança ao divino. Este performa o humilde.

Giovanni Cirino demonstra as potencialidades do arcabouço teórico dos estudos da performance para pensar a história como dada em um tempo que está longe de ser “homogêneo

e vazio”, como dizia Walter Benjamin. O autor mostra “relampejos” do passado escravocrata ao aproximar as origens da congada de uma experiência colonial e suas operações de indexação das categorias locais ao universo cristão, assim como circulação desses códigos entre as missões.

Celso Vianna Bezerra de Menezes fecha essa segunda parte do livro ao trazer o caso dos devotos do Padre João Maria, na região onde se deu o movimento do “contestado” no século XIX. O exame da prática da devoção constrói uma reflexão sobre o potencial de “estranhamento” produzido pela performance em relação ao cotidiano (p. 243-244).

A parte III, *Filme e narrativa*, ao propor uma discussão sobre diferentes formas narrativas, constrói também uma reflexão sobre o próprio lugar da pesquisa antropológica.

Alice Villela demonstra as relações entre performance xamânica e as operações da edição fílmica na construção de narrativas que criam mundos antes inacessíveis aos outros.

Edgar Cunha, ao trabalhar os dilemas da produção de um filme sobre o ritual funerário bororo acrescenta uma discussão sobre as diferentes aproximações possíveis às diferentes plateias de uma reprodução fílmica do ritual, que adquire significados e densidades distintas para diferentes públicos.

O texto de Francirosy Campos Barbosa Ferreira traz uma discussão que ultrapassa o gênero fílmico (embora ela utilize as ferramentas audiovisuais para seu trabalho acerca das pesquisadoras que estudam comunidades islâmicas). Discutindo a construção de personagens por parte dos antropólogos, a autora problematiza o lugar do corpo como instrumento de pesquisa e da performance como forma de acesso do corpo do pesquisador às experiências dos grupos estudados, lembrando as discussões de Taussig acerca da mimeses como forma de

conhecimento e de conexão entre o “corpo de quem percebe” e o de quem “é percebido”.

A discussão da performance de si mesmo como personagem aparece também na análise feita por Kellen Pessuto da atuação de não-atores no cinema a partir do caso do filme *Salve o cinema*. O cinema traz questões que ultrapassam suas fronteiras e nos permitem pensar sobre jogos de cena e de construção de “verdades” para além de seus limites.

Também Diana Pala Gómez Mateus traz desta arte imagens que questionam nosso próprio lugar como pesquisadores. Ao tratar da produção fílmica sobre a violência na Colômbia à luz dos diários de Taussig, a autora propõe refletir sobre os potenciais de transformação do mundo não apenas do cinema mas também da antropologia: “somos atores porque somos construtores de um espaço, de um vocabulário, de catálogos de nomes, datas, lugares e opiniões sobre a violência. O nosso pecado não é a desordem epistemológica que Taussig encontra nos espaços do terror, mas talvez a ordem epistemológica que construímos no fazer acadêmico” (p. 317).

O trabalho de Jean Rouch aparece no trabalho de Ana Lúcia Ferraz sobre trabalhadores circenses a partir do conceito de etnoficção, mas também na discussão de Rose Satiko Hikiji e Carolina Caffé sobre a “etnografia compartilhada” na produção fílmica. As autoras analisam as diferentes porosidades das etapas de produção, em que ora sobressaem as vozes dos interlocutores locais, ora a sensibilidade dos profissionais da edição, e ainda, o lugar de fala e as redes articuladas pelas pesquisadoras. É dessa forma que o material produzido possui uma combinação de diferentes narrativas sobre a experiência da cidade.

A parte IV do livro, *Antropologia e artes da performance*, propõe o desafio de pensar a performance como instrumento de conhecimento a partir da experiência.

Tratando de sua performance “Mira Chica”, Regina Müller relaciona a antropologia da arte de Alfred Gell e a teoria da performance de Richard Schechner para pensar o caráter de transformação que sua experiência possui para o *performer* e para o público, pois, como as iniciações, “performances geralmente tratam daquilo que o performer recobra de seu próprio eu” (p. 370). A *performer* incorpora um eu político que provoca o sentido costumeiro das coisas a partir da inversão, dos excessos, da sensualidade e da “paródia da paródia”.

Ao tratar dos intercâmbios entre a performance do “nego fugido” de Santo Amaro da Purificação, na Bahia, e os movimentos sociais da periferia de São Paulo, Mariana Monteiro explora a ideia brechtiana de “experimento” contraposta à “experiência” de Dilthey, desdobrada por Victor Turner. O intercâmbio desse “experimento” ganhou novas cores, gerando “imagens sintéticas e inquietadoras” que “fecundavam a atuação dos grupos teatrais junto aos movimentos sociais.”

Já Luciana Lyra apresenta um trajeto de investigação para performances por ela dirigidas que se baseiam na artetnografia, uma metodologia criada pela autora a partir da confluência entre Victor Turner e Gilbert Durant. Assim apresenta-se um exercício na busca pelo “cruzamento complexo gerado do contato entre artistas e comunidade, entre eus e alteridades” (p. 394).

Ainda pensando metodologias, o *Work in progress* de Renato Cohen, apresentado por Ana Goldstein Carvalhaes, traz para o centro do debate a questão da alteridade e desafia a ideia de obra ou repertório, propondo um desafio para a análise da experiência em sua dimensão efêmera.

Em seguida, o efêmero e o tempo aparecem também como objeto de investigação e criação na arte sonora discutida por Eduardo Nespoli. A

partir do olhar de Alfred Gell sobre as intencionalidades que se materializariam em objetos por meio da intencionalidade de um “agente primário”, o autor entende que os objetos artísticos que ele analisa “revelam a ideia de descontinuidade e indeterminação, colocando como elementos que questionam o modus operandi fechado e determinístico dos maquinismos técnico-funcionais produzidos em larga escala” (p. 439).

Encerrando a última parte, aparece a força do manifesto de Guillermo Gómez-Peña, que performa o *performer*, e apresenta as linhas gerais da performance enquanto gênero artístico liminar.

Por fim, além da apresentação de John Dawsey, que recupera o contexto de formação do NAPEDE e dos diálogos entre antropologia e performance de modo geral, a amarração da trança fica por conta de mais três ensaios. Iniciamos o livro com o prefácio de Diana Taylor, que desvenda diferentes sentidos para a performance a partir da própria intraduzibilidade do conceito em todas suas acepções originais e terminamos a leitura com o posfácio de Maria Lúcia Montes que apresenta os vínculos da discussão com o teatro e filosofia gregos, mas também com a potencialidade e os limites de uma performance de escola de samba.

Num lugar liminar, entre a apresentação e a primeira parte, encontramos Richard Schechner revisitando os pontos de contato entre antropologia e teatro abordados por ele no primeiro capítulo do seu clássico “*Between theater and anthropology*”. O autor acrescenta três pontos aos discutidos no ensaio original. Schechner propõe pensar, em primeiro lugar, a dimensão “encorporação” (diferente de uma cognição puramente racional) do conhecimento “nativo” e do conhecimento antropológico, retomando a ideia desenvolvida por Victor e Edith Turner de “performance como pesquisa”.

Em segundo lugar, apresenta uma discussão sobre a performatividade das fontes da cultura humana. Em uma digressão a partir das discussões sobre as pinturas rupestres e as práticas que possivelmente estavam relacionadas a elas na pré-história, o autor encontra uma chave de leitura do desenvolvimento comunicacional humano a partir da teatralidade de práticas de iniciação.

Por fim, vemos problematizada a própria noção de cérebro, entendido por ele como “um lugar de performance” (p. 56). A partir de sua experiência no treinamento de performers, em que mobilizou conhecimentos, por exemplo, de artes marciais, e em diálogo com as teorias sobre o “sistema nervoso entérico”, Schechner propõe que, ao assistir a uma performance,

“as áreas motoras do cérebro não são ativadas somente por meio de ações performadas, mas pela observação das ações do outros [...] os espectadores performam em sua imaginação, juntamente com os performers que observam [...] Nosso corpo não acaba na nossa pele. Ele vai além, chegando até o cérebro dos outros” (p. 59).

A leitura de *Antropologia e performance* instiga esse corpo pela leitura e também pelos estímulos aos sentidos provocados pelo material audiovisual que vem anexo ao livro, com os registros audiovisuais dos objetos trabalhados nos artigos. Acima de tudo, somos a todo tempo lembrados de que temos um corpo leitor, um corpo pesquisador, um corpo que experimenta e performa.

autora **Raquel Sant’Ana**

Doutoranda pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ)

Recebido em 01/09/2014

Aceito para publicação em 08/12/2014

informes

Coletivo ASA - Artes, Saberes e Antropologia

O Coletivo Artes, Saberes e Antropologia (ASA) reúne pesquisadores aproximados em função de uma perspectiva etnográfica e de uma abordagem pragmática da vida social, que privilegia as formas e estilos das práticas, ou seja, a poética social. Trata-se de um dos grupos de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), que se encontra mensalmente para compartilhar ideias e experiências, assim como discutir textos teóricos e pesquisas em andamento, envolvendo a antropologia das formas expressivas e a teoria, método e história da antropologia.

Criado em 2009, já produziu várias teses e dissertações, recebeu alguns prêmios e indicações, publicou livros e artigos em periódicos nacionais e internacionais, promoveu muita conversa, estudos e debates, contribuindo assim para a formação de um campo de pesquisa por meio de uma troca profícua entre pesquisadores de iniciação científica, mestrado, doutorado e pós-doutorado. A produção do ASA pode ser acompanhada em <http://www.coletivoasa.dreamhosters.com/>.

Merece destaque também a participação, como membros do Coletivo ASA, de pesquisadores vinculados à Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP), à Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), à Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), à Universidad de la República (Udelar), à Université de Montréal (UdeM) e à École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

Coordenado pela Prof^{fa}. Fernanda Arêas Peixoto e cadastrado no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, o Coletivo ASA vem desenvolvendo várias linhas de atuação acadêmica, com o apoio de agências financiadoras como o CNPq, a FAPESP, a CAPES e a Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo. Dentre elas, se destacam quatro:

– *Artes e saberes da (e para a) Antropologia*: voltada para um exercício autorreflexivo, essa linha revisita autores, conceitos e teorias, esforçando-se por recuperar o contexto em que as ideias foram produzidas, assim como sua atualidade para a reflexão atual. Menos do que uma história da antropologia, trata-se de oferecer uma reflexão sobre as artes e saberes da (e para) a antropologia.

– *Expressão artística, memória e experiência social*: o fio da memória costura essa linha que se beneficia da análise de expressões artísticas variadas (fotografia, música e literatura, por exemplo), pensando-as de forma interligada às experiências sociais.

– *Práticas e imaginários urbanos*: a linha reúne pesquisas sobre espaço e cidades, pensando-os em suas relações estreitas com a memória, as ideias e representações. Trata-se de indagar os usos e sentidos conferidos pelos sujeitos ao espaço praticado, o que nos endereça também às dimensões pública e política.

– *Cultura e Política*: a política é aqui tomada do ponto de vista de suas práticas, formas expressivas e significados, interrogando ainda os sentidos nativos de “cultura” e “política”,

assim como indagando sobre os diversos modos como os termos se inter-relacionam.

Se são várias as linhas de atuação, os temas abordados também são diversos. Modernismos, viagens, bordadeiras, cidades, intelectuais, movimentos sociais, memórias, políticas culturais, fotografia, literatura, arte, música, pensamento social etc. Tamanha diversidade é articulada por uma série de linhas transversais que dão as bases das trocas que acontecem neste grupo. Assim, de um lado, há uma aproximação em função de uma perspectiva etnográfica e de uma abordagem da vida social centrada nas práticas. Nesse sentido, uma questão que frequentemente aparece nas pesquisas é: o que uma abordagem etnográfica sobre determinada questão pode propiciar? O que de novo pode ser iluminado ao atentar para as práticas cotidianas? De outro, há o gosto por temáticas variadas, mas que, sutilmente, se aproximam a partir dos objetos de estudo propostos, que gravitam em torno dos eixos mencionados.

A antropologia, portanto, é aqui tomada como principal ferramenta – ou caminho – para olhar, ouvir, sentir... enfim, para perceber e pensar o mundo. Por meio de seus métodos e conceitos e, principalmente, de uma certa perspectiva que lhe é própria, os pesquisadores do Coletivo ASA se voltam para seus objetos. Ao mesmo tempo, ela própria é matéria de reflexão, seja nas histórias da antropologia e das ideias feitas por alguns membros do grupo, seja na exploração dos limites e possibilidades da reflexão, da escrita e da prática etnográfica realizada por todos nós.

Esse trabalho de estudo, análise e debate é efetuado coletivamente a partir de duas principais atividades, que ocupam nossos encontros regulares: a discussão das pesquisas de integrantes do grupo e de eventuais convidados, e a discussão de textos que compõem agendas temáticas, definidas semestral ou anualmente.

Em 2014, por exemplo, no primeiro semestre, realizamos a leitura de algumas de nossas pesquisas: dois relatórios de iniciação científica (de Bruno Ribeiro e Diogo Maciel, então graduandos), de três projetos de doutorado (dos doutorandos Adriana Taets, Alexandre Araújo e Julia Goyata) e de dois projetos de pós-doutorado (dos pós-doutorandos Eduardo Pedrosian e Rodrigo Ramassote).

Do debate sobre esses projetos e do acúmulo de discussões provenientes dos últimos anos, para o segundo semestre, desenhamos uma agenda de leituras que nos permitissem interpelar as categorias de *imagem*, *representação* e *agência*. Debruçamo-nos sobre autores como Jean-Pierre Vernant, Carlo Ginzburg, Alfred Gell, Bruno Latour, Gregory Bateson e Annelise Riles. Nessa empreitada, especialmente para as leituras dos textos de Gell, contamos com a valiosa participação de Adriana de Oliveira Silva, doutoranda do PPGAS/USP e integrante do Napedra.

Com essas leituras, interessava-nos aprofundar alguns aspectos sobre a noção de *agência*, entender como ela poderia nos ajudar a aprofundar o movimento de crítica da ideia de *representação* enquanto algo oposto ou dissociado de práticas e ações concretas, além de nos permitir pensar aplicações inovadoras, como aquela que tem sido feita a partir de uma antropologia dos artefatos. O que é uma imagem, e como ela tem sido pensada? Para além da pergunta sobre o que uma imagem diz ou representa, que respostas podemos obter à formulação sobre o que elas *fazem*? E mais do que isso, como olhar efetivamente para as dimensões e suportes materiais pelas quais essas imagens e representações se fazem presentes em nossas investigações?

Bordados, fotografias, correspondências, monumentos, indumentárias, documentos e arquivos de várias naturezas; danças, músicas e performances: o que elas *fazem*; como operam suas *agências*; como artefatos, formas e padrões

específicos são capazes de ser eficazes e de afetarem, e até constituírem, as pessoas, relações e ambientes colocados ao seu redor? Estas são algumas das perguntas que têm ocupado as reflexões do Coletivo ASA.

Blog: <http://www.coletivoasa.dreamhosters.com/>

Contato: coletivoASA@gmail.com

Coordenadora: Fernanda Arêas Peixoto

Pós-doutorandos: Eduardo Álvarez Pedrosian, Julia Ruiz Di Giovanni, Rodrigo Martins Ramassote.

Doutores e doutorandos: Adriana Rezende Faria Taets, Alexandre Araújo Bispo, Bruno de Macedo Zorek, Dalila Vasconcellos de Carvalho, Isabela Oliveira Pereira da Silva, Júlia Vilaça Goyatá, Lorena Avellar de Muniagurria, Luísa Valentini, Thais Chang Waldman, Thaís Fernanda Salves de Brito.

Mestres e mestrandos: Bruno Ribeiro da Silva Pereira, Diogo Barbosa Maciel, Vinícius Augusto Guerra Spira, Fábio Osias Zuker e Maria Victoria Gaburro de Zorzi.

Graduandos: Daniele Soares.

Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade (GEAC)

Criado em 2005, o Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade, coordenado por Heitor Frúgoli Jr., realiza encontros regulares para o debate e reflexão sobre temas ligados a esse campo da antropologia, reunindo pesquisadores em diversos estágios da carreira acadêmica.

Nossas interações sempre se basearam em princípios de diálogo, reciprocidade e coleguismo. No início líamos e discutíamos antropologia urbana, na interface com outros estudos disciplinares sobre a cidade (principalmente São Paulo), depois abrimo-nos para outras vertentes antropológicas, o que foi entremeado, aos poucos, pela discussão detida de textos de participantes sobre seus próprios trabalhos¹.

Num dado momento, concomitantemente, parte dos estudantes se envolveu numa pesquisa de caráter coletivo, na qual tal espírito de partilha também esteve presente. Isso resultou numa abordagem pautada pela confluência de distintas linhas de investigação, sintetizadas no “Dossiê Luz, São Paulo” (dez./2012, <http://pontourbe.revues.org/1129>). Trata-se do enfoque concentrado de um espaço que integra a área central paulistana, com uma densidade significativa de processos e de olhares disciplinares, o que justificou um conjunto articulado de recortes etnográficos. Foi dada especial atenção a práticas espaciais de seus residentes, a ações de entidades sociais voltadas a usuários de crack e a outros atores sociais vulneráveis, a usos de suas principais instituições culturais e a formas de lazer e interação ligadas a práticas

musicais, à busca de um conhecimento mais abrangente do que a polaridade “Nova Luz-cracolândia”, veiculada pela grande imprensa, costumava sugerir².

Interessa-nos, portanto, tomar as cidades como contextos assinalados por linhas de força amplamente diversificadas e heterogêneas, em que o enfrentamento etnográfico constitui uma prática decisiva na reconstituição de redes de relações e conexões, dadas a princípio pelos próprios cidadãos, em suas relações com equipamentos e artefatos urbanos. Tais práticas empíricas devem preferencialmente se assentar em uma dada territorialidade ou espacialidade, a partir das quais se consiga investigar, de forma articulada, seus aspectos mais relevantes e recorrentes, que se abrem para aprofundamentos em múltiplas direções, mas com um núcleo relacional que permita acumular saberes resultantes de cruzamentos de recortes, que enfim configuram *a cidade*, em sua diversidade e densidade constitutivas.

Desde meados de 2013, temos realizado, em conjunto com o Núcleo de Antropologia Urbana (NAU-USP), seminários periódicos dessa área do Departamento de Antropologia da FFLCH-USP, sempre com a participação de três apresentadores, com destaque para os seguintes eventos: “Reflexões sobre etnografias em contextos distintos: a questão da alteridade”, “Museus e patrimônios: perspectivas antropológicas”, “Periferias e estéticas da cidade” e “Práticas futebolísticas em Manaus e São Paulo: redes, sociabilidade e gênero”.

Entre 16 e 17 de setembro de 2014, realizamos no prédio das Ciências Sociais da USP, em parceria com o NaMargem (Cebap-UFSCar) e o LEU (FGV-RJ), a “II Oficina de Estudos Urbanos”, que contou com a participação de pesquisadores referenciais no campo das ciências sociais, debates expressivos e um público significativo em todas as sessões. Durante as quatro mesas do encontro, por meio de debates transversais e cumulativos – “As cidades para além dos binarismos”, “Territórios e territorialidades”, “Cidades, estado e mercados” e “Insurgências contemporâneas”³ – foram tratados rumos relevantes das metrópoles brasileiras, com ênfase nos contextos carioca e paulistano (assinalados pela conjunção de fenômenos de abrangência no cenário nacional), com destaque para os seguintes tópicos: megaprojetos urbanísticos ligados a eventos esportivos internacionais ou a processos de revalorização urbana, com fortes impactos principalmente sobre populações vulneráveis; um conjunto de insurgências sociais e políticas materializadas em manifestações públicas que se tornaram visíveis a partir de meados de 2013; o crescimento do impacto da criminalidade em diversas esferas do tecido urbano; as novas gestões de controle policial voltadas ao enquadramento do mundo do crime já mencionado; as várias práticas culturais, religiosas e de consumo que se articulam em tais contextos, com a ampliação da noção de mercado, ressignificada por uma série de práticas ligadas às classes populares e marginalizadas; os diversos agenciamentos culturais realizados de forma estratégica por coletivos originários de áreas periféricas. Tais dimensões exigem aprofundamentos das práticas de pesquisa etnográfica, para possibilitar olhares refinados a tais processos e agentes, bem como acirram a necessidade de problematização crítica de dicotomias que norteiam muitos estudos, como centro-periferia, favela-asfalto, formal-informal, público-privado, dentre outras, postas

em questão a partir de sua insuficiência para a elucidação de processos observados na vida cotidiana citadina.

Site: <http://geacusp7.wix.com/geac>

Facebook: <https://www.facebook.com/grupoestudosdeantropologiadacidade>

Contato: geac_usp@yahoo.com

Professor responsável: Heitor Frúgoli Jr.

Pós-doutorando, doutor e doutorando:

Guilherme André Aderaldo, Enrico Spaggiari, Bruno Puccinelli.

Mestres e mestrandos: Bianca Barbosa Chizzolini, Julio Cesar Talhari, Laís Silveira, Gabriel Moreira Monteiro Bocchi.

Graduandos: Maurício Fernandes de Alcântara, Eduardo Rumenig de Souza, Júlia Daher Marques, Luca Fuser.

Colaboradores: Jessica Sklair (Goldsmiths College), Mariana Cavalcanti (CPDOC-FGV-RJ), Mariane Pisani (NUMAS-PPGAS-USP), Juliana Blasi Cunha (LeMetro/UFF), Márcio José de Macedo (New School for Social Research, New York), Simone Toji (University of St. Andrews), Ana Catarina Morawska Viana (UFSCar), Taniele Rui (Cebap/FESP), Otávio Raposo (ISCTE-IUL), Giancarlo Marques Carraro Machado (NAU-USP), Weslei Estradiote Rodrigues (PPGAS-USP), Lídia Canellas (PPGA-UFF), Alice Maria Buratto (Ciências Sociais-USP), Guilherme Leon Oliveira (Ciências Sociais-USP).

Grupos parceiros: NaMargem (Núcleo de Pesquisas Urbanas-UFSCar-Cebap), Laboratório de Estudos Urbanos (LEU-FGV-RJ), Núcleo de Apoio à Pesquisa “São Paulo: cidade, espaço, memória” (NAPSP-USP).

Notas

1. Um desdobramento dessas dinâmicas foi a publicação de *Sociabilidade urbana*, de Heitor Frúgoli Jr. (Rio de

- Janeiro, Jorge Zahar, 2007). Dois livros já saíram de dissertações de mestrado de integrantes do GEAC: *A filantropia paulistana: ações sociais em uma cidade segregada*, de Jessica Sklair (São Paulo, Humanitas, 2010) e *De carrinho pela cidade: a prática do skate em São Paulo*, de Giancarlo Machado (São Paulo, Intermeios, 2014).
2. Tal investigação contou com o apoio de CNPq através de dois projetos: o Universal (Edital MCT/CNPq 14/2008, 2008-2010) e o de Iniciação Científica (Edital MCT/CNPq 01/2007, 2007-2010).
 3. Ver a programação completa em <http://geacusp7.wix.com/geac#!ii-oficina-de-estudos-urbanos/c10uk>.

nominata de pareceristas

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Alberto Groisman	UFSC	Professor Doutor
Ana Paula Alves Ribeiro	UFRRJ	Doutora
Andre Gondim do Rego	IFB	Professor Doutor
Andrea Bayerl Mongim	UFES	Professora Doutora
Antônio Cristian Saraiva Paiva	UFC	Professor Doutor
Antonio Maurício Dias da Costa	UFPA	Professor Doutor
Bruno Nogueira Guimarães	Museu Nacional/UFRJ	Mestre
Carlos Herold Junior	UEM	Professor Doutor
Carolina Branco de Castro Ferreira	Unicamp	Doutora
Ciméa Barbato Bevilaqua	UFPR	Professora Doutora
Clebemilton Gomes Nascimento	UFBA	Mestre
Debora Breder Barreto	UCAM	Professora Doutora
Denise Fajardo Grupioni	USP/Iepé	Doutora
Elena Calvo Gonzales	UFBA	Professora Doutora
Emerson Alessandro Giumbelli	UFRGS	Professor Doutor
Emmanuel Duarte Almada	UEMG	Professor Doutor
Esther Jean Langdon	UFSC	Professora Doutora
Fabiana de Andrade	USP	Mestra
Fabiano de Souza Gontijo	UFPA	Professor Doutor
Fábio Reis Mota	UFF	Professor Doutor
Fernando Altair Pocahy	UERJ	Professor Doutor
Flávio Leonel Abreu da Silveira	UFPA	Professor Doutor
Gleicy Mailly da Silva	USP	Mestra
Guilherme Orlandini Heurich	Museu Nacional/UFRJ	Mestre
Guilherme Silva de Almeida	UERJ	Professor Doutor
Gustavo Santa Roza Saggese	USP	Mestre
Hippolyte Brice Sogbossi	UFS	Professor Doutor
Iracema Dulley	USP	Doutora
Iris Gareis	Goethe-Universität	Professora Doutora
Irllys Alencar Firmo Barreira	UFC	Professora Titular
Isabel Santana de Rose	UFMG	Doutora

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Isadora Lins França	Unicamp	Professora Doutora
Izabela Maria Tamaso	UFG	Professora Doutora
Jacqueline Moraes Teixeira	USP	Mestra
Joana Cabral de Oliveira	USP	Doutora
John Cunha Comerford	Museu Nacional/UFRJ	Professor Doutor
Júlia Frajtag Sauma	UCL	Doutora
Juliana Goncalves Melo	UFRN	Professora Doutora
Julie Sarah Lourau Alves da Silva	UCSAL	Doutora
Julio Cesar Suzuki	USP	Professor Doutor
Laila Andressa Cavalcante Rosa	UFBA	Professora Doutora
Larissa Pelúcio	UNESP	Professora Doutora
Leandro Colling	UFBA	Professor Doutor
Leandro Oliveira	URCA	Professor Doutor
Leticia de Faria Ferreira	UFFS	Professora Doutora
Lúcia Hussak van Velthem	MPEG/MCT	Doutora
Lucybeth Camargo de Arruda	UFOPA	Professora Doutora
Luís Roberto de Paula	UFABC	Professor Doutor
Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia	UFS	Professor Doutor
Marcelo Moura Mello	Unicamp	Mestre
Marina Guimarães Vieira	UFBA	Professora Doutora
Maristela de Paula Andrade	UFMA	Professora Doutora
Milton Júlio de Carvalho Filho	UFBA	Professor Doutor
Mónica Lourdes Franch Guitiérrez	UFPB	Professora Doutora
Nádia Elisa Meinerz	UFAL	Professora Doutora
Orlando Fernandes Calheiros Costa	Museu Nacional/UFRJ	Doutor
Paride Bollettin	UFOPA	Professor Doutor
Paulo Ricardo Müller	UFRGS	Mestre
Pedro Lopes	USP	Mestre
Rachel Aisengart Menezes	UFRJ	Professora Doutora
Raphael Bispo dos Santos	UFF	Professor Doutor
Raquel Wiggers	UFAM	Professora Doutora
Renato Francisco Marques	USP	Professor Doutor
Ricardo Verdum	UnB	Doutor

Nome	Filiação Institucional	Titulação
Sandra Jacqueline Stoll	UFPR	Professora Doutora
Sandra Maria Nascimento Sousa	UFMA	Professora Doutora
Scott Correll Head	UFSC	Professor Doutor
Sérgio Ivan Gil Braga	UFAM	Professor Doutor
Silvia Aguião Rodrigues	Unicamp	Doutora
Sylvia Caiuby Novaes	USP	Professora Titular
Thereza Cristina Cardoso Menezes	UFAM	Professora Doutora
Ulisses Neves Rafael	UFS	Professor Doutor
Vanessa Jorge Leite	UERJ	Doutora
Verena Sevá Nogueira	UFCG	Professora Doutora
Victor Torres de Mello Rangel	UFF	Mestre
Vitor Pinheiro Grunvald	USP	Mestre
Wagner Xavier de Camargo	UFSCar	Doutor
Winifred Knox	UFES	Professora Doutora

números anteriores

Nº. 21 (2012)

ARTIGOS E ENSAIOS

O Tabu do Incesto e a Bioantropologia

José Francisco Carminatti Wenceslau e André Strauss

Guías de campo y registro etnográfico. Una revisión del abordaje de los niños y niñas desde la *Guía para la clasificación de los datos culturales*

Noelia Enriz

O que é que uma diva tem? Cantoras brasileiras, vozes, corpos e poderes vistos por entendidos

Rafael da Silva Noleto

A dor em movimento: corpo e envelhecimento nas academias de ginástica

Aline Alcarde Balestra

Trabajo y salud en los años de la reestructuración productiva. El caso de los trabajadores de la ex Propulsora Siderúrgica, Ensenada, Buenos Aires

María Alejandra Esponda

Los rastros de una búsqueda: un archivo documental en Abuelas de Plaza de Mayo

Sabina A. Regueiro

Política em Família. Relações de parentesco e facções políticas em um município da Zona da Mata de Minas Gerais

Luciano Senna Peres Barbosa

Abrir no Mundo, Rasgando o Trecho: Mobilidade Popular, Família e Grandes Projetos de Desenvolvimento

André Dumans Guedes

Eu, nativo, nós, *Ialanawinai*. Reflexões baniwa sobre a alteridade branca

João Vianna

De skate pela cidade: quando o importante é (não) competir

Giancarlo Marques Carraro Machado

ARTES DA VIDA

V Kipupa Malunguinho da Jurema Sagrada

Pedro Stoeckli Pires

ENTREVISTA

Pontos em expansão: uma conversa com Marilyn Strathern

Bruno Guimarães, Luisa Girardi, Mariana Oliveira e Rui Harayama

TRADUÇÕES

O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza do ser humano

Anne-Christine Taylor

Apresentação

Wilson Trajano

Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África

Igor Kopytoff

ESPECIAL

Sobre o Convênio Acadêmico Internacional entre o Departamento de Antropologia Social e Cultural da Universidade Autônoma de Barcelona (DASC-UAB) e o Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (DA-USP)

Marcio Ferreira da Silva

No ritmo do bombeio: teoria e métodos para o estudo antropológico em um espaço de venopunção assistida em Barcelona

Rafa Clua

Materialidade e subjetividade do trabalho: notas preliminares sobre os *call centers* no Chile

Areli Escobar Salazar

Do Pacífico ao Mediterrâneo: coincidências e diferenças, a partir da antropologia, na concepção de patrimônio cultural

Adriana Arista Zerga

A construção da pessoa imigrante no limbo jurídico: nem deportados nem regularizados na Espanha

Adriana Jarrín Morán

RESENHAS

ALVES, Fábio Lopes. *Noites de cabaré: prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona de meretrício*

Marcelo de Paula Pereira Perilo

BRUMANA, Fernando Giobellina. *O sonho dogon: nas origens da etnologia francesa*

Romulo Lelis

FISCHER, Michael. *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica*

Thamires de Lima Silva

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*.

Daniel Pícaro Carlos

INFORMES

Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da
Diferença – NUMAS
Grupo de Antropologia Visual – GRAVI
Grupo Nós Mulheres

Nº. 22 (2013)

ARTIGOS E ENSAIOS

“Filhos de uma reza só”: regulamentação jurídica
das identidades e paradoxos da adequação no
reconhecimento do Quilombo do Carmo

Rebeca Campos Ferreira

Una “individualidad forzada”: experiencias conyugales
de mujeres separadas con hijos

Carolina Castellitti

Signos urbanos juvenis: rotas da pixação no ciberespaço

Glória Diógenes

Interagir é fazer? Uma descrição de uma exposição de
arte digital e interativa

Marcello da Silva Malgarin Filho & Débora Krischke
Leitão

O índio e a revolução. Reflexões sobre a antropologia e o
indigenismo mexicano (1920-1960)

Mariana da Costa Aguiar Petroni

Jogando pelas beiradas: Sobre o vivido de meninos e
homens num estádio de futebol em Catingueira-PB

Antonio Luiz da Silva

Heidegger, Ingold e as (zoo)técnicas: uma discussão a
partir da bovinocultura de corte brasileira

Caetano Sordi

ARTES DA VIDA

A itinerância da vida manoki

André Lopes

ENTREVISTA

Antropologia e/da Educação no Brasil: entrevista com
Neusa Gusmão

Amurabi Oliveira

TRADUÇÕES

“De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, cinquenta anos
depois: por uma ontologia Maori

Patrice Maniglier

Vanguarda conservadora

Richard Schechner

Múltiplos ordenamentos de realidade: o debate iniciado
por Lévy-Bruhl

Stanley Tambiah

ESPECIAL

Apresentação

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Pixadores pela cidade: (i)legalidades e ambiguidades nas
extensas relações da pixação de Belo Horizonte

Rodrigo Amaro de Carvalho

A Lei Maria da Penha e os atendimentos
multidisciplinares: os sentidos de uma proposta diferente
no Fórum do Núcleo Bandeirante, Distrito Federal

Ranna Mirthes Sousa Correa

A representação da homossexualidade nos discursos
jurídicos sobre adoção homoparental

Rafael Morello Fernandes

“Entre o ser humano e as leis existem muitas coisas”:
vozes femininas acerca da
criminalização do aborto

Emília Juliana Ferreira

Drama social e narrativas do assassinato de Aline

Ana Letícia de Fiori

“A lei ficou louca”: A Lei Maria da Penha e os efeitos da
incondicionalidade da lesão
corporal no trabalho policial em duas DDM de São Paulo

Beatriz Accioly Lins

“A minha verdade é minha justiça”: dilemas e paradoxos
sobre o princípio da
imparcialidade judicial

Bárbara Gomes Lupetti Baptista

O Estatuto do Nascituro: quando os documentos
legislativos constroem pessoas

Bruna Potech

Representações sociais sobre a família do adolescente em
conflito com a lei: a lei e suas ressignificações

Juliana Vinuto

RESENHAS

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Da periferia ao
centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*.

Bruno Puccinelli

MARTINS, Pedro; SÁNCHEZ, Héctor Ávila;
WELTER, Tânia (orgs.). *Território e
sociabilidade: relatos latinoamericanos*.

Valdir Aragão do Nascimento

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos quilombos: territórios da*

memória em uma comunidade negra rural.

Marcos Teixeira Souza

MELLO, Marco Antônio da Silva; MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; FREIRE,

Leticia de Luna; SIMÕES, Soraya Silveira (orgs.).

Favelas cariocas: ontem e hoje.

Ana Beatriz Esteves

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.). *Transnacionalização*

religiosa: fluxos e redes.

Ronaldo de Oliveira Rodrigues

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (orgs.). *Festa como perspectiva e em perspectiva.*

Rafael da Silva Noleto

INFORMES

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Instruções para colaboradores

Objetivo e Política Editorial

A **Cadernos de Campo – revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP** é uma publicação anual dedicada a divulgar trabalhos que versem sobre temas, resultados de pesquisas e modelos teórico-metodológicos de interesse para o debate antropológico contemporâneo e que possam contribuir no desenvolvimento de pesquisas em nível de pós-graduação, no país e no exterior.

1. Todas as contribuições serão submetidas à avaliação da comissão editorial, que levará em conta tanto a adequação ao perfil e à linha editorial da revista quanto o conteúdo e a qualidade dos trabalhos; no caso de Artigos, Ensaios ou Resenhas a relevância para a publicação também será avaliada por pareceristas da área do trabalho.

2. A **Cadernos de Campo** publicará preferencialmente trabalhos redigidos em português; todavia, serão aceitas também contribuições em espanhol e, eventualmente, francês e inglês, ficando nos dois últimos casos a publicação condicionada à possibilidade de tradução do trabalho.

3. A remessa espontânea de qualquer colaboração inédita implica automaticamente a cessão de direitos autorais (reprodução/divulgação) à *Cadernos de Campo*, assim autorizada à publicá-la. Reservados os direitos da revista, fica autorizada a reprodução posterior desses trabalhos, sob a condição de que seja mencionada a publicação original na *Cadernos de Campo*, inclusive em caso de tradução.

4. Conceitos e opiniões expressos nos trabalhos publicados são de responsabilidade exclusiva dos autores, não refletindo obrigatoriamente a opinião da comissão editorial.

Critérios para apresentação de colaborações

5. A revista aceita periodicamente contribuições nos seguintes formatos: *Artigos e Ensaios*, *Traduções*, *Resenhas*, *Entrevistas*, *Produções visuais (artes da vida)* e *Informes*.

Atenção: Desde Agosto de 2012 NÃO RECEBEMOS TRABALHOS IMPRESSOS, seja via correio ou em mãos. SOMENTE RECEBEREMOS VIA NOSSO PORTAL. Em caso de dúvidas entre em contato conosco pelo e-mail cadcampo@usp.br.

5.1. **Artigos e ensaios.** Devem ser inéditos, indicar título, resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de 5 palavras-chave (separadas por ponto e vírgula), todos em português e inglês, identificando seu conteúdo. Limite máximo de 10.000 palavras, incluídas as referências. Não serão publicados artigos e ensaios que excedam esse limite. **Avaliação:** O Artigo ou Ensaio que estiver dentro das normas citadas acima será enviado para dois pareceristas da área, os quais emitirão seus pareceres. O resultado dos pareceres poderá ser DEFERIDO (dois pareceres favoráveis à publicação sem modificações), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SIMPLES (dois pareceres favoráveis a publicação desde que feita alterações simples), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SUBSTANTIVAS (dois pareceres favoráveis a

publicação desde que feita profundas alterações no trabalho) e INFEDERIDO (dois pareceres desfavoráveis à publicação). Caso exista um parecer indicando DEFERIDO e outro INDEFERIDO, a comissão enviará o trabalho para um terceiro parecerista da área.

5.2. Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa ou, em alguns casos, textos que justifiquem uma retradução, devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. As traduções não devem exceder 10 mil palavras. **Avaliação:** A qualidade da tradução será avaliada pela comissão editorial e o trabalho passará por um revisor técnico, normalmente um professor doutor com familiaridade com as proposições teóricas do texto. É obrigatório que antes de submetê-la os autores a façam passar, além de sua própria revisão, por uma revisão técnica particular.

5.3. Resenhas de livros editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação do mesmo. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 2.400 palavras. Não serão publicadas resenhas que excedam esse limite. **Avaliação:** A partir de 2012 toda resenha a ser publicada pela revista será enviada para um parecerista da área. O resultado do parecer poderá ser DEFERIDO (parecer favorável à publicação sem modificações), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SIMPLES (parecer favorável a publicação desde que feita alterações simples), DEFERIDO COM MODIFICAÇÕES SUBSTANTIVAS (parecer favorável a publicação desde que feita profundas alterações no trabalho) e INFEDERIDO (parecer desfavorável à publicação).

5.4. Entrevistas: Elas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 400 palavras. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 10.000 palavras. **Avaliação:** A avaliação da entrevista será realizada pela comissão editorial da Cadernos de Campo e será levado em compensação a relevância dos assuntos abordados e sua pertinência na edição.

5.5. Produções visuais (artes da vida): Produções estéticas como ensaios fotográficos, ilustrações, desenhos, partituras, poemas, etc., possuem uma seção especial na Cadernos de Campo. Tais trabalhos devem indicar título, em português e inglês, e nome(s) do(s) autor(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 400 palavras. Tratando-se de imagens, devem vir em preto e branco, sem extrapolar o limite de 8 imagens, em resolução a partir de 300 dpi, acompanhadas da indicação do autor e do ano. Legendas são opcionais. Solicitamos também as devidas autorizações de uso, incluindo a possível publicação de uma das fotos na capa da revista. **Avaliação:** A partir de 2012 a Cadernos de Campo adotará uma curadoria na escolha dos trabalhos visuais que serão selecionados. O nome do(a) curador(a) será divulgado junto com o edital de abertura de chamada de trabalhos.

5.6. Informes: Serão bem-vindos informes de instituições relacionadas à antropologia, como programas de pós-graduação, grupos e núcleos de pesquisa. Recomenda-se que os informes apresentem a instituição de forma sucinta e informativa para os leitores. Não devem ultrapassar 1.200 palavras. Exemplos de informes estão disponíveis nas edições anteriores da revista.

6. Os trabalhos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Microsoft Word (.doc ou .docx) ou OpenOffice (.odt)

7. Quadros, mapas, tabelas, imagens etc. devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300dpi, formato .JPG e acompanhadas com os dados do autor/fonte e ano de produção.

8. As notas e citações são enquadradas pelo padrão da norma ABNT NBR 10520. É indispensável que os autores atentem minuciosamente para a forma de apresentar as notas e citações no corpo do texto.

8.1. Notas: Lembre-se que as notas destinam-se a prestar esclarecimentos ou fazer considerações que não devam ser incluídas no texto para não interromper a sequência lógica da leitura. Devem ser reduzidas ao mínimo, estar dispostas em ordem numérica e relacionadas no final do texto, num tópico específico intitulado **Notas**, antes do tópico **Referências Bibliográficas**. Não utilizar o sistema automático de notas do editor de texto. O número da nota não deverá vir formatado, mas sim em texto normal e sobrescrito.

Obs: Não colocar as referências em notas, isso confunde os indexadores de citações internacionais.

8.2. Citações: As citações dispostas no meio do texto devem seguir o padrão: (autor, ano da obra, número da página). Por exemplo: (LÉVI-STRAUSS, 1962, p. 122). Caso exista a

repetição de um mesmo autor em citações sucessivas deverá repetir-se o formato (autor, ano da obra, número da página). A partir de 2012 a formatação da Cadernos de Campo excluirá o uso dos termos “Ibid, Idem”, “Id.”, “Ibidem” ou “Opus cit.”. Exemplos de formatação do campo Notas estão disponíveis nas edições anteriores da revista.

As citações com mais de três linhas deverão ganhar um parágrafo separado com recuo em todo o parágrafo de 1,5cm, mantendo o espaçamento entre linhas de 1,5cm e tamanho 12. As citações com tal parágrafo separado não devem ser envolvidas por aspas.

9. As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, depois das notas e listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023 (pede-se atenção à pontuação, espaços, usos do itálico e de maiúscula). Seguem exemplos:

9.1. Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

BATESON, Gregory; MEAD, Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.

9.2 Trabalhos em coletâneas:

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J; WRIGTH, R. (Orgs.). *Rethinking History and Myth*. Indigenous South American Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 235-281.

9.3. Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

BEVILAQUA, Ciméa. Direitos coletivos: do contrato ao status? *Pontourbe: revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, São Paulo, ano 1, v.1, 2007. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/pontourbe01/Bevilaqua.html>>. Acesso em: 23 mar. 2009.

9.4. Teses ou dissertações acadêmicas:

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias?* Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões. Tese (Livres-docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade São Paulo, São Paulo, 1999.

10. Autores(as) que tiverem artigos e ensaios publicados receberão dois exemplares. Resenhistas e demais colaboradores(as) receberão um exemplar cada.

Passo a passo como submeter os trabalhos via portal:

A submissão de trabalhos será feita unicamente pelo sítio. O autor deve cadastrar-se na revista selecionando a opção autor, gerar login e senha (<http://revistas.usp.br/cadernos-decampo/user/register>). Ao fazer o login, será

direcionado à Página do Usuário, na qual deverá clicar em [Nova submissão].

O processo de submissão divide-se em cinco passos. O autor deve preencher todos os passos adequadamente. O não cumprimento dessa exigência acarretará na rejeição do trabalho. Os campos de preenchimento facultativo serão indicados.

Os cinco passos são:

1. Início: escolher a Seção (Artigos e Ensaios, Artes da Vida, Entrevista, Traduções, Resenhas ou Informes), aceitar as Condições para Submissão, a Declaração de Direito Autoral e escrever Comentários para o Editor (opcional).

2. Transferência do Manuscrito: anexar o trabalho (em formato .doc, .docx ou .odt) no site e clicar em Transferir.

3. Inclusão de Metadados: informações sobre os Autores, Inclusão de Autor (se houver), Título e Resumo, Indexação, Agências de Fomento (se houver) e Referências.

4. Transferência de Documentos Suplementares: destinado para o envio de quadros, mapas, tabelas, imagens etc., os quais devem ser enviados em arquivos separados; Trabalhos para a seção Artes da Vida devem ser submetidos neste momento (o texto de apresentação deve ser inserido no passo 2). O termo de autorização da Entrevista (que é obrigatório para a publicação nesta seção) deve ser submetido neste momento. Lembre-se que as imagens devem estar digitalizadas com resolução a partir de 300dpi, formato .JPG.

5. Confirmação: verificar os passos anteriores e Concluir submissão.

Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários ao editor”.

2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word (.doc ou .docx) ou OpenOffice (.odt).

3. URLs para as referências foram informadas quando possível.

4. O texto está digitado em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm.

5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.

6. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

Cupom para pedido de números anteriores

Edição	☐ Brasil – Individual	☐ Brasil – Institucional	Quantidade	Sub-total
Nº 23	R\$ 15,00	R\$ 20,00		
Nº 22	R\$ 15,00	R\$ 20,00		
Nº 21	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 20	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 19	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 18	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 17	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 16	R\$ 10,00	R\$ 15,00		
Nº 14/15	Esgotado	Esgotado		
Nº 13	Esgotado	Esgotado		
Nº 12	Esgotado	Esgotado		
Nº 11	Esgotado	Esgotado		
Nº 10	R\$ 8,00	R\$ 11,00		
Nº 09	Esgotado	Esgotado		
Nº 08	R\$ 5,00	R\$ 10,00		
Nº 07	Esgotado	Esgotado		
Nº 05/06	Esgotado	Esgotado		
Nº 04	Esgotado	Esgotado		
Nº 03	Esgotado	Esgotado		
Nº 02	Esgotado	Esgotado		
Nº 01	Esgotado	Esgotado		
Coleção (exceto nº esgotados)	R\$ 70,00	R\$ 100,00		
TOTAL				

Preços válidos até 31/12/2015.

Assinante

Nome _____

Endereço _____

CEP _____

Cidade _____

Estado _____

Pais _____

Telefone () _____

Fax () _____

E-mail _____

Forma de pagamento

Para formas de pagamento entre em contato conosco por e-mail, correios ou telefone:

E-mail: cadcampo@usp.br

Comissão Editorial Revista Cadernos de Campo

Departamento de Antropologia/FFLCH/USP

Av. Professor Luciano Gualberto, 315

São Paulo, SP CEP 05508-900

fax: (11) 3091-3163

ERRATA

Somam-se às correções publicadas em errata incluída nas edições impressas da Cadernos de Campo n. 22, as seguintes correções:

Página 348

Onde lê-se, na edição online:

Marcos Teixeira Souza

Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil

E, na edição impressa:

Marcos Teixeira Souza

Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

Leia:

Marcos Teixeira de Souza

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Página 351

Ondê lê-se, nas edições online e impressa:

Marcos Teixeira Souza

Mestre em Antropologia Social – UFG

Leia:

Marcos Teixeira de Souza

Doutorando em Sociologia - IUPERJ

Cordialmente,

Comissão Editorial