



DOSSIÊ

OLHARES CRUZADOS PARA A ÁFRICA: TRÂNSITOS E MEDIAÇÕES

ALGUMAS REFLEXÕES

Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer
Zethu Matebeni

A desconstrução de Cabo Verde como um *brasilin*: um cabo-verdiano em terras brasileiras
Cláudio Alves Furtado

Ser antropóloga entre local e global
Esmeralda Mariano

Desenclavar as ciências sociais na África lusófona: a Iniciativa Especial do CODESRIA
Carlos Cardoso

Transversalidade no Centro de Estudos Africanos em Moçambique, 1976-1986: a construção de uma nova visão nas ciências sociais

Colin Darch

Barbaridades e violências
Brigitte Bagnol

Ensaio Fotográfico
Registros de um olhar pelo sul da Etiópia
Sylvia Caiuby Novaes

Entrevista
“Olhares compartilhados”: (des)continuidades, interseccionalidade e desafios da relação Sul-Sul
Entrevista com Zethu Matebeni
Thais Tiriba e Laura Moutinho

RESENHAS

Uma derrota para além daquele tempo | *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*, de Rubens Valente

Luís Roberto de Paula

Religião evangélica e suas respostas às mulheres: aborto, direito e prosperidade | *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*, de Jacqueline Moraes Teixeira

Nina Rosas

Povos indígenas em Mato Grosso do Sul | *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais*, organizado por Graciela Chamorro e Isabelle Combès

Maria Agustina Morando

Martírio: quando os Kaiowa e Guarani fizeram contato | *Martírio*, direção de Vincent Carelli, Tatiana Almeida e Ernesto de Carvalho

Spensy K. Pimentel

ARTIGOS

Identidades em movimento: uma etnografia em contexto de violência
Aline Gama e Clarice Peixoto

Vida e morte do “agrupamento 26”: breve etnografia do Morar Carioca na “Barra Olímpica” (2011-2013)
Mariana Cavalcanti

Biossociabilidades e políticas de governo no esporte de alto rendimento
George Saliba Manske

Lembranças do pós-guerra no sul de Angola: vivências e reconstrução da vida cotidiana
Camila A. M. Sampaio

Navegar é preciso, viver também é preciso: ideias iniciais sobre a organização e a percepção de tempo de marinheiros brasileiros em navio polar
Sarah de Barros Viana Hissa

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITOR RESPONSÁVEL – Laura Moutinho

COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e
Sylvia Caiuby Novaes

SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS) – Luísa Valentini

REVISÃO – Pedro Lopes e Lea Tosold

ESTAGIÁRIO – Fabio Alberto Chipana Herrera

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*

Antonio Motta – *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil*

Carmen Guarin – *Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*

Catarina Alves Costa – *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*

Cláudio Alves Furtado – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*

Eduardo Viveiros de Castro – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*

Esmervalda Celeste Mariano – *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*

Fernando Giobellina Brumana – *Universidad de Cádiz, Cádiz, Espanha*

Gilton Mendes dos Santos – *Universidade Federal de Manaus, Manaus, Brasil*

Jane Felipe Beltrão – *Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil*

Joana Overing – *The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido*

João Biehl – *Princeton University, Princeton, Estados Unidos da América*

Júlio Cézar Melatti – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*

Klass Woortmam – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*

Lívio Sansone – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*

Lourdes Gonçalves Furtado – *Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil*

Luiz Fernando Dias Duarte – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*

Mara Viveiros – *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*

Marisa G. S. Peirano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*

Mariza Corrêa – *Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil*

Moacir Palmeira – *Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*

Oscar Calavia Sáez – *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil*

Paul Henley – *The University of Manchester, Manchester, Reino Unido*

Roberto Kant de Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*

Ruben George Oliven – *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil*

Simone Dreyfus Gamelon – *École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França*

Tânia Stolze Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*

Wilson Trajano Filho – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*

Zethu Matebeni – *University of Cape Town, Cidade do Cabo, África do Sul*

CAPAS

Juliana Braz Dias

APOIO

CAPES

CNPq

SIBI/USP

revista de antropologia

60(3) – Dezembro de 2017

Sumário

DOSSIÊ

OLHARES CRUZADOS PARA A ÁFRICA: TRÂNSITOS E MEDIAÇÕES

- 7 **Algumas reflexões** | Laura Moutinho, Wilson Trajano Filho e Andréa Lobo
- 26 **Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer** | Zethu Matebeni
- 45 **A desconstrução de Cabo Verde como um *brasilin*: um cabo-verdiano em terras brasileiras** | Cláudio Alves Furtado
- 65 **Ser antropóloga entre local e global** | Esmeralda Mariano
- 89 **Desenclavar as ciências sociais na África lusófona: a Iniciativa Especial do CODESRIA** | Carlos Cardoso
- 112 **Transversalidade no Centro de Estudos Africanos em Moçambique, 1976-1986: a construção de uma nova visão nas ciências sociais** | Colin Darch
- 134 **Barbaridades e violências** | Brigitte Bagnol
- 163 **Ensaio Fotográfico: Registros de um olhar pelo sul da Etiópia** | Sylvia Caiuby Novaes
- 181 **Entrevista: “Olhares compartilhados”: (des)continuidades, interseccionalidade e desafios da relação Sul-Sul** | Entrevista com Zethu Matebeni | Thais Tiriba e Laura Moutinho

ARTIGOS

- 186** **Identidades em movimento: uma etnografia em contexto de violência** | Aline Gama e Clarice Peixoto
- 211** **Vida e morte do “agrupamento 26”: breve etnografia do Morar Carioca na “Barra Olímpica” (2011-2013)** | Mariana Cavalcanti
- 236** **Biossociabilidades e políticas de governo no esporte de alto rendimento** | George Saliba Manske
- 257** **Lembranças do pós-guerra no sul de Angola: vivências e reconstrução da vida cotidiana** | Camila A. M. Sampaio
- 284** **Navegar é preciso, viver também é preciso: ideias iniciais sobre a organização e a percepção de tempo de marinheiros brasileiros em navio polar** | Sarah de Barros Viana Hissa
-

RESENHAS

- 308** **Uma derrota para além daquele tempo | Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura**, de Rubens Valente | Luís Roberto de Paula
- 316** **Religião evangélica e suas respostas às mulheres: aborto, direito e prosperidade | A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade**, de Jacqueline Moraes Teixeira | Nina Rosas
- 323** **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul | Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais, organizado por Graciela Chamorro e Isabelle Combé** | Maria Agustina Morando
- 329** **Martírio: quando os Kaiowa e Guarani fizeram contato | Martírio**, direção de Vincent Carelli, Tatiana Almeida e Ernesto de Carvalho | Spensy K. Pimentel

revista de antropologia

60(3) – December 2017

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

CROSS-CUTTING APPROACHES TO AFRICA: MOVEMENTS AND MEDIATIONS

- 7 **Initial Notes** | Laura Moutinho, Wilson Trajano Filho e Andréa Lobo
- 26 **Southern Perspectives on Gender Relations and Sexualities:
A Queer Intervention** | Zethu Matebeni
- 45 **The Deconstruction of Cape Verde as a Brasilin: A Cape
Verdean in Brazilian Land** | Cláudio Alves Furtado
- 65 **On Being Local and Global
Anthropologist** | Esmeralda Mariano
- 89 **Developing Social Sciences in Lusophone Africa:
The CODESRIA Special Initiative** | Carlos Cardoso
- 112 **Transversality in the Centre of African Studies in Mozambique, 1976-1986:
The Building of a New Vision for the Social Sciences** | Colin Darch
- 134 **Barbarities and
Violences** | Brigitte Bagnol
- 163 **Photographic Essay: A subjective glimpse
of Southern Ethiopia** | Sylvia Caiuby Novaes
- 181 **Interview: “Looking Together”: (Dis)Continuities, Intersectionality
and Challenges of South-South Relation | Interview with
Zethu Matebeni** | Thais Tiriba e Laura Moutinho

ARTICLES

- 186** **Identities on the Move: An Ethnography in the Violence Context** | Aline Gama e Clarice Peixoto
- 211** **Life and Death of “Grouping 26”: A Brief Ethnography of the Morar Carioca Program in Olympic Rio** | Mariana Cavalcanti
- 236** **Biosociability and Government Policies in High-Performance Sport** | George Saliba Manske
- 257** **Post-War Memories in Southern Angola: Experiences and Reconstruction of Everyday Life** | Camila A. M. Sampaio
- 284** **Sailing is Needed, Living is Also Needed: First Ideas on Time Organization and Perception of Brazilian Seamen at Antarctica** | Sarah de Barros Viana Hissa
-

REVIEWS

- 308** **A Defeat Beyond That Time** | *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*, by Rubens Valente | Luís Roberto de Paula
- 316** **Evangelical Religion and Its Responses to Women: Abortion, Law and Prosperity** | *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*, by Jacqueline Moraes Teixeira | Nina Rosas
- 323** **Indigenous Peoples in Mato Grosso do Sul** | *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais*, organized by Graciela Chamorro & Isabelle Combè | Maria Agustina Morando
- 329** **Martírio: When the Kaiowa and Guarani Made Contact** | *Martírio*, directed by Vincent Carelli, Tatiana Almeida & Ernesto de Carvalho | Spensy K. Pimentel

DOSSIÊ | OLHARES CRUZADOS PARA A ÁFRICA: TRÂNSITOS E MEDIAÇÕES – Algumas reflexões

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141823>

Laura Moutinho, Wilson Trajano Filho
e Andréa Lobo

- Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
- Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
- Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
- ✉ lmoutinho@usp.br, trajano@unb.br e andreaslobo@yahoo.com.br

Em 2017, um número significativo de países africanos teve novas eleições, o que vem sendo considerado um desafio para as democracias recentemente instauradas no continente que, assim como no Brasil, vêm enfrentando sérios questionamentos e mesmo ameaças diretas. As diferenças entre os processos específicos de cada contexto nacional deixam entrever, contudo, algumas semelhanças: corrupção, persistência de certos cenários de desigualdade social (mesmo com todas as transformações vividas nas últimas décadas), avanço da extrema direita ou ao menos o questionamento de uma série de direitos sociais recentemente adquiridos. O cenário africano, neste sentido, tem atualmente de enfrentar outros desafios não resolvidos com a democracia, como a persistência do racismo, da homofobia, do sexismo – no caso da África do Sul, apesar de uma legislação tida como progressista (ver Zethu Matebeni, neste dossiê)¹. Registram-se guerras, fome, incontáveis formas de devastação e miséria, mas também epidemias como do ebola, que continuam a alimentar antigos estereótipos e a justificar exclusões que se desdobram desde o período colonial. Todavia, importa afirmar que os países do continente africano não se encontram isolados nessas experiências de desamparo e de desigualdade.

Como parte desse cenário, interessa ao Brasil, e particularmente ao campo de estudos e pesquisas em África, acompanhar de perto os desdobramentos dos BRICS², que têm fomentado uma interlocução Sul-Sul, especialmente entre o Brasil, a África do Sul (e África Austral como um todo) e a Índia. Acordos de cooperação foram firmados ao longo da última década, apesar de tais alianças virem sendo ameaçadas pelo governo de Michel Temer.

No Brasil, o campo de estudos em África cresceu significativamente. Há um fluxo intenso de ideias e pessoas, mesmo num momento em que, de modo

¹ Em português, ver também Moutinho (2004 e 2014); Blaser et al. (2010) e Moutinho et al. (2010).

² O acrônimo BRICS se refere ao países descritos como “emergentes”, que formaram um grupo de cooperação. Brasil, Rússia, Índia, China são os países fundadores do grupo, cuja intenção era associar os seus crescimentos econômicos a influência geopolítica. O “S” foi incorporado em 2011, com a admissão da África do Sul.

dramático, vivemos uma reconfiguração do Estado e das relações e cooperação internacionais. A questão da internacionalização é central para a produção acadêmica contemporânea e, no caso em tela, temos reunido esforços, especialmente por meio de editais do CNPq, como o PROÁFRICA, no sentido de dar peso à construção de agendas que fomentem alianças transnacionais com estudiosos da região.

Outro aspecto importante a ser considerado neste trabalho de pesquisa e interlocução relaciona-se às inúmeras reuniões que temos organizado e participado nos últimos anos acerca da internacionalização e da publicação em revistas científicas internacionais. Como Trajano Filho (2012b: 40-41) adiantou, muitas das revistas científicas sobre África, publicadas ou não no continente, são B1, B2, B3 ou mesmo sem classificação no sistema de avaliação e classificação da Capes. Virou moeda comum se ressaltar a importância de se publicar em inglês. Parece ser menos frequente, entretanto, o movimento de colocar em perspectiva a geopolítica do conhecimento. Claudio Furtado chamou atenção para essa dimensão no 39º Encontro Anual da Anpocs: em África, o inglês também é a língua privilegiada da comunicação científica – ao lado, em menor medida, do francês e do português –, mas isso não faz com que as publicações do continente sejam mais valorizadas.

Neste sentido, frente às transformações políticas contemporâneas e aos desafios que temos enfrentado e compartilhado – especialmente aqueles localizados no Hemisfério Sul – faz-se necessário trabalhar pela cooperação e pela colaboração. Como atuar conjuntamente para mudar nossa situação e, ao mesmo tempo, manter ou elevar o nível da produção veiculada nesses periódicos? Como pensar o nosso lugar de pesquisadores e pesquisadoras em África no contexto de uma complexa geopolítica do conhecimento? Em que línguas publicar? Precisamos, igualmente, abrir frentes de trocas com pesquisadores oriundos de outros centros acadêmicos emergentes, como da Índia, do Japão, da Rússia, da China, de países europeus e da América Latina que mais recentemente começaram a se dedicar ao continente africano (Alemanha, Espanha, Polônia, Dinamarca, Argentina, México etc.). Todas essas são questões centrais para a internacionalização obrigatória da pesquisa feita em continente africano por cientistas sociais brasileiros.

O sistema global de propriedade intelectual, o regime de direitos autorais e o sistema de produção e distribuição do conhecimento não são, como já chamou atenção Colin Darch – pesquisador da University of Cape Town (UCT) e da UFPE, em debate recente – nem equilibrados, nem neutros, nem isentos de juízo de valor. A pobreza informacional e as dificuldades que enfrentamos com o fluxo de pessoas e ideias não são explicadas pela pobreza material (Darch, 2017). Hoje, mais que nunca, faz-se necessário reunir esforços para colocar em perspectiva e fazer pressão sobre os sistemas de comunicação científica. Afinal, fazer

pesquisa em África é se colocar em redes de trocas intelectuais com pesquisadores em vários cantos do mundo.

Face a este amplo conjunto de questões, este dossiê³ atende a um duplo objetivo: 1) estimular o diálogo e a reflexão acerca dos temas que ganham destaque em pesquisas realizadas em diferentes contextos do continente africano; 2) ampliar as trocas e conversas entre pesquisadores de proveniências variadas que realizam seus trabalhos em África, dando destaque ao local de onde se dirige o olhar para o continente. Ainda, a proposta mais ampla desta seleção de artigos é investir nas interconexões (explícitas ou fruto de ações em rede) entre diferentes países do chamado eixo Sul-Sul que possuem histórias relacionadas, mas que não compartilham uma mesma trajetória histórica colonial nem o mesmo quadro de relações raciais e de gênero.

O ponto de partida a balizar este empreendimento foi o dos olhares cruzados e inusitados. O olhar convencional da antropologia para a África sempre esteve constrangido pelas relações de dominação colonial, mesmo passados cerca de 60 anos das independências africanas. Assim, antropólogos ingleses olhavam e ainda olham para as realidades dos países que um dia foram colônias do Reino Unido. Os franceses, portugueses e belgas fazem o mesmo com relação aos países que um dia foram parte de seus respectivos impérios. Também consideramos convencional o olhar do império global do presente que, apesar de uma forte inclinação para as realidades de países africanos anglófonos, acaba por direcionar-se a todo o continente.

Há, contudo, uma grande variedade de olhares inusitados que aportam novas cores e contornos, relativamente negligenciados pelas perspectivas convencionais. Numa versão mais fraca, temos aqueles que dizem respeito aos pertencimentos transversais: antropólogos portugueses estudando realidades do Gabão, belgas trabalhando na Guiné-Bissau, franceses conduzindo investigação na Tanzânia. Uma versão interessante desse olhar marcado por pertencimento transversal seria o caso de antropólogos socializados em um país africano realizando pesquisa em outro país do continente, distante do seu em termos dos nexos históricos e territoriais.

Mais inusitados, conformando um caso clássico do diálogo Sul-Sul, seria a mirada da África pela antropologia brasileira. O olhar de nossos etnólogos para o continente representaria um caso de grande interesse, especialmente quando se trata de pesquisas orientadas para realidades que estão além dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Outros casos do mesmo tipo poderiam ser considerados, como uma África vista por indianos, japoneses, mexicanos, argentinos etc. Por fim, ainda mais insuspeitos seriam os olhares dos antropólogos africanos para realidades não africanas, sejam os antigos impérios coloniais, sejam outras realidades do Sul.

3 Este dossiê, em parte, é um desdobramento do Seminário de mesmo nome, realizado em duas diferentes edições: na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa, na Paraíba, e na Universidade de São Paulo (USP), em agosto de 2016. Os seminários contaram com apoio da Fapesp (processo No 16/09840-0), da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e do CNPq, através do Projeto PROÁFRICA: "A Vizinhança nas entrelinhas: alianças e conflitos, trocas (des)iguais e cooperação entre Moçambique e África do Sul", aprovado na Chamada MCTI/CNPq Nº 46/2014 – Programa de Cooperação em Ciência, Tecnologia e Inovação com Países da África, coordenado desde o Departamento de Antropologia da USP.

Em vista desse exercício, elaboramos um dossiê que reúne antropólogos que representam os casos acima, de modo a, por meio de suas pesquisas substantivas, refletir sobre a importância do lugar do olhar, especialmente dos olhares cruzados para o continente africano. Sem excluir as reflexões de natureza explicitamente epistemológica, privilegiamos as contribuições que fazem essa reflexão a partir dos estudos e da experiência concreta de pesquisa dos autores e autoras.

Este é um primeiro esforço nessa direção. Gostaríamos de ter amealhado contribuições de antropólogos ou cientistas sociais indianos, russos, japoneses latino-americanos que fazem pesquisa em África, mas não foi possível na presente ocasião. Ausente também está o olhar brasileiro para o continente, mas, em larga medida, esta apresentação preenche parcialmente essa lacuna. Não conseguimos convidar um cientista social africano que trouxesse um olhar da África para a Europa ou para o Norte Global, mas temos neste dossiê um texto que, com uma reflexividade refinada, olha para a África a partir do Brasil e, nesse movimento, reconstrói os entendimentos sobre o próprio Brasil, Cabo Verde e a África (ver Cláudio Furtado, neste dossiê).

OLHARES BRASILEIROS PARA ÁFRICA

Inserir o caso brasileiro neste debate não é tarefa simples e merece uma análise particular, além de um levantamento de dados consistentes e que façam jus à complexidade dos olhares cruzados que nos propomos aqui a discutir. Como muito bem apontado por Omar Ribeiro Thomaz (2008), a formulação de algo como uma “singularidade da antropologia brasileira” traz consigo problemas, uma vez que são numerosos os exemplos de nossa história em que podemos aproximar nossa disciplina de movimentos mais ou menos imperiais que se davam internamente às nossas fronteiras. Uma suposta originalidade da antropologia brasileira deve ser, portanto, muito bem matizada. Certamente, isso se estende para as relações de pesquisa e de cooperação que estabelecemos em África e alhures.

Isso dito, cabe ainda nos perguntarmos sobre os tipos de relações que estabelecemos sob a roupagem de relações Sul-Sul, supostamente mais igualitárias ou com a marca da horizontalidade. Se é certo que a posição dos brasileiros – pesquisadores, cooperantes, parceiros – não é a mesma dos antigos colonizadores ou dos demais parceiros do Norte Global, ela não necessariamente é uma relação entre iguais. Quais seriam, portanto, as marcas dos olhares brasileiros sobre a África?

Acompanhando um movimento de internacionalização das agendas de pesquisa nas ciências sociais no Brasil, o campo dos estudos africanos tem atraído um número crescente de investigadores vinculados a centros de pós-graduação

no Brasil. Esses profissionais não conformam um grupo homogêneo. Diversas são suas trajetórias acadêmicas e as perspectivas teóricas que orientam seus trabalhos. Muitos desses profissionais são brasileiros, formados no Brasil; outros não são brasileiros, embora tenham tido parte substancial de sua formação no país. Ainda, outros, de nacionalidade brasileira ou não, tiveram sua formação acadêmica fora do país e integram hoje centros de ensino e pesquisa no Brasil.

Quando observamos o cenário escolhido por esses profissionais para realização de suas pesquisas, deparamo-nos também com considerável variedade de contextos abordados. Muitos têm desenvolvido seus estudos no que poderíamos vagamente chamar de “África portuguesa” (ou Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa), especialmente Cabo Verde, Angola e Moçambique – faz necessário salientar que, já neste conjunto, enumeramos contextos um tanto diversos. Embora relacionados em alguma medida por compartilhar determinados aspectos do seu passado colonial, esses países abrigam populações tradicionais com muito pouco em comum e vivenciam hoje situações político-econômicas muito distintas. Atravessando a fronteira linguística, ainda de maneira um pouco tímida, alguns passos começam a ser dados em direção a outras regiões do continente. Já são hoje tomados como objeto de investigação fenômenos que se desenvolvem em países tão diversos como Benim, Uganda, Gana, Mali, Nigéria, São Tomé e Príncipe, Namíbia, África do Sul, Serra Leoa, entre outros. Tratamos, portanto, de um campo cuja unidade é frágil, demandando uma atenção especial.

Diante de tal quadro, cresce a necessidade de sistematização dos debates no interior desse campo emergente. Mostra-se oportuno um esforço em melhor articular, inclusive colocar em interlocução esse conjunto de trabalhos, dando a conhecer o que se tem produzido, adensando o diálogo, conferindo sólida base teórica à análise do material empírico que se acumula e discutindo as possibilidades futuras dos estudos africanos realizados a partir do Brasil ou em perspectiva comparada internacional.

Os desafios, avanços e as potencialidades de tais estudos já foram objeto de reflexão por alguns de nós (Braz Dias, Thomaz, Trajano Filho e Silva, 2008; Moutinho e Carrara, 2010; Trajano Filho, 2012b; Marques e Jardim, 2012; Cesarino, 2017), o que desejamos aqui é dar continuidade a esses esforços, ao sistematizar alguns dados e traçar um panorama do campo em questão. Faz-se necessário começar pela extensão deste movimento, pois só assim teremos a dimensão do quanto esse processo é embrionário, diverso e repleto de percalços e desafios.

De acordo com os mapeamentos da antropologia realizada no Brasil, vemos que estamos diante da terceira maior comunidade nacional de antropólogos do mundo (atrás da estadunidense e da japonesa). A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem mais de 1 mil associados pós-graduados e suas reuniões agregam, nos últimos anos, mais de 2 mil participantes. Hoje, temos 25 programas de pós-graduação, 17 oferecendo formação doutoral. Tal quadro,

se comparado com dez anos atrás, demonstra um crescimento importante da comunidade antropológica, detendo-se apenas no contexto universitário e em nível de pós-graduação.

Este cenário se complexifica se acrescentarmos outra dinâmica que se impõe a esta comunidade: o processo de internacionalização (que precisa ser contextualizado). Como nos informa Peter Fry (2004), ao voltar-se para fora muitos brasileiros seguem interessados em grupos brasileiros ou expressões da cultura brasileira no exterior. O campo de estudos das migrações, por exemplo, é um dos que têm levado muitos antropólogos brasileiros para fora do país – que, no entanto, costumam seguir justamente os caminhos que os brasileiros percorrem em seus projetos migratórios. Encontramos estudos sobre moda brasileira na França, migrantes brasileiros nos Estados Unidos, Portugal e França, dançarinas e empregadas domésticas brasileiras nos EUA, travestis brasileiras na Espanha, músicos brasileiros em Paris.

No caso dos estudos que têm a África como cenário, portanto, perguntamos: qual é o lugar dos estudos africanos na antropologia brasileira? Com quem esses estudiosos dialogam? Como se dá a formação destes antropólogos? O que tem sido produzido e qual é o seu público leitor? Quais são os desafios e perspectivas desse campo?

Primeiramente, cabe lembrar que a temática africana permeia o pensamento dos cientistas brasileiros desde o início do século passado. Nina Rodrigues, Roger Bastide, Pierre Verger e Gilberto Freyre são exemplos paradigmáticos deste interesse e de sua importância para o pensamento antropológico no país. Ainda que alguns deles tenham feito incursões à África, como Bastide, Verger, Freyre, Trajano Filho (2012a) afirma que a África que mais interessava a esses cientistas sociais era aquela assentada em solo brasileiro, e esta é uma característica ainda presente nos dias de hoje⁴.

Se caminharmos para os anos 1970 e 1980, eram pouquíssimos os estudiosos do mundo africano no Brasil vinculados, com maior ou menor fidelidade à antropologia. Um deles era Peter Fry, que seguiu a linhagem clássica da antropologia britânica na região com seu trabalho sobre a possessão de espíritos numa comunidade do Zimbábue. Outros dois pesquisadores são fundamentais nesse período, tendo nascido em África e que vindo para o Brasil, doutorando-se na USP com teses sobre seus países. Ambos também se vincularam ao Centro de Estudos Africanos da mesma instituição: Kabengele Munanga, da República Democrática do Congo e Carlos Serrano, de Angola, orientados, respectivamente, por João Baptista Borges Pereira e Fernando Augusto Albuquerque Mourão, recentemente falecido. A estes se junta um então jovem pesquisador brasileiro que, na década de 1980, iniciou seu projeto de pesquisa sobre a Guiné-Bissau vinculado a Universidade da Pensilvânia e que iria, mais tarde, ser

⁴ Ver sobre o tema Peixoto (2015).

um dos pioneiros na formação de um grupo bastante ativo de Estudos sobre Etnologia Africana na Universidade de Brasília (UnB), Wilson Trajano Filho. Este campo, marcadamente masculino em seu momento inicial, reproduziu-se desde então com maior diversidade de gênero: algumas mulheres antropólogas estão entre as primeiras formadas por estes pesquisadores na área, respectivamente: Laura Moutinho (formada na UFRJ, atualmente na USP), Luena Nunes Pereira (Formada na USP, atualmente UFRRJ), Andréa Lobo (com carreira discente e docente na UnB) e Juliana Braz Dias (que segue um percurso similar na UnB).

Seguindo rapidamente para os dias de hoje, o grupo de antropólogos interessados em África cresceu substancialmente. Atualmente, calculamos haver cerca de 40 pesquisadores doutores em antropologia nos programas de pós-graduação com projetos de pesquisa no continente africano, a maioria formada no país. Somam-se a estes um número um pouco menor de sociólogos, um grupo que tem crescido de historiadores com projetos em países africanos, uma dezena de estudiosos das literaturas africanas, bem como uma centena de estudantes de mestrado e doutorado em todas estas disciplinas que começam a se envolver com o estudo da África. Vale ainda destacar os antropólogos e pesquisadores das ciências humanas que atuam no campo da Medicina Social e da Saúde Preventiva. Notaremos, então, que o quadro atual é muito diversificado. Seguimos o qualificando um pouco mais.

Numa busca pelos bancos de teses e dissertações⁵ dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) com docentes que têm se vinculado a projetos ou programas sobre contextos africanos (UnB, USP, UFPR, Unicamp, UFBA, UFPE, Museu Nacional, Unesp, UFRGS) temos, nos últimos dez anos, cerca de 50 teses e dissertações defendidas como resultado de pesquisas desenvolvidas em ou sobre África. Percorrendo brevemente os resumos destes trabalhos, arriscamos dizer que cerca de 70% deles são resultado de pesquisa sobre África, não necessariamente realizadas em solo africano. Como exemplo, temos estudantes africanos no Brasil com pesquisas documentais, análises de obras literárias ou sobre arte africana, cinema africano, migrações e refugiados africanos etc.

Quando observamos os lugares de interesse em África, temos um foco predominante nos países de língua portuguesa. Cabo Verde, Moçambique, Angola, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe destacam-se como destinos de pesquisa que muitos de nós, docentes e discentes, escolhemos para pensar uma diversidade de questões: analisar formas musicais, instituições de ajuda mútua, práticas e estratégias de incorporação e reprodução social, conflitos sociais, relações de gênero, dominação colonial, sexualidade, entre outras. Já temos algum acúmulo na discussão sobre os riscos de se tomar a língua portuguesa equivocadamente como o que nos uniria, uma porta de entrada privilegiada para nossos empreen-

5 Este panorama é resultado de um passeio pelos sites dos PPGAS levantando as linhas de pesquisas, os interesses de pesquisa do corpo docente, as teses e dissertações defendidas nos últimos 15 anos e as disciplinas ofertadas; pelos anais das últimas sete Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, buscando dados sobre mesas, CTs e trabalhos apresentados na temática que aqui nos ocupamos. Algumas dificuldades ao lidar com estes dados precisam ser explicitadas. No âmbito dos Programas de Pós, ao visitar os sites, observamos casos de falta de informações ou dados desatualizados. Já no caso do levantamento de teses, dissertações e trabalhos apresentados nas Reuniões da ABA, limitamo-nos a trazer números e um breve levantamento dos temas, sabendo que um olhar mais cuidadoso sobre os conteúdos é fundamental para refletirmos sobre os diálogos teóricos que estes esforços de pesquisa encerram.

dimentos de pesquisa (Braz Dias, Thomaz, Trajano Filho e Silva, 2008). Talvez já como resultado destas reflexões, vivenciamos uma ampliação dos interesses dos antropólogos brasileiros para outras paragens.

Ainda observando os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social, e pensando sobre o processo de formação dos estudantes, foi com curiosidade que notamos que, no elenco das disciplinas ofertadas pelos diversos programas, somente quatro deles trazem cursos que têm em seu título, explicitamente, o termo África. Este é um tema que merece atenção, pois sugere que no treinamento dos futuros estudiosos do mundo africano pode estar ausente a rotina de formação geral e aprofundada em Etnologia Africana, como também em alguns casos acontece com os nossos colegas da etnologia indígena e de outras áreas.

É certo que podemos estar diante de uma distorção originada pelos números pequenos. Mais apropriado seria analisar os programas de todas as disciplinas ofertadas nos últimos dez anos, de modo a identificar seus conteúdos. Assim, chegaríamos não apenas a números preliminares, mas ao que tem sido lido e, consequentemente, aos diálogos que os interessados em África têm estabelecido com seus colegas de outros lugares. Esta é uma tarefa por fazer, mas registramos aqui o levantamento de disciplinas com os seguintes títulos: “Antropologia da África Contemporânea” (UFPR); “Antropologia da África” e “Tópicos Especiais em Etnologia Africana” (UnB); “África – tribo, etnia, nação, conceitos básicos”, “África, ciência e colonialismo” questões teóricas”; “África e as Ciências Humanas”, “Religiões na África” (POSAFRO); “As Elites Culturais Africanas: trajetórias e discursos múltiplos na formação dos estados contemporâneos”, “Introdução à etnologia da África Sub-sahariana”, “Etnia, Poder e Identidade Nacional em África”, “Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras e Africanas” (USP).

Em relação ao universo das publicações acadêmicas, ainda está por ser sistematizada a produção em periódicos, livros autorais e coletâneas. Ainda assim, nossa circulação pelo universo bibliográfico brasileiro sobre África sinaliza um crescimento do número de trabalhos sobre o tema. Por ora, o que podemos fazer é trazer o exemplo de esforços recentes de reunir pesquisadores brasileiros em seminários e coletâneas que colocam em diálogo iniciativas de pesquisa que se encontram dispersas pelo país.

A coleção publicada pela ABA Publicações destaca-se nesse sentido. Num intervalo de seis anos, foram publicadas seis coletâneas, uma delas já em sua segunda edição (Trajano Filho, 2010; Braz Dias e Lobo, 2012; Sansone, 2012; Trajano Filho, 2012a; Lobo, Motta e Trajano Filho, 2014; Lobo e Braz Dias, 2016). Estas obras são resultados de dois projetos financiados pela Capes e Capes/AULP. O primeiro projeto foi realizado pelos Programas de Pós-Graduação da UnB, da

Federal de Pernambuco e da Federal da Bahia, contando com docentes e estudantes de pós-graduação. No segundo caso, o financiamento envolveu a UnB e a Universidade de Cabo Verde (UniCV).⁶

Esforços de reunir pesquisadores brasileiros (e não só) interessados em contextos africanos também se reverteram nos últimos anos em dossiês em revistas centrais da antropologia brasileira. Além deste que vem a público na *Revista de Antropologia* da USP, destacamos o dossiê “O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social”, publicado em 2015 pelo *Anuário Antropológico*.

Todavia, se o universo das publicações constitui um campo de possibilidades para ampliar diálogos em âmbito nacional e internacional, isso não opera sem dilemas. Citamos alguns: em primeiro lugar, o desconhecimento e certo desinteresse por parte dos nossos pares brasileiros sobre África. A centralidade do Brasil na antropologia aqui produzida (Trajano Filho, 2012a) por vezes dificulta o diálogo e restringe possibilidades. É a duras penas que abrimos um tímido espaço em congressos, conseguimos apoio financeiro para seguir fazendo pesquisa e alcançamos diálogos densos com colegas que, muitas vezes, estão na sala ao lado. Um segundo dilema (que se desdobra do primeiro) tem a ver com o *ethos* competitivo de nossa pós-graduação, medido pelo sistema de avaliação nacional, o Qualis Capes e sua famosa Plataforma Sucupira. Nele, o pesquisador vale o quanto ele publica e onde publica! Tal sistema acaba por desestimular um diálogo, que para nós é muito caro, com nossos colegas africanos. Há periódicos africanos clássicos, com grande reconhecimento internacional que, entretanto, não são bem avaliados pelo Qualis. Se, como já dito, a palavra de ordem é internacionalização, precisamos refletir sobre que internacionalização queremos. Se essa se reduz a publicações em inglês em nossos periódicos ou naqueles do Norte Global (que, certamente são caminhos importantes), seguiremos preferindo diálogos internacionais profícuos. E, ao tentarmos dar conta de tudo, acabamos enredados num volume trabalho que por vezes se faz hercúleo e nos adoece.

Para fecharmos este levantamento com uma nota positiva, voltamos o olhar para os Anais das Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (RBA) dos últimos 12 anos e sentimos um alento. Ocorreu-nos fazer essa busca ao lembrar dos primeiros anos de pesquisa em cenário africano, quando acessávamos as chamadas para Apresentação de Trabalho em GTs na RBA e nos sentíamos peixes fora d'água, com a sensação de que não havia nenhum lugar para nós. Se insistíamos, o resultado era submeter um texto sobre, por exemplo, a emigração feminina em Cabo Verde a um GT no qual todos os trabalhos eram sobre tráfico de mulheres; ou, submeter um *paper* sobre a maternidade compartilhada entre mãe e avó em Cabo Verde e ir parar num GT sobre homofetividades. Porém,

6 Esta lista da produção de livros sobre a África não é exaustiva e se refere apenas às coletâneas publicadas no âmbito de um projeto Procad e um de mobilidade AULP. Vários outros trabalhos, como o de Mancagno (2006), Parés e Sansi (2011), Lucas e Silva (2009), Lobo (2014), deveriam ser agregados a essa lista.

entre 2004 e 2016 saímos de um cenário de apresentações de trabalhos sobre África espalhadas em um GT aqui e outro acolá para um crescente número de Mesas Redondas e GTs que explicitamente trazem esta temática em seus títulos. Chamam atenção as últimas edições da RBA, em 2012, 2014 e 2016, nas quais tivemos Grupos de Trabalho sobre Estudos Africanos no Brasil, suas perspectivas, diálogos e desafios, que contaram com cerca de 15 apresentações orais sobre temas os mais diversos, como família, linguística, gênero, migrações, questão fundiária, colonialismo, comércio, entre outros. Anotamos, ainda, a existência de um GT que aborda temas pesquisados no continente no Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, a Anpocs.

Sobre as razões do crescimento dos estudos africanos no Brasil, seria complexo delineá-las. Certamente, cabe apontar um processo geopolítico mais amplo, parte integrante do Estado-nação brasileiro e a tendência geral de internacionalização das universidades do país.

Salientamos que, se este cenário nos traz diversos desafios, ele também apresenta um conjunto de oportunidades. Dentre elas, a que mais nos estimula é a crescente possibilidade de diálogo que temos construído, pelo menos em dois sentidos. Primeiro, internamente às instituições em que trabalhamos. Se, no início deste século, sentíamo-nos quase isolados, hoje começam a se constituir grupos de pesquisa que congregam estudantes de graduação, pós-graduação e colegas de outras universidades. Segundo, e este dossiê é um exemplo disso, os diálogos interinstitucionais têm se mostrado possíveis e frutíferos apesar das (ou graças às) diversidades temáticas, de interesses e perspectivas dos processos de formação. Embora as iniciativas de pesquisas de brasileiros em contextos africanos sejam embrionárias, seu dinamismo dos últimos anos nos permite começar a pensar nas peculiaridades dos olhares brasileiros para África.

OLHARES CRUZADOS...

O que esses olhares cruzados têm a contar aos estudiosos das realidades africanas no Brasil e aos pesquisadores do social em geral? O que nesses textos se encontra que não é facilmente localizado nas produções dos centros hegemônicos da disciplina, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos. O que tem as ciências sociais que vêm sendo realizadas no continente africano, por africanos e não africanos de proveniências variadas, aqui representadas nesses seis trabalhos, a contribuir, através de uma fertilização cruzada, para o desenvolvimento das pesquisas produzidas por gente oriunda de instituições acadêmicas não hegemônicas, tanto as que estão localizadas no chamado “Sul-Global” quanto as dos “quase-centros” (instituições de países europeus que nunca foram impérios coloniais ou dos que se mostraram impérios dependentes)?

Primeiramente, os trabalhos que constituem este dossiê nos contam que a experiência social africana é complexa e muito diferenciada. Sob a categoria guarda-chuva “África” se desenrolam experiências sociais heterogêneas e díspares. Tal variedade se deve a uma vasta gama de razões. Dentre tantas, de natureza geral, destacamos as condições sociais e históricas distintas vividas pelas populações africanas referidas nestes ensaios e os constrangimentos ecológicos particulares aos quais elas estão sujeitas. Há, entretanto, uma questão interna à prática das ciências sociais, produto da bifurcação entre estruturas sociais objetivas (no caso, as relações assimétricas entre as sociedades pós-coloniais e os antigos impérios coloniais) e as biografias dos cientistas sociais africanos. Conforme é apontado na contribuição de Carlos Cardoso, muitos cientistas sociais africanos obtêm seus doutorados em instituições estrangeiras de países europeus, americanos e, mais recentemente, asiáticos. Uma vez de volta à casa, eles procuram reproduzir localmente sua formação. O resultado não poderia ser diferente: formados em lugares diversos, segundo tradições tão plurais e buscando reproduzir localmente os princípios de sua formação, as práticas de pesquisa se mostram diversificadas, quando vistas globalmente. Isto certamente contribui para um quadro multifacetado e complexo da experiência social africana, tal como abordada pelas ciências sociais.

Em segundo lugar, os olhares cruzados apresentados neste dossiê têm um enorme potencial de fertilizar as práticas científicas, aportar criatividade e renovação ao conhecimento antropológico, especialmente nos atuais tempos anti-heróicos de repetição, imitação e crise na produção de demanda. Mais ainda, somente com a continuidade e com a intensificação de olhares cruzados será possível fazer surgir, de fato, um ecúmeno global antropológico, que seja expressão das variadas práticas disciplinares locais em competição no campo de forças que é o mercado acadêmico. Acreditamos firmemente que este é o sonho, a utopia, do projeto antropológico. Assim sendo, essa trilha nos permitirá corrigir a miopia e as ilusões provocadas pela *view from the center* (Stocking Jr., 1982, Velho, 2006) e, com criatividade, fazer avançar o conhecimento antropológico já consolidado sobre o nosso próprio mundo social.

Nossa leitura dos trabalhos apresentados neste dossiê revela que todos eles compartilham, de maneira diferenciada e com variados graus de intensidade, um conjunto de preocupações de fundo sobre as quais discorremos a seguir. Os seis trabalhos, cada um a seu modo, põem em relevo, em primeiro lugar, a questão da reflexividade. Em segundo lugar, destaque também é dado aos enquadramentos disciplinares, havendo uma inclinação geral a favorecer a multidisciplinaridade. Em terceiro lugar, a aposta nos olhares cruzados ou, como colocada em muitos dos textos, no diálogo entre pesquisadores do “Sul-Global” é outra preocupação de fundo presente nos textos aqui apresentados. Como um

desdobramento dessa problemática, encontramos em grande parte das contribuições uma tensão entre um saber teórico-generalizante e um saber histórico ou etnográfico e particularista. No restante desta seção, refletimos sobre essas três preocupações de fundo.

A reflexão sobre o lugar de fala do pesquisador e a aposta de que com esse foco é possível agregar uma camada extra de significação à produção do conhecimento ou à análise são marcantes nos seis textos deste dossiê. A contribuição de Carlos Cardoso é a menos pontuada pelo atributo da reflexividade, mas explicita um lugar institucional de onde fala – como diretor do departamento de pesquisa do CODESRIA. Cardoso faz um rico diagnóstico das ciências sociais na África lusófona e, pelo espelhamento que todo movimento reflexivo produz, ainda lança uma luz complexa sobre a produção de conhecimento de caráter social em todo continente africano. A postura reflexiva, nesse caso, agrupa autoridade e legitimidade ao diagnóstico proposto, introduzindo uma medida extra de força argumentativa em seu argumento de que as ciências sociais no continente africano são muito marcadas pela abordagem monográfica e etnográfica, o que, segundo o autor, não é acompanhada por uma teorização original.

Também adotando uma estratégia reflexiva, a contribuição de Colin Darch explicita alguns atributos de um “eu metodológico” (ver também a contribuição de Claudio Furtado neste dossiê) para poder traçar as linhas gerais de certo período da história do Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), em Moçambique – em especial, a contribuição de sua diretora científica, Ruth First. Darch inicia seu texto retomando as inúmeras travessias físicas e existenciais que fez do seu mundo de origem, a Inglaterra, até chegar à África do Sul, com paradas mais ou menos longas na Etiópia, Tanzânia, Moçambique, Zimbábue e Brasil. O curioso nesse caso é que lemos sobre um expatriado inglês branco que reflete sobre as transversalidades e sobre os olhares cruzados de uma mulher sul-africana branca, ativa militante contra o *apartheid* na África do Sul, numa época em que se envolveu de corpo e alma com a construção do socialismo em Moçambique.

Brigitte Bagnol tem um percurso semelhante ao de Darch, com a diferença de que sua origem é francesa e seu tempo é agora – se Darch começa sua travessia nos anos 1960, Bagnol inicia a sua cerca de 20 anos mais tarde, nos anos 1980. A autora também se apoia numa reflexividade estratégica para percorrer rapsódicamente todo o continente africano, com algumas pitadas de latino-américa, detendo-se sobre suas experiências com a violência. A fome, a guerra e as doenças são as âncoras básicas dessa violência que afeta, sobretudo, as mulheres.

Esmeralda Mariano procura em seu trabalho desconstruir a visão de que os atores sociais estão sempre localizados em “espaços delimitados e localizados”. Seu êxito nessa empreitada em muito se deve às estratégias reflexivas adotadas

em suas pesquisas sobre sexualidade em Moçambique, em especial seu foco nas experiências intersubjetivas associadas à história de seu próprio nome. Revelando-se como antropóloga local e global, Mariano revela os limites e a natureza histórica (e colonial) da distinção entre nativo e não-nativo.

Nos dois textos restantes, a estratégia reflexiva se mostra ainda mais intensa. Zethu Matebeni, uma cientista social sul-africana negra e lésbica, oferece-nos uma preciosa análise acerca de como os banheiros representam para as ativistas lésbicas negras da África do Sul um espaço ao mesmo tempo de alegria e prazer, bem como de violência e morte: orgulho e humilhação social se entrecruzam. Seu caminhar pelos banheiros de *Cape Quarter* no dia do *Cape Town Pride* é fascinante, ancorando e dando sentido ao seu esforço por teorizar os corpos *queer* na África do Sul contemporânea.

Por fim, Claudio Furtado, percorre reflexivamente seu trajeto como cabo-verdiano que veio ao Brasil fazer seus estudos universitários e ainda hoje mantém estreitos vínculos com o país. O autor aciona sua memória e faz emergir mais que um “eu metodológico”: um conjunto de atributos sociais que constituem o eu do autor (gênero, origem, classe etc.). O artigo coloca em evidência como sua pessoa, um conjunto maior que a soma de seus papéis sociais, constitui-se por meio de seus encontros em situações sociais concretas: é a trajetória da pessoa/autor que vai tornar possível uma desconstrução engenhosa da autoimagem de Cabo Verde, hegemônica desde os “claridosos” dos anos 1930 e 1940, como um pequeno Brasil.⁷ Como se isto não bastasse, Furtado, num movimento de espelhamento refinado, brinda-nos como uma imagem do Brasil e dos brasileiros que não parece poder ser obtida localmente, uma representação um tanto inusitada para nós, mas muito corriqueira por observadores africanos, cujo sentido mais amplo só poderia ser alcançada por meio de um olhar cruzado. É impagável a descoberta da ignorância brasileira sobre a África e os africanos: como se vem da África? De ônibus? De trem?

O problema disciplinar é o segundo tema comum aos seis trabalhos. Exercitando nossa reflexividade, escrevendo do Brasil – onde as disciplinas que constituem as ciências sociais estão bem consolidadas, com uma autonomia conferida por métodos, teorias, temáticas e formas gerais de abordagem aos fenômenos sociais –, pode parecer inusitado o questionamento das identidades disciplinares. Porém, os olhares cruzados que compõem este dossiê nos mostram um outro modo de perceber e vivenciar nossa prática. Trata-se de uma forma de abordar o social em que as identidades disciplinares, tão caras a muitos de nós, não são tão valorizadas, em que as fronteiras que dividem as várias disciplinas da sociedade e da cultura não são tão rígidas e o movimento dos investigadores entre as áreas do conhecimento é rotineiro.

Excetuando-se o trabalho de Mariano, em que a autora se identifica como

⁷ Sobre o movimento Claridade e seus participantes, os “claridosos”, ver Anjos (2002).

antropóloga desde o início, todos os outros são uma ode à multidisciplinaridade ou uma instância de desapego ao egoísmo disciplinar. Colin Darch e Carlos Cardoso, cada um a seu modo, defendem explicitamente a multidisciplinaridade e de algum modo associam a divisão do trabalho acadêmico entre as disciplinas a um processo histórico e epistemológico específico, relacionado à experiência de dominação colonial pela qual passaram as populações do continente africano. Assim, as ideias de fronteiras disciplinares rígidas, independência, autonomia e identidades disciplinares soam a eles como um resquício de um sistema de dominação do qual é melhor manter distância. De alguma maneira, a própria criação de uma agenda africana de pesquisa, independente das agendas eurocêntricas no que diz respeito às temáticas, métodos e teorias, estaria condicionada ao apagamento das fronteiras disciplinares, à mistura criativa de teorias e conceitos.

Os textos de Zethu Matebeni e Cláudio Furtado não fazem apologia à multidisciplinaridade, mas em nenhum momento se identifica neles um elogio às virtudes disciplinares. Furtado definitivamente não se identifica como antropólogo e em sua produção (neste dossiê e alhures) se observa um hibridismo disciplinar muito característico do olhar cruzado oriundo de África. Furtado parece se sentir à vontade em qualquer das áreas disciplinares do que chamamos de ciências sociais. Matebeni mescla seu arguto olhar etnográfico com o de uma intelectual engajada nas questões relativas a gênero e a sexualidade, preocupada simultaneamente em contribuir para a produção de uma teoria dos corpos sul-africanos (negros) e uma teorização autêntica da experiência *queer* da África do Sul.

É interessante passar os olhos pelas referências bibliográficas ao fim dos trabalhos. Seu exame revela que os autores desses olhares cruzados fazem uso de textos cujos autores têm proveniência disciplinar diferenciada ou não são reconhecidos por suas lealdades disciplinares. Cientistas sociais ou pensadores do social seriam rótulos que os identificariam melhor que antropólogos, sociólogos, historiadores etc.

A ambição teórica ou o esforço por teorizar é a última preocupação compartilhada por este conjunto de artigos que queremos sublinhar. Ela aparece sob formas distintas e muito ricas. Ao passar em revista a história do Centro de Estudos Africanos (CEA) e o papel de sua diretora científica, Colin Darch destaca que, no período examinado, o esforço dos pesquisadores do Centro era em direção à desestruturação das relações de dominação (políticas, ideológicas e epistemológicas). Dois recursos intelectuais são mencionados nesse sentido: uma mistura criativa de teorias e conceitos, que produziria, quando exitosa, novas sínteses; e a crítica ao modo hegemônico de se fazer uma ciência social – ou seja, nas palavras de Darch, uma crítica aos “positivismos do norte”.

Esse tema é retomado e aprofundado por Carlos Cardoso, que sinaliza, como grandes desafios ao desenvolvimento das ciências sociais em África: (a)

a construção de uma agenda africana de pesquisa; (b) o desenvolvimento de uma biblioteca africana em substituição à biblioteca colonial (Mudimbe, 1988); (c) a superação de uma divisão internacional do trabalho intelectual que coloca os cientistas sociais em situação de subordinação; e (d) o esforço por uma teorização original que leve à ruptura dos paradigmas que têm balizado em escala global a prática das ciências sociais. De maneiras variadas, esses quatro desafios estão implicitamente presentes nos outros trabalhos deste dossiê, seja no chamado de Matebeni por uma teorização da experiência *queer* na África do Sul; na crítica de Darch à divisão global do trabalho, que pretensamente torna os pesquisadores da periferia fornecedores de dados para geração de teorias no Norte; na problematização de Mariano acerca da distinção entre nativo e não-nativo; e nos ricos movimentos de estranhamento com os quais Furtado avança sua reflexão sobre Cabo Verde, a África e o Brasil.

A intensificação dos olhares cruzados é uma das estratégias propostas pelos autores para se alcançar os objetivos contidos nos desafios acima apontados. Primeiramente, todos eles sugerem, explícita ou implicitamente, o aprofundamento do diálogo entre pesquisadores do “Sul-Global” como uma das ações necessárias à formulação de uma teorização original e à superação das assimetrias no mundo intelectual em escala global. Acordos de cooperação entre instituições africanas de pesquisa e centros acadêmicos de países como o Brasil, Índia ou México (e nós incluiríamos até mesmos centros europeus em países não hegemônicos, como Portugal, Espanha e Itália) são apontados como formas de se escapar parcialmente da força gravitacional dos centros hegemônicos. Na falta dessa cooperação interinstitucional regular, os trajetos e as travessias de alguns desses autores (Furtado, Bagnol, Darch) sugerem que os olhares cruzados e os diálogos entre a gente do Sul podem renovar e inovar o pensamento social (dos africanos ou não) sobre a África.

Uma outra forma de olhar cruzado que merece uma menção especial, em função de sua potencialidade de produzir novas sínteses, seria aquela em que o olhar cruza não somente as fronteiras entre Estados e nações, mas também entre formas e áreas do saber. Neste dossiê, esse cruzamento se registra nas contribuições de Furtado e Matebeni. Os dois autores sugerem que devemos também contemplar em nosso horizonte as artes como fonte de inspiração teórica. Furtado, por exemplo, inicia seu percurso reflexivo com o universo da música popular, analisando algumas letras de músicas clássicas para o repertório musical cabo-verdiano. Matebeni é ainda mais ousada e vai buscar nas metáforas visuais de um artista plástico sul-africano de origem khosa novas possibilidades para se pensar os corpos e a experiência *queer* na África do Sul. Em ambos os casos, temos uma inclinação para ir além da linguagem-jargão característica das ciências sociais, tomando emprestado metáforas visuais e musicais para pensar o social.

Acreditamos que essa inclinação para experimentar no plano da linguagem ou para levar a sério as formas artísticas de compreensão do social e subverter gêneros de interpretação consolidados tem um enorme potencial para produzir formas inovadoras de pensar o mundo (Braz Dias, 2012; Trajano Filho, 2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANJOS, José Carlos dos

2002 *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde*. Praia,
INIPC/Editora da UFRGS.

BLASER, Thomas; BAGNOL, Brigitte; MATEBENI, Zethu; SIMON, Anne; e
MANUEL, Sandra

2010 “Raça, ressentimento e racismo: transformações na África do Sul”.
Cadernos Pagu, (35): 111-137.

BRAZ DIAS, Juliana

2012 “Dançando ao som da poesia: gêneros de cultura popular e
transformação de categorias sociais”. In TRAJANO FILHO, Wilson (org.).
Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos. Brasília, ABA
Publicações.

BRAZ DIAS, Juliana; THOMAZ, Omar Ribeiro; TRAJANO FILHO, Wilson;
e SILVA, Kelly

2008 “Brazilian Anthropologists in Africa: Remarks on Theory, Politics and
Fieldwork Overseas”. *Vibrant*, 5: 277-303.

BRAZ DIAS, Juliana e LOBO, Andréa (orgs.)

2012 *África em movimento*. Brasília, ABA Publicações.

CESARINO, Letícia

2017 “Anthropology and the South-South Encounter: On ‘Culture’ in Brazil-
Africa Relations”. *American Anthropologist*, 119(2): 333–34.

COLIN, Darch

2017 *O continente demaisiado grande: reflexões sobre temáticas africanas
contemporâneas*. Série Brasil & África. Coleção Ensaios, 3. Recife Editora UFPE.

FRY, Peter

- 2004 “Internacionalização da disciplina”. In TRAJANO FILHO, Wilson e LINS RIBEIRO, Gustavo (orgs.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, ContraCapa.

HOUNTONDJI, Paulin J.

- 2008 “Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80: 149-160.

LOBO, Andréa

- 2014 *Tão longe tão perto. Famílias e “movimentos” na ilha da Boa Vista de Cabo Verde*. E-Book. Brasília, ABA Publicações.

LOBO, Andréa e BRAZ DIAS, Juliana (orgs.)

- 2016 *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia, ABA Publicações/Edições UniCV.

LUCAS, M.E. e SILVA S.B. (orgs.)

- 2009 *Ensaios etnográficos na ilha de Santiago de Cabo Verde: processos identitários na contemporaneidade*. Praia, Editora da UNICV/Editora da UFRGS.

MACAGNO, L.

- 2006 *Utros muçulmanos: islão e narrativas coloniais*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

MARQUES, Diego e JARDIM, Marta

- 2012 “O que é isto: ‘a África e sua História?’”. In TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília, ABA Publicações.

MOTTA, Antônio; LOBO, Andréa; e TRAJANO FILHO, Wilson (orgs.)

- 2014 África fora de casa. Imagens fora de lugar. Recife, Editora UFPE.

MOUTINHO, Laura

- 2004 *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo, UNESP.
- 2014 “Sob a ótica do feminino: raça e nação, ressentimentos e (re)negociações na África do Sul pós-apartheid”. In WERNECK, Alexandre e CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto (orgs.). *Pensando bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, pp. 150-170.

MOUTINHO, Laura e CARRARA, Sérgio Luis

- 2010 “Raça e sexualidade em diferentes contextos nacionais”. *Cadernos Pagu*, v. 35: 1-26.

MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro; ZAMBONI, Marcio; RIBAS, Mario; SALO, Elaine

- 2010 “Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul)”. *Cadernos Pagu*, v. 35: 139-176.

MUDIMBE, Valentin-Yves

- 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington, Indiana University Press.

PARÉS, L.N. e SANSI, R. (orgs.)

- 2011 *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago, The University of Chicago Press.

PEIXOTO, Fernanda Arêas

- 2015 *A viagem como vocação. Itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

SANSONE, Lívio (org.)

- 2012 *Memórias de África: patrimônios, museus e políticas das identidades*. Salvador/Brasília, EDUFBA/ABA Publicações.

STOCKING JR., George W.

- 1982 “Afterword: A View from the Center”. *Ethnos*, 47(1): 173-186.

TRAJANO FILHO, Wilson

- 2010 (org.) *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. ABA Publicações.

- 2012a (org.) *Travessias antropológicas. Estudos em contextos africanos*. Brasília, ABA Publicações.

- 2012b “A África e o movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos”. In BRAZ DIAS, Juliana e LOBO, Andréa (orgs.). *África em movimento*. Brasília, ABA Publicações.

- 2016 “Da música à crioulização: uma estória de conversão”. *Anuário Antropológico*, 41 (2): 205-263.

VELHO, Otavio

2006 “The Pictographics of *Tristesse*: An Anthropology of Nation-Building in the Tropics and Its Aftermath”. In LINS RIBEIRO, Gustavo e ESCOBAR, Arturo (orgs.). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford, Berg Publishers.

Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer

Tradução

Thais Tiriba e
Laura Moutinho
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
thaistiriba@gmail.com,
lmoutinho@usp.br

Zethu Matebeni

► University of Cape Town | Cidade do Cabo, África do Sul
✉ zethu.matebeni@gmail.com

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>

RESUMO

Este artigo parte do contexto sul-africano para repensar a produção de conhecimento sobre relações de gênero e sexualidade. Lidando com a violência brutal e o assassinato de mulheres lésbicas *blacks* em particular, sigo as maneiras como aquilo que venho chamando de “virada queer” contribuiu simultaneamente com o avanço e a invisibilização de determinadas lutas. Com base na experiência do movimento *#RhodesMustFall* e algumas produções artísticas e culturais, argumento pela reimaginação queer não apenas em relação a identidades de gênero ou sexuais, mas também como uma forma de desestabilizar noções de pertencimento articuladas pelo racista e heteronormativo projeto neocolonial.

PALAVRAS-CHAVE

Sexualidade,
mulheres lésbicas
blacks, África do Sul,
queer, movimento
#RhodesMustFall.

Neste artigo¹, estou interessada em mapear alguns avanços na produção de conhecimento sobre sexualidade e diversidade de gênero (o que muitas estudiosas² chamam de sexualidades não-normativas e identidades de gênero) no contexto da África Austral. Conexões serão feitas com outras partes do continente africano, mas meu foco é particularmente a África do Sul. Há uma série de razões para essa opção e, conforme o contexto for se apresentando, os seguintes pontos serão destacados:

- I. A África do Sul está entrando na terceira década após a descriminalização da sexualidade homoafetiva, promovendo e protegendo relações sexuais e de gênero diversas. A Constituição do país é celebrada em muitas partes do mundo, não só como a mais progressiva, mas também pioneira em relação a sexualidades e diversidade de gênero.
- II. Se em parte isso faz sentido, as atitudes culturais em torno de noções de diversidade sexual e de gênero não parecem estar a par com os ideais da Constituição. Frequentemente, afirma-se que muitos *africanos* entendem (muitas vezes reduzidas a homossexualidade e transgênero) como *un-african*.³
- III. Nos últimos vinte anos, a África do Sul testemunhou uma escalada de violência e de assassinatos de lésbicas *blacks* em particular. Durante vários anos, os termos estupro “corretivo” ou “curativo” circularam sem questionamento e foram apresentados como sinônimos das realidades vividas por esses sujeitos.
- IV. Chamarei atenção a novos movimentos e questões *queer* – o que eu provisoriamente denominarei “virada *queer*”.
- V. Por fim, abordarei brevemente o *turning South* – aqui farei novos avanços sobre pensar e gerar conhecimentos desde o Sul, e como estes poderiam possivelmente iluminar o que foi ocultado no projeto de ocidentalização do conhecimento.

LOOKING BACK – A EMERGÊNCIA DE UM MOVIMENTO LÉSBICO E GAY – REPRESENTAÇÃO LÉSBICA BLACK

Há vinte e sete anos, a ativista lésbica *black* de Johanesburgo, Beverly Ditsie, exigiu falar na primeira marcha de orgulho gay e lésbico em solo africano. Isso se tornou um momento que assombraria o movimento gay e lésbico por um longo tempo. Eu frequentemente volto a esse momento na minha escrita e nas minhas reflexões sobre o que traiçoeiramente se passou a chamar de movimento de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneras⁴ (LGBT) na África do Sul. Esta é Bev Ditsie, que contará novamente o que foi dito aos co-organizadores *whites* da marcha do Orgulho Gay de Johanesburgo:

¹ Várias versões de partes deste artigo estarão também presentes no *Special Issue Critical African Studies* e na publicação que segue no prelo, *Global Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer History*. O artigo também é uma versão de apresentações que fiz em Salvador e São Paulo. No primeiro caso, tratou-se da conferência de abertura do *V Seminário Internacional: Enlaçando Sexualidades/10 anos*, organizado pela Uneb, sob a coordenação geral de Suey Messeder, que viabilizou, junto com Laura Moutinho, minha vinda ao Brasil. A segunda apresentação foi ao seminário *Numas apresenta*, organizado por Thais Tiriba e Letizia Patriarca, na USP. Ambos os eventos ocorreram em setembro de 2017.

² N.T. No inglês original do artigo, diversos termos tais como, no caso, *scholars*, não apresentam marcação de gênero. Na tradução, demos preferência para o feminino universal.

³ N.T. De modo a chamar atenção para a dinâmica classificatória local, bem como as variadas expressões das identidades raciais e das distintas experiências com o racismo, as categorias de identificação por cor ou raça foram mantidas em inglês, seguindo as normais de escrita do português. Seguimos com esse procedimento a sugestão de Moutinho, de modo a tentar evitar um colamento e uma transposição de sentidos entre contextos diversos. Ver MOUTINHO, Laura. 2015. “*On The other side? Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul*”. *Anuário Antropológico*, v. 40: 77-97.

⁴ N.T. Tal como no debate racial, as categorias relacionadas ao que no

(...) Perguntei a elas [as organizadoras], “por que não tem uma mulher of colour, menina of colour que vai fazer parte da representação?”. Porque, se somente pessoas whites estarão no pódio na primeira marcha do Orgulho na África, então o que é isso – é a influência white, pura e simples! Eu acho que perguntei: “não nos ajudaria ter uma fala lésbica black?”. E foi tipo “sim, sim, sim! Você quer fazer isso? Você quer fazer um discurso?”.

Então fiz um discurso. Aquelas câmeras a meu redor não significaram nada, até que ele [o discurso] atingiu o noticiário... Uau! Grupos da igreja, grupos de pais, grupos escolares e grupos de professores – e muitos outros. Em todo lugar surgia uma petição para me matar, para matar pessoas como eu. É tipo – “nós entendemos quando são essas pessoas whites [que falam], nós entendemos que é uma coisa muito white de se fazer, então, nós entendemos. Mas quando VOCÊ se levanta e nos diz que é tudo [sul-] africano, oh – bem, você está começando a insultar a sensibilidade das pessoas e você está sacudindo seu território moral, e você está sacudindo suas crenças mais arraigadas!”.

Brasil se tem nomeado mais amplamente de questões trans apresentam importantes diferenças classificatórias em contextos anglófonos e especificamente na África do Sul. Neste caso, optamos por aportuguesar os termos, numa tradução mais literal do original em inglês, propondo com essa estratégia manter na leitura um estranhamento que nos remeta às variações locais que constituem tais termos.

Eu começo com esse relato porque 1990 foi um ano importante para ativistas gays e lésbicas na África do Sul. O discurso e a visibilidade pública de Bev Ditsie perturaram a prevalência *white* masculina gay e desestabilizaram *blackness* durante e para além da parada do Orgulho. É curioso para mim que, mesmo agora, as lésbicas *black*s na África do Sul ainda estejam exigindo o direito e o espaço para serem vistas e escutadas, tanto no ambiente *white* masculino “gay”, quanto no africano *black* e na sociedade como um todo. Bev Ditsie me remete ao importante trabalho de desestabilização das identidades. Como seres complexos, não podemos priorizar a identidade *black* como o *frame* primário através do qual conquistar nossas demandas políticas (Cohen, 1997).

Desde 1990, vários movimentos de reformas e de reconhecimentos jurídicos para pessoas lésbicas e gays acompanharam intensa mobilização, *advocacy* e *lobby* de direitos humanos. Pouco depois, entre 1994 e 1995, a Routledge publicou um volume sobre vidas lésbicas e gays na África do Sul, *Defiant Desire*, co-editado por dois dos principais ícones masculinos gays *white*s da África do Sul. Este texto foi pioneiro naquilo que chamamos hoje de estudos [*scholarship*] gays e lésbicos sul-africanos. Seu conteúdo era altamente influenciado pela vida diária de gays, lésbicas, e ativistas sul-africanas – que então podiam se tornar visíveis em suas identidades devido a ganhos constitucionais – e visava evidenciar a existência da sexualidade homoafetiva (ou de gênero diverso) no país (deve-se notar que algumas vidas transgêneras, transexuais e *queer*, embora não nomeadas como tal, também estivessem presentes no texto). Muito pouca, talvez nenhuma teoria foi priorizada no texto. No entanto, através de sua editora reconhecida academicamente, a Routledge, o livro continua a ser o recurso mais extenso para

pesquisadoras e estudantes interessadas na vida gay e lésbica na África do Sul. O que estou destacando aqui não é a importância do texto *per se*, embora esta não possa ser descartada. Enfatizo como todas as experiências cotidianas, vidas e ativismo de pessoas lésbicas, gays e transgêneras, capturadas nesses textos, informam os estudos contemporâneos e acadêmicos sobre sexualidade e diversidade de gênero. Se a vida cotidiana e as experiências das pessoas deram tanto a um campo, a um corpo de conhecimento, a uma plataforma acadêmica, de que maneira a academia retribuiu a essas pessoas no desenvolvimento dessa produção de conhecimento? Neste artigo, lido com essa questão central.

A escrita acadêmica da África do Sul sobre questões lésbicas, gays, bissexuais (e mais recentemente transgêneras e *queer*) está bem estabelecida no continente africano. No entanto, acadêmicas e estudiosas sul-africanas argumentam que os ambientes de aprendizagem e ensino “permanecem alguns dos espaços mais conservadores e não transformados [*untransformed*] mesmo quando vários estudos acadêmicos e publicações se concentraram na desmistificação da sexualidade e orientação sexual na África do Sul” (Hames, 2012: 66). Isso também contribui para uma cultura no *campus* que não está devidamente preparada ou é particularmente acolhedora às necessidades de pessoas lésbicas, gays e transsexuais. Como Thabo Msibi (2013: 67, 68) argumenta, “muitas vezes, a homofobia é apregoada por discentes e docentes” e leva “muitas alunas *queer* em universidades sul-africanas a vivenciarem a educação superior de forma negativa devido à homofobia”. As estudiosas ugandesas Sylvia Tamale e Stella Nyanzi, e a estadunidense Angela Davis ecoam esses sentimentos ao atestarem a cultura heteronormativa da universidade. Stella Nyanzi identifica isso como o “binário opressivo” (ou seja, homens são homens e masculinos, e mulheres são mulheres e femininas) que “reforça o patriarcado” e, assim, perpetua o “heterossexismo e o pensamento heteronormativo, [que são] práticas e *praxis* dos sistemas educacionais formais” (2015: 132). Como Cathy Cohen apropriadamente afirma, devemos ver a heteronormatividade “como a prática/poder normalizante” (1997: 440). As normas em torno da sexualidade, como argumenta Sylvia Tamale, são “institucionalizadas e, portanto, entrelaçadas no tecido social das experiências cotidianas, do conhecimento e das relações sociais dos alunos e alunas”. A tarefa de aprendizagem transformadora que nos espera, “só pode ser alcançada através de um processo de desaprendizagem e reaprendizagem” (2011: 615) e, principalmente, com a ruptura dessas normas dominantes (Cohen, 1997).

Nas próximas seções, eu destrincho as maneiras pelas quais os conhecimentos sobre sexualidade e diversidade de gênero simultaneamente avançaram e invisibilizaram lutas particulares. Eu volto à ideia de orgulho [*pride*], como apresentada e desafiada por Bev Ditsie, porque isso repercute no ativismo de muitas partes do mundo. Mais do que o foco na Parada do Orgulho da Cidade do Cabo

ou Johanesburgo, meu interesse aqui é expor a vergonha, muitas vezes escondida sob o disfarce do orgulho.

ORGULHO E IMAGINÁRIO LOCAL

É um típico dia de verão em fevereiro na Cidade do Cabo. As ruas estão cheias de turistas e há um ar de júbilo nas partes mais ricas da “Cidade Mãe” [Mother city] porque é semana do Orgulho [Pride week]. O Orgulho da Cidade do Cabo é uma atração turística anual que ocorre no luxuoso subúrbio de Green Point, a poucos quilômetros do centro da cidade. Dada a história de remoções forçadas (durante o regime do *apartheid*) e de gentrificação na Cidade do Cabo, as áreas mais próximas do centro da cidade e da costa atlântica tornaram-se reservas para pessoas *whites*. Ir à cidade, para muitas pessoas *blacks*, ainda está carregado de memórias do passado. Como vem sendo destacado, muitas delas são “residentes temporárias” nas áreas urbanas (Beavon, 2004: 97; Mbembe e Nuttall, 2008: 22).

A viagem de lotação da *township black* de Makhaza em Khayelitsha a Green Point é um tour do passado para o futuro. Para trás, as lésbicas *blacks* e todas as pessoas *queer* deixam o que eu chamo de *ihlazo*⁵ – uma realidade chocante e degradante, bem capturada pelo *graffiti* nos banheiros de *potta potta* (portáteis) que se alinham à rodovia que sai de Khayelitsha, *this city works for a few*⁶: um deboche com o *slogan* anterior do município. O trajeto da lotação, serpenteando pelas ruas arenosas de Khayelitsha e pelas superpopulosas moradias de barracos, deixa a passageira, quarenta e cinco minutos depois, na cidade. Ali se pega outra lotação para Green Point ou se atravessa o centro pelo famoso De Waterkant – a única “*gay village*” da África do Sul, também conhecida como “faixa rosa”. O local mais popular do bairro, para muitas que fizeram esse trajeto desde Makhaza, está no Cape Quarter, um *shopping center* muito sofisticado.

Na chegada a Green Point, subindo as escadas do supermercado Spar, estão os banheiros do Cape Quarter, um lugar surpreendentemente popular para jovens mulheres lésbicas, bissexuais e *queer blacks* que vão ao Orgulho da Cidade do Cabo todos os anos. Foi lá que encontrei Siya com suas amigas, vestindo suas “roupas da cidade” [town clothes] durante o Orgulho de 2015. Elas gritavam de empolgação, extasiadas com os grandiosos espelhos, os vasos sanitários de cerâmica branca, a constante água que corria das torneiras sem que precisassem ser tocadas, os pavimentos adornados com azulejos de mármore, as bancadas de granito, o papel higiênico de folhas duplas e, principalmente, porque o banheiro era maior que as casas que a maioria das pessoas ali poderia se imaginar vivendo. Elas ficaram mais de uma hora no banheiro, caminhando para cima e para baixo, desfilando, deixando que sua imagem fizesse brilhar cada passagem pelas portas reluzentes dos cubículos, refletidas pelos amplos espelhos.

5 Para trabalhar com esse conceito, uso a análise de McFadden's (2011).

6 N.T. Em português, “esta cidade trabalha para poucos/as”. Trata-se de uma referência ao *slogan* oficial da prefeitura da Cidade do Cabo, “*this city works for you*”, “esta cidade trabalha para você”.

Siya, uma lésbica *black* de 20 anos e membro do Free Gender (uma organização lésbica *black* em Khayelitsha), encontrou suas amigas nas escadas rolantes para o segundo andar do Cape Quarter enquanto ia coletar caixas de papelão no supermercado Spar. Quando ela chegou, às 9h30, encontrou algumas de suas companheiras fazendo cartazes para a marcha do Orgulho. Elas estavam organizando um protesto durante o Orgulho da Cidade do Cabo, contestando a exclusão das comunidades *black*s. Quando notou que os papelões estavam se esgotando, ela decidiu caminhar até o supermercado para coletar mais. Às 10h30, ela ainda não havia retornado.

No banheiro, uma discussão animada girava especialmente em torno do *after party* e o que cada pessoa vestiria mais tarde. Entrar no banheiro era para mim o momento mais libertador e, no entanto, o mais triste do Orgulho da Cidade do Cabo. Eu nunca tinha visto tantas mulheres *black*s neste *shopping*, sobretudo no banheiro, e, mais importante, todas estavam felizes. Siya tinha esquecido completamente por que tinha vindo. Enquanto nos preparávamos para sair, sua amiga disse *Ndimhle ne tshomi?* (Estou bonita, não estou, amiga?) – uma pergunta que realmente não precisava de resposta. Os espelhos já haviam contado a história. Foi esse encontro no banheiro que marcou o início do que o Orgulho da Cidade do Cabo [*Cape Town Pride*], e a própria noção de orgulho [*pride*], se tornaram para mim.

O banheiro não é o lugar mais provável que vem à mente quando falamos em orgulho [*pride*], mas é neste espaço que o Orgulho real se inicia. Para as pessoas transgêneras⁷, o banheiro é um espaço problemático – que muitas vezes deve ser evitado devido à marcação e fixação de gênero. As investigações detalhadas sobre o “problema do banheiro”, na medida em que afeta as pessoas de gênero não-conformativo, mostram os limites desse “lugar sexuado” (Browne, 2004; Rasmussen, 2009). A aplicação das regras binárias exclui muitas daquelas que não se enquadram perfeitamente nas normas de gênero. Assim, como Mary Lou Rasmussen (2009: 440) sugere, ele é “um ponto de partida útil”.

Muitas pessoas *black*s na Cidade do Cabo possuem um relacionamento violento com a falta de interesse do governo municipal em saneamento básico decente. Há alguns anos, o governo da Cidade do Cabo instalou sanitários em Khayelitsha que despojaram as pessoas de sua dignidade. Do ato de excreção, que para muitos é um assunto privado, foi feito um espetáculo público – algo que se tornou conhecido como “*Toilet Wars*”⁸, quando o governo local da Cidade do Cabo insistiu que residentes cercassem por conta própria os banheiros de descarga fornecidos pelo Estado (Robins, 2013). A realidade feia e chocante é uma flagrante negação de serviços básicos para pessoas *black*s em uma cidade que se orgulha de ser a mais bonita do mundo. As condições em que a maioria das pessoas é forçada a viver mostram a Cidade do Cabo como um escândalo.

⁷ Conforme paper apresentado por Neo S. Musangi: “Trans(ag)gression: Experiences of public space for trans*, intersex and gender non-conforming persons in Kenya”, como parte de *Boldly Queer* e paper apresentado por Nigel Patel no evento *Queer in Africa? The Cape Town Question Symposium*, 7 de Outubro de 2016, District Six, Cidade do Cabo.

⁸ N.T. Em português, “Guerra dos Banheiros”.

Em 2016, o corpo de Sinoxolo Mafevuka, de 19 anos, foi despejado em um banheiro comum em Town Two, Khayelitsha, após ela ter sido estuprada e estrangulada por dois homens, parentes de seu namorado. Similarmente, o corpo assassinado da jovem Nopinki Sifuba também tinha sido despejado em um banheiro comum.⁹ Embora a demanda por saneamento decente continue a ser muito reivindicada na Cidade do Cabo, ela é desconsiderada. O relatório de 2015/2016 da organização Equal Education, sediada na Cidade do Cabo, mostra que as escolas sul-africanas possuem instalações sanitárias precárias, com 29% das escolas ainda usando banheiros de fossa. O relatório também destaca como os banheiros eram os locais onde as alunas se sentiam menos seguras. Isso ficou evidente quando, na sua primeira semana de aula, o pequeno Michael Komape, com seis anos de idade, caiu em uma fossa e faleceu.¹⁰

As “Toilet Wars” e os “problemas de banheiro” afetam cidadãs de classes baixas, pobres, com deficiência e queer. Na Cidade do Cabo essas são pessoas blacks, que compõem a maioria da população da cidade e do país. Embora seja evidente que os sanitários engendram perigo, violência e ameaça de morte, é importante notar como eles também podem ser espaços de prazer e alegria. Embora seja fácil associar essa alegria temporária à localização do Orgulho da Cidade do Cabo [Cape Town Pride], na área mais rica da Cidade do Cabo, também é importante observar como o banheiro, para muitas lésbicas blacks no Orgulho [Cape Town Pride], é o único espaço de acesso “livre”. O Orgulho [Pride] continua a ser uma experiência cara, na qual todos os eventos cobram taxas de entrada. A realidade é que, como o Orgulho [Pride] segue atraindo muitas pessoas blacks queer para o “gay village”, o impulso para o consumo, mesmo no shopping do Cape Quarter, aumentará, requerendo pagamentos para acessar os sanitários.

Para as mulheres blacks que frequentam o Orgulho da Cidade do Cabo, o banheiro é um espaço temporário em que elas podem se sentir confortáveis para serem elas mesmas e se sentirem lindas na companhia de mulheres como elas. O banheiro torna-se o “espaço onde raça, gênero e sexualidade são sentidas e vividas como as experiências realmente que são” (Lane, 2015: 236). Ainda que em um espaço improvável, mulheres queer blacks transformam o banheiro em um “espaço de convivência lésbica” (Browne e Ferreira, 2015: 223) onde a alegria possível, mesmo que temporária, pode existir nos limites dos espaços impossíveis das townships da Cidade do Cabo, cujas condições são desafiadoras. Nesse momento, a distinção entre espaço privado e público é estranhamente ofuscada.

A beleza do banheiro é uma violenta lembrança de direitos inacessíveis. Concomitantemente, é uma porta de entrada para a cidade, exigindo uma transformação para uma nova estética. A township é deixada para trás, literal e materialmente, e um novo modo de ser se revela. A beleza (e a felicidade) deve ser confirmada e afirmada dentro do espaço do banheiro/cidade. O banheiro, como

9 Ver os artigos de jornal relacionados a Sinoxolo Mafevuka de Petersen, T. (2016) em *News24*: http://www.news24.com/Tags/People/sinoxolo_mafevuka (acesso em 20/9/2016); e Ntlemeza, S. (2016), “Woman’s body dumped in toilet”. *IOL: Crime & Courts*, 8 de dezembro. Disponível em: <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/womans-body-dumped-in-toilet-7125643> (acesso em 20/12/2016).

10 City Press (2014) “Boy (6) Who Died in Pit Toilet Had ‘Escaped Death’ in Taxi Accident”, 22 de janeiro. Disponível em: <http://www.news24.com/Archives/City-Press/Boy-6-who-died-in-pit-toilet-had-escaped-death-in-taxi-accident-20150429> (acesso em 15/04/2017); Copal, C e Ngubeni, Z. (2016), “Public School Toilets Are the Pits”. *Mail&Guardian*, 22 de abril. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2016-04-29-public-school-toilets-are-the-pits> (acesso em 15/04/2017).

cidade, é a realização do orgulho. *Ihlazo* encapsula essa dinâmica transcendendo quaisquer traduções possíveis.

Na próxima seção, eu enfrento a violência na forma como afeta famílias e comunidades lésbicas *blacks* em particular. Escrever sobre morte e violência é difícil. Fazer isso neste artigo e narrar essas mortes não significa produzir uma “pornografia da violência”. Em vez disso, e mais difícil neste caso, é ir “além da breve memória das mortes na direção de uma análise mais ampla, contínua e duradoura da violência”, como argumenta Cathy Cohen (2012: 129).

SOBRE O MATAR O CORPO LÉSBICO BLACK

De fevereiro de 2006 até setembro de 2014, ocorreram pelo menos 42 homicídios brutais sobretudo de lésbicas, gays e transgêneras *blacks*. Esses assassinos brutais se somam à popularizada noção de estupros corretivos e curativos contra lésbicas *blacks*. Nossa compreensão de estupro tornou-se profundamente desafiada por terem especificamente esses corpos como alvo. Como todas as mulheres na África do Sul, as lésbicas *blacks* são igualmente vulneráveis à violência sexual. Ao mesmo tempo, elas ocupam um espaço diferente na sociedade, desafiando e muitas vezes abertamente rejeitando tanto as normas sexuais e de gênero quanto outras normas culturais. Enquanto a violência sexual contra as mulheres em geral tem como objetivo o abuso de poder sobre os corpos femininos, entendemos que a vulnerabilidade adicional de rejeitar a heteronormatividade *black* carrega uma pesada pena, muitas vezes mortal, sobre corpos femininos lésbicos *blacks*.

Em fevereiro de 2006, Zoliswa Nkonyana (19) foi apedrejada, chutada e golpeada por seus pares nas ruas de Khayelitsha, a metros de sua casa, porque era uma lésbica masculinizada. Seis anos após sua morte, os assassinos de Zoliswa foram sentenciados a 14 anos de prisão (18, com 4 anos suspensos) por negarem a ela o direito de viver de acordo com sua preferência sexual.

No ano seguinte, os corpos desnudos, brutalizados e torturados de Salome Masooa (23), Sizakele Sigasa (34) e Thokozane Qwabe (23) foram encontrados por transeuntes em terrenos baldios. Os acusados por esses assassinatos, e muitos outros, não foram presos ou considerados culpados por essas mortes. Todas as mulheres levaram vários tiros ou facadas. Sizakele recebeu três tiros na cabeça. Os outros três foram distribuídos por todo o seu corpo nu. Salome morreu depois de apenas um tiro em sua cabeça.

A violência não ocorre apenas em nossos corpos – muitas vezes o sistema a perpetua, mesmo quando a morte já aconteceu. Em 2008, Khanyiswa Hani (25) e Sibongile Mphelo (21) foram desmembradas e assassinadas por pessoas que nunca foram encontradas. Nossas comunidades, ruas, parques e casas estão

abarrotadas de cenas de crimes. Os perpetradores caminham livremente entre nós e, mesmo assim, não há evidências suficientes sobre as mortes. Alguns chegam a receber ajuda para escapar do sistema de justiça criminal, como vimos com o caso de Zoliswa Nkonyana em 15 de setembro de 2010.

Eudy Simelane (32) foi assassinada enquanto voltava para casa, em KwaThemba, Johanesburgo, por um grupo de homens que sabia que ela era abertamente lésbica. Seu assassino argumentou que entrou em pânico quando ela gritou seu nome no momento em que ele a roubava e tentava estuprá-la. Então, eles a mataram, várias vezes, certificando-se de que ela estava morta, morta. No julgamento, o juiz Mavundla adicionou outra camada à morte de Eudy, negando que sua orientação sexual tivesse tido qualquer relação com sua primeira morte.

Ano após ano, jovens lésbicas *blacks* e outras pessoas de gênero não-conformativo morrem nas mãos de brutais estupradores e assassinos. Seus corpos estão escondidos nos seus próprios bairros, em caixas, valas, sepulturas e edifícios abandonados. O corpo de Nontsikelelo Tyatyeka (21) foi encontrado um ano após seu desaparecimento, decomposto e enfiado na lata de lixo de um vizinho, a poucos metros de sua casa. O corpo de Noxolo Nogwaza (24) foi encontrado em uma vala em frente a uma taberna local. Quando seu corpo foi encontrado por crianças brincando em um prédio abandonado, as calças de Nokuthula Radebe (20) tinham sido removidas; ela fora sufocada com uma sacola de plástico e estrangulada com seus próprios cadarços. O ex-namorado de Nqobile Khumalo escondeu seu corpo em uma sepultura rasa, depois de estuprá-la, golpeá-la e sufocá-la até a morte. “Seus olhos haviam saltado das órbitas”.

Em 2012, o *choke of grief*¹¹ veio para dentro de nossos lares. A portas trancadas, abutres caçando corpos de lésbicas *blacks* seguiram-nas até seus lares. A mãe de Andirtha Morifi (29) encontrou, em sua casa, o corpo de sua filha ensopado de sangue, seu pescoço esfaqueado e cortado múltiplas vezes com um garfo e sua roupa íntima molhada de sangue no chão. Seus assassinos foram encontrados ainda usando sua jaqueta. O assassino de Phumeza Nkolonzi a seguiu até a casa de sua família. Dentro do quarto, sob os olhos de sua avó idosa e sua prima de cinco anos, ele atirou três vezes. O primeiro tiro, como descreveu a avó, era para “silenciá-las”. Ele as estava informando de sua intenção. O segundo tiro foi direto a Phumeza. Ela perguntou-lhe “*Ndikwenzeni?* O que eu fiz para você?”. O assassino respondeu com um terceiro tiro que a lançou ao chão, espirrando seu sangue por todas as paredes, pela cama e pelos corpos da avó e da prima de cinco anos. Vizinhas ouviram os gritos da avó de Phumeza, o tipo de lamento que apenas uma mãe que perde uma criança pode expressar. Elas estavam assustadas demais para sair de casa e ajudar. Assistiram por detrás das cortinas ao assassino: arma na mão, caminhando

¹¹ Expressão tomada do poema de Unoma Azuah de mesmo título que lida com as difíceis realidades de muitas pessoas LGBT em diversos países africanos. O poema será novamente publicado na antologia *Walking the Tightrope*.

N.T. Uma possibilidade de tradução para a expressão é “estrangulamento da dor”, embora não capte algumas das associações de sua versão original em inglês.

livremente pela rua.

Isso é nauseante. O corpo Duduzile Zozo (26) foi encontrado jogado em um quintal, do outro lado da rua de sua casa. Ela tinha sido estuprada e estrangulada, e uma escova de vaso sanitário tinha sido enfiada em sua vagina. Da mesma forma, Gift Disebo Makau (24) foi encontrada estuprada, estrangulada com um arame, e um tubo de mangueira com água corrente havia sido forçado de sua garganta até seu estômago. Ambas as mulheres foram deixadas largadas nos quintais de vizinhos. A brutalidade de seus assassinatos continua a assombrar suas famílias diariamente.

Ao longo dos anos, como parte de comunidades lésbicas *blacks*, nós assistimos a tudo isso com horror, vivemos em perpétuo medo, às vezes calculando como nossas próprias mortes seriam levadas a cabo. Viver, quando a possibilidade da morte é uma realidade cotidiana, é arriscado. Os perpetradores planejam novas vitórias sobre corpos *queer blacks*. Um tiro nunca é suficiente. Uma faca deve perfurar o corpo mais de três vezes. O estrangulamento deve ser acompanhado pela inserção de um objeto estranho. O estupro já não é mortal.¹² Após o primeiro tiro na cabeça, a terceira facada no coração, o estrangulamento depois do estupro – o que mais está sendo morto? O que mais há para morrer? Estas são questões com as quais eu me deparo quando penso em mortes de pessoas *queer*. Eric Stanley oferece o conceito de *overkill* – violência excessiva que empurra um corpo para além da morte (Stanley, 2011: 9). Em relação ao corpo *queer*, ele argumenta: “não é apenas o desejo de simplesmente acabar com uma vida específica, mas acabar com toda vida *queer*”.

Escrevendo a partir do ponto de vista dos estudos *queer* na América do Norte, Stanley parte da provocativa pergunta de Mbembe (2001: 174): “Mas o que significa cometer violência contra aquilo que é nada?”. Teorizar corpos *queer* como *nada* é uma tarefa desafiadora para mim, neste momento e falando desde África. Mas, seguindo Mbembe, Stanley (2011: 10) sugere uma conexão profunda entre o humano e o *nada*, argumentando que o primeiro torna o último “não só possível, mas necessário”. Se essa lógica for seguida então “o trabalho da morte, da morte que já não é nada, não bem humano, vincula o (des)reconhecimento categórico da humanidade. O humano, então, reside no espaço da vida sob domínio dos direitos, enquanto o *queer* habita o lugar da pessoalidade comprometida [*compromised personhood*] e da zona da morte”.

No contexto sul-africano, seguir à risca a lógica de Stanley seria desvantajoso para os corpos *queer* e para o corpo político mais amplo e, possivelmente, não seria inteiramente útil. O corpo *queer*, ao menos na África do Sul, torna-se humano apenas através da obtenção de direitos (assim, obtém vida sob o domínio dos direitos). Em outras partes do continente, o corpo *queer* ainda não é humano. Muitas vezes, em ambas as localidades esses corpos são considera-

¹² Aqui faço referência a Gibson-Graham (2001: 241), que sugere uma mudança na representação do estupro – vê-lo como “morte, um evento que é derradeiro e duradouro em termos do dano que ele causa ao *self*”.

dos não africanos, não civilizados, ímpios e “manifestações muito aparentes do indesejável” (Gqola, 2006: 83). Este discurso contribuiu para a compreensão do sujeito *queer* como aquilo que pode ser facilmente descartado.

Em vez de conceber o sujeito *queer* como *nada*, como sugere Stanley, é mais esclarecedora a concepção do humano de Walter Mignolo (2015), que conecta o sujeito *queer* ao “pensamento e vida decoloniais”. O *framework* de Mignolo nos desafia “não a assimilar, mas a negar a pretensão universal do *humanitas*” (2015: 120). Ele amplia esse *framework* ao se referir à análise de Sylvia Wynter e ressalta que a crise do humano é que existem “todos aqueles que não estão completamente incorporados à construção ocidental de Homem/Humano, isto é, todos os ‘nós’ que não nos identificamos como Humano porque ‘nós’ fomos colocados fora disso” (ibid.).

A VIRADA QUEER – CHAMADAS PARA A DESCOLONIZAÇÃO E AS DEMANDAS DOS MOVIMENTOS ESTUDANTIS

Até aqui, vim deslizando, talvez improdutivamente, com o termo *queer*, conectando-o a realidades lésbicas *blacks*, ocasionalmente o usando como termo abrangente para toda realidade que está na margem da plena humanidade. Embora tudo isso possa ser verdade, é importante notar como o que eu chamo de “virada *queer*” assumiu o discurso africano popular, às vezes sem uma atenção minuciosa a seus limites. Somente nos últimos cinco anos, vários textos importantes popularizaram e implantaram *queer* como uma ferramenta para se fazer conexões em todo o continente. Mais notáveis são estes cinco volumes dignos de menção: *Queer African Reader* (Ekine e Hakima, 2013); *Queer Africa I: New and Collection Fiction* (Martin e Xaba, 2013) e *Queer Africa II: New Stories* (Martin e Xaba, 2016); *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives in Gender and Sexual Identities* (Matebeni, 2014a); *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity* (Sandfort, Simenel, Mwachiro e Reddy, 2015). Em todos eles, cada vez mais visto é não apenas o uso do termo, mas o fim do foco excepcional na África do Sul devido a suas reformas legais. Embora *queer* seja usado principalmente como atalho para pessoas lésbicas, gays, bissexuais, trans e intersex, o termo também marca a semelhança de experiências pelo continente. Todos os textos destacam a celebração de uma identidade que se localiza em África, superando os desafios de uma existência negada.

No entanto, a África do Sul continua a ser um local importante a partir de onde entender o significado do itinerante termo *queer*. Com a abertura das fronteiras do país, houve intensas e variadas formas de migração: não apenas de pessoas como turistas, mas inclusive como trabalhadoras, residentes permanentes, refugiadas e requerentes de asilo – os termos também viajaram,

por vezes vinculados às pessoas que atravessaram as fronteiras. Neste sentido, a relevância do *queer* toma um novo sentido. Ao longo dos anos, a África do Sul tornou-se notória pela violência (xenófoba) contra pessoas africanas estrangeiras que vão para a África do Sul por causa de suas oportunidades e das tensões em seus países de origem. Um termo depreciativo local para estrangeiras africanas (muitas vezes acusadas de “roubar empregos” de sul-africanas), *amakwerekwere*, carrega significado para o termo *queer*. Ambas as categorias estão removidas da sociedade, não apenas porque desestabilizam as noções de pertencimento: elas questionam a própria premissa de se ser africano. Neville Hoad (2007), que está atento à proximidade homofônica das palavras “*queer*” e “(ama)kwerekwere”, estende essa relação. Pode se tratar de um produtivo alargamento da imaginação, mas em sua leitura, “o *queer* é estrangeiro e o estrangeiro é *queer*”. Isso talvez leve à ideia de *queerness*, de *kwerekwere*, como representação de um distúrbio na ordem das coisas, uma perturbadora *desfamiliarização* dos tipos de corpos e performances que são legitimados pelo discurso africano e heteronormativo.

Com base no chamado de Cohen (1997: 440) para *queers* “não priorizarem apenas a sexualidade como o *frame* primário por meio do qual reivindicar suas demandas políticas”, mas para perseguirem uma compreensão das diferentes manifestações dos múltiplos sistemas de poder no cotidiano, eu me volto agora para as maneiras pelas quais a política *queer* vem sendo utilizada nos últimos dois anos nas lutas estudantis. Em particular, volto-me para as demandas colocadas pelo movimento *#RhodesMustFall* (RMF) emanado da Universidade da Cidade do Cabo, África do Sul.¹³ Este movimento galvanizou muitas partes do mundo para que voltassem novamente o olhar, de forma mais profunda, ao que Nyamjoh (2016) chama de “colonialismo resiliente”. Desde sua criação, esta campanha se posicionou de uma forma interseccional, desfazendo não só os destroços de colonialismo ainda existentes na universidade, mas também o racismo, o sexism, a homofobia, a transfobia e o capacitismo vinculados ao projeto neocolonial. O que *#RhodesMustFall* se esforçou em fazer foi reimaginar o *queer* como uma “nova identidade política” (Cohen, ibid.) que não se refere apenas à identidade sexual, orientação ou identidade de gênero. Como um membro do movimento eloquente destaca:

A única maneira de realmente percorrer essa estrada é, em primeiro lugar, ESCUTAR. ESCUTAR as vozes do RMF: nós, estudantes blacks que criamos espaços seguros para o debate crítico sobre identidade interseccional. Nós, que ousamos imaginar uma universidade livre do racismo, livre do sexism. Nós, que temos o impulso radical e o compromisso revolucionário de realizar o que imaginamos. A universidade tem que abrir espaço para as vozes das pessoas marginalizadas da

¹³ N.T. *Rhodes Must Fall*, ou *Rhodes Deve Cair*, consistiu em uma série de ações estudantis em protesto à estátua de Cecil Rhodes, figura política central para a colonização britânica de uma série de países africanos. A campanha começou em março de 2015 e atingiu seu objetivo em abril do mesmo ano, tendo recebido ampla cobertura da mídia nacional e internacional e repercutido na criação de pleitos e debates semelhantes em diversas universidades pelo mundo.

instituição – pessoas blacks, mulheres, trabalhadoras e pessoas da comunidade LGBTIAQ – não só para que sejam ouvidas, mas para ditarem a agenda de transformação. O conhecimento de como a opressão da instituição opera está situado nesses grupos e é fundamental que essas experiências – daqueles oprimidos pela hegemonia do patriarcado capitalista white – sejam ouvidas e não sejam desconsideradas por pontos de vista liberais whites que buscam preservar o status quo. É somente através da escuta e da compreensão das experiências diárias dessas pessoas e, em seguida, tomando como ponto de partida a transformação da cultura dominante e das estruturas institucionais que reproduzem essas experiências de opressão, que qualquer tipo de agenda de transformação relevante pode ser forjado. De fato, só aceitaremos uma agenda de transformação que estejamos dirigindo (oNe StAB, movimento #RhodesMustFall, 2015).

Embora as tentativas de imaginar uma nova produção de conhecimento tenham sido desmobilizadas politicamente nas universidades sul-africanas (pela prisão, intimidação e suspensão de ativistas do #RhodesMustFall), há vislumbres de esperança. Caminhando para a conclusão, estou interessada em encontrar novas maneiras de rebater os regimes normalizadores da produção do conhecimento acadêmico que desconectam o projeto intelectual das realidades vividas pelas pessoas. Como demonstraram ativistas da África do Sul, a divisão artificial entre a criação do conhecimento e o ativismo não pode mais ser sustentada. Nesta procura, minha jornada se ampara na interrogação dos limites da linguagem e do *languaging* e de como a inglesidade [*Englishness*] nos deixou – LGBT – com *frames* estreitos para conceitualizar ideias contemporâneas sobre sexualidade e diversidade de gênero na África. Eu pego a deixa de produtores culturais, artistas como Nicholas Hlobo, que estão impulsionando uma conversa diferente sobre a diversidade sexual e de gênero.

UNONGAYINDODA

Nicholas Hlobo é um artista gay *black* residente na África do Sul, conhecido principalmente por suas intrincadas esculturas feitas de tecido e muitas vezes de borracha. Em suas inúmeras obras, ele enlaça formas de existir, imaginando um novo mundo em que possa habitar em suas múltiplas corporificações. Como um homem homossexual africano que pratica rituais *xhosa*, as referências de suas obras criativas estão inseridas em sua rica herança cultural. Identidade, etnicidade, masculinidade, feminilidade, fragilidade, beleza e força – tudo corre ao longo de suas peças. Os materiais e tecidos de que Hlobo faz uso podem ser pensados como metáforas visuais, revelando uma nova possibilidade de coexistência.

Por exemplo, sua instalação de 2006, *Unongayindoda* (que ele traduz por “alguém que quase parece uma mulher”) solicita à espectadora que “imagine uma performance em que uma *drag queen*, com um arreio [harness] na cintura, é alçada suavemente para que o vestido se alongue, depois baixada novamente para que o vestido se abra” (Hlobo, 2006). Nesta instalação tanto alegre quanto *genereficada*, Hlobo está fazendo muitas referências. Tal como em suas outras obras, a instalação funde materiais duros, como jaquetas de couro de segunda mão e pneus velhos e furados de automóveis, com materiais macios, como tecidos de organza que são costurados entre si com fitas multicoloridas. Essa combinação de materiais sugere um jogo e um diálogo entre formas de masculinidade e feminilidade, e entre esses gêneros, possibilitando expressões de gênero alternativas. Referindo-se a esta instalação, Hlobo (*ibid.*) afirma: *unongayindoda* “é uma estrutura muito feminina, ainda que masculina ao mesmo tempo”.

O sinal visual da borracha como cabeça de um objeto fálico é sugestivo. Da mesma forma, o vestido aberto ao fundo é tanto um convite para contemplar quanto para adentrar. Neste trabalho, uma figura é transformada em uma multiplicidade de existência.

É curioso observar as maneiras pelas quais Nicholas Hlobo escolhe trazer significado e compreensão ao título de sua instalação. Ele a abriu com uma performance em que ele era um iniciado, *umkhwetha* (Makhubu, 2009: 67) – um ritual muito simbólico de iniciação entre homens xhosa. De muitas maneiras, esta instalação é simbólica de sua própria posição como homem *black* gay e xhosa na África do Sul, que viaja todo o mundo. O que é intrigante é a forma como ele faz uso da linguagem, infundindo-a com diferentes tipos de materiais e rituais como modo de reivindicar e restaurar sua própria natureza e forma artística híbridas.

O uso peculiar que Hlobo faz da palavra *unongayindoda* retraduz as maneiras pelas quais o termo foi usado por estudiosas de gênero e questões LGBT. Uma pesquisadora proeminente argumenta que “*Nongayindoda*” em *isiZulu*, “estigmatiza mulheres entendidas como vivendo além das normas heterossexuais aceitas de vestimenta, comportamento ou desejo. Por outro lado, não há termos amplamente aceitos, positivos e não-coloniais para se referir uma identidade sexual não convencional que seja celebrada e escolhida” (Bennnett, 2010: 37). Do mesmo modo, o Relatório *Human Rights Watch* (2011: 20) associa esse termo



Figura 1

Nicholas Hlobo,
Unongayindoda (2006),
instalação incluindo
Imtyibilizi Xa Yomile e *In a
While*: organza, borracha,
fita. 260 x 600 x 330cm
(variável). Disponível
em: www.stevenson.info
(acesso em 20/9/2016).

a mulheres que transgridem normas de gênero ou “pessoas nascidas mulheres que são entendidas como querendo ser ou fingir ser homens” e o descreve como pejorativo. O contexto em que ambos esses textos estão colocados sugere uma forte associação entre a masculinidade lésbica e o termo (Human Rights Watch, 2011). Esta conexão é exatamente o que o Hlobo tenta evitar em seu trabalho – o que eu vejo como uma necessária desassociação e desfamiliarização que desestabiliza até categorias como a LGBT.

Zethu Matebeni é ativista, escritora, realizadora de documentários e pesquisadora sênior do Institute for Humanities in Africa (Huma), na University of Cape Town. Foi Visiting Professor na Yale University, recebeu diversas *research fellowships* e é a organizadora da série *Queer in Africa*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAVON, Keith Sidney Orrock

2004 *Johannesburg: The Making and Shaping of the City*.
Pretoria, University of South Africa Press.

BENNETT, Jane

2010 “Circles and Circles: Notes on African Feminist Debates around Gender and Violence in the c21”. *Feminist Africa*, 14: 21-47.

BROWNE, Katherine

2004 “Genderism and the Bathroom Problem: (Re)Materialising Sexed Sites, (Re)Creating Sexed Bodies”. *Gender, Place and Culture*, 11(3): 331-346.

BROWNE, Katherine e FERREIRA, Eduarda (orgs.)

2015 *Lesbian Geographies: Gender, Place and Power*. Surrey/Burlington, Ashgate.

CAMMINGA, B.

2017 “Categories and Queues: The Structural Realities of Gender and the South African Asylum System”. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, 4(1): 61-77.

COHEN, Cathy J.

- 1997 “Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?”. *GLQ*, 3(4): 437-65.
- 2011 “Death and Rebirth of a Movement: Queering Critical Ethnic Studies”. *Social Justice*, 37(4): 126-132.

EKINE, Sokari e HAKIMA, Abbas (orgs.)

- 2013 *Queer African Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press.

GIBSON-GRAHAM, J. K.

- 2001 “Quering Globalization”. In HAWLEY, J. C. (org.). *Postcolonial, Queer: Theoretical Intersections*. Nova York, State University of New York, pp. 239-275.

GQOLA, Pumla Dineo

- 2006 “Through Zanele Muholi’s Eyes: Re/Imagining Ways of Seeing Black Lesbians”. In ZANELE, M. (org.). *Only Half the Picture*. Cidade do Cabo, Michael Stevenson/STE Publishers, pp. 82-89.

HAMES, Mary

- 2012 “Embodying the Learning Space: Is it Okay if I Bring my Sexuality to Class?”. *Feminist Africa*, 17: 62-81.

HOAD, Neville

- 2007 *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

HUMAN RIGHTS WATCH

- 2011 “*We’ll Show You You’re a Woman*”: Violence and Discrimination against Black Lesbians and Transgender Men in South Africa. Estados Unidos da América.

LANE, Nikki

- 2015 “All the Lesbians are White. All the Villages are Gay, but some of Us are Brave: Intersectionality, Belonging and Black Queer Women’s Spaces in Washington, DC”. In BROWNE, K. e FERREIRA, E. (orgs.) *Lesbian Geographies: Gender, Place and Power*. Surrey/Burlington, Ashgate, pp. 219-242.

MAKHUBU, Nomusa

- 2009 *The "Other" Africans: Re-examining Representations of Sexuality in the Work of Nicholas Hlobo and Zanele Muholi*. Grahamstown, dissertação de mestrado, Rhodes University.

MARTIN, Karen e XABA, Makhosazana (orgs.)

- 2013 *Queer Africa I: New and Collection Fiction*. Braamfontein, MaThoko's Books.
- 2016 *Queer Africa II: New Stories*. Braamfontein, MaThoko's Books.

MATEBENI, Zethu

- 2014a (org.) *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone, Modjaji Books.
- 2014b "Death and the Modern Black Lesbian". In PILLAY, D.; GILBERT, M. K.; NAIDOO, P.; e SOUTHALL, R. (orgs.) *New South African Review 4: A Fragile Democracy—Twenty Years On*. Johanesburgo, Wits University Press, pp. 183-193.

MBEMBE, Achille

- 2001 *On The Postcolony*. Berkeley, University of California Press.

MBEMBE, Achille e NUTTALL, Sarah (orgs.)

- 2008 *Johannesburg: The Elusive Metropolis*. Durham/ Londres, Duke University Press.

MCFADDEN, Patricia

- 2011 "Resisting Neo-colonial/Neo-liberal Collusion: Reclaiming our lives, our futures". *Paper* apresentado em *African Gender Institute*, University of Cape Town, outubro.

MIGNOLO, Walter

- 2015 "Sylvia Wynter: What Does It Mean to Be Human?". In MCKITTRICK, C. (org.). *Sylvia Wynter: On Being Human as Praxis*. Durham/Londres, Duke University Press, pp. 106-123.

MSIBI, Thabo

- 2013 "Queering Transformation in Higher Education". *Perspectives in Education*, 31(2): 65-73.

NYAMJOH, Francis B.

- 2016 *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Camarões, Laanga Research and Publishing CIG.

NYANZI, Stella

- 2015 “Knowledge is Prerequisite Power: Making a Case for Queer African Scholarship”. In SANDFORT T.; SIMENEL, F.; MWACHIRO, K.; e REDDY, V. (orgs). *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity*. Haia, HIVOS, pp. 126-135.
- 2014 “Queering Queer Africa”. In MATEBENI, Z. (org.). *Reclaiming Afrikan: Queer Perspectives on Sexual and Gender Identities*. Athlone, Modjaji Books, pp. 65-70.

RASMUSSEN, Mary-Lou

- 2009 “Beyond Gender Identity?”. *Gender and Education*, 21(4): 431-447.

ROBINS, Steven

- 2013 “How Poo Became a Political Issue”. IOL, 3 de julho. Disponível em: <https://www.iol.co.za/dailynews/opinion/how-poo-became-a-political-issue-1541126> (acesso em 9/5/2017).

SANDFORT, Theo; SIMENEL, Fabienne; MWACHIRO, Kevin; e REDDY, Vasu (orgs.)

- 2015 *Boldly Queer: African Perspectives on Same-Sex Sexuality and Gender Diversity*. Haia, HIVOS.

STANLEY, Eric

- 2011 “Near Life, Queer Death: Overkill and Ontological Capture”. *Social Text*, 29(2): 1-19.

TAMALE, Sylvia

- 2011 “Interrogating the Link between Gendered Sexualities, Power and Legal Mechanisms: Experiences from the Lecture Room”. In TAMALE, S. (org.) *African Sexualities: A Reader*. Dakar/Nairobi/Oxford, Pambazuka Press, pp. 606-621.

Southern Perspectives on Gender Relations and Sexualities: A Queer Intervention

ABSTRACT

This paper locates its position from the Southern African context in order to rethink knowledge production in sexuality and gender relations. Grappling with the brutal violence and murder of Black lesbians in particular, the paper unpacks how what I call 'the queer turn' has simultaneously advanced and made invisible particular struggles. Finally, based on the experience of the #RhodesMustFall movement and in artistic cultural productions, the paper argues for reimagining the category queer not just as sexual or gender identity, but also as a form of destabilizing notions of belonging attached to the racist and heteronormative neo-colonial project.

KEYWORDS

Sexuality; Black lesbians; South Africa; Queer; #RhodesMustFall movement.

Recebido em 6 de setembro de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.

A desconstrução de Cabo Verde como um *brasiliim*: um cabo-verdiano em terras brasileiras

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141646>

Cláudio Alves Furtado

► Universidade Federal da Bahia / Salvador, BA, Brasil
✉ cfurtado.unicv@gmail.com

RESUMO

O artigo procura, a partir de um registro pessoal, refletir sobre as múltiplas e por vezes ambíguas visões que marcam um desconhecimento de africanos do Brasil e dos brasileiros em relação aos africanos, levando, não raras vezes, a construção de narrativas que tendem a essencializar e reificar o Outro. A matriz africana da cultura brasileira e a influência da ancestralidade africana na formação da identidade cultural brasileira, de um lado, e a visão de um Brasil racialmente mestiço e cordial, veiculada tanto em trabalhos acadêmicos quanto nos produtos de exportação como as telenovelas, tende a conformar uma imagem, no mínimo, romântica dos africanos. Tendo como foco de análise, especificamente, a construção imagética do Brasil em Cabo Verde, o texto confronta tal construção com a vivência de uma realidade que teima em não aceitá-la.

PALAVRAS-CHAVE

Brasil, África, Cabo Verde, representação, identidade

CONTEXTUALIZANDO

A construção do conhecimento científico é, amiúde, narrada como resultante de um processo de reflexão centrado no pesquisador, enquanto sujeito cognoscente, afastando o *cogito* de qualquer relação com a *emotione*. Rigorosamente, tende-se a tornar anódino e asséptico esse processo reflexivo. Um binarismo excludente se impõe, opondo o cognitivo ao não cognitivo, a razão à emoção. Por este motivo, embora fiquem no domínio do não dito, ou, no máximo, nos cadernos de campo íntimos (em regra, esses cadernos não são explorados nem publicáveis), as dimensões subjetivas do processo de pesquisa não são refletidas e, nesse sentido, ficam à margem da escrita dita científica.

Como sugere Mazzocchetti (2015), quando o pesquisador se mostra, fá-lo, em regra, por meio de um jargão que tende a se tornar lugar comum nas narrativas antropológicas, qual seja, a enunciação do lugar de fala do produtor do texto/conhecimento. Na verdade, sustenta esta autora, não basta enunciar o “eu metodológico” (Olivier de Sardan, 2008) que comunica aos leitores o seu meio social, suas origens, seu gênero etc., mas, antes, dever-se-ia ter um posicionamento que teria

comme objectif d’analyser finement l’incidence que ces divers éléments, qui se dégagent de notre personne a eue sur les rencontre, le relations tissées, et, donc sur les données et leur interprétation, mais aussi sur nos choix de terrains et d’écriture (Mazzocchetti, 2015: 84).

A reflexão proposta pelo Laboratório de Antropologia Prospectiva (LAAP) da Universidade Católica de Louvain-la-Neuve, Bélgica, e que resultou numa publicação conjunta intitulada *Intimité et réflexivité: itinérances d’anthropologues*, nos faz pensar¹. Com efeito, sustentam os organizadores deste livro que

(...) La pratique de l’ethnographie, telle une expérience vécue de la rencontre de l’autre, comporte une dimension biographique irréfutable et imprégnant de bout en bout nos travaux. Si le chercheur marque son travail de sa personne, il en est tout autant imprégné en retour et littéralement façonné par les multiples autres croisé en chemin (Defreyne et al., 2015: 5-6).

Acrescentam, ainda, que

(...) ceux/ce que nous, chercheurs en anthropologie, choisissons d’interroger et de comprendre, les lieux où nous décidons de nous rendre, la population auprès de laquelle nous enquêtons, toutes les pistes que nous suivons au préalable et au

¹ Durante minha estadia nesta universidade como professor visitante no âmbito da Cátedra Jacques Leclercq pude, como convidado, participar num dos seminários semanais do LAAP. Na ocasião, e a partir da minha experiência de pesquisa, apresentei uma reflexão sobre o tema “reflexividade/intimidade”, procurando dialogar com o seminário, que havia retido tal tema como o eixo central das reflexões epistemológicas durante o ano letivo 2013/2014.

cours d'une enquête, ne sont ni le résultat de rencontres anodines ni le fruit d'un calcul mathématique, mais la conséquence d'un itinéraire lié, sans conteste, à nos histoires personnelles influencées par nos vécus les plus intimes (2015: 6).

As questões levantadas por estes pesquisadores, na esteira do que colocara Laplantine (2012), servem de veio condutor da minha reflexão neste artigo. O exercício de se descontinar a *rationale*, proposta na publicação do LAAP, serve-me aqui não apenas para a definição do recorte a partir do qual a minha reflexão se dá, como também me faz reavivar e reviver memórias biográficas inscritas na intimidade de quem pensa e busca produzir conhecimento sobre si e sobre outro. Mais ainda, possibilita-me refletir como o estranhamento e a construção da intimidade constituem momentos de um percurso não apenas biográfico, mas também – e para o pesquisador – de produção do conhecimento. Dito de outro modo, e tomando de empréstimo o lema do LAAP, intimidade e reflexividade, ainda que muitas vezes silenciadas, contrapostas, opostas e escondidas, são inseparáveis. No contexto das discussões éticas, para lá das questões estriamente epistemológicas, teóricas ou metodológicas, importa assumir a subjetividade inscrita no processo de produção do conhecimento na plenitude e não apenas como retórica discursiva, ainda que expurgada d(n)o processo de produção dos textos científicos.

Portanto, retomando esta reflexão, minha proposta é pensar a África a partir do Brasil, ou, alargando, a partir do chamado “sul-global”. No entanto, o que pretendo é reconstruir o processo que me foi dado no Brasil, de me repensar enquanto sujeito de África e africano, num processo em que, repentinamente, o continente virou conteúdo, ou melhor, os conteúdos viraram continente. Para tanto, lanço mão de um recurso de linguagem, a sinédoque, tomando a parte pelo todo. O cabo-verdiano se transforma em africano, Cabo Verde em África. Quero neste processo compreender como fui obrigado a me rever, num ato de estranhamento, pela negação ou recusa do que eu me imaginara ser², obrigando-me, a um só tempo, a rever e ressignificar o Brasil e seus múltiplos gentílicos.

Fica evidente, pois, que não se trata de uma escolha reflexiva clássica, resultante da construção de um objeto e de uma problemática de pesquisa (Laurent, 2015). Antes, ela surge induzida pelos desafios do presente, ainda que os questionamentos de pensar o continente africano, pensar os africanos e pensar como estes são pensados pelos forasteiros, por mais que se consideram matríciais e/ou simbolicamente conectados com aqueles, estivessem presentes no nosso espírito, abafado, é certo, há mais de três décadas.

Esta experiência, por vezes, distópica de viver, apreender e ser apreendido fora do lugar (Motta e Oliveira, 2015), foi vivenciada e relatada por outros estudantes originários do continente africano. O trabalho de Alain Pascal

² Esse eu é a um só tempo tanto um “eu individual”, resultante e inscrito na minha biografia, quanto um “eu coletivo”, pois, em muitos contextos, eu não era visto pelos meus interlocutores enquanto uma persona, com nominação, tampouco um “eu mezzo”, no caso um cabo-verdiano, mas antes um “macro eu”, um africano.

Kaly (2001) é a este título ilustrativo. Refletindo sobre a condição de “ser preto africano” no Brasil, o autor discorre, a um só tempo de forma narrativo-temporal e reflexiva, sobre a experiência de estudante desde sua chegada em Florianópolis, passando por Salvador e Rio de Janeiro, numa vivência plural de “africano” (não senegalês), preto (mas não preto brasileiro) e proto-intelectual (e não um preto, brasileiro, pobre e das comunidades periféricas das grandes cidades).

As diferenças de abordagem que podem ser encontradas no meu texto em relação ao de Kaly se prendem, por um lado, com o fato dos momentos de nossas experiências serem tanto temporal quanto social e historicamente diversos³ e, por outro, pelo fato de eu já dominar a língua portuguesa por ocasião da minha chegada ao Brasil, algo facilitador do processo de diálogo com os interlocutores no país. Acrescem ainda as visões diferenciadas, particularmente aquelas partilhadas em Cabo Verde sobre o Brasil, que se afiguravam muito mais consolidadas na literatura, na música e na ensaística desde meados dos anos 30/40 do século passado, substancialmente diferentes do caso senegalês. Se é verdade, como sustenta Kaly (2001), que o mito da democracia racial também teve forte ressonância nos demais países africanos de onde vieram diversos estudantes intercambistas, no contexto dos países africanos de língua oficial portuguesa ela foi bem mais pronunciada e aconteceu significativamente mais cedo.

Organizei este artigo em três momentos. No primeiro, busco mostrar como o Brasil, no contexto cabo-verdiano, foi erigido em ícone, num referente e num *alter-ego* de Cabo Verde, aproximando-se do que Sansone denominou de “Uso e abuso do Afro do Brasil na África” (2012). No segundo, a partir de minha biografia e, numa certa medida, bio-etrnografia, procuro mostrar como fui desconstruído no Brasil, sem uma reconstrução sucessiva, colocando-me como um africano e não cabo-verdiano, ao mesmo tempo em que me impunha uma África fora do lugar (Motta e Oliveira, 2015). No terceiro, busquei refletir sobre como essas formas diversas de autoinscrição (Mbembe, 2001) conduzem a dissonâncias, a des/não conhecimentos recíprocos.

3 Na verdade, do ponto de vista temporal, existe uma diferença de uma década. A minha chegada ao Brasil nos anos oitenta acontece ainda durante a fase final do período do governo militar, ainda que na sua agonia. Kaly chega já em plena democratização, após a aprovação da Constituição de 1988. Trata-se de uma diferença significativa, já que na década de oitenta os fluxos e refluxos de pessoas, bens e serviços eram menos volumosos entre o Brasil e os países africanos. Os voos eram relativamente reduzidos assim como o trânsito de estudantes africanos no Brasil, seja ao nível PEC-G (Programa de Estudantes-Convênio-Graduação) seja do PEC-PC (Programa de Estudantes-Convênio-Pós-Graduação). O tráfico de drogas e o número de africanos atuando como traficantes ou transportadores (mulas) de drogas, era ainda reduzido. Esses contextos diferenciados levam certamente a experiências e vivências plurais e múltiplas.

CABO VERDE, MELHOR DIZENDO, SÃO VICENTE É UM BRASILIN

Os artistas e intelectuais cabo-verdianos, desde os meados dos anos vinte do século passado, têm tido mais que uma aproximação, uma certa veneração pelo Brasil. Podemos, numa *démarche* histórica mais longa, identificar essa aproximação já no século XIX, quando parte das elites da terra defendeu uma aproximação com o Brasil independente (Andrade, 1987; Pereira, 2015, 2010). O certo é que a partir dos anos trinta do século XX essa aproximação aumenta e uma influê-

cia na música, na literatura e na ensaística se faz sentir de forma acentuada, até a decepção ocorrida nos anos cinquenta, após as publicações que se seguiram ao péríodo africano de Gilberto Freyre (1940, 1953, 1954, 1958, 1961) patrocinado pelo governo de Lisboa. Tais publicações rapidamente receberam uma reação negativa de intelectuais africanos, primeiramente, com a resposta do intelectual angolano Mario Pinto de Andrade, sob o pseudônimo de Buanga Fele (1955) e, mais tarde, de Baltazar Lopes da Silva (1958). A decepção com Gilberto Freyre não impediu, contudo, que intelectuais cabo-verdianos continuassem a ver o Brasil como seu *alter-ego* e, eventualmente, como objeto de desejo. Para alguns, Cabo Verde seria um exemplo melhor conseguido da mestiçagem e da criouIDADE, num mundo que o mulato criou, para utilizar a expressão cunhada por Gabriel Mariano (1959).

A influência do modernismo brasileiro e, de forma particular, da literatura produzida no nordeste brasileiro por Manuel Bandeira, José Lins do Rego, Erico Veríssimo, Jorge Amado e José de Alencar, torna-se bem patente entre os escritores cabo-verdianos a partir dos anos 30. De igual modo, os trabalhos que começaram a emergir nos domínios da história, da antropologia e da sociologia, e que pensavam o Brasil, tais como os de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Junior, bem como Nina Rodrigues, vão ser importantes para que a geração da Claridade se encaminhasse rumo à construção de uma narrativa de nação e da cabo-verdianidade, assente na mestiçagem e na *morabeza*, o contraponto, pela similitude, da cordialidade brasileira.

A música constitui, também, outro ponto de proximidade. Não me interessa, neste momento, uma análise das aproximações, distanciamentos, similitudes e/ou determinações entre algumas expressões musicais cabo-verdianas e brasileiras para as quais sugiro a leitura de alguns trabalhos, em minha opinião, ainda não conclusivos sobre a matéria (cf., de entre outros, Alfama, 1910; Dias, 2004; Lima, 2002; Martins, 1988; Ferreira, 1973; Duarte, 1934). Na verdade, procuro nessa reflexão pontuar como as letras das músicas exaltam as proximidades entre as ilhas cabo-verdianas, particularmente a de São Vicente, e o Brasil, e como este se transforma no referente daquela(s).

Comecemos pelas letras musicais. A primeira delas foi escrita por um dos principais compositores cabo-verdianos, B. Leza, de verdadeiro nome Francisco Xavier da Cruz, e a canção se chama “Brasil (Nos Sonho Azul)”. Eis a letra:

*Bem conchê ess terra morena/ Venha conhecer essa terra morena
Ondê que cada criola é um serena/ Onde cada crioula é uma serena
Bem, q'êss nos céu tambê é de anil/ Venha, que o nosso céu também é de anil
Êss nos terra piquinina?/ Essa nossa terra pequenina
É um padacinho di Brasil/ É um pedacinho do Brasil*

*Brasil, qui nos tudo tem na peito/ Brasil, que todos nós temos no peito
Brasil, qui no ta sinti na sangue/ Brasil, que nós sentimos no sangue
Brasil, bo é nos irmão/ Brasil, és nosso irmão
Sim c'ma nos bo é morena/ Assim como nós, és moreno
Brasil no crebu txeu, no crebu txeu, di coração/ Brasil, te amamos, te amamos
de coração
Vento qui ta bem di sul/ Vento que vem do sul
Ta trazê na ses cantos acenos di Brasil/ Traz nos seus cantos acenos do Brasil
Si no ca ta bai, es ca ta dixanu/ Se não formos, eles não nos deixam
Brasil bo é nos sonho/ Brasil, és nosso sonho
Bo é nos sonho azul/ És nosso sonho azul*

Existe um conjunto de adjetivos e expressões que buscam ressaltar as semelhanças, nomeadamente, “pedaço do Brasil”, “ser irmão”, “ter no sangue” “ser moreno”, “amar”, “estar no peito”.

A segunda letra foi imortalizada na voz de Cesária Évora e o seu título é “Carnaval de São Vicente”⁴, do compositor Pedro Rodrigues.

4 Já conhecia São Vicente
Na sua alegria, na sua delícia
Mas não fazia ideia alguma
Se durante o carnaval era
ainda mais delicioso

*J'a'm conchia São Vicente
Na sê ligria na sê sabura
Ma 'm ca pud fazê ideia
S'na carnaval era mas sab*

São Vicente é um brasilinho
(pequeno Brasil)
Cheio de alegria, cheio de cor
Nesses três dias de loucura
Não há guerra é carnaval
Nessa morabeza sem igual

*São Vicente é um brasilin
Chei di ligria chei di cor
Ness três dia di loucura
Ca ten guerra ê carnaval
Ness morabeza sen igual*

Nós temos uma festinha mais
tranquila
Não hesite, podes entrar
Bebida e petisco não vão falar
Hoje é dia carnaval

*Nô ten un fistinha mas sossegod
Ca bô exitá bô podê entrá
Coque e bafa ca ta faltá
Hôje é dia di carnaval*

São Vicente é um brasilinho
(pequeno Brasil)
Cheio de alegria, cheio de cor
Nesses três dias de loucura
Não há guerra é carnaval
Nessa morabeza sem igual

*São Vicente é um brasilin
Chei di ligria chei di cor
Ness três dia di loucura
Ca ten guerra ê carnaval
Ness morabeza sen igual (x 6)*

O Brasil, nas letras das canções, constitui um recurso para retratar São Vicente. A positividade inscrita na realidade brasileira é transposta para o caso cabo-verdiano, legitimando as qualidades de Cabo Verde ou, mais especificamente, de São Vicente. Por isso, repete-se no refrão que São Vicente é um pequeno Brasil. A cordialidade brasileira teria como contraponto a *morabeza*, a “cordialidade” mindelense. O carnaval brasileiro é tão festivo quanto a “*sabura*” do carnaval mindelense. A mestiçagem brasileira tem seu referente no caráter “moreno” de São Vicente (*Sma bo nos é morena*).

Literalmente, se observa uma pasteurização do Brasil, constituindo uma legitimação externa da mestiçagem e da crioulidade. As canções constroem uma narrativa de nação mítica, mas que está igualmente presente em estudos acadêmicos sobre a identidade nacional. Uma análise dos ensaios de caráter socioantropológico publicados no primeiro número da *Revista Claridade* mostra essa proximidade ao Brasil e às leituras que se faziam da sociedade brasileira. De forma particular, os ensaios de Baltazar Lopes da Silva e Felix Monteiro são extremamente elucidativos. No entanto, seria, sem dúvida, Gabriel Mariano quem mais foi influenciado pelo pensamento brasileiro. O seu texto, “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”, mostra claramente a influência de Gilberto Freyre, mas também fica evidente seu conhecimento de Nina Rodrigues.

De forma sintética, podemos sugerir que os intelectuais cabo-verdianos demonstram, através da música, da literatura e da ensaística, não apenas um forte diálogo com o Brasil, mas também uma forte influência deste no pensar Cabo Verde como nação, num contexto em que se buscava um distanciamento de Lisboa, procurando uma autonomia cultural e identitária.

Nossa pretensão neste primeiro momento reflexivo, ainda que de forma tópica, é mostrar a imagem do Brasil que se projeta para uma parte da sociedade cabo-verdiana, a urbana e com maior acesso à informação, comunicação e escolarização. Esta visão é, mais contemporaneamente, exponenciada pela globalização e pelo aumento dos fluxos e trânsitos entre os dois países. As telenovelas, os filmes, as músicas, o carnaval e o futebol passam a fazer parte do cotidiano das populações cabo-verdianas, neste momento, de forma mais espalhada. Esta visão idílica da sociedade brasileira acaba por conduzir ao que Sansone (2012) denominou de uso e abuso do Brasil em África que, amiúde, é desconstruída pela vivência das desigualdades raciais e sociais no Brasil por parte quem tem na origem social e na cor dois critérios e marcadores identitários importantes.

A idolatria ao Brasil, estranhamente, não se aplicava ao meu caso. O meu conhecimento do Brasil era importante e resultava das leituras obrigatórias no liceu, do acompanhamento de algumas novelas, do futebol e da música. Entretanto, o Brasil nunca fora meu objeto de desejo.

UM CABO-VERDIANO EM TERRAS BRASILEIRAS: ATO 1

Casualmente, em 1982, vim parar no Brasil depois de dois anos de problemas burocráticos do Ministério da Educação de Cabo Verde com o meu *dossier* para prosseguimento de estudos nos Estados Unidos da América. Num voo que se repartiu entre Praia, Dakar, Rio de Janeiro e São Paulo, a expectativa era menos por conhecer o Brasil e mais pela nova experiência de terra longe. Minhas estadias fora das ilhas haviam sido pontuais, excetuando umas longas e interessantes férias juvenis em Dakar, Senegal. De forma particular, o Brasil, diferentemente de muitos de meus conterrâneos, não era a minha primeira ou segunda escolha. Foi a escolha possível naquele momento, já que tivera de ficar dois anos esperando prosseguir meus estudos universitários. No terceiro ano, depois de algumas alterações com os dirigentes do Ministério da Educação, foi-me dada a possibilidade de escolha e, hélas!, escolhi um curso ausente do meu repertório em um país jamais pensado... Mas, decisão tomada, viagem programada e realizada.

Minha chegada, no entanto, foi marcante. A chegada, num grupo de cerca de uma dezena de cabo-verdianos que deveria se distribuir entre São Paulo, Paraná e Minas Gerais, tivemos que testar nossa capacidade de entendimento do português brasileiro. No balcão de *check-in* para São Paulo, a atendente perguntou: “fumante ou não fumante?”. Ninguém compreendeu o “tch/tx” da pronúncia. Primeiro choque de realidade. Felizmente um colega, que tinha chegado um mês antes para cursar marinha mercante no Rio de Janeiro, salvou-nos do sotaque carioca e facilitou os trâmites no Aeroporto Internacional do Galeão. Tomamos o voo para Congonhas numa quinta-feira no fim da tarde. Preciso situar que, para nossa (in)felicidade, chegamos na semana do carnaval. No avião, os jornais populares reportavam centenas de mortos durante a semana. Que susto! Mas haveríamos de sobreviver. É como diz o dito popular cabo-verdiano: a sina de um crioulo.

Chegados a Congonhas e, como tudo estava fechado para o feriado, ninguém que representasse uma instituição pública nos esperava. Felizmente, como há cabo-verdianos até na lua, duas colegas tinham familiares residindo em São Paulo, num dos casos mesmo no bairro contíguo ao aeroporto. O grupo se dividiu entre as duas famílias, da sexta à segunda-feira, quando a normalidade pós-carnaval chegaria⁵.

Na segunda-feira, deslocamo-nos, guiados pelo pastor Fernando Sá Nogueira, nosso anfitrião e protetor, para a USP, nos serviços de cooperação internacional. A simpatia e disponibilidade do senhor Cairbar Macedo foram marcantes, cabendo a ele nos acompanhar para o DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) tratar do RNE (Registro Nacional de Estrangeiro). O antigo DOPS marcou-me não apenas pelo caráter sóbrio/sombrio de seu espaço, como por ter sido a primeira vez que passei a ter a noção de meu fenótipo. Com efeito, foi-me

5 A presença cabo-verdiana no Brasil tem dois grandes momentos. O primeiro, nos finais dos anos vinte do século XX, dirigiu-se essencialmente ao Rio de Janeiro, num processo que também conduziu uma parte de cabo-verdianos, sobretudo originários de Santo Antônio, São Vicente e São Nicolau, para a Argentina. Nos anos sessenta, uma nova leva, também ela originária dessas ilhas, se desloca inicialmente para as cidades-porto (Rio de Janeiro, Paranaguá e Santos) e, depois, para as cidades da Grande São Paulo (essencialmente Santo André, São Caetano e São Bernardo). Em 1975, uma parte dos cabo-verdianos que se encontrava em Angola, no momento da independência desse país africano, desloca-se para o Brasil. Uma parte desses imigrantes passa a residir na Grande São Paulo e outra em Santa Catarina, particularmente no Vale do Itajaí. Vale mencionar, ainda, a presença de missionários, particularmente da Igreja do Nazareno em São Paulo e Campinas. Quando cheguei em São Paulo fiquei com mais dois colegas na residência de um dos pastores cabo-verdianos. Na vizinhança havia um outro casal de pastores, também cabo-verdianos, sendo que o marido não exercia funções missionárias, uma vez que era funcionário da VASP.

perguntado e exigido escrever nos formulários qual era a minha cor. Dei-me conta que eu era negro.⁶

Entre idas e vidas na megalópole, com a matrícula feita e nova residência em Pinheiros, as aulas começaram. No primeiro dia de aulas, na verdade semana de calouros, além dos choques habituais e do estranhamento de uns em relação aos outros, questionamentos silenciosos se colocavam. Na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, em todos os seus cursos, eram duas as estudantes africanas: uma nigeriana e uma bissau-guineense. Comigo e minha colega cabo-verdiana, fazíamos quatro. Na nossa turma do primeiro ano, bem grande para os meus parâmetros, havia, na minha concepção racial, dois negros. Eu, uma vez que depois da visita ao DOPS sabia que o era, e uma brasileira.

Para mim, duas questões se colocavam. Ou melhor, duas eram as angústias. A primeira questão resultava do estranhamento e do impacto inicial de me sentir, literalmente, um “exótico”, num duplo sentido, enquanto negro e enquanto africano (estrangeiro). A segunda questão, articulada à primeira, dizia respeito às perguntas que me eram colocadas: de onde você vem? Onde fica Cabo Verde? É África? Você é africano, com esse sotaque? Parece português. Como você chegou ao Brasil, de ônibus, trem?

Grosso modo, são as mesmas angústias e os mesmos questionamentos colocados e enfrentados por Kaly, embora me pareça que em São Paulo, na USP, a situação pudesse ser – e objetivamente o era – diferente de Florianópolis e da UFSC, Universidade Federal de Santa Catarina. No último caso, pelo relato do senegalês Kaly, tratava-se de um espaço bem monocromático até a chegada de uma leva significativa de estrangeiros que para lá foram fazer curso de língua portuguesa para estrangeiros antes de sua redistribuição para outras universidades e estados da federação.

São Paulo tinha, na sua estrutura demográfica, uma população negra relativamente mais significativa que Santa Catarina. Contava também com o histórico do Movimento Negro, particularmente do Movimento Negro Unificado (MNU). A USP era (é) frequentada por estudantes provenientes de estratos e classes sociais possidentes e que, por essa razão, teriam mais acesso à informação e conhecimento. Na Universidade, quando da minha chegada, já existia um Centro de Estudos Africanos e dois professores africanos faziam parte do quadro docente.

Entre os colegas na Universidade e entre os amigos que foram sendo construídos, a curiosidade, para não dizer o desconhecimento do continente africano era importante. O nível de informação se resumia, em regra, aos casos clássicos (doenças, guerras, e o exótico, não muito longe do que as capitais europeias faziam nas exposições mundiais no começo do século XX), numa folclorização do continente e suas gentes, não apenas a sua essencialização.

Este desconhecimento é fortemente impactante e, por vezes, irritante. Trans-

6 Em Cabo Verde, certamente no âmbito da estratégia da colonização portuguesa de tornar os cabo-verdianos *front-office* da administração das colônias africanas, proibiram, por volta dos anos trinta e quarenta do século passado, que os censos demográficos trabalhassem a categoria “cor”. Questão, aliás, que continua ausente no contexto pós-independência. Escrevi a este respeito em Furtado (2012).

crevo o depoimento de um togolês, estudante de medicina na Universidade Federal do Rio de Janeiro sobre a sua visão e experiência do Brasil. Trata-se, no essencial, de uma experiência semelhante à relatada pelo senegalês Kaly.

Sou Fleury, estudante de medicina na UFRJ. Cheguei no Brasil em 2011 através de um programa de convênio entre o governo brasileiro e o governo do meu país. Fora do Brasil, temos a visão de um país onde os negros têm acesso a todos os patamares. Chegando aqui, a realidade é completamente outra.

Eu me lembro que quando eu dizia que eu sou do Togo, as pessoas me perguntavam: o que é isso? Outros ainda perguntavam: fica em qual país da África? É o Congo? Eu dizia “não, é o Togo”, e tem infelizes que respondiam – “é tudo a mesma coisa”. A minha resposta era: então Argentina e Brasil é tudo a mesma coisa. O que mais me surpreendeu foi o dia que eu estava no ponto de ônibus na ilha do fundão e parou um carro na minha frente, e os alunos que estavam dentro do carro, e vestiam camisas da “engenharia UFRJ”, gritaram para mim: volta para o seu país, angolano. Eu fiquei triste mas não por mim, por eles. Fiquei me perguntando como alguém consegue passar para o curso de engenharia e não sabe que ser preto com cara de estrangeiro, não quer dizer ser angolano. Eu fui entender esse pensamento defeituoso um tempo depois: a imagem de que a África é um país, não um continente que tem 54 países. Outra coisa a mencionar é a história da África aqui vendida de pobreza e de miséria (Diponível em: <https://fleury-johnson.wordpress.com/2016/07/21/191/>, acesso em 30/07/2016).

Esse tipo recorrente de narrativa entre os africanos no Brasil faz ressaltar duas questões essenciais. De um lado, há o racismo patente na sociedade brasileira, que desmonta o discursivo veiculado no exterior da democracia racial e da cordialidade brasileira. De outro, nota-se o grau de ignorância em relação ao continente africano e sua heterogeneidade. Como já referido, as nacionalidades desaparecem para dar lugar ao “africano”. É tudo a mesma coisa. São pretos e é o que basta.

Como aponta Kaly:

Os chamados estudantes africanos que vieram para o Brasil deixaram suas respectivas famílias, os seus bairros e cidades, como Mancagne, Peul, Serere, Diola, Ibo, Banto, Soninké, Bambara, Dioula, Ewe, Touare, Dinka, pegaram o avião como senegaleses, guineenses, camaronenses, gaboneses, marfinenses, argelinos, egípcios, cabo-verdianos, angolanos, moçambicanos, são-tomeenses, e aqui chegaram como “africanos”. No país que os acolheu, as diversidades culturais, lingüísticas e étnicas são eliminadas e eles se vêem reduzidos à categoria de monogrupos. Enquanto os estrangeiros europeus, asiáticos e norte-americanos

são tratados a partir de suas nacionalidades próprias, os da África, não. Somos “africanos”, com tudo o que isso carrega de negativo (2001: 112-113).

Como já apontado anteriormente, os africanos perdem suas nacionalidades de origem para serem reduzidos ao continente – enunciações, portanto, acompanhadas por racismo implícito ou explícito. Essas situações, por um lado, e num primeiro momento, levam a um sentimento de frustração e desencantamento com o Brasil vendido lá fora e, por outro, potenciam tensões nas relações dos africanos com os brasileiros.

A relação com a cor constituiu uma outra fonte de espanto. A multiplicidade de cores possíveis nos anos oitenta, manifestas por autoclassificação, era fonte de perplexidade. Não tendo à época um conhecimento aprofundado dos estudos sobre as relações raciais no Brasil, causava-me perplexidade a quantidade de possibilidades de definição fenotípica. Já no meu segundo ano de curso, como estagiário de iniciação científica, tive a possibilidade de participar de uma pesquisa que buscava compreender, no contexto eleitoral, se os eleitores negros teriam ou não uma propensão para votar em candidatos negros. O que para mim era uma evidência se mostrou angustiante. Quando me dirigia a uma pessoa que eu considerava negra para a realização da entrevista era confrontando com uma pluralidade de respostas à questão relativa à autoclassificação da cor/raça. De negro, passando por cafuso, caboclo e cabo verde, as respostas eram múltiplas e me deixavam completamente perdido. Tive que parar a pesquisa e voltar ao meu orientador, o que nos levou à realização de um seminário de pesquisa apenas sobre a taxonomia da cor/raça no Brasil.

Aprendi, ou penso ter aprendido, mas também fiquei com uma outra questão. Na verdade, a multiplicidade de definições de cor disponíveis no Brasil não pareceria colocar-se aos africanos, a partir do momento em que estes eram conhecidos como tal. Na verdade, africanos são negros, se não o forem não são africanos. Vivem ou estão em África.

UM CABO-VERDIANO EM TERRAS BRASILEIRAS: ATO 2

Cerca de uma década e meia depois de ter deixado São Paulo, retorno ao Brasil, mais especificamente a Salvador da Bahia de Todos os Santos – não apenas a cidade mais negra do Brasil, mas a que possui, dizem, a maior população negra fora do continente africano.

Como sugere Kaly este *slogan* publicitário e turístico poderia indicar que os problemas raciais e de inclusão e integração social dos negros estariam resolvidos. Poderia Salvador, portanto, constituir-se num polo de atração para os que gostariam de ver, na prática, a concretização da democracia racial. Seria esta a

razão porque muitos estudantes, nomeadamente provenientes do continente africano, buscam prosseguir seus estudos universitários no Brasil.

A minha longa vivência do Brasil nos anos oitenta e noventa não me permitiram ter a *naïveté* de pensar uma Salvador isenta de problemas raciais, malgrado a forte presença das tradições negro-africanas, nomeadamente nos domínios da religiosidade e da cultura popular. A essa presença se podem, ainda, acrescentar os contatos crescentes com o continente, e os estudos africanos e afro-brasileiros se desenvolveram nesta cidade, de forma particular a partir dos anos sessenta do século passado, com a criação do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO). No entanto, apesar de todos esses desenvolvimentos, uma visão no mínimo essencialista e reducionista das realidades e contextos africanos segue fortemente presente e arraigada.

A agravar a situação, tendo a acreditar que, particularmente para os afro-brasileiros da Bahia, a África e os africanos são vistos e, mais que isso, erigidos em referência ao processo de construção de uma narrativa político-identitária, fundamental para dar organicidade a um projeto a um só tempo identitário e político. O trabalho de Sansone (2002) é relevante a este título. Contudo, queria aqui sugerir que, se é verdade que África, africanos e culturas negras têm sido construídos de formas diversas e por atores diferenciados em contextos geográficos e momentos históricos múltiplos, elas se direcionam, essencialmente, às diásporas.

O que me parece interessante pontuar, a partir da minha experiência, é como as diásporas negras, elas mesmas, não apenas constroem ou manipulam a África, os africanos e as culturas negro-africanas, como esperam, desejam e, em certa medida, sugerem (para não dizer: impõem) aos africanos em contextos migratórios que se definam, se vejam e se reportem à sua própria cultura. Esta África fora do lugar, como bem demonstraram Motta e Oliveira (2015), tensiona as relações e as visões entre os africanos e os brasileiros no Brasil. Uma tensão que, de certa forma, ainda é transversal à sociedade brasileira, tanto entre as comunidades afro-brasileiras e outros grupos sociodemográficos quanto nas universidades e centros de pesquisa.

Vamos por partes. A primeira questão por mim sugerida é que, de forma particular, as comunidades afro-brasileiras projetam uma visão do africano no imigrante africano, esperando – exigindo – que ele performe o que o brasileiro (as comunidades afro-brasileiras) construiu dele (um “dele” imagético e inventado, para tomar de empréstimo a expressão de Mudimbe, 1988). Exemplifico com uma situação que pode parecer folclórica, mas que é elucidativa do que quero sugerir.

Em agosto de 2011, alguns meses após a minha segunda residência no Brasil, desta vez em Salvador, a UFBA hospedou o Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, que viria a marcar a criação da Associação Internacional de

Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa. No primeiro dia, a organização do Congresso ofereceu aos participantes um *cocktail* nas instalações da Reitoria. Estava eu numa conversa amena com o colega angolano, José Octávio Van-Dunem, quando se aproxima um então doutorando em Estudos Étnicos e Africanos, também ativo militante negro e das religiões afro-brasileiras para me cumprimentar. Aproveitei a oportunidade para fazer a sua apresentação ao meu colega angolano. De imediato, o novo participante do grupo começa a colocar uma série de questões a Van-Dunem. A primeira delas era sobre o seu nome africano, assumindo que José Octávio, só poderia ser português, e o Van-Dunem, possivelmente holandês. A pergunta ficou sem resposta. Uma segunda questão foi ainda mais enigmática, pois introduzida por uma afirmação hipoteticamente formulada em quimbundo: qual é a sua língua africana? Você sabe o que eu afirmei em quimbundo? Um silêncio imperou! Faltava a terceira questão que, entretanto, não foi enunciada, pois introduzi na pauta da conversa um assunto completamente diverso. A questão em falta seria, certamente, sobre qual era a religião do colega. Digo isto, pois, amiúde, ela me é colocada.

De forma grosseira, pode-se situar as questões feitas ao meu colega angolano em Salvador da Bahia nos seguintes termos: um africano não pode ter um nome completamente europeu e o domínio de línguas africanas, melhor dizendo, de determinadas línguas africanas, constitui signo da africanidade. Não podemos esquecer que, fundamentalmente, pela religião, os naturais de Salvador, particularmente os do candomblé, possuem uma forte ligação com a tradição iorubá e a tradição angola. Neste sentido, conhecimento de rudimentos do iorubá e de línguas autóctones angolanas é encontrado entre os soteropolitanos, podendo indicar sua ligação com a matriz negro-africana, tornando-se num importante distintivo. No caso, específico do iorubá, o seu conhecimento, de forma especial pelo pessoal de santo, deve-se também ao fato do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) oferecer com alguma regularidade um curso de língua e cultura iorubá.

A segunda questão colocada pelo aluno se reporta ao papel das universidades e dos centros de pesquisa na produção e reprodução de uma certa visão e ideia de África. Como já referido, o CEAO foi dos primeiros centros de estudos africanos do Brasil, a par do Centro de Estudos Africanos (CEA/USP) e do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA/IUPERJ), desempenhando um papel importante na promoção dos estudos africanos e afro-brasileiros e também do intercâmbio científico, educacional e cultural do Brasil com alguns países africanos. Contudo, são as culturas afro-brasileiras, particularmente as religiosas, que constituíram e constituem o ponto forte das pesquisas em Salvador e na Bahia, a partir dos estudos sobre escravidão e pós-abolição.

A maior parte, por conseguinte, desses estudos se concentra sobre o Brasil

e sobre as diásporas afro-brasileiras, não tendo o continente africano qualquer centralidade reflexiva. A África tende a aparecer, em regra, como referencial, matriz, uma matriz muitas vezes idilicamente construída, potenciando, mesmo quando inconscientemente, uma visão homogênea, essencialista e essencializante do continente, seus povos, sociedades e culturas.

Uma diferença de quase duas décadas separa os dois momentos de minha presença nas terras brasileiras. Mudanças importantes aconteceram como, de forma tópica, pude apontar. Na verdade, os anos 2000 transformaram, de forma significativa e positiva, as relações entre o Brasil e o continente africano. No domínio político-diplomático, as relações bilaterais e multilaterais tiveram um aprofundamento relevante. Em termos de investimentos, tanto públicos quanto privados do Brasil em África, um incremento pode ser apontando a par do aumento dos fluxos comerciais. Em termos de intercâmbios acadêmicos e científicos também avanços tiveram lugar. Os programas PEC-G, PEC-PG, específicos da CAPES e do CNPq, a criação da UNILAB, de entre outros, constituem exemplos que merecem destaque.

No domínio da pesquisa, particularmente em ciências humanas e sociais, há um aumento do número de dissertações e teses sobre países, realidades e contextos africanos, embora uma parte importante esteja centrada numa perspectiva comparativa e que, não raro, tende a ver a África a partir do Brasil. Ademais, ainda uma boa parcela desses estudos debruça-se sobre os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, o que, embora não desejado, pode reforçar uma visão político-ideológica de uma lusofonia inexistente.

No entanto, o grosso dos trabalhos de pesquisa tem estado ainda centrado nos estudos das diásporas africanas, da escravidão, da pós-abolição, das religiões e culturas afro-brasileiras, da estética negra etc., reportando-se à presença da ancestralidade africana no Brasil. Significa, uma vez mais, que o continente africano não apenas é visto a partir de um passado relativamente remoto, como tende a ser apreendido enquanto totalidade, reforçando uma leitura e visão deturpadas e a-históricas das realidades africanas. É o que sustenta Zamparoni quando sugere que

Os africanos e a África que se busca sob esta perspectiva é aquela colocada num freezer, onde a cultura se inscreve num tempo mítico, que se repete, onde não há criação, nem história. Essa imagem mitificada da África tem dado lugar a usos e abusos. Nessa mesma ótica cria-se um tipo “o africano”, uma cultura “africana” que supostamente corresponderia ao continente. É difícil crer que essa busca de inspiração, a-histórica, na história, possa efetivamente ajudar de maneira sólida na formação de uma consciência política e social anti-racista (2007: 48).

PARA NÃO CONCLUIR...

A presença, cada vez mais importante, de africanos no Brasil tem permitido, muitas vezes de forma emocionalmente desgastante, uma desconstrução da visão difundida do país no exterior. Na verdade há um revisitado do continente (África) e do conteúdo (africanos), a partir do Brasil, por parte dos africanos residentes, especialmente estudantes e pesquisadores, que confronta olhares, temporal e espacialmente diversos e diversificados. Esse esforço desnuda, por vezes de forma dolorosa, o sujeito (africano) que chega às terras brasileiras possuidor de um olhar prévio de “si” e dos “outros”. Tal desconstrução e reformatação de identidades individuais e nacionais (Laurent, 2015), num contexto em que elas são confrontadas com uma hétero-identidade continental.

Mais ainda, a presença de africanos em terras brasileiras – e agora assumo, a um só tempo, um “eu” pessoal e um “eu metodológico” (Olivier de Sardan, 2008) –, me/nos transforma, recria e reinventa a partir de continente de origem (África), pela cor a ele associado e por um conjunto de outros estereótipos estabelecidos e estabilizados na sociedade brasileira, tornando-nos africanos e negros e não, por exemplo, cabo-verdiano e negro. Excluem-se, desse modo, quaisquer outras tonalidades fenotípicas como sendo endógenas ao continente. A mesma presença no Brasil reforça a minha nacionalidade e a minha dimensão pan-africana. De forma aparentemente paradoxal, o que me nega, na minha origem, constrói-me num segundo momento, conduzindo à redefinição da(s) minha(s) nacionalidade(s).

Acresce-se, ainda, que esse mesmo processo nos conduz a uma desconstrução do Brasil e dos brasileiros. Com efeito, a discriminação e a estigmatização a que os africanos estão sujeitos reconfiguram sua visão do Brasil. Como afirmou Kaly,

A grande maioria desses estudantes alega que um dos principais motivos da escolha do Brasil é a suposta democracia racial aqui existente. Mas as constantes humilhações sofridas, em razão dos diferentes tipos de discriminação, estão transformando esses estudantes em atentos (2001: 108).

É interessante observar que esse desencantamento – e a desconstrução dele decorrente – em relação ao Brasil multirracial e sua cordialidade tende a se aprofundar na contemporaneidade, de uma forma paradoxal. De um lado, pelo efeito da globalização, que faz aumentar os trânsitos entre africanos de múltiplas nacionalidades e os brasileiros e, por conseguinte, entre as Áfricas e o Brasil (ou seria melhor dizer também Brasis?). De outro lado, tivemos os impulsos político-diplomáticos reforçados de forma significativa com os governos Lula/Dilma. Com efeito, a intensificação das relações político-diplomáticas, econômi-

co-comerciais e científico-adicionais permite uma maior capacidade reflexiva e de revisão de saberes iniciais sobre si e sobre o outro, numa relação também de intimidade (Laplantine, 2012) que nos conduz não a pensar em nós, mas na alteridade que se constrói na e da relação. Como sugere, ainda, François Laplantine numa entrevista concedida em 1999,

Ce qu'il s'agit de penser, ce n'est pas l'identité, c'est l'altérité. C'est être autre. C'est devenir autre. Je ne mettrais pas ce mot "être". Il n'y a pas d'être. Seulement du peut-être. Ce qui n'est pas rien (Laplantine apud Vaugrand e Vialaneix, 1999: s/p).

Afinal, não sou quem pensara ser, nem aquilo que me quiseram fazer que eu fosse! Sou apenas um poder ser... O que não é qualquer coisa!!!

Cláudio Alves Furtado é professor da Universidade Federal da Bahia, atuando nos programas de pós-graduação em História e em Estudos Étnicos e Africanos. Desempenhou as funções de Presidente da Associação Internacional de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa (AIIPCsh) e membro do Comité Executivo do Conselho de Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFAMA, José Bernardo

1910 *Canções crioulas e músicas populares de Cabo Verde.*
Lisboa, Imprensa Commercial.

ANDRADE, Mario Pinto

1987 *Origens do nacionalismo africano.* Lisboa, D. Quixote.

BUANGA FELE / ANDRADE, Mario Pinto de

1955 “Qu'est-ce que 'le tropicalismo'?”. *Présence Africaine*, Paris, v. 9, n. 5: 24-35.

DEFREYNE, Elisabeth et al.

2015 *Intimité et réflexivité. Intinérances d'anthropologues.*
Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmathian.

DIAS, Juliana Braz

- 2004 *Mornas e coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação.*
Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

DUARTE, Fausto

- 1934 *Da literatura colonial e da morna de Cabo Verde.* Lisboa, Sasetti & C. Editores.

FERREIRA, Manuel

- 1973 *A aventura crioula – ou Cabo Verde uma síntese cultural
e étnica.* 2 ed. Lisboa, Plátano Editora.

FURTADO, Cláudio Alves

- 2012 “Raça, classe e etnia nos estudos em e sobre Cabo Verde. As
marcas do silêncio”. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 45: 143-171.

FREYRE, Gilberto

- 1954 *Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes
portuguesas de carácter e acção.* Lisboa, Livros do Brasil.
- 1958 *Integração portuguesa nos trópicos.* Col. Estudos de Ciência Política
e Social, n.º 6. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- 1961 *O luso e o trópico: sugestões em torno dos métodos portugueses de
integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num
complexo novo de civilização: o luso-tropical.* Lisboa, Comissão das
Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- 1940 *O mundo que o português criou.* Rio de Janeiro, José Olympio.
- 1953 *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível
lusotropiologia, acompanhada de conferências e discursos
proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da
Ásia, África e do Atlântico.* Rio de Janeiro, José Olympio.

KALY, Alain Pascal

- 2001 “O Ser Preto africano no ‘paraíso terrestre’ brasileiro. Um
sociólogo senegalês no Brasil”. *Lusotopie*, 2001: 105-121.

LIMA, António Germano

- 2002 *Boavista, ilha da morna e do Landú.* Praia, ISE.

LAPLANTINE, François

- 2012 *Quand le moi devient autre. Connaître, partager, transformer.* Paris, CNRS.

LAURENT, Pierre-Joseph

- 2015 “Conséquences personnelles et collectives de l’intimité et de la réflexivité sur la démarche anthropologique”. In DEFREYNE, Elisabeth et al. (orgs.). *Intimité et réflexivité. Intinérances d’anthropologues*. Louvain-la-Neuve, Academia/L’Harmathan.

MARIANO, Gabriel

- 1959 “Do funco ao sobrado ou o mundo que o mulato criou”. *Colóquios Cabo Verdianos*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar/
Centro de Estudos Políticos e Sociais, n. 22: 23-49.

MARTINS, Vasco

- 1988 *A música tradicional cabo-verdiana I (a morna)*. Praia/Cabo Verde, Instituto Cabo-Verdiano do Livro e do Disco.

MAZZOCCHETTI, Jacinthe

- 2015 “Basculements sensibles, implications et écritures”. In: DEFREYNE, Elisabeth et al. (orgs.). *Intimité et réflexivité. Intinérances d’anthropologues*. Louvain-la-Neuve, Academia/L’Harmathan, pp.83-114.

MBEMBE, Achille

- 2001 “As formas africanas de auto-inscrição”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1: 171-209.

MOTTA, Antônio e OLIVEIRA, Luiz

- 2015 “África, africanidades e afrobrasiliidades: performances e dramas sociais como experiências museográficas”. In FURTADO, Cláudio Alves (org.). *Diálogos em trânsito. Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*. Salvador, EDUFBA, pp.47-78.

MUDIMBE, V. I.

- 1988 *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

- 2008 *La Rigueur du qualitatif. Les Contraintes empiriques de l’interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve, Academia/Bruylant.

PEREIRA, Eduardo Camilo

- 2010 *Política e cultura: As revoltas dos Engenhos (1822), de Achada Falcão (1841) e de Ribeirão Manuel (1910)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- 2014 “Cabo Verde: elites coloniais e lutas partidárias na primeira metade do séc. XIX (1821-1841)”. In FURTADO, Cláudio Alves et al. (orgs.). *As ciências sociais em Cabo Verde: temáticas, abordagens e perspectivas teóricas*. Praia, Edições Uni-CV, pp. 280-303.

SANSONE, Lívio

- 2002 “Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”. *Afro-Ásia*, 27: 249-269.
- 2012 “Uso e abuso do Afro do Brasil na África”. 36º *Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu.

SILVA, Baltazar Lopes

- 1958 *Cabo Verde visto por Gilberto Freyre*. Praia, Imprensa Nacional.

VAUGRAND, Henri e VIALANEIX, Nathalie

- 1999 “Le Métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire”. Entrevista com François Laplantine. *X-Alta*, n. 2/3: 35-48.

ZAMPARONI, Valdemir D.

- 2007 “A África e os estudos africanos no Brasil: passado e futuro”. *Ciência e Cultura* (SBPC), v.59 (2).

The Deconstruction of Cape Verde as a *Brasilim*: A Cape Verdean in Brazilian Land

ABSTRACT

The article seeks, from a personal record, to reflect on the multiple and, sometimes, ambiguous visions that mark an unfamiliarity and a lack of knowledge of Africans from Brazil and Brazilians towards Africans, often leading to construction of narratives that tend to essentialize and reify the “Other”. The African matrix of Brazilian culture and the influence of African ancestry on the formation of Brazilian cultural identity, on the one hand, and the vision of a racially mixed and cordial Brazil, conveyed both in academic productions and in export products such as *telenovelas* tend to build an image, at least, romantic for Africans. Having, specifically, as a focus of analysis the Brazilian image construction in Cabo Verde, the text confronts such construction with the experience of a Brazilian reality that refuses to accept it.

KEYWORDS

Brazil, Africa,
Cabo Verde,
Representation,
Identity

Recebido em 30 de maio de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.

Ser antropóloga entre local e global

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141649>

Esmeralda Mariano

► Universidade Eduardo Mondlane | Maputo, Moçambique
✉ esmeraldamariano3@gmail.com

RESUMO

Este artigo explora os desdobramentos e a complexidade do ser antropóloga “local” e “global”, fazendo o esforço de ultrapassar o paradigma dicotômico resultante de processos históricos e políticos, que colocam atores sociais em espaços delimitados e localizados. Estes pressupostos são explorados a partir da história do meu nome, combinando experiências intersubjetivas e a reflexividade em pesquisas sobre a sexualidade em contextos de Moçambique.

PALAVRAS-CHAVE

Antropólogo
nativo, local e
global, experiências
subjetivas.

INTRODUÇÃO

A proposta de reflexão “ser antropóloga entre local e global”, se enquadra num tema que não é novo no seio dos estudos antropológicos, relativo à problematização da distinção entre o “nativo” e o “não-nativo”. À primeira vista, o conceito de «nativo» no discurso antropológico atual pode não parecer estar relacionado com pretensões de hierarquia, mas, no vocabulário de missionários, exploradores, administradores coloniais e também antropólogos, o termo “nativo” manteve-se como moeda de troca, servindo como substituto do termo “primitivo”, com o qual sentimos um certo desconforto (Appadurai, 1996).

A utilização, no âmbito da antropologia, dos termos nativo/local e não-nativo/global, permite-nos refletir sobre o desequilíbrio na legitimidade de representar a alteridade. Estes termos são usados implícita ou explicitamente nas relações entre o antropólogo e o nativo (sujeito-objeto de estudo), ou seja, por um lado, entre o observador e o observado e, por outro, nas relações entre os antropólogos provenientes de lugares, escolas e experiências diferenciadas. No seu artigo “O nativo relativo”, Viveiros de Castro chamou a nossa atenção para o fato da Antropologia colocar em discussão sobre quem somos “nós”, evidenciando que esse “nós” esconde tantos outros, havendo, por isso, a necessidade de se lutar contra os “grandes divisores” – nós e os outros, ocidentais e os não ocidentais, e fazer proliferar as pequenas multiplicidades (Viveiros de Castro, 2010). Um outro aspecto que retomo em Viveiros de Castro, e desenvolvo nesta análise, é que o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, e toda relação é uma transformação.

O meu ponto de partida para esta reflexão, parte das designações e distinções entre investigadora local e internacional, feitas nos projetos de pesquisa e de consultoria realizados no Moçambique contemporâneo, que envolvem atores e investigadores de diferentes partes do mundo. O investigador moçambicano, se faz parte de uma equipe, é designado de local, com papéis frequentemente definidos pelo investigador internacional, e com retribuição diferenciada – o que implicitamente contém um juízo de valor, mesmo entre colegas bem-intencionados em estabelecer relações de paridade e mutualidade. Concordo, portanto, com o antropólogo camaronês Paul Nkwi, quando afirma que a demanda de consultorias tem produzido uma forte pressão para a afirmação da identidade dos antropólogos, do seu papel social e epistêmico (Nkwi 2008:207).

É neste sentido que pretendo refletir não apenas sobre o uso do termo “local” subjacente a relações assimétricas e de privilégio, mas também dialogar com os trabalhos de pesquisadores de vários contextos, os quais revelam que pensar no antropólogo “nativo” ou “não-nativo”, como categorias estanques e estáveis,

mostra-se irrelevante, inviável e redutor para compreender fenômenos que na maioria das vezes se interpenetram (Narayan, 1993).

PECULIARIDADES E LIMITES DA DISTINÇÃO “NATIVO” E “NÃO-NATIVO”

Vários autores apontam para “nativo”, “indígena” ou “local” como termos imprecisos, que apresentam resquícios dos tempos da colonização, nos quais a disciplina antropológica foi forjada, na altura em que os nativos eram tidos como “genuínos” (Narayan, 1993; Appadurai, 1996; Mbembe, 2001; Kuper, 2002).

Os antropólogos raramente pensam em si mesmos como nativos de um lugar, porque o ser nativo significa muito mais do que ser de um lugar. O termo é usado para grupos que pertencem a partes do mundo distantes e distintas das metrópoles ocidentais (Appadurai, 1996).

Ser local ou global, dependendo das situações, confere prestígio e privilégio, exclusividade no acesso aos recursos e ao monopólio sobre a validade científica (Nkwi, 2008). Na prática, apesar que o antropólogo “nativo” dê uma importante contribuição para a produção científica, baseada na sua origem e qualificação profissional, é pouco reconhecido, sendo frequentemente utilizado como contato para conseguir a autorização da investigação e fonte de conhecimento contextual. Assim, os saberes produzidos na dita periferia estão destinados a permanecer escondidos, a menos que satisfaçam os padrões e expectativas do centro, onde os acadêmicos influentes podem decidir a que tipo de conhecimento se deve conferir autoridade e atenção (Narayan, 1993; Nkwi, 2008; Ribeiro e Escobar, 2008).

Em direção a uma antropologia não apenas cimentada na crítica à hegemonia do centro do mundo ou do Ocidente, mas que também refute as falsidades e preconceitos da construção universal dos africanos, por exemplo, faz mais sentido considerar a porosidade das fronteiras e a existência de espaços de poder. Podemos, assim, pensar num ser-antropólogo a partir de diversas e interconectadas práticas, na perspectiva de se abrir o caminho para a *construção de um estilo próprio* (Mbembe, 2001:175). No seu último livro, Achille Mbembe (2016) reflete sobre “políticas da inimizade”, o tema da fronteira e sua “evolução” ao longo do tempo volta a emergir, para mostrar que o sentimento de pertença é reinventado cada vez mais através de disputas e manipulações sobre o que pertence a quem, pressuposto válido para esta análise.

Minha trajetória de vida, minhas vivências em contextos urbanos e rurais em Moçambique e na Europa, educada e socializada entre valores tradicionais e modernos, levou-me a questionar o sentido do ser antropóloga “nativa” ou “local”. A formação nas universidades da Itália, Noruega e Bélgica, dotou-me de referenciais para compreender os “deslocamentos culturais” derivantes de cons-

tantes mudanças sociais e dinâmicas do quotidiano. As pesquisas realizadas em Moçambique e a relação estabelecida com os meus interlocutores, fizeram gradualmente emergir sentimentos ao mesmo tempo de afinidade e alienação sobre a visão do mundo e a consciência das limitações dos quadros teóricos e metodológicos apreendidos. Em relação ao antropólogo global (*outsider*), a definição do antropólogo nativo (*insider*) – como quem partilha lugares de vivência e supostamente a raiz cultural dos seus interlocutores –, a partir do momento em que o termo “local” assume múltiplos sentidos, mostra-se fluída e cada vez mais instável. Aliás, falar de raiz cultural e do conceito de cultura, merece também uma permanente análise crítica. Lembro-me, por exemplo, numa das aulas na Universidade de Bergen (Noruega, 2001), da forma brilhante como o Professor Frederik Barth chamou-nos a atenção para as limitações da generalização da categoria “cultura”, porque “o material da cultura” pode não ser um bem comum compartilhado, uma vez que é variável em relação ao mundo, aos grupos e às ações sociais, podendo ser verdadeiro em alguns casos e não verdadeiro em outros. Acrescento, ainda, que a educação, sexo, gênero, classe, raça e outras variadas categorias e designações sociais, ou simplesmente a duração e intensidade dos contatos intersubjetivos, em diferentes espaços e momentos, também alteram os sentidos através dos quais se etiqueta o “nativo” ou “não-nativo”.

O meu nome e as experiências de pesquisa sobre sexualidade em Moçambique podem exemplificar esses desdobramentos e interpenetração entre o local e global. Dependendo do contexto e dos campos de poder, fazemos escolhas ou simplesmente somos forçados a aceitar outras identidades em constante transformação. Em contextos geográficos diferentes, dentro e fora de Moçambique, a evocação do meu nome e sobrenome serviu a mim e meus interlocutores para repensar as origens étnico linguísticas, para estabelecer a comunicação em zonas de contato e de afinidades culturais, e, nalguns casos, para (des)legitimar uma aparente ideia de natividade e localidade.

No campo de pesquisa, particularmente no sul de Moçambique, em inúmeras ocasiões meus interlocutores falantes de *ronga* e *changana* (pertencentes ao grupo *tsonga*), com diferentes expectativas e curiosidades, perguntaram-me qual era a minha raça, referindo-se às origens da minha família, ao nome e a língua *bantu* do meu grupo. No meu entendimento, a referência à raça, cingia-se não a cor da pele ou atributos físicos, mas ao pertencimento a um grupo étnico-lingüístico africano-moçambicano. Concretamente, a questão era se eu era *changana* ou *ronga*, porque meu nome não espelhava qualquer origem *bantu*. Mais que um questionamento morfológico, a questão era ontológica. Meu nome (de origem portuguesa) e o meu limitado domínio da língua *changana* pareciam dissociar-se da estrutura sociocultural dos meus interlocutores e, portanto, limitavam-me a possibilidade de ser nativa.

Descrevo e analiso nas páginas seguintes questionamentos do meu nome de registo, que também na Europa revelou-se deslocado, fora de lugar, e não verdadeiramente nativo. De onde eu seria então nativa? Do lugar onde nasci? De acordo com a lei da nacionalidade? Qual o papel da cor/raça e da etnicidade na definição do local? Sendo natural de X, filha de A e B, que viveu Y anos num lugar em contato com A, B, C, D... e mais tarde em tantos outros contextos, seria nativo em relação a quem? Definido por quem e quais os critérios? E por quanto tempo se permanece nativo? Os sentimentos de parcialidade, fragmentariedade e, ao mesmo tempo, conexão com o global, no meu trabalho com antropólogos de outras paragens e influências teórico-epistemológicas que transcendem as fronteiras de Moçambique, levaram-me a um conjunto de condições que abriram meu horizonte para explorar e refletir sobre o binômio nativo e não-nativo.

UM NOME LOCAL E GLOBAL

Como sustenta Bruno Latour, local e global, são conceitos bem adaptados às superfícies e à geometria, mas inadequados para as redes e a topologia (Latour 1994: 116), os nomes são também, deformados e transformados. Metodologicamente, o “distanciamento” é crucial para estudar culturas diferentes das nossas e o material da cultura. Como antropólogos, temos que enfrentar a tarefa ainda mais difícil de criar distância suficiente entre os nossos espaços familiares e as nossas culturas (Ohnuki-Tierney, 1984).

Ao trazer o meu nome pessoal para esta discussão, como um material da cultura, não pretendo de algum modo assumir uma atitude narcisista, tampouco levar o leitor a entender esta análise como fruto de uma investigação aprofundada e apurada. Trata-se de um exercício de autoconsciência, uma reflexão ainda em curso, iniciada a partir de contatos com pessoas em contextos culturais diferenciados. À semelhança da discussão acerca do nativo e do não nativo, a questão dos nomes é inesgotável, algo vivo, sobre a vida da pessoa como um ser social (Pina Cabral, 2008).

Esmeralda (Celeste Mariano) é um nome bonito, é nome de uma pedra preciosa, mas não é um nome africano!? Por que Mariano? Qual é o teu nome africano? O teu verdadeiro nome? Esses foram questionamentos frequentes e insistentes nos meus primeiros passos na Europa (Itália). Este tipo de interrogação chamou-me à consciência sobre o sentido de pertença a uma cultura viva e híbrida, tradicional e contemporânea. Como a iniciação antropológica implica a adoção de um ponto de vista capaz de libertar, o quanto mais possível, para compreender a nós mesmo e a alteridade, esse momento levou-me a prestar mais atenção em nomes, no indivíduo, na história, na identidade e na existência como partes da reflexão sobre o eu-outro, sobre os cruzamentos e deslocamen-

tos, temas privilegiados da antropologia. A partir de memórias vividas e vivas, meu nome serviu para explicar e representar o sentido da minha existência, traçar meu ciclo de vida e a minha visão do mundo, e demonstrar que, como indivíduos, somos um produto híbrido, oscilando entre uma ordem tida como mais formal e outra tida como mais tradicional.

Alguns estudos mostram que os processos de nomeação não são estáticos nem homogêneos em todas culturas. Gregório Firmino, no seu artigo acerca dos antropônimos usados entre o grupo étnico *vatonga*¹ de Inhambane, no sul de Moçambique, com afinidades com a minha cultura de origem, realça o caráter criativo, heterogêneo e dinâmico, cujas inovações são associadas a contingências sócio-históricas do Moçambique contemporâneo (Firmino 2008: 139). Na verdade, os cruzamentos culturais, que se sobrepõem, se complementam e se alteram, por vezes ocultam a ambivalência entre o tradicional e o moderno. A escolha e a atribuição do nome inscrevem-se, portanto, num quadro histórico em contínua transformação, de invenção social, e narram as ligações, rupturas e descontinuidades entre passado, presente e futuro, entre vida e morte.

De fato, algumas vezes os nomes atribuídos logo após o nascimento são abandonados em fases diferentes da vida, outros permanecem, alguns são públicos, outros secretos e de circulação restrita (Trajano Filho, 2008).

Um dos momentos marcantes da história colonial em Moçambique, resultante do processo de assimilação, foi a adoção de nomes portugueses, pelo menos como nomes próprios, embora não significando necessariamente rejeição dos nomes africanos “tradicionalis” (Firmino, 2008: 134-136). O nome Esmeralda, escolhido pelos meus pais, simboliza o processo de civilização, o modelo idealizado de convivência entre brancos e negros, colonizadores e colonizados, no contexto da assimilação colonial. Todavia, a essência da política da assimilação “consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*), cooptados para o espaço da modernidade por terem sido ‘convertidos’ e ‘cultivados’, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis” (Mbembe, 2001: 178).

Este princípio estético e de conversão, de passagem da tradição à modernidade, de hibridização, na nossa família, tinha iniciado com o meu bisavô paterno, Mharriani Whate. O processo de apagamento e de renomeação enquadra-se no período colonial, quando as medidas legislativas levadas a cabo no início do século XX tinham como objetivo definir dois tipos de população, promulgados com o Código de Assistência ao Nativo de 1921, posteriormente abolido em 1961, e substituído pelo *Estatuto dos Indígenas* – quando se declarava que todos os habitantes nativos (naturais) de Moçambique, Angola e Guiné eram cidadãos portugueses de pleno direito (Mondlane, 1995). Na verdade,

¹ “A palavra *vatonga*, tal como todos os nomes nas línguas bantu, contém um radical *-tonga*, a que se junta o prefixo do plural *va-* para designar pessoas de origem *tongatonga* ou também designado *tsonga*, que inclui muitos outros grupos, no sul de Moçambique é de origem *bantu*, caracterizado por uma organização social que se assenta numa descendência patrilinear.

estes princípios eram mais teóricos que práticos. Eduardo Mondlane, antropólogo e primeiro presidente da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), partido que levou à independência nacional em 1975, na sua incontornável obra *The Struggle for Mozambique* (1969), mais tarde traduzida para português e editada em Moçambique em 1995, dá uma ideia da construção do “nativo” no contexto colonial:

O Código de Assistência ao Nativo de 1921, definiu o africano civilizado como aquele que sabia falar português, que estava desligado de todos os costumes tribais, e que tinha emprego regular e remunerado. Este seria considerado como verdadeiro português, (...). O regime de indigenato foi implantado em todos os territórios africanos. A população africana ficou dividida em duas categorias distintas, indígenas (africanos não-assimilados) e não indígenas (qualquer um que tivesse plena cidadania portuguesa, incluindo os assimilados africanos, embora na prática estes fossem muitas vezes considerados como pertencendo a uma terceira categoria). O indígena não tinha cidadania, era obrigado a trazer uma Caderneta Indígena (cartão de identidade), e estava sujeito a todos os regulamentos do regime do indigenato, que lhe impunha obrigações de trabalho, não lhe permitia o acesso a certas áreas das cidades depois de escurecer, e restringia-o a alguns poucos lugares de divertimento, e até os cinemas para indígenas passavam filmes cuidadosamente censurados. O não indígena tinha, teoricamente, todos os privilégios que acompanhavam a cidadania portuguesa (Mondlane, 1995: 43).

A análise de Eduardo Mondlane, está em consonância com a história da minha família, na qual a assimilação significou a não aceitação do africano como africano, mas também não europeu. O nome do meu bisavô Mharriani (que significa, em *tonga*, armadilha) ficou deformado em Mariano, enquanto Whate, o sobrenome que distinguia a família e a linhagem, foi omitido e cancelado do registo oficial, herança que seus descendentes assumiram.

Com a independência de Moçambique em 1975, em várias ocasiões a família discutiu e pensou na possibilidade de recuperação do sobrenome, para constar nos documentos de identidade oficial (registros), como um reconhecimento público, reatando a ligação com os antepassados e com a cultura africana dos *tonga*. O desejo e aspiração de colocar em papel o nome dissipou-se devido à complexidade dos processos burocráticos. Nem por isso os descendentes perderam a ligação simbólica e espiritual com as origens. Ainda hoje, os curandeiros quando solicitadas por pessoas de variadas classes, residentes em áreas rurais ou urbanas, para tratar e aliviar suas aflições em determinados momentos das suas vidas, no ato de invocação aos antepassados, a referência aos nomes dos antepassados da família emerge.

Numa perspectiva mais ampla, o curandeiro ou também designado “médico tradicional” é socialmente reconhecido como capaz de cuidar e tratar do corpo fisicopsicossocial, e de influenciar no restabelecimento das relações familiares interrompidas e da ordem cosmológica. Entre os falantes de *tonga*, são denominados *nyanga* (pl. *tinyanga*). Nesta categoria incluem-se os ervanários, os espíritos médiuns, adivinhos e exorcistas (ver Honwana, 2002). Os *tinyanga*, são os intermediários entre os vivos e os mortos, ativadores da memória individual e coletiva, com poderes para interpretar passado e presente. Estimulam o indivíduo a estabelecer a conexão com as “origens”, reforçando o poder dos espíritos dos antepassados, os quais constituem fonte do conhecimento e de poder de diagnóstico e terapêutico, bem como garantem proteção e bem-estar (Mariano, 2014). Embora entre as elites urbanizadas não se admita abertamente que se consulte o curandeiro, por vergonha e receio de se ser conotado como supersticioso e obscurantista, talvez com menos possibilidades de ser global, vários curandeiros homens e mulheres, durante as pesquisas realizadas, relataram que, com muita frequência, indivíduos de todas as classes e condições sociais – incluindo médicos, ministros, sacerdotes, brancos, negros e mestiços – que procuram sorte, ascensão nas suas carreiras profissionais e cuidados de saúde, procuram seus serviços. No dia a dia, a força vital e presença dos espíritos manifesta-se na forma como estes influenciam o destino do indivíduo, protegendo-o ou prejudicando-o de diversas maneiras e em fases da vida do indivíduo (Mariano, 2014). Os espíritos de família (*tinguluve*²) ou espíritos da casa (*svikwembu sva la kaya*) são termos usados alternadamente. A comunicação com estes pode ser feita em casa – espaço fechado, (espaço paterno), ou ao ar livre (em árvores sagradas), sempre que se pretende alcançar algo importante na vida (bem-estar, sucesso nos negócios, emprego...), ou quando algo está prestes a ocorrer, tal como uma viagem ou um casamento, ou quando simplesmente se procura proteção contra eventual infortúnio. Através da invocação dos antepassados de quem se presta e de quem se recebe os cuidados e a proteção, presume-se que haja transferência de energias e de forças vitais produzindo um efeito positivo sobre os indivíduos (Mariano, 2014). “Os espíritos agradecem a quem respeita a tradição e ajuda que ela se mantenha viva. A saúde, as finanças, a sorte, o emprego e os caminhos que se abrem são sinais de bênção dos espíritos dos ancestrais” (Cossa, 2014:68).



² Tinguluve (pl. *de nguluve*), literalmente “porcos-suínos” no sul de Moçambique, em línguas *tonga* designa os espíritos linhageiros.

Figura 1
Comunicação com os espíritos.
Província de Inhambane,
2007. Foto: E. Mariano.

Tecido branco, cigarro ou tabaco avulso, bebida branca ou transparente, vinho branco, destilado de seiva da palma, ou simplesmente mistura de *água e farinha de algum cereal*, são alguns dos produtos oferecidos no preanúncio da comunicação, ritual designado *kuphalha* no sul de Moçambique. Uma parte das bebidas é versada no chão em oferta aos espíritos, os nomes destes são invocados e as preces feitas pelo sujeito. Na comunicação entre o indivíduo e seus espíritos, sendo o espírito extensão da pessoa, o nome do seu homônimo e da família-apelido devem ser pronunciados.

No meu caso, o segundo nome, Celeste, tem o seu correspondente “tradicional” em Gothea, nome da mãe do meu avô materno. O nome Gothea Mwabanyne, conhecido e usado exclusivamente entre os membros da família da minha mãe, constitui um elo de ligação com os antepassados e é a chave de acesso ao espírito protetor.

O estudo que realizei sobre a infertilidade no sul de Moçambique (Mariano, 2001) explica como a rotura na relação entre espírito e corpo é sinalizada, mostrando a ausência da proteção dos antepassados e suas implicações. No estudo, apresentei o caso de Felismina, de 30 anos de idade, que era a única mulher de sua casa sem filhos. Estava no segundo casamento, com experiências de vários abortos espontâneos e morte de um filho. Ela associava sua infertilidade a desvios sociais que haviam marcado sua vida sem filhos. De acordo com o curandeiro por ela consultado, a não interpelação dos antepassados no processo de atribuição do nome do seu filho foi a causa da morte da criança.

Quando o meu filho ainda estava vivo, não tinha leite suficiente para o amamentar, porque havia desentendimento entre a minha família e o pai da criança por causa da incorreta atribuição do nome. Os espíritos podem secar o leite. Os espíritos da minha família puniram-me, porque a família do pai da criança impôs que se atribuísse o nome da sua família sem estarmos formalmente casados (Mariano, 2009:33).

A atribuição à criança do nome dos antepassados assegura que estes sejam sempre recordados (Bagnol, 2006:11) e perenizados. Dar o nome do antepassado é uma forma de o honrar, pois a criança passa a representar o seu espírito. É importante não só para a própria criança, como também a família. Uma escolha errada do nome pode causar infortúnios e doenças para a própria criança, inclusivamente a morte, como revelado no caso de Felismina (Mariano, 2009: 34).

Nos processos de atribuição dos nomes, para além da referência aos espíritos dos antepassados, outros agentes de aculturação determinam hoje

as escolhas e as preferências. Nomes de atores das telenovelas e de músicos de sucesso ocupam o imaginário coletivo das pessoas, que vão incorporando novos valores. Importa realçar que as inovações, em muitos casos, não representam uma alteração no *ethos* sociocultural do sul de Moçambique, na medida em que alguns valores persistem e absorvem novos elementos (Firmino, 2008:138).

Algumas vezes, em pesquisas realizadas no sul de Moçambique, particularmente entre famílias urbanizadas, meus interlocutores explicaram que a preferência por um nome não africano deve-se ao medo dos espíritos dos antepassados, os quais podem perturbar e influenciar negativamente a vida do indivíduo que carrega o seu nome. A resistência do indivíduo ao controle social, caso não adote o nome de um antepassado, é sentida como a tentativa de cancelamento da memória ancestral e coletiva. Ao mesmo tempo, o nome do antepassado é a metonímia do protetor e do destino do indivíduo. No caso de Felismina, ela se confrontou com uma situação para a qual não encontrou solução positiva possível, permanecendo na condição de infertilidade. Não se atreveu a atribuir a seu filho o nome dos espíritos do marido, temendo a reação dos seus próprios espíritos, mas também receou atribuir o nome dos espíritos de sua família, por temer a ira dos espíritos do marido no espaço onde residia, no meio rural (Mariano, 2009).

Em contrapartida, a elite urbana atribui outros nomes africanos, numa tentativa de afirmação identitária de ligação à África. Mas qual África? O que representa África para um africano? Achille Mbembe chama-nos mais uma vez a atenção que África é a visão do mundo em que a vida não é apenas o campo onde a existência do indivíduo se desenvolve na prática, mas o mundo onde se exerce a existência – isto é, vive-se a vida e enfrenta-se as várias formas da morte (Mbembe, 2001).

Os fenômenos de enculturação e desculturalização são de fato muito complexos, deixando na penumbra aspectos que se tornam evidentes em momentos de crise e de aflição individual, que exigem um esforço de conhecimento e interpretação. O nome, sobre o qual pouco se pensa ontologicamente é “bom para pensar” e conhecer. O nome não é apenas para denotar e classificar, mas também constituiu um universo de reconhecimento de relações constantes e auspiciáveis, ao qual a linguagem e as diferentes formas de comunicação vão dando sentido, alterando de acordo com as diferentes circunstâncias. Especificamente, por meio do nome se pode restabelecer a continuidade da comunicação entre os antepassados e indivíduos, numa realidade em que os sujeitos são gerados e geradores de múltiplas identidades, mantendo viva a tradição (não na sua forma), na contemporaneidade em contínua transformação.

ALTERIDADE E ENTENDIMENTOS ENTRE UMA ANTROPÓLOGA “LOCAL” E AS MULHERES EM TETE

A minha incursão em campos femininos íntimos e sensíveis ganhou mais profundidade e complexidade no contexto em que o flagelo do HIV/Aids levava diferentes atores (acadêmicos, decisores políticos, organizações governamentais e não, a nível nacional e internacional, ativistas e da sociedade civil) a um olhar mais atento (embora com peso diferenciado) à subjetividade, à construção do corpo e da sexualidade. A “doença do século”, tal como foi chamada, é ainda hoje a maior ameaça para a vida de cada pessoa e família moçambicana e está intrinsecamente associada à sexualidade e à moralidade, porque esta doença, como salientaram alguns testemunhos, “entra” no corpo através do sexo. Como qualquer transtorno físico e psicológico, a doença deixa sinais visíveis no corpo físico-individual e social, levando a constantes ressignificações culturais em contextos sociais particulares. Assim, o corpo na sua interioridade e exterioridade remete-nos à sua contemplação, admiração ou suspeita (Mariano, 2005). Scheper-Hughes (2000:281-292) põe em causa o olhar clínico e biomédico, pelo qual o corpo é reduzido a pequenas partículas invisíveis (no caso do vírus), assim como a epidemiologia, afastando-se do indivíduo para olhar os grupos sociais e estudar os organismos e os “comportamentos de alto risco”. A perspectiva crítica da antropologia médica, ao contrário, transcende o olhar fixo do corpo físico e os comportamentos isoladamente para explorar holisticamente o seu redor (ambiente e as redes das relações sociais e políticas) e o interior (experiências, emoções e sentimentos), o realmente vivido e experiencial de corpos que sofrem.

O enfoque no indivíduo como um ser monolítico e isolado, e a doença como entidade biológica, mostra-se precário, assim como os esforços feitos pela ciência moderna são insuficientes para responder ao recrudescimento desta pandemia, se nos recordarmos que, desde a descoberta do primeiro caso de HIV/Aids nos meados dos anos 80, Moçambique continua sendo um dos países com maior número de casos no mundo. Segundo o Inquérito de Indicadores de Imunização, Malária e HIV/Aids em Moçambique (IMASIDA, 2015), a nível nacional, a prevalência do HIV subiu de 11.5% em 2009 para 13.2% em 2015. Em 2004, de acordo com a ronda de vigilância epidemiológica à prevalência do HIV, a província de Tete tinha uma taxa elevada, de 16.6%, embora inferior comparativamente à região sul de Moçambique (Maputo, Gaza e Inhambane), estimada em 18.1% (MISAU, 2005). Atualmente, a província de Tete regista a menor prevalência, com 5.2%, enquanto a província de Gaza, no sul do país, tem a taxa mais elevada, com 24.4% (IMASIDA, 2015).

Não pretendo aqui analisar as razões dessas reduções e da abismal diferença num espaço temporal de dez anos, mas importa apontar que as formas como a

epidemia aparece e desaparece no espaço e no tempo, bem como o fato de que a doença escolhe suas vítimas, evidentemente, não tem apenas uma explicação bacteriológica (Bounan, 2004: 31-35). Um conjunto de fatores ambientais, guerra, pobreza, educação, desnutrição, fragilidade física e psicológica, e a qualidade da vida são causas reais da explosão epidêmica que contribuem para a não redução dos efeitos imunodepressores (Mariano, 2005: 1).

Foi no contexto em que epidemia se constituiu como preocupação a nível local e global que, entre 2005 e 2007, que realizou-se uma pesquisa internacional envolvendo quatro países: Tailândia, Indonésia, África do Sul e Moçambique, intitulada “Género, Sexualidade e Práticas Vaginais”. Em Moçambique, o estudo, coordenado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em colaboração com o Ministério da Saúde (MISAU), foi realizado na província de Tete, na altura com a prevalência do HIV/Aids elevada (16.6%), e com evidências de práticas vaginais potencialmente correlatas com a pandemia (INE, 2013). Cientistas sociais (particularmente os/as antropólogos/as) empenharam-se em documentar e analisar as práticas culturais que contribuíam para a disseminação contínua do HIV, bem como as relações sexuais múltiplas desprotegidas, especialmente entre jovens em contextos urbanos e rurais, entre profissionais do sexo, migrantes, prisioneiros, etc. (Loforte, 2003; Matsinhe, 2005; Manuel, 2009; Groes-Green, 2011).

Para o entendimento da sexualidade entre as mulheres da província de Tete, adotamos a perspectiva êmica (dos sujeitos) e, na esteira de Michel Foucault, um enfoque aos fatores que afetam a sexualidade (o clima, a alimentação), a ética dos prazeres, as interconexões entre a sexualidade e a saúde e os mecanismos de gestão da sexualidade que garantem a “arte de viver” na sociedade (Foucault, 1984:139). Procurava-se ver os desdobramentos da sexualidade e da doença, o discurso sobre a alteridade, quer seja feita pelo nativo, quer pelo não-nativo. No âmbito da epidemia de Aids, a imagem do “outro” como depositante da doença tende a reificar e a ser uma fonte de perigo (Good, 1996:76). Mesmo com diferentes lentes e perspectivas disciplinares variadas, por exemplo, entre os saberes biomédicos e antropológicos, o binômio “doença experiência” e “doença patologia” mostra os divisores entre nós e os outros, em vez de um enfoque sobre as multiplicidades do “eu” do “nós”, como acautelou (Viveiros de Castro, 2010).

Na mesma linha deste autor, Cristiano Matsinhe (2005), ao explorar as relações entre as agências de desenvolvimento e a sociedade moçambicana no caso do HIV/Aids, destaca o lugar do corpo-subjetivo no contexto da doença. Matsinhe, chama atenção para os limites da biomedicina relativamente à sua postura hierarquizante dos valores em detrimento da “outra” medicina, a “tradicional”, em vez de instituir a coexistência dos sistemas cognitivos, apesar de ambos se fundirem em cosmologias intercambiantes, comunicantes e competitivas (Matsinhe, 2005: 153). Nesta divisória enquadram-se também os binômios

tradicional/moderno, ou cultural/biológico, na atribuição das causas, prevenção e tratamento da doença, remetidas a um ou a outro espaço.

No caso concreto dos aspectos culturais, as práticas vaginas foram pensadas do ponto de vista ético (objetivo) em correlação ao HIV e Aids. Nesse debate, a cultura, de fato, tornou-se um novo bode expiatório, pelo uso exacerbado do conceito, que reconduz à corresponsabilização do alto índice de contaminação e ineficiência da prevenção biomédica. As inúmeras pesquisas patrocinadas pela sociedade civil e pelas agências multilaterais de desenvolvimento denunciam todos os preceitos e práticas culturais que, a seu ver, condenam as mulheres a uma ordem androcêntrica, bem como pressionam para que tais preceitos e práticas sejam combatidos vigorosamente (Cossa, 2014:30). Segone Cossa, no seu ousado estudo sobre os ritos de iniciação feminina em Moçambique, questiona a relevância do uso de conceitos e teorias criadas no Ocidente para explicar as desigualdades e hierarquias comunitárias com base na distinção morfológica e simbólica do sexo. O autor traz à superfície categorias e conceitos êmicos (subjetivos) que possibilitam uma ressignificação e releitura das relações assimétricas entre pessoas pertencentes ao mesmo grupo étnico/comunitário. Na mesma linha, critica a forma como são imputadas determinadas funções aos ritos de iniciação feminina, “como se existissem apenas para manter uma hegemonia, contra-hegemonia, dominação ou subordinação”. Na sua perspectiva, com a qual compartilho, a adoção de uma abordagem fenomenológica, auxiliaria a explicar o âmbito existencial destes, possibilitando uma compreensão mais holística dos mecanismos através dos quais se estruturam os ritos de iniciação na atualidade e a importância destes na perspectiva subjetivas dos praticantes (Cossa, 2014: 32).

Para entender melhor a natureza, contexto e motivações para a realização das práticas vaginais, compreender o seu significado, as percepções sobre os benefícios ou consequências destas práticas, a frequência e a prevalência ao nível da província, foram empregadas abordagens qualitativas e quantitativas. Apesar dos esforços feitos na publicação dos resultados do estudo em Moçambique, sua visibilidade pareceu mais tímida e quase marginal. Maior divulgação, ainda em curso, tem sido particularmente mais evidente a nível internacional em revistas e jornais científicos proeminentes. O limitado reconhecimento institucional ao nível nacional pode-se explicar pelo fato do projeto não ter sido concebido e implementado como parte de uma iniciativa local. Entre acadêmicos, foi percebido como exaltação de um exotismo e reforço de um discurso sobre uma sexualidade perversa, tradicional e inexistente. Este é um ponto de reflexão. Não obstante uma das antropólogas ter nascido em Moçambique, e a outra na Europa, mesmo tendo vivido mais de vinte anos em Moçambique, não era considerada “local”, e, por isso, ousava estudar práticas culturais aparentemente tradicionais ultrapassadas. Por outro, as expectativas eram que a antro-

póloga “local” propusesse temas urbanos e modernos. O paradigma “local” e “não-local” funciona em vários sentidos e serve para excluir pesquisas ou temas que incomodam. O caso chegou ao ponto de nos advertirem que nos poderiam “cortar a cabeça”, acautelando-nos sobre a necessidade de obter autorização do Ministro da Saúde, mediante detalhados esclarecimentos, para além da aprovação (obtida) pelo Comitê Nacional de Ética para a Saúde (CNBS) do Ministério da Saúde (MISAU). O tema em questão era considerado tabu, secreto, privado e íntimo, intersectando relações de poder e de gênero divergentes.

Os profissionais de saúde recomendaram às investigadoras o máximo de atenção metodológica, sensibilidade cultural, uso apropriado da linguagem na comunicação interpessoal e adoção de uma postura ética que não contrariasse e não interferisse com os desejos e as escolhas individuais. A título de exemplo, a Agência das Nações Unidas para o AIDS (UNAIDS) expressou alguma preocupação em relação ao título adotado “práticas vaginais” porque mencionava a “vagina”. Apesar de legítimas, as inquietações das instituições, refletem a ideologia e moralidade dominante, que marcam de forma rígida as fronteiras entre os espaços públicos e privados no campo da sexualidade, reforçando e reproduzindo discursos de controle e proteção patriarcalmente motivados (Arnfred, 2015).

Em Moçambique, o estudo foi coordenado e conduzido por duas investigadoras com percursos marcados por experiências e contatos múltiplos de diferentes culturas. Eu, a antropóloga “local”, na preparação da pesquisa e nos primeiros dias de trabalho de campo, tinha a convicção de estar preparada para ter o privilégio de pesquisar peculiaridades “íntimas”, captar e compreender formas do poder feminino, das relações entre as mulheres, e entre elas e os homens.

Em Tete, no processo de socialização e construção indentitária feminina, o alongamento dos pequenos lábios vaginais constitui um dos aspectos fundamentais da construção do corpo, da sexualidade e do bem-estar. Na interação com as interlocutoras, o fato que nenhuma das duas antropólogas tivesse passado por processos similares aos seus de iniciação à sexualidade criou em algumas interlocutoras perturbação e dúvidas sobre a possibilidade que pudéssemos compreender o mundo das mulheres.

Fomos consideradas “sem vida”, “não mulheres” e os nossos corpos incompletos e não preparados, levando-nos a refletir sobre a complexidade do ser nativa e mulher, sobre a construção do corpo e os espaços de poder feminino.

Se a mulher não tiver feito isso [alongamento dos lábios] o homem lhe abusa, o homem malcriado lhe insulta (...) fala palavras feias, dizendo que você está aberta, não tem vida (...) não tem nada, só tem buraco. (...) O homem zanga e acaba o casamento (Mulher viúva, 64 anos, Tete, agosto de 2005).

Nós ensinamos as meninas para terem conhecimento, para possuir uma vida, para quando o homem aparecer encontrar em boas condições (...) vida são lábios menores, pegamos e puxamos e no fim aquilo chega a crescer (Grupo focal com parteiras tradicionais, mulheres viúvas e casadas em união poligâmica⁴, Tete, agosto de 2005).

Na tentativa de superar as dificuldades de entendimento e nos socializar, assumimos o papel de “iniciandas à sexualidade”, aprendendo das mulheres experientes, que agiam como madrinhas-mestres. Conseguimos, assim, aproximar e interagir com as nossas interlocutoras, criando um clima de abertura, confidencialidade e maior interesse na transmissão e partilha de saberes sobre vida e sexualidade.

As experiências relatadas, entre profissionais de saúde, curandeiras, vendedoras ambulantes e dos mercados (de estimulantes sexuais, produtos eróticos, de beleza do corpo), jovens estudantes e madrinhas da iniciação à sexualidade, nem sempre deixaram transparecer a ideia de risco e de nocividade na vida das mulheres, como as antropólogas pressupunham. Tratava-se de cego e ingênuo desconhecimento sobre possíveis implicações das práticas e dos efeitos colaterais dos produtos ingeridos e inseridos nos seus corpos? Ou o pressuposto de nocividade das práticas derivava da nossa inexperiência e desconhecimento, preconceitos simplistas e nossa limitada imaginação? Surpreendentemente, o alongamento dos pequenos lábios é praticado por cerca de 90% das mulheres (numa amostra representativa de 919 mulheres da província de Tete). Grande parte destas, incluindo profissionais da saúde (enfermeiras e técnicas de medicina) já usaram produtos vaginais para secar, reduzir a lubrificação e apertar a vagina) e não reportaram efeitos negativos. As poucas que narraram efeitos indesejados da aplicação e inserção de produtos químicos e abrasivos (ver Figuras 3 a seguir), referiram-se à lacerações nos lábios vaginais, sensações de ardor, inchaço e secreções vaginais, que na perspectiva objetiva (ética) aumenta a susceptibilidade e vulnerabilidade às infecções de transmissão sexual (ITSs), incluindo o HIV.

As principais motivações, particularmente para ingestão oral e inserção vaginal de produtos, têm a ver com o aumento do prazer sexual masculino e manter



Figura 2

Investigadora, assistente de pesquisa e vendedora de produtos para tratamento do corpo e sexo. Mercado Kwachena, Tete, 2005. Foto: B.Bagnol.

4 Em diferentes partes de Moçambique, particularmente no sul, em contextos rurais e urbanos, a aliança heterossexual múltipla e concomitante é comum, sendo a prática poligínica, a que consente a um homem ter duas ou mais esposas, a mais difusa. É comum considerar-se este tipo de aliança matrimonial como uma prática ultrapassada, tipicamente rural e tradicional, pacificamente aceita pelos indivíduos envolvidos e socialmente legitimada. Apesar da escassez de documentos que sustentem a ocorrência e difusão da poliginia nas cidades, são inúmeros os casos de relações múltiplas, embora com características e formas estruturais diferentes (Mariano, 2009: 49).

**Figura 3**

Produtos de inserção e aplicação vaginal. Mercado Kwachena, Tete 2005. Foto: B.Bagnol.

o parceiro comprometido. Os dados quantitativos do “estudo sobre práticas vaginais” indicam que 72% das mulheres mencionaram que o alongamento dos lábios vaginais é símbolo de identidade feminina, 38% assinalaram que esta prática é um meio usado para manter o parceiro atraído sexualmente e 35% informaram que aumenta o prazer sexual masculino (François et al., 2012: 211). É interessante notar que a adoção de procedimentos vaginais para tentar manter um parceiro não é surpreendente, pelo menos na província de Tete, já que quase um terço das mulheres que participaram neste estudo vivia em uma relação estável ou casadas e afirmou que seu parceiro estava envolvido sexualmente com outra mulher (François et al., 2012).

Quando as interlocutoras, num ambiente de alegria, de risos, brincadeiras e de estupefação da nossa ignorância, narravam suas experiências de sexualidade, de preparação dos seus corpos, enfatizando o prazer, o lado positivo da experiência, entre nós, investigadoras, começaram a surgir dúvidas epistemológicas sobre a “subordinação feminina” e sobre o que era possível considerar “nocivo” e “danoso” para a saúde sexual da mulher. É interessante notar as formas de controle dos corpos próprios e dos parceiros, construídas como “segredos das mulheres” por meio de preparados à base de substâncias naturais (*nkotheko*), para o homem “não esquecer da vagina da mulher”, foi mais tarde consensualmente entendida como expressão de poder feminino. Na literatura, o mesmo argumento, é realçado por Signe Arnfred (2015), que evidencia a importância das contra-narrativas, nas quais o prazer, a agência e o poder sexual feminino nos permite descobrir uma tradição viva e uma comunidade de mulheres que se sentem poderosas.

No nosso estudo, a ideia do controle do corpo da mulher sobre o homem foi entendida como mecanismo das mulheres, em primeiro lugar, conquistarem e sucessivamente manterem os parceiros sob seu domínio. Atraindo e seduzindo sexualmente o homem, a mulher recebe em compensação bens materiais e dinheiro (Bagnol e Mariano, 2009: 399), para além de manter estável a relação, limitando o risco de separação. Na mesma linha, no sul de Moçambique, em contextos urbanos da cidade de Maputo, as mulheres usam as “forças da intimidade”, como

Groes-Green as chama, referindo-se às forças mágicas, produtos do e no corpo que objetivam tornar seus parceiros vulneráveis a “se apaixonar”, ameaçando o sentido masculino de controle (Groes-Green 2013: 103).

Para a investigadora, que viveu o feminismo dos anos 60 na Europa, os ventos da revolução sexual feminina, rompendo os muros do controle moral e religioso da sociedade burguesa em relação ao corpo, à sexualidade e à reprodução, a experiência destas mulheres em Tete sugeriu ser necessário ultrapassar o paradigma da subordinação universal feminina. As experiências da minha colega, com duas décadas de vivência em Moçambique, abertura intelectual em relação à sexualidade, em articulação com a minha, na altura menos informada sobre as teorias feministas euro-norte-americanas, mas socializada com valores e princípios religiosos cristãos, onde o sexo foi silenciado, o prazer sexual e a preparação à sexualidade implicitamente falados, possibilitaram me dar conta da multiplicidade de agências individuais – e de captar as nuances das experiências da sexualidade. Estávamos dispostas a entender o que as mulheres pensam e falam sobre a sexualidade e o significado para elas, sem perder de vista a análise dos equívocos das práticas vaginais.

Entre as mulheres em Tete, o assunto não é tão privado, devido ao fato de que muito da educação sexual e os rituais a ela associados são discutidos entre as mulheres (Bagnol e Mariano, 2009: 399).

Perante esta constatação, senti-me alienada, mas contemporaneamente num espaço e num tempo privilegiado de ressignificação do corpo e de conhecimento sobre ele. Os pressupostos teóricos em relação a uma sexualidade (subordinada), ancorados em sistemas classificatórios, foram se desprendendo no contato com as mulheres em Tete. Na verdade, na esteira de Mbembe,

a teoria social sempre procurou legitimar-se, enfatizando sua capacidade de construir gramáticas universais. Com base nessa afirmação, produziu formas de conhecimento que privilegiaram várias categorias que dividem o mundo real, definindo os objetos de indagação, estabelecendo relações de semelhança e equivalências e fazendo classificações (2001: 9-10).



Figura 4

O creme escuro é usado para o alongamento dos lábios vaginais. Mercado Kwachena, Tete, 2005. Foto: B. Bagnol.



Figura 5

Produto usado para remoção de secreções vaginais e melhorar a performance sexual. Província de Maputo, 2009. Foto: E. Mariano.

A referência aos sistemas classificatórios como chaves de leitura do mundo, consciente ou inconscientemente, exerce um certo tipo de autoridade (Mbembe, 2001) em relação ao conhecimento produzido (pelo antropólogo), mas também em relação ao tipo de conhecimento que se tem sobre outros corpos e as sexualidades dos sujeitos-objetos de estudo, eixos de representação que merecem uma atenção cuidadosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas diferentes partes deste artigo, de forma contraditória e idiosincrática, percebemos quão escorregadio e impreciso é assumir os termos “local” e “não local”, transpostos aos indivíduos como categorias fixas, porque o tempo mostra uma transformação, e a porosidade das fronteiras mostra que o que achamos que pertence a um ou a outro deixa de pertencer. O nome também, como marca de reconhecimento e de identificação social, mostra-se efêmero. É o corpo e são as experiências de quem porta um nome que conferem reconhecimento e interpretam sua existência no mundo, como um ser com múltiplos significados e percursos de trocas com o mundo.

Nestas reflexões, não somente se questiona a autenticidade de ser “nativa”, como também as experiências vividas por cada uma de “nós” se cruzam, as quais serviram para apreender e ressignificar os espaços de poder feminino e o posicionamento das instituições (o lugar político) a partir do que intervêm sobre os corpos individuais e sociais. As análises mais críticas das correntes feministas recentes sobre a “política do corpo”, discutem e representam o corpo feminino não apenas a partir do discurso médico, religioso e filosófico, mas também em termos de sua plasticidade, como um corpo natural-cultural e como um lugar de contrastes – um corpo poroso, cujas fronteiras são violáveis ou invioláveis, captado nas práticas vaginais.

Em algumas passagens deste texto, observamos que as relações de poder e hierarquia entre o pesquisador e o decisor político são definidas e negociadas constantemente, em função do tema e dos objetivos da investigação. Contrariamente às visões institucionais, as experiências com as mulheres de Tete foram marcadas por uma relação de abertura, em que os corpos delas se abriram para enriquecer o nosso conhecimento com base no respeito e interesse mútuo. Com elas, conseguimos evidenciar dinâmicas de gênero, perceber que existem vários processos de construção de identidades e uma multiplicidade de percepções e conceitos. No percurso de investigação, ficamos gradualmente esclarecidas sobre a relação intrínseca entre sexualidade, processos de construção de valores e mecanismos de controle individual e social existentes, através dos cuidados consigo mesmas. Na verdade, a sexualidade é um campo complexo, cuja plas-

ticidade depende do olhar do investigador, das suas áreas de conhecimento, dos atores e interlocutores, e que deve ser entendida como fluída e em constante transformação. Minha sensibilidade em quanto mulher, antropóloga, ser humano globalizado permitiu, tentativamente, ultrapassar as dicotomias “local”/“não local” e engajar na construção de um estilo próprio, considerando que “ser antropóloga entre local e global” facilita o acesso não só à dimensão intelectual (cognitiva), mas também às dimensões emotivas e sensoriais, áreas sensíveis e complexas do empreendimento antropológico. A complexidade e o fluxo diário de agências, das representações coletivas dos corpos e entre corpos, requer um posicionamento crítico e desprendido de certas categorias sociais, para, de forma mais aberta possível, entendermos as experiências individuais ao nível imediato, antes da qualquer elaboração teórica ou sistematização conceitual. Metodologicamente, este exercício exige a adoção de uma postura ativa e engajada, capaz de combinar o discurso e a prática por meio das narrativas do investigador e do interlocutor, partilhando e articulando histórias sobre si, “nós” mesmos, e refletindo sobre suas e nossas experiências.

Esmeralda Mariano é Antropóloga Social e Cultural, Professora do Programa de Graduação e de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNFRED, Signe
2015 “Female Sexuality as Capacity and Power? Reconceptualizing Sexualities in Africa”. *African Studies Review*, 58: 149-170 doi:10.1017/asr.2015.78.
- APPADURAI, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*.
Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.
- BAGNOL, Brigitte
2006 *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Cidade do Cabo, tese de doutorado, University of Cape Town.

BAGNOL, Brigitte e MARIANO, Esmeralda

2008 "Vaginal Practices: Eroticism and Implications for Women's Health and Condom use in Mozambique". *Culture, Health and Sexuality* 10 (6): 573-585.

2011 "Politics of Naming Sexual Practices." In TAMELE, Sylvia (org.). *African Sexualities*. Nairobi, Pambazuka Press, pp. 271-87.

BAGNOL, B.; CHERSICH, M.; FRANCOIS, I.;

MBOFANA, F.; MARIANO, E.; e MARTIN-HILBER, A.

2015 "Determinants of Vaginal Cleansing, Application, and Insertion in Tete Province, Mozambique, and Products Used". *International Journal of Sexual Health*, 0:1-13.

BOUNAN, Michel

2004 *Le Temp du SIDA*. Paris, Allia.

COSSA, Segone N.

2014 *Corpos ubíquos: um estudo etnográfico sobre a construção social dos corpos em Moçambique*. Porto Alegre, dissertação de mestrado, UFRGS.

FIRMINO, Gregório

2008 "Nomes dos *vatonga* de Inhambane: entre a 'tradição' e a 'modernidade'". *Etnográfica*, vol. 12 (1): 129-141.

FOUCAULT, Michel

1984 *Histoire de la sexualité 3: Le Souci de soi*. Paris, Gallimard.

FRANÇOIS, Isabelle; BAGNOL, Brigitte; CHERSICH, Matthew; MBOFANA, Francisco; MARIANO, Esmeralda; NZWALO, Hipolito; KENTER, Elise;

TUMWESIGYE, Nazarius Mboma; HULL, Terry; e HILBER, Adriane Martin

2012 "Prevalence and Motivations of Vaginal Practices in Tete Province, Mozambique". *International Journal of Sexual Health*, 24 (3): 205-217.

GONÇALVES, Marco

1992 "Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul". *BIB*, Rio de Janeiro, n. 33: 51-72.

GOOD, Byron, J.

1994 *Narrare la malattia – Lo Sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Tr. It. Torino, Edizioni di Comunità.

GROES-GREEN, Christian

- 2011 "Philogynous Masculinities: Contextualizing Alternative Manhood in Mozambique". *Men and Masculinities*, 15 (2): 91–111.
- 2013 "'To Put Men in a Bottle': Eroticism, Kinship, Female Power and Transactional Sex in Maputo, Mozambique". *American Ethnologist*, 40 (1): 102-117.

GUPTA, Akhil e FERGUSON, James

- 2006 "Beyond 'Culture': Space, Identity and Politics of Difference". In MOORE, Henrietta L. e SANDERS, Todd (orgs.). *Anthropology in Theory – Issues in Epistemology*. Blackwell Publishing, pp. 608-617.

HONWANA, Alcinda

- 2002 *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo, Promédia.

IMASIDA

- 2015 *Inquérito de indicadores de imunização, malária e HIV/Aids em Moçambique 2014*. Moçambique, Ministério da Saúde (MISAU) Instituto Nacional de Estatística (INE).

INE – Instituto Nacional de Estatística

- 2013 *Moçambique: Inquérito Demográfico e de Saúde 2011*. Maputo, Instituto Nacional de Estatística, Ministério da Saúde e MEASURE DHS/ICF International (USA).

KUPER, Adam

- 2002 "O retorno do nativo". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 8, n. 17: 213-237.

LATOUR, Bruno

- 1994 *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro, Editora 34.

LOFORTE, Ana Maria

- 2003 *Práticas culturais em relação à sexualidade e representações sobre saúde e doença*. (Comunicação no Workshop sobre os determinantes do HIV/SIDA em Moçambique), Maputo, CEP, UEM.

MANUEL, Sandra

- 2009 “Presentes perigosos: dinâmicas de risco de infecção ao HIV/Aids nos relacionamentos de namoro em Maputo”. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 19 (2): 371-386.

MARIANO, Esmeralda

- 2005 “Narrare l’Aids: Rompere il muro del silenzio”. In MORELLI, Gabriella Mondardini (org.). *Drammi del corpo e narrazioni su di essi*. Italia, Cagliari University Press.

MARIANO, Esmeralda e BAGNOL, Brigitte

- 2009 “Interventions on Women’s Body and the Impact on their Sexual and Reproductive Health”. *Revista Médica de Moçambique*, v. 10: 27-36.

MARIANO, Esmeralda; BAGNOL, Brigitte; FRANÇOIS, Isabelle; CHERSICH, Matthew; MBOFANA, Francisco; e HILBER, Adriane Martin

- 2011 “Vaginal Practices in Tete Province, Mozambique: Qualitative and Quantitative Research/Práticas vaginais na província de Tete: pesquisa qualitativa e quantitativa”. Maputo, Eduardo Mondlane University / International Centre for Reproductive Health (ICRH).

MATSINHE, Cristiano

- 2005 *Tábula rasa: dinâmicas da resposta moçambicana ao HIV/SIDA*. Maputo, Texto Editores.

MBEMBE, Achille

- 2001 “As formas africanas de auto-inscrição”. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 23, n. 1: 172-209.
2016 *Politiques de l’inimité*. Paris, Éditions la Découverte.

MONDLANE, Eduardo

- 1995 *Lutar por Moçambique*. Maputo, Coleção Nossa Chão.

MINISTÉRIO DA SAÚDE

- 2005 *Relatório sobre a revisão dos dados de vigilância epidemiológica do HIV ronda 2004*. Moçambique, Direção Nacional de Saúde. Programa Nacional de Controle das DTS/SIDA.

MUNANGA, Kabengele

2013 “A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 56, n. 1.

NARAYAN, Kirin

1993 “How Native Is a ‘Native’ Anthropologist?”. *American Anthropologist*, New Series, vol. 95, n. 3: 671-686.

NKWI, N. Paul

2008 “La antropología en una África poscolonial: el debate de supervivencia”. In RIBEIRO, Gustavo Lins e ESCOBAR, Arturo (orgs.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Colombia, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Envión Editores.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko

1984 “Native Anthropologist”. *American Ethnologist*, vol. 11, n. 3: 584-586.

PINA CABRAL, João

2008 “Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate”. *Etnográfica*, vol 12 (1): 5-16.

SCHEPER-HUGHES, Nancy

2000 “Il Sapere incorporato: Pensare con il corpo attraverso un’antropologia medica critica”. In BAROFSKY, Roberto (org.). *Antropologia culturale oggi*. Roma, Meltemi.

TRAJANO FILHO, Wilson

2008 “O trabalho da crioulização: as práticas de nomeação na Guiné colonial”. *Etnográfica*, vol. 12 (1): 95-128.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2010 “O nativo relativo”. *MANA*, 8 (1): 113-148.

On Being Local and Global Anthropologist

ABSTRACT

This article explores the unfolding and complexity of being “local” and “global” anthropologist in an effort to overcome the dichotomous paradigm resulting from historical and political processes that place social actors in delimited and localized spaces. These aspects are explored from the history of my name, combining intersubjective experiences and reflexivity in sexuality research in contexts of Mozambique.

KEYWORDS

Native
Anthropologist,
Local and Global,
Subjective
Experiences

Recebido em 30 de maio de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.

Desenclavar as Ciências Sociais na África lusófona: a iniciativa especial do CODESRIA

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141647>

Carlos Cardoso

► Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral | Bissau, Guiné-Bissau
✉ carlos.cardoso28@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa a Iniciativa Especial para a África Lusófona do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), inserindo-a no âmbito dos esforços que o Conselho tem feito para lutar contra a fragmentação da produção científica no continente e o perigo do isolamento de certas comunidades científicas. Adotando uma perspetiva histórica, começa por abordar a trajetória das ciências sociais nesses países, mas também discorre sobre o contexto epistêmico em que elas se desenvolvem, nomeadamente, a crise em que as escassas instituições de pesquisa foram mergulhando nas últimas décadas, a insipiência do sistema de Ensino Superior e a fraca participação do Estado no financiamento dessas instituições. Com este pano de fundo, são analisados os desafios que se colocam às ciências sociais em países africanos, bem como algumas iniciativas que têm surgido no domínio de estudos sociais. Por fim, são analisados os elos de ligação existentes entre as atividades do CODESRIA, a Iniciativa Lusófona e a integração dos cientistas sociais africanos lusófonos nos programas deste Conselho.

PALAVRAS-CHAVE

Produção científica, contexto epistêmico, isolamento, fragmentação, crise, integração.

INTRODUÇÃO

Nas últimas quatro décadas, as ciências sociais conheceram um crescimento sem precedentes em países africanos, tendo desempenhado um papel importante no equacionamento e na resolução de problemas que se colocam ao desenvolvimento social e econômico no continente (Matshedis, 2005). No entanto, elas continuam a enfermar de certo fechamento e fragmentação devido, especialmente, às barreiras linguísticas herdadas da época colonial, que dificultam o diálogo entre investigadores e universitários de diferentes comunidades linguísticas. Frente a essas barreiras, é notável a importância do intercâmbio acadêmico e da partilha de experiências, que podem contribuir para encurtar as distâncias, cruzar as fronteiras e focalizar no que é essencial: o desenvolvimento das ciências sociais.

Diante de tal cenário, aceitamos o desafio de partilhar neste artigo algumas cogitações acerca da comunidade de cientistas sociais do mundo ibérico e dos que têm o português como língua oficial ou que estudam a África. Não sendo possível fazer um balanço exaustivo da evolução, nos últimos quarenta anos, das ciências sociais nos países africanos que falam português, contentar-me-ei em tecer algumas considerações sobre o tema. Para tanto, baseio-me na minha experiência de trinta anos como investigador, doze dos quais enquanto administrador de programas de pesquisa no Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA)¹, que tem a sua sede em Dakar, Senegal.

1 Ver www.codesria.org.

Decidi priorizar uma discussão sobre os desafios presentes da pesquisa em ciências sociais neste espaço geográfico-lingüístico, focalizando particularmente na questão de como os programas do CODESRIA têm contribuído ou podem contribuir para desenclavar as ciências sociais e humanas praticadas nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Na medida em que isso se justificar, englobarei na abordagem outros países do continente.

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira parte teço algumas considerações sobre o contexto em que se desenvolvem as ciências sociais nos PALOP. Em seguida, analiso os elos de ligação entre as atividades do CODESRIA, a Iniciativa Lusófona e a integração dos africanos lusófonos nos programas do CODESRIA. Na terceira parte abordo os desafios que se colocam às ciências sociais nestes países. Na última parte, sintetizo a visão e os objetivos da Iniciativa Especial para a África Lusófona a médio prazo.

Antes porém de entrar no vivo do sujeito, é preciso fazer algumas considerações preliminares. O departamento de pesquisa do CODESRIA, que tive o privilégio de dirigir de abril de 2011 a maio de 2017, recebe anualmente entre 250 e 300 projetos de investigação no quadro de um concurso para financiamento, que é bastante competitivo. São propostas com vistas à constituição do que, no jargão do Conselho, são conhecidos como Grupos Nacionais de Trabalho, Grupos

Multinacionais de Trabalho e Redes de Pesquisa Comparativa. Outras tantas comunicações são recebidas no âmbito das conferências e seminários que o Conselho organiza ao longo de todo o ano. Um outro departamento, o Departamento de Formação, Bolsas e Pequenas Subvenções promove anualmente um concurso para a atribuição de um prêmio à melhor tese de doutoramento e um outro de pequenas subvenções, cuja finalidade é auxiliar jovens investigadores em processo de conclusão das suas teses a fazer face a certos encargos ocasionados pelos deslocamento ao terreno, impressão de manuscritos, fotocópias de documentos, etc. Este último envolve anualmente entre 700 e 800 candidatos. Os projetos de pesquisa que recebemos da África lusófona entram nesta gama de trabalhos e é com base na leitura destes e da minha experiência pessoal que apresento as considerações que se seguem.

O COTEXTO DA PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS NOS PALOP

O contexto geral no qual evoluem as ciências sociais nos PALOP é idêntico, em muitos aspectos, ao que prevalece na maioria dos outros países africanos, caracterizando-se por uma crise profunda das instituições de pesquisa e de Ensino Superior. Essa crise manifesta-se, entre outros aspectos, pelo número crescente de instituições que oferecem educação de qualidade duvidosa, fraca participação do Estado no financiamento da investigação em ciências sociais, principalmente a investigação fundamental, falta de motivação dos docentes e pesquisadores, etc. Por outro lado, este contexto também apresenta algumas particularidades que merecem ser apontadas.

Um dos traços que configuram o ambiente das ciências sociais e humanas nos PALOP é o facto das instituições de Ensino Superior serem de criação recente comparativamente ao resto continente. Exceto em Angola e Moçambique, onde o aparecimento das primeiras instituições data dos anos 60, nos três outros países (Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe) as primeiras instituições deste tipo foram criadas apenas nos anos 80 e 90.

Sabemos que a África entrou no período pós-colonial com um número relativamente pequeno de universidades e centros de pesquisa avançada em ciências sociais. Foi depois da Segunda Guerra Mundial que os centros universitários de Acra (1948), Dacar (1957), Ibadan (1962) e Makarere (1970) foram criados, juntamente com novas instalações em Argel, Cairo e Cartum. Também sabemos que as mais antigas universidades africanas modernas, como o Colégio Fourah Bay (FBC), em Freetown, na Serra Leoa, a Universidade do Cairo, no Egito, e a Universidade de Argel, na Argélia, foram fundadas em 1887, 1908 e 1909, respectivamente. O que importa aqui sinalizar é o fato de outros países africanos existir aquilo que designo de tradição acadêmica, enquanto nos países africanos lusófonos, não.

Relativamente à investigação científica, particularmente no domínio que nos interessa, importa realçar que, durante o período colonial, Lisboa centralizava a investigação sobre a África na chamada Junta de Investigação do Ultramar. As ciências sociais sofriam constrangimentos graves decorrentes tanto da ideologia colonial, como do regime político altamente repressivo. Alguns trabalhos puderam ser produzidos, principalmente em etnologia, história e geografia e contribuíram para recolher dados importantes sobre as sociedades e os povos estudados. Este conjunto de trabalhos tinha como principal objetivo, no entanto, informar as políticas da potência colonial, e menos fazer avançar o conhecimento nas diferentes áreas.

A experiência dos PALOP, imediatamente após a conquista das independências, foi marcada pelo estabelecimento, num primeiro momento, de instituições de formação de professores de caráter público, conhecidas frequentemente sob o nome de Institutos Superiores de Educação. Esses institutos, do ponto de vista das necessidades que se faziam sentir na altura, tiveram sua justificação histórica e social, mas não facilitaram o desabrochar de uma verdadeira tradição de investigação em ciências sociais.

Pode-se dizer, portanto, que a situação das ciências sociais nestes países é tributária de um fato histórico maior: um legado colonial e pós-colonial desolador. Apesar da euforia que envolveu a criação de universidades pelos novos Estados, o estatuto das ciências sociais nos PALOP não melhorou substancialmente. Em alguns casos, como em Angola e na Guiné-Bissau, as ciências sociais permaneceram confinadas às escolas de formação dos quadros do partido único ou aos institutos dependentes ou altamente influenciados por estes partidos.

Atualmente, as ciências sociais são ministradas em todas as universidades dos PALOP, mas continuam à espera de dias melhores. Nas duas últimas décadas, temos assistido a um esforço importante de criação de um sistema de ensino em ciências sociais e humanas à altura dos desafios que se colocam a esses países nessa matéria. Porém, tal esforço não tem sido seguido de um impacto de mesma envergadura na investigação científica em ciências sociais. Em Angola, Cabo Verde e Moçambique têm sido dados passos significativos, que se têm traduzido, por exemplo, no aumento do número de cursos e profissionais nestas áreas, assim como de publicações acadêmicas. No que toca a este último aspecto, destaca-se na Guiné-Bissau uma revista científica denominada SORONDA – *Revista de Estudos Guineenses*. Em Cabo Verde, temos a publicação de, pelo menos, três revistas acadêmicas, como a *ReVISTA – Revista de Estudos Cabo-Verdianos*, da Universidade de Cabo Verde, e a *Revista Cabo-verdiana de Ciências Sociais*, da Universidade de Santiago, que vieram certamente aumentar as possibilidades que os investigadores cabo-verdianos têm de fazer conhecer os seus trabalhos, mas também podem estimular a investigação social no arquipélago. O mesmo papel

tem sido desempenhado pela revista *Estudos Moçambicanos*, da Universidade Eduardo Mondlane.

Para além de poder apresentar várias revistas científicas na área das ciências sociais, como a MULEMBA – *Revista Angolana de Ciências Sociais* (Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Agostinho Neto), o que Angola tem feito no domínio das publicações é digno de menção, tendo conseguido instaurar um verdadeiro programa de tradução de obras de clássicos africanos em ciências sociais, como Valentin Mudimbe, Marc Elea, Paulin Hountondji e Achile Mbembe. Destaca-se também o curso de doutoramento instituído na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Agostinho Neto. Estas evoluções, contudo, não se têm traduzido em algo que sequer se poderia considerar o embrião de uma agenda nacional de investigação em ciências sociais e humanas. Em Cabo Verde, a parceria com instituições e acadêmicos brasileiros tem contribuído para colmatar a falta de doutorados necessários a um ensino de qualidade das ciências sociais, o que, aliás, vem na linha da tradição de cooperação com Portugal nesta matéria.

Se, noutras países africanos, o aumento não controlado do número de instituições de Ensino Superior sem quadros devidamente capacitados levanta problemas, eles se tornam ainda mais complexos nos países lusófonos devido à falta de pessoal qualificado e experiente, capaz de conceber e implementar políticas adequadas para o subsetor. Porém, como até recentemente a maior parte dos alunos inscritos em cursos do terceiro ciclo eram obrigados a concluir os seus estudos de pós-graduação em universidades europeias ou americanas², a formação em ciências sociais tem seguido tendências muito diversificadas, ao mesmo tempo em que reflete a política de ensino e das instituições científicas dos países de acolhimento. Como descreve Cláudio Furtado para o caso de Cabo Verde, apenas

a partir dos anos noventa do século passado, mas com maior sistematização nos primeiros anos do século XXI, jovens investigadores cabo-verdianos começam a procurar redefinir a agenda de investigação ao mesmo tempo que propunham novos olhares e novos (re) alinhamentos teóricos (Furtado, 2012: 59).

2 O terceiro ciclo universitário encaminha o estudante a uma maior especialização, sancionado com um diploma de aprofundamento ou uma pesquisa que desemboca em estudos doutoriais. Em França, após a reforma LMD, este ciclo engloba os graus de Mestre e Doutor. No Reino Unido, o Diploma de terceiro ciclo corresponde ao doutoramento (PhD).

Para o caso da Guiné-Bissau, na ausência, até princípios deste século, de um sistema de Ensino Superior, a criação e o desenvolvimento do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) foi o que lançou as bases institucionais para a definição de uma agenda nacional de pesquisa em ciências sociais. No entanto, esse processo foi interrompido devido à crise político-militar de junho de 1998, que afetou profundamente as infraestruturas desta instituição, como também contribuiu para desarticular o núcleo de investigadores nacionais que se encontrava em desenvolvimento.

Esses fatos indicam que a reduzida participação dos pesquisadores africanos lusófonos nas atividades do CODESRIA, nomeadamente naquelas destinadas aos estudantes de pós-graduação, reflete o fraco desenvolvimento do sistema de Ensino Superior em geral e do terceiro ciclo em particular, bem como o das instituições de pesquisa em ciências sociais.

Essa trajetória histórica de discrepâncias e desigualdades confere toda pertinência à Iniciativa Especial para a África Lusófona do CODESRIA. Ter em conta esses fatos na implementação de todas as atividades do Conselho torna-se um imperativo, de modo a corresponder às necessidades desta comunidade. Igualmente, é preciso ter sempre em atenção que a Iniciativa não deve conduzir a um tratamento dos originários desses países que torne contraproducentes as relações entre o Conselho e a comunidade ou entre os investigadores e pesquisadores lusófonos e os investigadores de outras áreas linguísticas. O critério científico e as preocupações de ordem científica devem continuar a primar sobre todos os outros critérios na seleção e/ou participação em programas e ações especiais.

O CODESRIA, A INICIATIVA LUSÓFONA E A INTEGRAÇÃO DA COMUNIDADE AFRICANA LUSÓFONA EM PROGRAMAS PAN-AFRICANOS

O CODESRIA, Conselho para o Desenvolvimento das Ciências Sociais em África, é uma organização que congrega pesquisadores que trabalham na área das ciências sociais e humanas. Foi criado em 1973 e nasceu do desejo destes investigadores e universitários de desenvolver ferramentas e competências científicas que permitissem promover a coesão social, o bem-estar e o progresso das sociedades africanas. Os principais objetivos consagrados na sua Carta incluem a facilitação da investigação multidisciplinar, a promoção de publicações resultantes desta investigação, a capacitação de pesquisadores africanos em todos os níveis – nomeadamente via um programa de formação –, bem como a criação de vários fóruns de troca de informação e de experiência entre pesquisadores africanos.

O CODESRIA tenta fazer face à fragmentação da investigação e do conhecimento pela criação de redes temáticas de investigação que transcendam as barreiras regionais, disciplinares e linguísticas. Um exemplo desse tipo de rede são os Grupos Multinacionais de Trabalho (GMT), que se tornaram a mais antiga e a mais usada forma que o Conselho encontrou para organizar o apoio à pesquisa no continente. Geralmente constituída por dez a quinze elementos, um GMT mobiliza investigadores de disciplinas e de países diferentes à volta de um tema específico, dentre os vários adotados pela Assembleia Geral como prioritários para a agenda de pesquisa do Conselho. No passado, dentre vários, chegou-se a constituir um GMT sobre Juventude e Identidade em África e outro sobre o Ensino Superior em África.

Um GMT é liderado por um ou mais coordenadores com experiência e conhecimento comprovados na área em que é formado o grupo. Normalmente, o início dos trabalhos é precedido pela produção de um documento denominado “livro verde do CODESRIA”, no qual se faz um estado da arte sobre o tema e se apontam novas pistas de pesquisa. Uma vez constituído, os membros do GMT são convidados a participar num seminário dedicado a questões metodológicas e epistemológicas. O tempo de vida de um GMT é de aproximadamente dois anos, findos os quais cada membro do grupo é chamado a apresentar os resultados da sua pesquisa, depois publicados num volume único com o título da temática escolhida.

O Conselho incentiva ainda os cientistas sociais africanos a se empenharem na promoção de uma compreensão mais holística das experiências históricas e contemporâneas do continente, por meio de intervenções multidisciplinares que priorizem abordagens diferenciadas e adotem uma perspectiva de gênero, valorizando as contribuições das diferentes categorias de investigadores. Além disso, o Conselho tem o mandato de fortalecer a base institucional para a produção do conhecimento em colaboração com outras instituições que promovem a pesquisa em ciências sociais em África, sejam elas nacionais ou internacionais.

A Iniciativa Especial para a África Lusófona do CODESRIA foi criada em 2003 como parte integrante do Plano Estratégico para os anos 2003-2007. O programa partia da visão de construir uma organização pan-africana capaz de integrar todas as comunidades africanas de investigadores em ciências sociais, independentemente de sua origem geográfica, linguística ou disciplinar e preconizava ultrapassar a barreira linguística existente entre os pesquisadores lusófonos de um lado e os francófonos e anglófonos do outro.

O balanço que se pode fazer das atividades desenvolvidas no quadro da Iniciativa, após dez anos de existência, é bastante positivo. O português tornou-se uma das línguas de trabalho do CODESRIA e, desde 2004, a participação de investigadores africanos lusófonos nas atividades do Conselho vem aumentando progressiva e significativamente. A publicação de documentos de trabalhos em português está a se tornar uma prática corrente, resultando na promoção das ciências sociais nos PALOP, ao mesmo tempo em que o número de falantes não africanos do português que passa a se interessar pelas atividades do Conselho tem crescido de modo notório.

O Conselho não cessa de receber pedidos de colaboração de instituições brasileiras, portuguesas e até espanholas para o estabelecimento de programas de cooperação acadêmica. Nesse sentido, já foram assinados memorandos de entendimento com o Centro de Estudos Internacionais do ISCTE e com o Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, instituições com as quais algumas atividades já estão sendo desenvolvidas. Com este último, o CODES-

RIA tem em vista a implementação de um projeto de grande envergadura, que envolverá ao menos três instituições de grande dimensão, nomeadamente o Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO), na América Latina, o CODESRIA, o próprio CES e provavelmente a Associação Internacional de Economistas de Desenvolvimento (IDEAs), da Índia. A criação de uma Universidade do Sul contribuirá certamente para reforçar as bases institucionais de uma cooperação Sul-Sul na área acadêmica, mas, mais do que isso, ela será um passo significativo no forjar e na consolidação de uma perspectiva do Sul Global em várias temáticas tratadas pelas ciências sociais, tais como as experiências da construção democrática nos países do Sul, o neoliberalismo, a exclusão e a desigualdade sociais. Mas, por enquanto, o projecto está em fase de discussão entre os próprios parceiros e entre estes os potenciais financiadores.

Por outro lado, as instituições brasileiras que procuram a colaboração com o CODESRIA não cessam de aumentar. A este propósito, podemos citar as relações que começaram a se tecer com o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal de Bahia.

Apesar da Iniciativa Lusófona ser de institucionalização recente, o empenho do CODESRIA por integrar a comunidade de investigadores africanos lusófonos em todos os seus trabalhos é inquestionável e já de longa data. Nesse sentido, muitas atividades foram realizadas. O primeiro grande sinal deste compromisso institucional em relação à comunidade lusófona foi dado em 1986 com a realização de um estudo sobre o estado de evolução da investigação científica social nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa que, pela primeira vez, apareceu com um título em português: *Ciências sociais em África – Alguns projectos de investigação*. A publicação incluía trabalhos de investigadores anglófonos, nomeadamente Thandika Mkandawire, então Secretário Executivo do CODESRIA (Gonçalves, 1992). Naquele mesmo ano, em janeiro de 1986, também tivera lugar o simpósio internacional sobre a Construção da Nação em África, organizado conjuntamente com o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa (INEP) da Guiné-Bissau e o UNITAR, que foi objeto de uma publicação conjunta das três organizações (INEP/CODESRIA/UNITAR, 1989). A refletir a diversidade da proveniência dos participantes, tomaram parte neste simpósio, a título de exemplo, investigadores e universitários como Samir Amin do Egito, Lars Rudebeck da Suécia, Armando Entralgo de Cuba, Mário Murteira de Portugal, Daniel Pereira de Cabo Verde, entre outros.

Além dos eventos, pesquisadores provenientes destes países continuaram a participar nas atividades do Conselho, em especial na sua Assembleia Geral, que tem lugar regularmente a cada três anos e constitui o maior fórum de cientistas sociais africanos e da diáspora. Alguns pesquisadores provenientes dos PALOP tiveram a oportunidade de ser eleitos para as instâncias mais altas do Conselho,

nomeadamente o Comitê Executivo e o Comitê Científico.

A decisão de lançar uma Iniciativa Especial para a África Lusófona representou, portanto, um salto qualitativo no cumprimento da missão do CODESRIA de integrar a comunidade dos pesquisadores africanos lusófonos na vasta rede de investigadores em ciências sociais do continente. Ao adotar esta abordagem, o Conselho organizou uma série de conferências sobre temas específicos e seminários sobre a metodologia de pesquisa em ciências sociais, bem como passou a publicar periódicos e livros em português. A primeira atividade a assinalar é o Colóquio Internacional sobre a Lusofonia em África: História, Democracia e Integração Africana, organizado em colaboração com o Centro de Estudos de População, da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, entre 12 e 14 de maio de 2005 (Cruz e Silva, Mendes de Araújo e Cardoso, 2005).

Outro marco importante da implantação do Conselho nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa foi a realização, em 2005, da XI Assembleia Geral do CODESRIA em Maputo, evento que reuniu mais de 300 investigadores e universitários de todos os quadrantes de África e da sua diáspora. Tratou-se da segunda Assembleia Geral realizada pelo Conselho fora da sede em Dakar, após a que tivera lugar em Kampala, Uganda, em 2002, e sendo seguida pela de Yaoundé em 2008 e a de Rabat em 2011. A Assembleia Geral do CODESRIA é o maior fórum de acadêmicos africanos no continente, mas também é aberta a acadêmicos que trabalham sobre a África. A Conferência Científica da Assembleia Geral de 2015 reuniu cerca de 500 intelectuais de todas as disciplinas das ciências sociais, das humanidades e do direito. Ela teve lugar em Dakar, Senegal, de 15 a 17 de dezembro e se debruçou sobre o tema “Criar Futuros Africanos numa Era de Transformações Globais: Desafios e Perspetivas”.

Com a realização destas atividades, verificamos uma tendência que considero positiva, que é a utilização crescente de autores africanos no seu argumentário. Podemos falar de uma apropriação, ainda que tímida, mas certamente significativa e crescente da “biblioteca africana”, se compararmos a situação atual àquela de uma ou duas décadas atrás. Esta abertura à contribuição dos africanos reflete-se igualmente em alguns objetos e países de estudo escolhidos por investigadores da África lusófona. A impressão com que ficamos é que o conceito de África presente nos estudos realizados nesses países deixou de ser, ou melhor, está a deixar de ser a África de Língua Oficial Portuguesa para passar a ser África *tout court*.

Não obstante esses desenvolvimentos, é preciso assinalar que a participação da comunidade lusófona nos programas do CODESRIA continua a ser de pouca expressão. Ela tem-se resumido a grupos nacionais de trabalho, o que não deixa de ser uma evolução importante, que dificilmente permite levar o debate

que se realiza a nível nacional a um espectro mais amplo. Os temas abordados confirmam esta constatação. Observando, por exemplo, os títulos dos trabalhos apresentados no âmbito destes diferentes grupos desde 2003, constatamos que as temáticas trazem uma evidente marcação nacional, como em *Crenças e Práticas de Cura entre os Handa no Sul de Angola; Amor e Desejo: Conceitos, Narrativas e Práticas de Sexo entre os Jovens na Cidade de Maputo; ou Dimensões da Pobreza e da Vulnerabilidade em Cabo Verde*.

A participação de acadêmicos destes países em Grupos Multinacionais de Trabalho ou Redes de Pesquisa Comparativa é bastante tímida, para não dizer inexistente. As primeiras participações de lusófonos nas Redes deram-se por um grupo de investigadores cabo-verdianos há apenas dois anos, abordando temas como *Direitos Humanos e Cidadania dos Imigrantes em Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe: Um estudo Comparado* e *Direitos Humanos*, bem como *Cidadania dos Imigrantes em Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*.

A participação em Assembleias Gerais também registou progressos encorajadores, mas continua a ser retraída, quase envergonhada. Como constataram os autores de uma nota ao XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, o processo de maturação do campo da pesquisa em ciências sociais e humanas em português encontra-se ainda longe de se constituir como espaço de referência e de reconhecimento no quadro global.

Aliás, apesar das melhorias substanciais verificadas em quase todos os PALOP em matéria da sua inserção no mundo, as ciências e humanas nestes países continuam bastante fechadas sobre si mesmas, constituindo uma espécie de *gueto lusófono* – mesmo quando as atividades a elas conexas extravasam as fronteiras nacionais, como no diálogo com a produção intelectual e acadêmica que se verifica entre Portugal e Brasil. Provavelmente, a intensificação e o aprofundamento da cooperação acadêmica entre os países africanos de um lado e Brasil e Portugal do outro possam vir a consolidar um espaço lusófono, cujos acadêmicos sejam capazes de dialogar com investigadores doutros espaços linguísticos, partilhando a discussão sobre temáticas relevantes para espaços lusófonos com anglófonos e francófonos. A experiência dos Congresso Luso-Afro-Brasileiros de Ciências Sociais e a constituição de uma Associação de Língua Portuguesa talvez mostrem-se um primeiro passo nesse sentido, embora não deixem de levantar apreensões quanto à viabilidade do seu formato e à sua sustentabilidade a longo prazo.

As capacidades de investigação em ciências sociais nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa continuam a estar aquém do requerido para “negociar” a sua modernidade e, sobretudo, estar à altura dos desafios que se colocam às ciências sociais em escala mundial³. Interessa, pois, continuar a promover o crescimento, a qualificação e o desempenho das instituições e dos investigadores, o que deve passar pela sua integração em estruturas e redes transnacionais, de modo a

³ Sobre o conceito de modernidade aqui empregue, ver Macamo (2005).

explorar complementaridades de competências nas diferentes áreas e disciplinas das ciências sociais ou acerca de temáticas específicas. Uma abertura em direção ao que se faz no continente poderia trazer ganhos significativos à nossa capacidade de surpreender as dinâmicas que têm lugar em outros países hoje. O reforço da nossa capacidade de comparar para melhor compreender a África de hoje passa pelo que decidi chamar desenclavamento das ciências sociais e humanas que se exprimem em português. Fazer face a este desenclavamento é fazer face aos desafios que se colocam às ciências sociais de uma forma geral.

OS DESAFIOS DA PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS NOS PALOP

O mínimo que se pode dizer é que os desafios que se apresentam são inúmeros e de grande dimensão. O que podemos fazer neste artigo é apenas aflorar alguns deles, deixando à mercê do debate que se vai seguir completar, confirmar ou infirmar os nossos pontos de vista.

Alguns dos maiores desafios que se colocam à investigação em ciências sociais nos PALOP referem-se ao desenvolvimento do seu sistema universitário: um sistema em plena expansão, tanto do ponto de vista do número de instituições, como do número de estudantes, e que pode tornar-se vulnerável se não forem adotadas políticas e medidas adequadas. O *status quo* requer investimentos sérios (financeiros, de recursos humanos e organizacionais) que os Estados não estão em condições de fornecer. Daí a tendência de se multiplicarem as instituições de caráter privado, cuja base de financiamento é constituída fundamentalmente pelas mensalidades pagas pelos estudantes e por donativos de organismos estrangeiros.

Num tal contexto de penúria de financiamentos, a tendência é de se canalizar os investimentos iniciais para atividades de formação, negligenciando assim a dimensão da pesquisa. Ainda mais grave, as ciências sociais são frequentemente os “parentes pobres” do conjunto das investigações desenvolvidas em centros universitários, tanto em termos de financiamento como da própria atenção que lhes é dedicada. As universidades privadas correm o risco de se tornarem locais de comércio, em vez de sítios de produção e difusão do saber. O conhecimento corre o risco de se tornar uma mercadoria que se pode comprar e vender de acordo com as leis do mercado.

Essa mercantilização de conhecimentos e de competências no âmbito das instituições de Ensino Superior está igualmente relacionada com uma cultura de consultoria, que põe em perigo a investigação fundamental e mina os alicerces de uma reflexão autônoma e endógena na maioria das instituições. O rigor científico não é aplicado na sua plenitude. Esta mesma cultura está em vias de desviar a atenção dos poucos pesquisadores bem qualificados por causa dos altos salários

praticados. Inverter esta tendência torna-se um grande desafio, tanto para o Estado, que deve ser o principal regulador de todo o sistema de ensino, como para o sistema de Ensino Superior em si. Frente a esse cenário, o futuro da pesquisa em ciências sociais está inexoravelmente ligado ao restabelecimento da boa saúde e da prosperidade do sistema de Ensino Superior, nomeadamente o público.

Outra questão central diz respeito a disparidades de gênero. O número de mulheres acadêmicas e investigadoras que trabalham no Ensino Superior dos PALOP continua a ser limitado. Apesar da evolução positiva que se registou nos últimos anos, os desafios continuam a ser de monta. Por isso, a integração da dimensão gênero nas atividades de pesquisa levadas a cabo nestes países também continua a ser um dos desafios a vencer.

Num plano mais global, partindo agora das nossas experiências no CODESRIA, importa ressaltar o desafio que se coloca quanto à qualidade daquilo que se produz. Essa qualidade tem que ver com o estabelecimento ou não de uma agenda que corresponda aos interesses dos africanos, o que alguns decidiram apelidar de *africanização* da agenda intelectual.

Quanto a nós, este processo de africanização implica a resolução de muitas contradições e tensões, como a tensão entre o conhecimento “indígena” e conhecimento “moderno”; a tensão entre as diferentes tradições intelectuais prevalecentes no continente; a tensão entre os adeptos do empirismo e os que advogam a necessidade da construção de teorias; a tensão entre os seguidores da “biblioteca colonial” e os apologistas da “biblioteca africana ou islâmica”; a tensão entre os defensores de uma teoria local e os defensores de grandes teorias ou de uma teoria geral, etc. No fundo, trata-se da questão da fragmentação das ciências sociais que se praticam no continente, e não só.

Se ainda houvesse dúvidas a esse respeito, o *Relatório Mundial sobre as Ciências Sociais* (Unesco/ISSC, 2010), publicado pela Unesco e o Conselho Internacional das Ciências Sociais, foi dedicado precisamente ao tema da compartimentação e do desequilíbrio na produção do conhecimento (em inglês, *knowledge divide*). O relatório traça-nos um quadro sombrio do que se passa no continente. O mesmo constata que a África Subsaariana tem registado um atraso considerável em termos de produção científica: a região era responsável por 0,7% da produção mundial em 1996, contra 1% em 1987. O que torna a situação mais dramática é que ela não mostra sinais de recuperação. A contribuição da África Subsaariana na produção científica caiu quase um terço (31%) desde o seu pico em 1987. Este quadro varia de país para país e de região para região. Enquanto na África do Norte (Egito, Tunísia, Marrocos) registam-se progressos assinaláveis, na África ao Sul do Sara o quadro é crítico para dizer o menos. Em termos de países, as diferenças são talvez mais gritantes. Segundo as nossas fontes, 75% das publicações acadêmicas provenientes da África Subsaariana listadas no banco de dados

Web of Science vêm de cientistas sociais da África do Sul, Nigéria e Quénia, e de algumas universidades apenas (Unesco/ISSC, 2010).

É esta questão que CODESRIA tem vindo a abordar desde a sua criação. Como afirmam nos primeiros documentos, os membros fundadores do CODESRIA foram impulsionados pela determinação em combater a dispersão e a fragmentação da produção de conhecimento no e sobre o continente. Hoje em dia, neste mundo globalizado, a fragmentação e divisão ainda fazem parte do marco das ciências sociais no mundo. O Relatório da Unesco/ISSC ainda afirma que a divisão mais marcante é precisamente a que existe entre países e regiões. A este respeito, e à semelhança do que está acontecendo na ordem econômica, a ordem de conhecimento atual é caracterizada por uma série de desigualdades e desequilíbrios que impactam a capacidade do Sul competir com o Norte. Importante parece-me ser o fato de o Relatório ressaltar que este tipo de divisão está a minar a força, a qualidade e a eficiência das ciências sociais em geral. Em outras palavras, a maneira como a globalização está moldada não está a contribuir para o desenvolvimento das ciências sociais no Sul e mais especificamente em África.

Na África Subsaariana e no Sul da Ásia assistimos ao que os autores do *Relatório Global sobre as Ciências Sociais* chamam de “desinstitucionalização” da investigação. Ou seja, temos uma situação em que a paisagem é caracterizada, por um lado, pelo aumento da investigação aplicada de curto prazo realizada crescentemente fora das universidades por empresas de consultoria e organizações não-governamentais, a pedido dos doadores internacionais ou fundações privadas, e, por outro lado, pelo fortalecimento das redes de pesquisa regionais e internacionais (Unesco/ISSC, 2010).

Não restam dúvidas que os progressos registrados em todo o mundo em termos de tecnologias de informação estão a moldar o ambiente e as práticas das ciências sociais, bem como as condições de produção de conhecimentos. Essas tecnologias permitem que jovens investigadores sejam sensíveis e melhor conectados com o progresso da ciência social no mundo e na abordagem destas sobre a diversidade e sobre os dilemas atuais das ciências sociais. Estas já não são informações disponíveis apenas para elites privilegiadas. À jovem geração de investigadores é dada a oportunidade de viajar para a pesquisa e intercâmbio. Portanto, o quadro é algo ambivalente, contendo elementos retrógrados, mas também potencialidades, o que abre espaços que podem ser exploradas para subverter a atual situação. Por esta razão, o pior que se pode fazer é baixar os braços.

Enquanto este panorama prevalece, a África em geral e os países lusófonos em particular, mas provavelmente outros também, enfrentam um outro desafio: a teorização. Escusado será dizer que esta questão é de suma importância no debate sobre as epistemologias ou, para ser mais concreto, sobre a ruptura de paradigmas sobre os quais muitos de nós reclamamos. É certo que hoje, parece-

-me, a maioria das pesquisas e trabalhos realizados nos nossos programas não tem conduzido à formulação de perspetivas teóricas ou de teorias dignas desse nome nos seus campos de estudo.

Alguns investigadores, referindo-se à produção de trabalhos científicos em Cabo Verde nos últimos 20 anos queixam-se da reduzida base empírica como sendo o grande limite desses estudos, mostrando o viés que lhes é intrínseco. No dizer de Cláudio Furtado, por exemplo, “são essencialmente estudos que partem da ‘superestrutura’” (Furtado, 2012: 166). Esta constatação revela a complexidade da situação com que estamos a lidar.

Na nossa opinião, na sua maior parte, estes estudos permanecem muito monográficos ou etnográficos. Outros são repletos de dados empíricos e muitas vezes de números, sem uma relação inteligível entre uns e outros ou sem uma leitura adequada que correlacione estes dados – muito menos um quadro teórico que fundamentalmente a análise. Há que levar a cabo um trabalho no sentido de fazer perceber à nova geração que a ciência não se resume à manipulação de dados. Sem a dimensão teórica, isto é, aquela que alimenta a universalidade e que nos permite olhar para as relações entre os fatos, em busca de leis, não há conhecimento científico. Facilitar a discussão de teorias alternativas disponíveis, o redesenho do conhecimento universalmente disponível e a formulação de novas abordagens, eis os desafios perante os quais nos encontramos quando abraçamos o *métier* das ciências sociais. Obviamente, os trabalhos etnográficos e a análise de microprocessos e de dinâmicas mais localizadas são importantes, mas uma leitura da África hoje, tal como propõem os organizadores desta coletânea de artigos, requer uma compreensão de como é que a África se insere no mundo de hoje e como ela imagina o seu futuro, constrói e negocia a sua modernidade.

Como alguém disse, e com razão, vivemos em tempos de transição de um regime de territorialização, que tinha no seu centro o Estado-nação, para um novo regime, que se caracteriza por uma maior flexibilidade na combinação de diferentes estruturas espaciais de interação social. Nesse novo regime, experimentamos, por um lado, novas dialécticas entre cadeias de valor, sistemas de migração e de fluxo de ideias e, por outro, novas formas de transição, de regulação e de controle.

Neste emaranhado de interconexões, o presente mal se distingue do futuro, isto é, não existem linhas de demarcação claramente estabelecidas entre um e outro. Não é só do Presente, do Hoje, que devemos tratar. Perante um mundo em rápida mutação, os cientistas sociais africanos têm que pensar seriamente ao mesmo tempo o seu Presente e o seu Futuro. Este tipo de constelação exige uma abordagem simultaneamente holística e teórica (Cilliers et all, 2011). Trata-se de construir uma teoria que seja parte de um programa *dialógico*, para utilizar uma expressão de Oliver Kozlarek, parte de uma rede de comunicação global, inter-

cultural e transdisciplinar, que conecte tanto intelectuais e acadêmicos críticos em diferentes partes do mundo, como os atores políticos e movimentos sociais que mantêm um compromisso com a crítica e a transformação da modernidade global (Kozlarek, 2007). Quer-me parecer que é neste tipo de programas que se inscrevem teóricos como Boaventura de Sousa Santos, quando afirma que antes de mais nada é preciso que sejamos conscientes da vasta quantidade de experiências, lutas e possibilidades, tanto teóricas como prático-políticas, que provocam críticas e resistência à nossa modernidade global (Santos, 2000).

Estou consciente de que não levanto um problema novo, ou que se circunscreve à África. Trata-se, no entanto, de um debate que continua atual, bastante atual. Na América Latina, os problemas que tenho vindo a discutir foram levantados por pessoas como Oliver Kozlarek, José Manuel Romero Cuevas e Carlos Bustamante, que, numa interessante coletânea (Kozlarek, 2007), propõem-se a problematizar a situação em que se encontra a Teoria Crítica, apontando, por exemplo, o fato de esta ter negligenciado a dimensão “lugar” – ter sido, também ela, eurocêntrica. Os autores propõem uma *crítica multitópica* da modernidade global, sugrindo pensar uma Teoria Crítica a partir de outros lugares do mundo⁴. Em África, esta problemática remete-nos a um debate alimentado há tempo pelo filósofo africano Paulin Hountondji (2008) que abordava a extraversão das nossas ciências sociais e afirmava que os cientistas sociais africanos tinham de perceber que eles tendem a fazer um tipo de pesquisa massivamente extrovertida, ou seja, orientada por interesses externos, com intenção de, em primeira linha, satisfazer as necessidades das sociedades do Norte. Nesse sentido, essa produção seria vítima de uma redução de sua contribuição ao mero fornecimento de matéria-prima para a produção de teorias no Norte, teorias estas que eram depois re-exportadas para a periferia sob forma de conhecimentos ou verdades universais.

Recentemente, em palestra sobre a situação na Universidade de Makerere, mais concretamente da formação em pós-graduação, Mahmood Mamdani apontava que a questão central perante a qual se encontra o Ensino Superior em África hoje em dia consiste em saber o que significa ensinar ciências sociais e humanas no presente contexto histórico e, em particular, no contexto africano pós-colonial. O que significa ensinar ciências sociais e humanas num lugar onde os paradigmas intelectuais dominantes não são produzidos a partir da própria experiência africana, mas de uma experiência ocidental particular, onde os paradigmas dominantes partem de uma história ocidental específica e estão preocupados em larga medida em expor as virtudes da época das luzes ou a exibir críticas em relação a esta época. A premissa segundo a qual só existe um modelo derivado da experiência dominante do Ocidente reduz a pesquisa a algo que serve para demonstrar que as sociedades no mundo ou se conformam com este modelo ou se desviam dele, afirmava Mamdani (2011). A tendência é

4 Para mais detalhes sobre a discussão dos limites da Teoria Crítica, ver Kozlarek (2007).

des-historicizar e descontextualizar experiências discordantes, sejam elas ocidentais ou não ocidentais. O efeito é desvalorizar a pesquisa original ou a produção intelectual em África.

Para mostrar quão atual e carregado de controvérsia é este debate, gostaria de citar outro intelectual africano. Num seminário organizado pelo CRDI em Dakar, sobre o tema “que sinergia há entre o investigador e as organizações da sociedade civil?”, o economista Kako Nubukpo sugeriu que, para romper com a extraversão intelectual, os investigadores africanos deviam “contrapor o terreno à teoria”. A pergunta que se pode fazer em relação a este ponto é: de que lado da linha devemos, então, colocar-nos? Continuar a aperfeiçoar as técnicas de coleta de dados, esmerar-nos no sentido de fazer boas monografias e nos limitar ao labor etnográfico? Ou, antes, aventurar-nos na elaboração e exploração teóricas, na leitura desses dados a partir de uma exigência que coloque a elaboração de teoria como uma questão central?

Convenhamos que sem teoria não há conhecimento verdadeiramente científico. E, contrariamente ao que pareceu sugerir Nubukpo, o trabalho teórico é um estádio incontornável no processo de busca de conhecimento.

VISÃO E OBJETIVOS DA INICIATIVA ESPECIAL PARA A ÁFRICA LUSÓFONA

Partindo dos pontos fracos existentes na investigação em ciências sociais nos PALOP e motivados, entre outros aspetos, pelo fraco desenvolvimento do sistema de Ensino Superior em geral, e do terceiro ciclo em particular, a Iniciativa Especial para a África Lusófona do CODESRIA pretende criar um quadro que oriente as ações do Conselho num futuro de médio prazo.

O programa apresenta os seguintes objetivos:

- 1) Contribuir para o fortalecimento e desenvolvimento das ciências sociais nos PALOP e fazer avançar tanto quanto possível a investigação em todas as disciplinas;
- 2) Auxiliar na consolidação do sistema de Ensino Superior em geral, e do terceiro ciclo em particular, e do sistema de investigação nos PALOP;
- 3) Integrar os cientistas sociais e académicos dos PALOP na grande comunidade de investigadores africanos, criando condições para que não se sintam marginalizados;
- 4) Aumentar a contribuição da comunidade africana de língua portuguesa nas atividades e na consecução dos objetivos do Conselho;
- 5) Criar uma plataforma que permita intensificar o intercâmbio entre a comunidade lusófona e os investigadores africanos de outras regiões do continente, através de sua integração sistemática nos programas do Conselho.

As atividades que seguem a ser desenvolvidas nos próximos anos devem formar um conjunto capaz de dar atenção especial à comunidade de cientistas sociais lusófonos, tendo em conta as limitações impostas pelo fraco desenvolvimento do seu sistema de Ensino Superior e de investigação. Ao mesmo tempo, a proposta leva em conta a necessidade de integrar a comunidade lusófona no amplo escopo de atividades da comunidade de investigadores africanos na área das ciências sociais.

Tendo em consideração estes dois aspectos, o CODESRIA conta desenvolver as seguintes atividades:

- 1) Garantir que os investigadores provenientes dos PALOP participem de forma crescente nos Grupos Nacionais de Trabalho (GNT), nas Redes de Pesquisa Comparativa (RPC) e nos Grupos Multinacionais de Trabalho (GMT). Sendo multidisciplinar na sua composição e na definição dos seus objetivos, os GMT, por exemplo, foram desenhados para ultrapassar as barreiras linguísticas e de gênero. Neste sentido, constituem o lugar privilegiado de encontro e troca de perspetivas e de abordagens diferenciadas;
- 2) Dar uma atenção especial aos estudantes de terceiro ciclo das universidades dos PALOP na atribuição de bolsas de investigação de alto nível e nas pequenas bolsas para a elaboração de teses de graduação;
- 3) Estudar em colaboração com algumas universidades africanas a possibilidade de conceder apoio financeiro aos estudantes provenientes dos PALOP;
- 4) Proceder a uma ampla campanha de informação e estabelecer um mecanismo de sensibilização e de incentivo à participação de investigadores dos PALOP nos institutos organizados pelo Conselho;
- 5) Desenvolver programas e temas específicos capazes de cobrir as necessidades dos pesquisadores nesses países;
- 6) Desenvolver um programa de aquisição e disponibilização de livros em língua portuguesa e/ou escritos por pesquisadores dos PALOP;
- 7) Instituir um programa de intercâmbio entre investigadores africanos, em que os pesquisadores dos países de língua portuguesa se beneficiariam de apoios (financeiro e outros) para a realização de pesquisas em instituições não lusófonas e vice-versa, segundo termos de referência previamente acordados com o CODESRIA, que também forneceria os seus serviços para a publicação dos resultados de pesquisa obtidos a partir deste intercâmbio;
- 8) No seio do secretariado, colocar à disposição os recursos humanos e financeiros necessários para a criação e gestão da versão portuguesa do website do CODESRIA;
- 9) Colocar à disposição os recursos humanos e financeiros necessários para a publicação da edição em português da Revista Africana de Livros;

- 10) Colocar ênfase na coleta de informações sobre os pesquisadores e instituições dos países africanos lusófonos para enriquecer as bases de dados do CODESRIA e dispor assim de um instrumento de comunicação e de divulgação das atividades do Conselho;
- 11) Organizar anualmente pelo menos uma atividade do CODESRIA em cada um dos países de língua oficial portuguesa.

CONCLUSÃO

A Iniciativa Especial para a África Lusófona do CODESRIA constitui uma experiência acadêmica interessante a vários títulos. Tendo nascido a partir de uma análise apurada, por parte do CODESRIA, das condições de produção de conhecimento em África e da constatação de que a fragmentação constituía uma realidade e uma ameaça à acumulação, produção e divulgação do saber no continente, ela veio a se configurar como um programa direcionado a um subgrupo de investigadores e acadêmicos africanos cuja língua oficial é o português. Entre outros traços desta fragmentação, e fruto das divisões impostas pelas políticas coloniais, podia-se citar o desfasamento existente entre os conhecimentos produzidos nos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa e aqueles produzidos na África francófona e anglófona. Com efeito, a África herdou da colonização uma situação em que os conhecimentos produzidos nos países anglófonos eram pouco conhecidos nos países francófonos e vice-versa. Este problema revelou-se com maior acuidade nos países de expressão portuguesa, onde a circulação do conhecimento e da produção científica anglófona e francófona não só era limitada, como os contatos entre os investigadores e cientistas sociais lusófonos com os oriundos doutras comunidades linguísticas eram quase inexistentes, salvo raras exceções.

A implementação de um tal programa não só permitiu aprofundar o conhecimento sobre os limites da produção intelectual na África de língua portuguesa, como proporcionou à esta comunidade científica uma oportunidade para interagir com as demais comunidades do continente e, por esta via, dar início a um processo de desenclavamento das ciências sociais nesses países.

Carlos Cardoso é Diretor-Fundador do Centro de Estudos Sociais Amílcar Cabral da Guiné-Bissau, tendo adquirido o seu doutoramento em Filosofia na Universidade Friedrich-Schiller, Alemanha. Foi Diretor do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa da Guiné-Bissau (INEP), professor de Sociologia Política na Universidade Lusófona de Lisboa e, até recentemente, Diretor do Departamento de Pesquisa do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKBAR, Na'Im

- 1984 "Africentric Social Sciences for Human Liberation".
Journal of Black Studies, vol. 14, n. 4: 395-414.

AKE, Claude

- s/d *Sciences sociales et développement*, Publication
occasionnelle. Dacar, CODESRIA.
1986 "Editorial: raison d'être". *African journal of Political Economy*, 1 (1): I-IV.

BACHELARD, Gaston

- 2006 *A epistemologia*. Lisboa, Edições 70.

BARBEROUSSSE, Anouk; KISTLER, Max; e LUDWIG, Pascal

- 2000 *La Philosophie des sciences au XXe siècle*. Paris, Flammarion.

BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin; e O'BARR, Jean F.

- 1993 *Africa and the Disciplines*. Chicago, University of Chicago Press.

BISANSWA, Justin Kalulu

- 2000 "V. Y. Mudimbe: Réflexion sur les sciences humaines et sociales en
Afrique". *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 40, cahier 160: 705-722.

CASANOVA, Pablo G.

- 2007 *La universidad necesaria en el siglo XXI*, Colección
problemas de México. México, Ediciones Era.

CILLIERS, Jakkie; HUGHES, Barry; e MOYER, Jonathan

- 2011 *African Futures 2025. The next forty years*

COPANS, Jean

- 2000 "Les Sciences sociales africaines ont-elles une âme de Philosophie.
Ou du fosterage de la Philosophie". *Politique africaine*, n. 77: 54-71.

CRUZ E SILVA, Teresa; MENDES DE ARAÚJO, Manuel; e CARDOSO, C.

- 2005 "Introdução". In _____ (orgs.). *Lusofonia em África: história,
democracia e integração africana*. Dacar, CODESRIA. pp. ix-xii.

DIAGNE, Mamousse

- 1992 “Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants”. In KI-ZERBO, Joseph (org.). *La Nativité des autres. Pour un développement endogène en Afrique*. Dacar/Paris, CODESRIA, Karthala.

FURTADO, Cláudio

- 2012 “A investigação em ciências sociais *par le bas*; por uma construção autónoma, endógena e horizontal do conhecimento”. In CRUZ E SILVA, Teresa; COELHO, João Borges; e SOUTO, Amélia (org.). *Como fazer ciências sociais e humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. Dacar, CODESRIA.

GONÇALVES, José

- 1992 “As ciências sociais em Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe”. In CODESRIA. *Ciências sociais em África – alguns projectos de investigação*. Dacar, CODESRIA.

HEGRAOUI, Khalid

- 2005 “Idéologie, religion et ethnocentrisme au Maghreb”. In BA, Thierno (org.). *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricaine. Perspective historique*. Dacar, CODESRIA.

HOUNTONDJI, Paulin J.

- 2008 “Knowledge of Africa, Knowledge by Africans: Two Perspectives on African Studies”. *RCCs Annual Review* (online), 1.

HUGON, Philippe

- 2006 *Géopolitique de l'Afrique*. Paris, Éditions Armand Colin.

INEP/CODESRIA/UNITAR

- 1989 *A construção da nação em África. Os exemplos de Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*. Bissau, INEP.

KANE, Ousmane

- 2003 *Intellectuels non europhones*, Document de travail n. 1. Dacar, CODESRIA.

KOZLAREK, Oliver (org.)

- 2007 *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

MACAMO, Elísio

2005 *Negotiating Modernity. Africa's Ambivalent Experience*. Dakar, CODESRIA.

MAMDANI, Mahmood

2007 *Scholars in the Marketplace. The Dilemmas of Neo-Liberal Reform at Makerere University, 1989-2005*. Dakar, CODESRIA.

2011 “The Importance of Research in a University” (palestra). *Research and Innovations Dissemination Conference*, Kampala, Makerere University, 11 de abril.

MATSHEDISHO, Knowledge R.

2005 “Réinterpréter et reconstruire l'Afrique: Le Défi de la recherche en sciences sociales”. In CODESRIA. *Sciences sociales et l'avenir de l'Afrique*. Dakar, CODESRIA.

MAZRUI, Ali A.

1992 “Towards Diagnosing and Treating Cultural Dependency: The Case of the African University”. *Inte. J. Educational Development*, vol. 12, n. 2.

MKANDAWIRE, Thandika

1997 “The Social Sciences in Africa: Breaking Local Barriers and Negotiating International Presence”. *African Studies Review*, vol. 40, n. 2: 15-36.

MOHAMMEDBHAI, Goolam T.

1996 *Le Rôle naissant des universités africaines dans le développement des sciences et de la technologie*. Maurice, Association des Universités Africaines.

N'DRI, Assié-Lumumba

2006 *Higher Education in Africa. Crises, Reforms and Transformation*. Dakar, CODESRIA.

OROWOSEGBE, Jeremiah

2008 “The Social Sciences and Knowledge Production in Africa: The Contribution of Claude Ake”. *Afrika Spectrum*, 43 (3): 333-351.

PREWITT, Kenneth

1984 “Social Science and the Third World: Constraints on the United States”. In TRENT, John e LAMY, Paul (orgs.). *Global Crisis and the Social Sciences: North American Perspectives*. Ottawa, University of Ottawa Press/Unesco.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2000 *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da
experiencia*, vol. 1. São Paulo, Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Paula

2009 *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almedina, CES.

STIGLITZ, Joseph

2002 *Globalização. A grande desilusão*. Lisboa, Terramar.

SZANTON, David L. e MANYIKA, Sarah

2002 *PhD Programs in African Universities: Current Status and Future Prospects. A
Report to the Rockefeller Foundation*. Berkeley, University of California Press.

UNESCO/ISSC

2010 *Rapport mondial sur les sciences sociales. Divisions
dans les savoirs*. Paris, Unesco.

ZELEZA, Paul T.

2004 “The African Academic Diaspora in the United States and Africa:
The challenges of Productive Engagement”. *Comparative Studies
of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n. 1: 261-275.

Developing Social Sciences in Lusophone Africa: The CODESRIA Special Initiative

ABSTRACT

This article analyzes the Special Initiative of CODESRIA for Lusophone Africa, inserting it within the framework of the Council's efforts to combat the fragmentation of the scientific production on the continent and the danger of the isolation of certain scientific communities. Taking a historical perspective, he begins by analyzing the historical past of the social sciences in these countries, but also discusses the epistemic context in which they evolve, including the crisis in which the scarce institutions of research have been plunging themselves in the last decades, the insipience of the institutions of Higher Education and the weak participation of the State in the financing of these institutions. In this context, the challenges facing the social sciences in this field are analyzed in this African space, as well as some initiatives that have been developed countries in the field of social studies. Finally, we analyze the links between the activities of CODESRIA, the Lusophone Initiative and the integration of the Portuguese-speaking African scholars in the programs of this Council.

KEYWORDS

Lusophone
Special Initiative,
Lusophone Africa,
Fragmentation of
Scientific Production,
Isolation of Scientific
Communities,
Epistemic
Context of Social
Sciences, PALOP.

Recebido em 8 de maio de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.

Transversalidade no Centro de Estudos Africanos em Moçambique, 1976-1986: a construção de uma nova visão nas ciências sociais

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141742>

Colin Darch

► University of Cape Town | Cidade do Cabo, África do Sul
✉ colin.darch@gmail.com

RESUMO

Neste artigo reflito sobre um estudo de caso que aproveita dos conceitos antropológicos de transversalidade e olhar cruzado. Interrogo minha própria experiência de trabalho num centro de pesquisa em Moçambique na década de 1980, em meio a um conflito armado pós-independência, desencadeado por rebeldes e apoiado pelo regime sul-africano de *apartheid*. Anglófono, com experiência de trabalho em diversos países africanos, cheguei a Moçambique em 1979 incapaz de falar português ou distinguir na vida quotidiana as características locais daqueles herdados do poder colonial, uma vez que ambos me eram alheios. Além disso, a pesquisa e as práticas pedagógicas utilizadas no Centro de Estudos Africanos eram inovadoras e fora da prática normal acadêmica da época. Desta experiência, tiro três conclusões: que é necessário abordar uma nova cultura e uma nova linguagem tão livre quanto possível das expectativas anteriores, como os antropólogos costumam fazer; que, pelo menos na África, estamos agora, quarenta anos mais tarde, vivendo numa época em que o fluxo aberto de informações e experiências está cada vez mais ameaçado e, assim também, a possibilidade de transversalidades; e que, embora vivamos em circunstâncias e condições materiais que estão fora do nosso controle, como Marx aponta, fazemos nossas próprias escolhas sobre nossas próprias trajetórias.

PALAVRAS-CHAVE

Moçambique, Centros de pesquisa, experiências interculturais, Centro de Estudos Africanos (Maputo), África do Sul, documentação, Aquino de Bragança, Ruth First

Introdução¹

Falar dos olhares cruzados ou dos pertencimentos transversais é falar de múltiplas interações interligadas. Essas incluem a interface entre a experiência ao longo da vida do observador e os fenômenos sociais sendo observados; o encontro brutal entre vários colonialismos bem diferenciados – o português, o britânico, o francês, o belga – e as multiplicidades dos colonizados; e no mínimo as barreiras – que ao mesmo tempo são portas abrindo a outros universos de saberes – de raça, de gênero, de idioma. Essas perspectivas são, na sua essência, trans e multidisciplinares, estimulando diálogo, tentando desconstruir as relações de dominação, misturando teorias e conceitos de formas inovadoras e com variados níveis de sucesso, alcançando novos abordagens ou sobrevivendo os desastres intelectuais.

Tanto por sorte como intencionalmente, uma grande parte da minha vida profissional e pessoal tem consistido numa série de travessias, percursos e até colisões com o chamado “outro”; com línguas, culturas e sociedades em que me encontrei ao mesmo tempo como intruso e como convidado bem-vindo, como novato e às vezes como portador de sabedoria alienígena. O fato é que, agora sul-africano assumido e orgulhoso, nasci e cresci na Inglaterra, pequena ilha europeia. Aos 18 anos de idade, no início dos anos 1960, inquieto por natureza, viajei por terra durante quase um ano pela França e Espanha para a África setentrional, pegando carona em Marrocos, Argélia, Tunísia, Líbia e Egito, indo de barco ao Líbano e explorando a Síria, Iraque e Turquia. Embora esses encontros fossem superficiais, a sofisticação e generosidade desses povos, dessas culturas e civilizações, tirou o meu fôlego e me deixou faminto para mais oportunidades para explorar o mundo. Minha boa fortuna foi, portanto, aprender cedo que não sabia nada, como Sócrates nos ensinou (εν οιδᾱ οτι ουδεν οιδᾱ), e que uma vida de esforço seria necessária para mudar isso, mesmo um pouco, sem qualquer garantia de sucesso.

Assim, entre 1970 e 1992 vivi e trabalhei durante anos na Etiópia, na Tanzânia, em Moçambique, no Zimbabwe, e no Brasil, chegando à África do Sul mais ou menos na altura de democratização, e aprendendo ao longo do tempo um pouco de amárico (idioma agora por mim esquecido), algumas palavras de suaíli, e este português artesanal no qual escrevo agora. Viver num país é qualitativamente diferente de simplesmente visitá-lo. A gente come a comida, escuta a música, talvez aprenda a apreciar um pouco a poesia e a literatura, entende o que faz as pessoas rirem. Com muita sorte, podemos chegar ao ponto de alguém dizer, sem pensar: “Ah, Colin, mswahili wewe!” (Colin, você é um suaíli), deixando você próprio a decidir se o comentário era um elogio ou uma crítica.

Como teorizar, então, minha própria vida como eu a vivi, com o que pudesem ou não ter sido suas transversalidades, seus olhares inusitados (tanto dados como recebidos)? Vou fazê-lo desligando os holofotes de mim mesmo e da

¹ Este texto é uma revisão e expansão de uma fala oferecida por mim no Seminário Especial “Olhares Cruzados, Pertencimentos Transversais”, na 30^a. Reunião Brasileira da Antropologia, (UFPB, João Pessoa), em 4 de agosto de 2016. Alguns de seus elementos foram publicados anteriormente em inglês (Darch, 2014: 38-43), e em português (Darch, 2016: 115-130). Meus agradecimentos a Clinarete Munguambe, David Hedges, Gary Littlejohn, Jacques Depelchin, Laura Moutinho, Paolo Israel e aos dois pareceristas anônimos por suas sugestões e correções de erros de fato e interpretação.

minha experiência direta própria, saindo do centro do palco, e me concentrando no trabalho em Moçambique entre 1978/1979 e 1987. Estive nesse período no país como investigador e documentalista do Centro de Estudos Africanos (CEA) em Maputo, no auge da luta entre o projeto revolucionário marxista do movimento de libertação, a Frelimo, e o regime intervencionista de *apartheid* na África do Sul.

Fui um dos pesquisadores recrutados na Tanzânia pela professora, jornalista e militante sul-africana Ruth First² em 1978, quando ela estava quase pronta para assumir a função de diretora científica no Centro de Estudos Africanos³ da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, Moçambique. No início do ano, um anúncio tinha circulado informalmente de mão em mão na Universidade de Dar es Salaam, onde eu trabalhava, dizendo que o Centro estava à procura de um documentalista, entre outros especialistas. Eu me candidatei com êxito.

Ruth sempre entendeu com muita clareza que o nosso Centro necessitava de acesso sólido e bem organizado a vários tipos de leitura, para que os nossos estudantes pudessem adquirir a capacidade de ler criticamente. Isso era tão importante quanto a prática de trabalho de campo. Ruth garantiu que um financiamento parcimonioso, mas adequado – fornecido por doadores europeus –, estivesse disponível para a compra de livros, revistas e jornais, organizou uma sala com equipamento necessário, espaço e estantes para armazená-los, e contratou uma pequena equipa de apoio para ajudar na construção de um núcleo de documentação que virou ao longo do tempo uma coleção eficaz e bem orientada de materiais impressos e duplicados. Nos finais dos anos 70 e início dos anos 80, enfrentamos diversas dificuldades. Os materiais impressos vindo de outros países levavam meses a chegar em Maputo, e a obtenção de jornais sul-africanos era às vezes quase impossível. O Centro assinou, por exemplo, ao *Rand Daily Mail*, publicação liberal, mas nunca recebeu um único exemplar – possivelmente porque eram confiscados pela polícia de segurança sul-africana. Quando o conflito armado com os rebeldes da Renamo intensificou-se, na década de 1980, tivemos cada vez mais dificuldade em alcançar os materiais de pesquisa necessários.

No contexto global da derrota dos EUA no Vietnã, este projeto parecia realizável para muitos de nós, jovens esquerdistas. No entanto, em 1979, quando cheguei a Maputo, não conhecia quase nada de língua portuguesa e não tinha como distinguir em nenhuma área da vida cotidiana “o colonizado” de “o colonizador”, ou seja, a metrópole da periferia. Quase tudo era novo, estranho e difícil de navegar: a minha capacidade de fazer investigação como “uma atividade científica autônoma e autoconfiante” respondendo a “problemas e questões suscitados direta ou indiretamente por africanos” (Hountondji, 2008: 149, 157) era bastante limitada. Assim, esta reflexão tenta aproveitar da ideia do olhar transversal para entender melhor esse encontro entre meu africanismo meio-britânico e o mundo da “Lusofonia-na-África”. Ao fazer isso, e para o qual peço desculpas

2 Desde os dias de estudante, Ruth First (1925-1982), comunista e filha de uma família de comunistas, tinha sido uma oponente ativa do sistema de *apartheid* na África do Sul. Jornalista de profissão, estava entre os réus no notório processo “de traição”, entre 1956 e 1961, ao lado de 156 outras figuras da militância organizada contra o *apartheid*. Quando o governo impôs um estado de emergência após o massacre de manifestantes negros em Sharpeville, em 1960, ela foi “banida”, ou seja, proibida de participar em qualquer atividade política, reunir-se com pessoas, viajar, publicar textos, ou até ser citado por outros. Em 1963, ela foi presa e mantida em isolamento durante 117 dias de interrogações, sendo em seguida classificada “imigrante proibida” e expulsa do país. Após alguns anos trabalhando em universidades inglesas, virou diretora científica do Centro de Estudos Africanos em Moçambique a partir de 1978, um emprego que considerou uma oportunidade de participar na transformação social na África Austral como região.

3 O Centro de Estudos Africanos foi estabelecido em 1976 por Aquino de Bragança e Fernando Ganhão (primeiro reitor da Universidade Eduardo Mondlane) para resolver o problema, de curto prazo, da ausência de capacidade adequada nas ciências sociais após a independência. Ainda funciona hoje, mais que quarenta anos depois. O nome do Centro foi escolhido em homenagem a um grupo de estudos organizado nos anos 50 e 60 em Lisboa por nacionalistas africanos.

dos estimados leitores, o foco muda inevitavelmente enquanto a história avança, ultrapassando e voltando a meu itinerário pessoal, entre uma discussão contextual da pesquisa e do ensino do Centro de Estudos Africanos, bem como (de uma forma limitada), a importância intelectual e pessoal de Aquino de Bragança e Ruth First, respectivamente, diretor e diretora científica do Centro.

O IMPULSO À MEMORIALIZAÇÃO

Ao longo do tempo, a experiência do Centro de Estudos Africanos tem atraído um certo nível da atenção acadêmica – ora polêmica e crítica, mas muitas vezes elogiosa. Dado que as personalidades dirigentes do Centro, Aquino de Bragança e Ruth First, ambas morreram violentamente, vítimas da luta contra o *apartheid*, essa tendência a uma memorialização respeitosa é bem compreensível, tanto política como emocionalmente. Também é necessário pontuar que os anos entre 1976 e 1986 foram, num certo sentido, o que Ribeiro Thomaz (2012: 229) chamou de “os tempos heroicos”, o que nos obriga a nos proteger contra um certo tipo de romantismo revolucionário, com heróis intelectuais martirizados, com o individualismo subordinado a um propósito comum, e com uma forte nostalgia para uma idade dourada perdida.⁴

No entanto, uma das consequências do impulso à memorialização tem sido o que pode ser visto como um excesso de ênfase sobre as *figuras* de Aquino de Bragança e Ruth First e, especialmente na literatura de língua inglesa, uma subestimação do significado político e intelectual de Aquino. O foco na personalidade dominante e na liderança extraordinária de Ruth First, e no Curso de Desenvolvimento entre 1979 e 1982, embora indubitavelmente necessário, corre o risco de perder a variedade impressionante das atividades do Centro.⁵ Não se deve ignorar o trabalho da Oficina de História (na qual Ruth não estava diretamente envolvida⁶) e as suas publicações – incluindo as edições do boletim *Não Vamos Esquecer*, os dois relatórios sobre a situação na província de Cabo Delgado, e a coletânea de artigos selecionados do jornal *O Africano*, publicado eventualmente no Brasil (Soares e Zamparoni, 1992). Também vale observar a orientação fundadora do Centro na direção da pesquisa histórica (Bragança e O’Laughlin, 1996: 114). Foi prestada também pouca atenção às pesquisas do Núcleo da África Austral. Isso foi parcialmente reconhecido dentro do Centro, mesmo nos meados da década de 1980, quando um



Figura 1

O autor trabalhando no Núcleo de Documentação do CEA, provavelmente em 1982 ou 1983. Foto: José Maria Nunes Pereira, coleção particular do autor.

4 Curiosamente, há muitos anos, Ali Mazrui escreveu o que equivalia a um ataque a um suposto “olhar sonhador” que os românticos esquerdistas europeus teriam adquirido em relação à Tanzânia, chamando assim esse fenômeno “Tanzaphilia” (Mazrui, 1967). Esta foi talvez uma das primeiras críticas aos “pés vermelhos”, embora Mazrui não use o termo.

5 A natureza inovadora, tanto do ponto de vista pedagógico como epistemológico, de pesquisa e ensino, da direção de Ruth já foi bastante bem documentada em vários artigos publicados logo após a sua morte, alguns em inglês e outros em português (por exemplo, Bragança e O’Laughlin, 1996).

6 Ruth nunca tivera muito interesse em pesquisa histórica e o foco original, em 1976, antes da sua chegada, de

relatório interno que incluiu uma listagem de uma gama impressionante das atividades de pesquisa e ensino, também comentou que, pelo menos nos primeiros anos, “o Curso de Desenvolvimento dominou de tal forma a vida do Centro que chegou quase a ser a sua *raison d'être*” (UEM, 1985: 5).

A literatura sobre Aquino, Ruth e o CEA pode ser dividida em duas categorias principais. A primeira é o que poderia ser denominado “narrativas privilegiadas”, ou seja, textos escritos por pesquisadores que eram funcionários do Centro durante os “tempos heroicos” – enfrentando assim o perigo óbvio de privilegiar a experiência em vez da análise. A segunda categoria consiste num punhado de comentários mais críticos e ocasionalmente hostis, produzidos por estudiosos que nunca trabalharam no Centro.

A gama de literatura da primeira categoria focada nas principais figuras do Centro de Estudos Africanos, Aquino de Bragança⁷ e Ruth First, é surpreendentemente extensa e produzida por um período de tempo longo.⁸ Conferências e seminários têm sido realizados, palestras e apresentações feitas, sítios e páginas da Web postados, livros e artigos publicados e monumentos erigidos há três décadas, e em três continentes, desde as mortes precoces e violentas (já mencionadas) dos dois nas mãos do regime sul-africano de *apartheid* – Ruth assassinada por uma carta-bomba no seu gabinete na universidade em agosto de 1982, Aquino morto com Presidente Samora Machel e outros no desastre aéreo de Mbuzini em outubro de 1986.

Sabemos que as memórias não residem numa forma pura e imutável em nossos cérebros. Pelo contrário, são reconstruídas a cada vez que lembramo-nos de qualquer coisa, no presente, no próprio ato de recordação. As diversas manifestações de lembrança de Aquino e Ruth pelos seus contemporâneos e outros ao longo do tempo é, portanto, um processo contínuo e fluido de reconstrução imaginária de duas pessoas que já não existem mais. Essa rememoração cumpre fins que têm, quiçá, mais a ver com o atual momento político e cultural, que com o que Proust chamava “as coisas como elas eram”, num passado perdido e irrecuperável.

O óbvio é que existe um forte desejo para comemorar – continuamente – estas duas figuras, cujas vidas cruzaram-se de forma mais significativa no final de década 1970 e no início de década 1980, quando juntos constituíram a direção do Centro de Estudos Africanos, em Maputo. Ambos contavam, num grau elevado, com o olho analítico do jornalista radical, uma sensibilidade desenvolvida de justiça social, e uma ampla gama de compromissos com lutas de libertação no hemisfério sul. Muito diferentes na personalidade, os dois eram professores influentes e carismáticos, cujo impacto sobre as vidas dos seus alunos era forte e de longa duração – como testemunhou Alexandre José em sua intervenção no Dia Ruth First em 2012. José foi pesquisador

“investigação no subsistema da África Austral, com ênfase na história” foi logo modificado (Bragança e O’Laughlin, 1996: 114). Ela escreveu, na introdução ao n.1 da revista *Estudos Moçambicanos* que “não será uma revista de história, mas apoiar-se-á (...) no trabalho de uma jovem nova escola de historiadores moçambicanos (...”).

7 Aquino de Bragança (1928-1986) era natural de Coa mas mudou-se para Moçambique e, em seguida, para a França, ainda jovem. Envolveu-se nas atividades políticas anticoloniais, e trabalhou em Argel para a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP) – órgão coordenador dos movimentos de libertação em Angola, Guiné e Moçambique – durante muitos anos. Era ativo como jornalista, principalmente nos periódicos progressistas da expressão francesa. Confidente e assessor do Presidente Samora Machel, voltou a Moçambique na altura de independência em 1975 para assumir a direção do CEA. Realizou diversas missões diplomáticas semi-clandestinas, adquirindo o apelido de “o submarino” nos circuitos partidários, em homenagem à sua discrição. Morreu ao lado de Samora Machel no desastre aéreo de Mbuzini em outubro de 1986, um evento que muitos acreditam ter sido causado por ação sul-africana – embora isso nunca tenha sido provado.

8 Falta espaço de denominar aqui todos os eventos e as publicações. Posso salientar que uma série de palestras dedicada à memória de Ruth First foi inaugurada tão cedo como

no Centro durante muitos anos e foi nomeado diretor por algum tempo na década de 1980.⁹

Há, de fato, duas linhas identificáveis para o impulso de comemorar Aquino e Ruth. A primeira e mais antiga linha a surgir é a de continuar o trabalho acadêmico no qual os dois se engajaram, tentando assim manter vivo a metodologia, a epistemologia e o engajamento político deles. Mas um tal projeto de recuperação, hoje em dia, numa época na qual todo o mundo encontra-se obrigatoriamente submetido às exigências da “carreira acadêmica”, parece-me quixotesco e condenado ao fracasso. Quem é que tem vontade de publicar trabalhos sem eles terem a sua identificação como autor? Quem é que aceita a subordinação dos seus interesses pessoais durante anos de pesquisa às decisões de uma coletiva de colegas?

A segunda, que vem muito mais tarde, numa altura quando Aquino e Ruth já começaram a ser esquecidos como indivíduos vivos, é a memória pessoal, tentativas de caracterização da pessoa viva como era. Se examinarmos a história da comemoração de Aquino e Ruth nessas últimas três décadas, vemos a segunda tendência aumentar significativamente em importância. Mas, para já, vamos passar a outro foco, a questão das práticas de pesquisa do Centro e as críticas feitas nelas.

O CURSO DE DESENVOLVIMENTO

Sem qualquer dúvida, a joia da coroa do Centro na fase de Ruth em Maputo foi o Curso de Desenvolvimento, um curso de dois anos para jovens quadros do Estado e do Partido (Bragança e O’Laughlin, 1996). A ideia fundamental não era a transmissão de um conjunto de conhecimentos como tal, mas sim ensinar esses jovens a analisar os problemas de forma que pudessem mais tarde contribuir para o desenvolvimento de políticas para a transformação social. Os estudantes não eram selecionados de acordo com critérios acadêmicos tradicionais, mas por suas responsabilidades nas estruturas estatais e partidárias. Alguns não tinham, portanto, formalmente as habilitações para participar de um curso de pós-graduação. Infelizmente, esta foi uma das razões, apesar dos melhores esforços de Ruth, pelas quais os graduados não receberam diplomas, apenas certificados de participação.

Os métodos pedagógicos foram dominados pelo ensino em grupo, com todos os professores presentes na sala de aula em todas as sessões – mais uma manifestação de trabalho coletivo. Houve também pequenos grupos de estudo, sobre temas tais como teoria marxista. A mais importante de todas as atividades era o trabalho de campo, para a recolha de dados (CEA, 1982). No início de 1980, e mesmo após a morte de Ruth, esse trabalho continuava possível, mas rapid-

1983 e a manifestação mais recente dessa tendência foi o seminário “Quarenta Anos de Actividade Científica do CEA”, que tomou lugar em Maputo nos dias 8 e 9 de março de 2016. As atas desse evento se encontram atualmente em preparação para publicação num livro organizado pela Prof.^a Teresa Cruz e Silva e a Dr.^a Amélia Souto.

9 Outro trabalho do mesmo autor, em inglês, trata das práticas do Centro nas ciências sociais, mas é bem mais genérico e menos pessoal em sua natureza (José, 1988).

amente virou muito perigoso por causa dos que chamávamos equivocadamente à época de “bandidos armados”, ou seja, os rebeldes da Renamo. Um outro princípio pedagógico importante foi de permitir que os estudantes fizessem os seus próprios erros, quer dizer identificar uma linha de análise e sem orientação explícita dos professores, descobrir se dava certo ou não.

A primeira edição do curso, sem diploma, correu por dois anos em 1979-1980, mas em 1981 o tempo foi reduzido para um ano. Na terceira edição, em 1982, ano do assassinato da Ruth, o curso foi dividido em módulos especiais destinados aos trabalhadores em setores específicos, tais como o bancário, embora os grandes temas, como “Métodos Empíricos” e “Economia Política da África do Sul” continuassem como antes. Ficou difícil nessa época identificar participantes adequadamente posicionados tanto em termos da sua experiência como o seu nível de educação formal.

O Centro realizou muitas pesquisas de escala pequena sobre temas tais como o desemprego. Mas é de salientar que a presença dos alunos nos permitiu realizar projetos muito maiores e mais ambiciosos. Um deles foi a investigação sobre algodão, realizado em colaboração com um instituto norueguês. O estudo integrou aspectos agrícolas com aspectos industriais. Duas ondas de investigação rural foram conduzidas em Nampula e Zambézia, dois estudos de fábricas nas empresas Texmoque e Texlom, além de análises sistemáticas de fontes documentais e estatísticas. Uma série de relatórios foi publicada em 1979, 1980 e 1981, com a última contribuição da Noruega aparecendo em 1982. Um desses relatórios provocou uma reação negativa nas fileiras superiores do partido, porque descreveu o uso de trabalho infantil nas plantações de algodão. Alguns exemplares com uma fotografia das crianças esperando pagamento foram retirados de circulação. Ruth, evidentemente, nunca hesitou em escrever o que ela viu, e sua prática crítica em Moçambique em apoio à revolução não era diferente



Figura 2
Lápide em memória a Aquino de Bragança e Ruth First no jardim do Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo. Foto: Colin Darch.

de sua prática na África do Sul como inimiga implacável do *apartheid*. Na sua pessoa eram articulados e integrados o rigor acadêmico, com a urgência e senso de imediatismo do jornalista.

A ESCOLHA DOS TEMAS E A PRÁTICA DE PESQUISA NO CEA

No período entre 1976 e o desastre de Mbuzini em 1986, sob a liderança do diretor Aquino de Bragança, e mais diretamente de Ruth, o CEA desenvolveu rapidamente um conjunto de práticas metodológicas e uma perspectiva crítica – trabalho coletivo, integração entre investigação e ensino, ênfase em problemas práticos de produção, e um reconhecimento do caráter estreitamente conectado das economias da África Austral como um único sistema. Sem realmente ter como justificar isso cientificamente, acho possível afirmar que existiu nas décadas de 1970 e 1980 algo que se pode chamar de uma “escola moçambicana” nas ciências sociais africanas, manifestando-se tanto nos métodos de pesquisa como no engajamento político, e até a escolha de um público-leitor essencialmente moçambicano pela publicação dos relatórios de pesquisa somente na língua portuguesa e em edições policopiadas.¹⁰ Foi caracterizada, no mínimo, por uma visão global da África Austral como região; pelo engajamento crítico com o processo revolucionário em Moçambique; e pelo forte compromisso com os métodos coletivos de trabalho. Além disso, as práticas de pesquisa em coletivo no Centro ficaram, evidentemente, bastante empíricas, e nesse sentido ainda não mostraram as características essenciais do que mais tarde começaram a chamar de “epistemologia do sul” (Connell, 2007).

A escolha dos temas de pesquisa não era aleatória e não era de jeito nenhum determinada pelos interesses individuais dos seus investigadores (nem pelas orientações do Partido). Pelo contrário, os temas eram escolhidos em função de uma prática criticamente engajada das ciências sociais. Isto era explicitamente orientado, com o objetivo de criar oportunidades de intervenção nos processos políticos que visavam o fortalecimento da economia moçambicana. Cito aqui um texto nosso de 1982:

A escolha de problemas para ser investigados pelo CEA tem enfatizado questões da transformação da produção. Estes estudos de produção são importantes não só para o significado das questões de transformação que eles apresentam, mas também para a maneira na qual ajudam na construção de uma compreensão histórica dos padrões de exploração colonial, a partir do qual começa a transformação. O objetivo do Centro é, portanto, o de fornecer informações sobre as condições atuais de produção, a fim de permitir que as medidas concretas sejam concebidas, para a implementação de uma estratégia geral.

10 Acredito que a primeira pessoa a sugerir a ideia de uma “escola moçambicana”, mesmo de curta duração, foi Peter Vale, professor titular sul-africano especializando-se em relações internacionais.

Os problemas de investigação são escolhidos (...) não somente porque têm a ver com problemas específicos de transformação socialista, mas também porque as questões que os mesmos levantam podem ser utilizadas por estruturas dentro do governo e do partido. Assim, essas estruturas podem não só responder à informação, mas também ser aproveitados no seu trabalho (...) (CEA, 1982: 31).

É importante reconhecer que o foco de pesquisa do Centro não era estático ao longo do tempo. Mudou, adaptando-se às circunstâncias locais. Não foi por acaso que o primeiro grande projeto coletivo no Centro, em 1976, foi um estudo da economia política do Zimbábue, uma vez que a luta de libertação naquele país, no vulnerável flanco ocidental de Moçambique, era, sem dúvida, a principal preocupação estratégica do período. Esse projeto, concluído coletivamente no CEA antes da chegada de Ruth em 1978, foi levado a cabo sob a liderança do Aquino. Aconteceu no momento da malsucedida Conferência de Genebra sobre o Zimbábue, nos finais de 1976, para tentar resolver o problema da revolta dos colonos brancos naquele país.¹¹ A reunião em Genebra foi mediada pelos britânicos e trouxe à mesa o governo branco de Primeiro-Ministro rodesiano, Ian Smith, e os vários movimentos africanos de libertação, a procura de um acordo de cessar-fogo e um caminho para uma nova constituição democrática e não-racial.

O Centro foi convidado a escrever um “documento de referência” sobre a economia política do país, que poderia apoiar as posições da chamada “frente patriótica”, na altura uma aliança *ad hoc* entre ZANU e ZAPU – sobretudo, o CEA foi chamado a compor o documento em muito pouco tempo.¹² Aquino reuniu um grupo de jovens pesquisadores, que à altura estavam a dar aulas em diferentes departamentos acadêmicos, para que eles fizessem durante poucas semanas um trabalho muitíssimo intensivo de pesquisa e escrita – eles não eram, nesse período, quadros do Centro em tempo integral. Esse projeto estabeleceu um precedente para o estilo de trabalho coletivo e para o engajamento crítico em questões políticas urgentes. O estudo mimeografado foi mais tarde publicado em livro impresso, com edições em Lisboa tal como em Maputo (CEA, 1978).

Numa entrevista recente, Rob Davies, ex-pesquisador do CEA e agora Ministro do Comércio e Indústria da África do Sul, enfatizou esse aspecto de adaptabilidade por parte do Centro não só nos “tempos heroicos”, mas até a década 90:

Havia uma abordagem de estudos estratégicos em torno da guerra de desestabilização, e acho que estávamos entre os primeiros a iniciar esse tipo de pesquisa (...). Mais tarde (...) a guerra ganhava ritmo, e começou a ter um impacto em diversos países [, mas o] nosso trabalho centrou-se especialmente na dinâmica Moçambique-África do Sul e procuramos compreender profundamente a estratégia da África do Sul, as possibilidades

11 Em 1965, o governo branco minoritário, preocupado com a crescente demanda por direitos políticos da população africana, promulgou uma Declaração Unilateral de Independência (UDI). Logo depois, os movimentos de libertação pegaram em armas e desencadearam uma luta pela democratização.

12 ZANU era um movimento de libertação, a União Africana Nacional do Zimbábue, estabelecida em 1963 e liderada por Robert Mugabe (1924-), e ZAPU era a União Africana Popular do Zimbábue, estabelecida em 1961 e liderada por Joshua Nkomo (1917-1999). Em 1987, os dois movimentos se fundiram para formar ZANU-PF, o partido em poder até hoje.

de que essa estratégia ia continuar e até assumir novas formas, a natureza verdadeira do nosso adversário – todas essas questões entraram em nossa pesquisa ... começou assim. Pode-se dizer que foi uma espécie de “escola moçambicana” – mas eu preferiria dizer que era uma espécie de estudos estratégicos que mais tarde virou uma tentativa de desenvolver uma economia política da região. Mas foi assim que começamos (Darch, 2017, no prelo).

O trabalho no Centro sob a direção de Aquino e Ruth, e depois, pode ser dividido em vários períodos, de duração desigual, mas que são importantes para a compreensão do desenvolvimento dos métodos pedagógicos e de investigação. O período de “pré-história” abrange a fase em que Aquino, sozinho na direção, organizou cerca de doze jovens pesquisadores moçambicanos, majoritariamente historiadores de formação, para começar investigações sobre a história do subsistema regional da África Austral, enfatizando aspetos tais como a economia moçambicana. Nos finais desse curto período, trabalhando coletivamente, um subgrupo especializado em economia política produziu o relatório sobre Zimbábue.

Um segundo período é definido pela chegada de Ruth First, pela primeira vez, numa estadia de curta duração em 1977, em licença da Universidade de Durham na Inglaterra. Sua função nesse momento era a direção de um projeto, também coletivo, de pesquisa sobre o impacto do sistema de trabalho migratório na economia política rural do sul de Moçambique, especificamente, a província de Inhambane. Foi esse o projeto que tem resultado, através dos anos, nas várias edições do *O mineiro moçambicano*, a mais recente publicada no Recife (First, 2015).



Figura 3
Aquino de Bragança (à esquerda) com o autor (à direita) em Dar es Salaam, em outubro ou novembro de 1985, numa viagem para entrevistar o então Presidente de Tanzânia, Julius Kambarage Nyerere (1922-1999). Foto: Yussuf Adam, coleção particular do autor.

É de salientar que Ruth First não tinha responsabilidades administrativas no Centro quando dirigiu essa investigação. Por isso, nas palavras de meu antigo colega, o economista belga Marc Wuyts, “ela tinha a oportunidade de executar o projeto do início até ao fim (...) *O mineiro* absorveu todas as suas energias e toda a sua atenção” (Wuyts, 2012).

Esta experiência evidentemente exerceu uma forte influência sobre as metodologias e epistemologias de pesquisa adotadas no Centro após os finais de 1978. Naquele momento, os pesquisadores do CEA, cerca de doze profissionais ao todo, ainda ocupavam cargos acadêmicos em determinadas faculdades e departamentos da universidade – não foram empregados permanentes ou de tempo integral no Centro. Assim, *O mineiro*, tal como as pesquisas anteriores sobre o Zimbábue, diferiam dos projetos posteriores na forma da sua organização e no seu destaqueamento ou separação de qualquer programa de ensino dentro do Centro.

Um novo período começou quando Ruth assumiu uma posição permanente como diretora científica do CEA, em 1978. Aquino permaneceu no seu cargo de diretor. Aquino e Ruth se conheciam há anos, como militantes e jornalistas nas mesmas fileiras, no período em que Aquino estava trabalhando em Argel na Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP), um órgão de coordenação entre a Frelimo, o MPLA, o PAICC e o MLSTP – os principais movimentos de libertação que lutavam contra o colonialismo português.¹³

Ao mesmo tempo em que era diretor do Centro, Aquino, conhecido nas fileiras da Frelimo como o “submarino”, envolveu-se frequentemente em atividades diplomáticas meio clandestinas sobre questões delicadas. Nesse período, também, havia pouco apoio administrativo eficaz, de modo que Ruth tinha que perder o seu tempo verificando se havia chapas suficientes para imprimir os nossos textos mimeografados, ou que a fotocopiadora funcionava, se tínhamos escritórios para toda a gente, e assim por diante. Como resultado, ela foi menos envolvida no planejamento direto ou na execução cotidiana das atividades de investigação a partir dos princípios de 1979. Em contrapartida, conseguiu montar uma equipe, um quadro permanente de pesquisadores jovens, moçambicanos e estrangeiros, que foram vistos como “militantes de várias nacionalidades” na frase internacionalista e inesquecível de Aquino. Numa análise retrospectiva, é possível ver que a falta de quadros nacionais, e ainda mais importante, a falta de esforço de recrutá-los – a grande maioria dos estudantes no Curso de Desenvolvimento regressaram ao Estado e Partido – era um ângulo morto nosso. Não fui o único quadro recrutado a partir de Dar es Salaam, onde Ruth tinha sido professora visitante no início da década de 70. Entre os outros camaradas que tinham trabalhado lá, lembro-me do economista belga Marc Wuyts, do historiador congolês Jacques Depelchin,

13 Frelimo é a Frente de Libertação de Moçambique; MPLA, o Movimento Popular de Libertação de Angola; PAICC, o Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde; e MLSTP, o Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe.

do sociólogo e historiador Gary Littlejohn, do sul-africano Dan O'Meara, e da cientista política italiana, Anna Maria Gentili. Após a morte de Ruth em 1982, Aquino consolidou a organização do Centro em núcleos de pesquisa – a Oficina de História, o Núcleo da África Austral, etc. – e constituiu um Conselho de Direção que se reunia semanalmente.

Esse mesmo problema da “falta de esforço” de recrutar quadros nacionais abre a questão da africanização do Centro e da sua equipe. O compromisso bem conhecido de Frelimo para com o “não-racismo” se refletiu nas práticas e no discurso do CEA, mas, mesmo assim, a composição e a hierarquia do Centro – certamente no período em discussão – não constituam reflexo adequado das realidades da demografia moçambicana. Isso pode ter sido inevitável numa situação pós-independente na qual faltavam trabalhadores negros qualificados para as mais diversas funções. De qualquer jeito, não era um tópico discutido abertamente naquele momento – supostamente porque o discurso dominante enfatizou questões de classe e nem tanto da raça. Isso mudou um pouco quando Sérgio Vieira tornou-se diretor, como depois afirmou Rob Davies:

Quando Sérgio Vieira entrou, uma das suas preocupações, do que ele se queixava – e tinha razão – era que a instituição não era suficientemente “moçambicana”; havia muitos cooperantes estrangeiros que estavam “fazendo as suas coisas” sem qualquer treinamento, acompanhamento ou orientação de moçambicanos. Acho que essa foi uma fraqueza (...) (Darch, 2017, no prelo).

Por fim, ainda nesta retomada dos trabalhos do CEA, cumpre registrar algumas das atividades mencionadas no relatório de 1985, acima referido, que oferece uma lista detalhada das atividades de CEA entre 1979 e 1985, incluindo uma ampla variedade de tópicos: cursos anuais de economia rural nas Faculdades de Veterinária, Agronomia, Biologia e no Ministério da Saúde; sobre a história da África na Faculdade de Educação, em 1982; palestras sobre a história das zonas libertadas na Faculdade dos Antigos Combatentes e Trabalhadores de Vanguarda, em 1983; a participação deste autor na Licenciatura em História com Especialização em Documentação no Arquivo Histórico de Moçambique entre 1984 e 1985; e cursos de curta duração sobre a economia da África Austral nos Ministérios de Informação, Negócios Estrangeiros e Defesa, bem como na sede do Partido Frelimo. Um curso especial sobre desenvolvimento e subdesenvolvimento foi organizado por Armando Guebuza, então membro do Bureau Político. Os tópicos de pesquisa incluíam: o desemprego, as redes de transporte, a comercialização agrícola, a produção de algodão, a “contentorização” no porto (ou seja, sua adaptação para o sistema de containers), a produção de chá em Gurué e problemas nas aldeias comunais em Cabo Delgado (UEM, 1985: 9-11).

AS CRÍTICAS

Na realidade, a escolha dos temas de investigação pelo Centro não se dava em função das preocupações do Partido Frelimo, mas, pelo contrário, em função do que era avaliado pelo coletivo como problemas concretos de produção. Algumas vezes, o Centro se defendeu contra pressões exteriores, argumentando que um determinado projeto era de “interesse do Partido”, mas evidentemente isso não implicava que o Partido tinha domínio sobre a investigação. Essa dinâmica, mal-entendida, provocou algumas críticas de caráter mais ou menos hostil, não apenas na África do Sul – à altura ainda sob o controle de um regime minoritário branco –, mas também em outras partes do mundo acadêmico, especialmente no Reino Unido e nos EUA. Essas críticas, em geral, não se engajaram de uma forma concreta com os textos de pesquisa produzidos (em números relativamente substanciais) pelo Centro, mas atacaram – em termos mais ou menos contundentes – os motivos políticos dos próprios pesquisadores estrangeiros. Tal como as pesquisas de outros em situações semelhantes, o nosso trabalho foi interpretado como sendo simplesmente determinado pelas prioridades pontuais do Estado ou do Partido. O britânico Tom Young escreveu desdenhosamente em 1988 que

Por muito tempo após a independência uma boa parte da literatura acadêmica (...) sobre Moçambique foi produzida pelos “pés vermelhos” [ou seja, pessoas politicamente comprometidas com os objetivos do governo]. Esta literatura (...) embora bastante útil, tem de ser avaliada cautelosa e criticamente (Young, 1988: 165).

Young parece ter apropriado o termo “pés vermelhos” de um texto reflexivo sobre a relação entre a guerra popular e a revolução social, escrito por Chabal, no qual o autor descreve sua ansiedade de ser assim classificado enquanto pesquisava na Guiné em 1979 (1983: 104-105). O artigo de Chabal não é, de modo algum, hostil a uma prática de pesquisa criticamente comprometida *per se* e, de fato, conclui argumentando que “não existe uma razão sólida para pensar que as revoluções *não podem* acontecer” nos países africanos, mas que há grandes probabilidades contra isso (1983: 122).

O antropólogo francês Geffray caiu numa armadilha semelhante, argumentando erroneamente que as conclusões das pesquisas do CEA eram suspeitas *por causa da orientação política dos pesquisadores*. Este argumento baseia-se, em primeiro lugar, num pressuposto implícito de que a totalidade das atividades do Centro consistia no Curso de Desenvolvimento e os trabalhos do campo associados. Em segundo lugar, Geffray avança uma implícita concepção positivista de uma subjetividade tendenciosa na nossa pesquisa, como se os resultados da

pesquisa dependessem dos preconceitos do pesquisador e não de uma interação entre teoria, evidência e a reavaliação constante das questões iniciais de pesquisa. Geffray também seguiu argumentando que o Centro se submeteu aos objetivos estratégicos da Frelimo, chegando a tratar isso como um processo linear de implementação de ordens, vindo de diferentes seções das estruturas estatais (1988: 74-75). Entretanto, as pesquisas do CEA mostraram, em diversas ocasiões, atitudes reprovadoras em relação a determinados aspectos da política. Às vezes, o Centro necessitava da proteção do Magnífico Reitor, Fernando Ganhão, e de Aquino por causa de posições indesejadas pelo Partido. Um exemplo concreto disso foi quando o Centro publicou um relatório com uma fotografia de trabalho infantil na fazenda estatal de Metochéria na província de Nampula.

Seria impossível discutir análises críticas do trabalho do CEA no período em foco, sem citar o trabalho do pesquisador moçambicano Carlos Fernandes, que dedicou o seu trabalho de diploma ao nível de licenciatura ao Centro (Fernandes, 2003). Depois, realizou um doutoramento sobre o mesmo assunto na UFBA (Fernandes, 2011) e, em seguida, publicou uma série de artigos em português, francês e inglês sobre o tema (Fernandes, 2010, 2012, 2013). Como os outros analistas, Fernandes parece preocupado principalmente com a questão teórica da relação entre o poder estatal e a produção do conhecimento, mais do que uma leitura cuidadosa da pesquisa em si. De fato, em sua tese de doutorando¹⁴, ele afirma que seu argumento central é esse:

(...) as “condições sociais”, e os processos (muitas das vezes conflitivos) da produção de conhecimento adquiriram dinâmicas próprias que problematizaram os pressupostos dentro dos quais o CEA devia produzir conhecimento e que isso explicaria não só as especificidades do trabalho científico do CEA (por exemplo a relação de proximidade/distanciamento do CEA com o poder) como também as condições em que as ciências sociais ganharam contornos em Moçambique com o modo privilegiado de produção de conhecimento sobre a sociedade (por exemplo, a emergência no pós-independência de uma nova forma de se fazer pesquisa) (2011: 16-17).

14 Pela bibliografia referida, parece que Fernandes, infelizmente, teve acesso apenas a um punhado dos relatórios de pesquisa do Centro.

Num texto posterior sobre a Oficina de História, ele adota uma linha análoga, salientando que o principal objetivo do trabalho histórico do Centro era

(...) a construção de uma narrativa histórica do passado colonial tardio e da luta armada da Frelimo [que funcionaria] como uma resistência teórica à historiografia colonial e como uma recuperação do sujeito histórico africano, mas também como um ponto essencial na legitimação política e a perpetuação do regime da FRELIMO no Moçambique pós-independente (2013: 145, grifo meu).

O texto segue, afirmando que essa realidade “ofereceu clareza e um forte sentido de propósito aos historiadores do CEA” (2013: 145), o que talvez pode ser entendido como uma versão mais suave do comentário de Geffray de que o trabalho do Centro “confortait le discours du pouvoir” (Geffray, 1988: 85). No entanto, embora Fernandes critique o papel político do Centro, também reconhece que os pesquisadores ocuparam o que ele chama de “uma posição ambivalente”, adotando posições críticas (Fernandes, 2013: 157).

O Centro tem também sido representado como implacavelmente hostil às abordagens antropológicas da pesquisa nas ciências sociais. Ainda em 2000, Peter Fry menciona o que ele denomina “o poder enorme” do CEA no âmbito de um “marxismo anti-antropológico” que existia em Moçambique neste período.¹⁵ Contudo, *contextualmente*, a pesquisa nas ciências sociais era extremamente fraca: portanto, o “poder enorme” do Centro foi exercido numa arena bastante pequena. Além disso, parece provável que, para o Reitor Ganhão e para Aquino, o CEA fosse uma solução *ad hoc* e de curto prazo para o problema da impossibilidade de estabelecer uma Faculdade de Ciências Sociais. Da mesma forma, embora existisse uma forte simpatia pela “crítica da antropologia” (por exemplo, Depelchin, 1982), um *elemento* na oposição do CEA ao estabelecimento de um departamento de arqueologia e antropologia no início da década de 1980 teve que ver *também* com os riscos de estabelecer um polo alternativo de atração para financiamento, recursos, e pessoal.¹⁶

As críticas de Young e Geffray revelam inadvertidamente o seu desconforto com a rejeição ao positivismo do Norte, implícita nas práticas de pesquisa do Centro. É talvez anacrônica pensar que essas mesmas práticas rejeitaram do mesmo modo a “divisão global do trabalho” em que o “papel da periferia [era] fornecer dados” para os centros do Norte, depois explorar na produção de uma teorização essencialmente nomotética (Connell, 2013: 211). Como Connell também argumenta, uma justificação da “epistemologia do sul” tem mais a ver com práticas de conhecimento que com teoremas diferentes (2013: 219).

Alguns elementos da trajetória da pesquisa que levaram a cabo *O mineiro moçambicano* podem ser citados para ilustrar este ponto. O texto era, sem dúvida, o mais importante produzido pelo Centro na década 80, um estudo da sociedade fornecedora, num sistema de trabalho migratório, na província de Inhambane na zona Sul do Save. É importante lembrar que, na década de 1970, uma percentagem extremamente elevada da força de trabalho nas minas sul-africanas foi composta por homens de Moçambique, Malaui e Lesoto. O estudo tinha uma perspectiva histórica, descrevendo os fluxos de trabalho a partir de 1902, no início do século XX, bem como analisando o funcionamento do sistema na economia camponesa moçambicana. A questão de pesquisa principal centrou-se não nas minas sul-africanas, mas na economia política do sistema de

15 No mesmo texto, Fry cita Geffray, com aprovação, no sentido de que Aquino e Ruth teriam entrado no “sérail des héros du Bureau politique” (Fry, 2000: 129 fn.).

16 Numa reunião à altura, Aquino aceitou a necessidade de separação da disciplina de arqueologia, mas não se expressou sobre a questão da antropologia.

exportação de mão-de-obra no sul de Moçambique.

A pesquisa constatou que quase a totalidade dos homens nas províncias do Sul do Save foi para as minas sul-africanas – exceto pelas pessoas com deficiência física e os idosos. Os rendimentos agrícolas eram tão baixos que uma interdependência mútua se desenvolvera entre a produção camponesa, por um lado, e a migração de trabalhadores às minas, por outro – um sistema fortemente apoiado pela política portuguesa. Daí a dependência da agricultura familiar sobre as remessas dos mineiros ser tão forte que só uma transformação dramática da produção agrícola permitir uma ruptura radical.

Uma versão inglesa foi posteriormente publicada sob o título *Black Gold* por uma editora comercial britânica, atribuindo a *autoria exclusivamente a Ruth First*. A atribuição era exigência da empresa editora, impulsionada ostensivamente por uma lógica de *marketing* na qual o nome de Ruth venderia mais exemplares. O caso ilustra, de forma clara, a imposição de uma prática dominante de comunicação científica, uma prática de autoria individualista, uma “prática” que era fundamentalmente alheia ao modo de produção de conhecimento coletivo do Centro. Assim, o texto do *Mineiro* foi lançado no “mundo” na língua dominante daquele mundo, mas foi reconfigurado em termos de uma distinção entre pesquisa engajada e teoria acadêmica, o que exigiu sua integração numa tradição diferente de autoria, que deixou pouco espaço para a ideia de um coletivo meio-anônimo.¹⁷

Antes de concluir, é importante mencionar as investigações históricas do CEA na chamada Oficina de História. Essa foi provavelmente a primeira vez que a palavra portuguesa “oficina” foi utilizada para denominar uma espécie de seminário acadêmico naquele contexto. A Oficina de História – que tinha participantes de fora do Centro e até mesmo fora da universidade – trabalhou inicialmente sobre a trajetória da luta armada, mas rapidamente se expandiu para outras áreas de história cultural. Tudo começou com uma série de seminários semanais; a maioria das apresentações já está, infelizmente perdida. Incluíram, por exemplo, uma colaboração de Paulo Soares com Malangatana sobre arte e política na luta, uma antologia de artigos de *O Africano* de Soares e Zamparoni, e outras (Soares e Zamparoni, 1992). A Oficina publicou também a revista *Não Vamos Esquecer* e relatórios baseados na pesquisa de campo realizada nas antigas zonas libertadas de Cabo Delgado.

Pouco antes de sua morte em Mbuzini, Aquino completou um artigo escrito em colaboração com Jacques Depelchin, que foi publicado em português e inglês (Bragança e Depelchin, 1986). Argumentaram contra a idealização da Frelimo e em favor de uma abordagem diferente da recente história moçambicana. Ao fazê-lo, discutiram abertamente as divisões dentro das fileiras da Frelimo que surgiram após a independência. Argumentaram que o

17 Meus agradecimentos a um dos pareceristas anônimos por esta sugestão.

período pós-independência não devia ser tratado isoladamente do que aconteceu antes, e criticaram argumentos que trataram a luta pela independência como um sucesso sem qualificação, simplesmente porque resultou na vitória. Defenderam uma análise das contradições que levaram a Frelimo à situação de então, usando documentos oficiais para mostrar as críticas sendo feitas dentro do Partido. Os autores perguntaram por que razão a Frelimo virou menos revolucionária no momento em que herdou o aparelho do Estado colonial.

Esta foi efetivamente a primeira tentativa analítica, publicamente divulgada, de reconhecer e lidar com divisões internas dentro da Frelimo, num contexto no qual o discurso público do Partido construiu uma fachada de frente unida. Neste respeito, apesar de Geffray e Young, foi precisamente o CEA que estava fazendo uma tentativa genuína de levar à cena pública uma discussão séria e aberta sobre o que o impasse de 1986 realmente representou.

O melhor da pesquisa do CEA, parece-me, foi a investigação crítica, engajada e emancipatória. Nunca, ou quase nunca, tratou-se de um mero exercício de positivismo. O objetivo era, precisamente, ajudar a mudar as coisas. O trabalho de Ruth e seus métodos de análise não foram esquecidos. Publicações continuaram a aparecer na década de 1990 e 2000, devendo muito ao seu estilo. Mas mais importante ainda, a visão da África Austral como sistema, com sua própria dinâmica regional, é manifesta claramente nesse conjunto de trabalhos. Eu acho que essa continua a ser a melhor maneira de entender a atualidade do meu país, a África do Sul, e dos seus países vizinhos.

CONCLUSÃO

Comecei este ensaio colocando a questão de como teorizar a minha própria trajetória intelectual – na verdade, a minha própria vida – a partir da posição sócratica de que “só sei que nada sei”. Nesse caso, o quadro para uma tal teorização deve ser o encontro entre a presunção irreflexiva de dominação – característica dos ingleses, dos homens, dos brancos, dos acadêmicos e afinal de mim – com diferentes línguas, raças, gêneros, e sistemas de pensamento. É importante reconhecer que esses encontros não estão livres de relações de poder, e que o mero voluntarismo ou boa vontade não pode mudar isso. Também pode ser que um tal exercício, livre de vaidade ou da promoção de uma autoimagem, seja impossível, ou não valha a pena. Entretanto, Sócrates também nos ensina que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida ($\circ\ \delta\epsilon\ \alpha\eta\epsilon\xi\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\circ\ \beta\circ\circ\beta\eta\omega\circ\alpha\eta\theta\rho\omega\pi\omega$). Dessa trajetória, destaco três aprendizados, com os quais gostaria de encerrar o artigo.

Em primeiro lugar, portanto, uma prática que, creio eu, foi concebida pre-

cisamente para o ocidental vivendo em terras estranhas: esvaziar a mente dos seus pensamentos tanto quanto possível e pelo maior tempo possível, viajar sem expectativas. De fato, os falantes de suaíli têm um ditado que diz que uma pessoa não pode aprender nada quando a sua boca está cheia de suas próprias palavras. Esta, parece-me, é uma prática característica do melhor da antropologia como disciplina, e exige rigor e paciência, bem como uma disposição para acolher o desconforto.

Em segundo lugar, o imperativo de abrir os sistemas de informação a todo o mundo, de preservar o conhecimento, de aprender línguas e as formas de pensar que as acompanham. O impulso capitalista é sempre privatizar o conhecimento, reificar e comercializar a cultura, construir silos de informação para melhor controlar sua natureza subversiva. Mas o que foi chamado de “tecnologia disruptora” nos oferece um vislumbre de esperança – a Web, mas não a Internet, sistemas de compartilhamento em vez da expansão da chamada “propriedade intelectual” –, que de fato nunca pode ser totalmente detida por ninguém.

Terceiro, o reconhecimento de que quase todas as vidas são transversais, todo o olhar é cruzado. Homem aventureiro da etnia nhanja cujo pai nasceu em Moçambique, meu sogro viajou para Rodésia do Norte nos tempos coloniais e lá se encontrou com uma bela mulher muçulmana ajaua, já casada, com quem ele fugiu para o Congo. Destemidos por diferenças de idioma, de idade, cultura ou religião, o casal depois mudou-se para Tanganhica e criaram nove filhos. Meu sogro falava pelo menos quatro línguas, e morreu em 2014 alguns dias depois de seu 100º aniversário. Para o casal, não importava o presente etnográfico, não importava a falta de agência na vida africana, não importava a identidade tribal, nem as fronteiras coloniais. Como Marx escreveu em 1852, as pessoas “fazem a sua própria história, mas não a fazem (...) em circunstâncias escolhidas por eles próprios” (Marx, 1982: I, 417).

Colin Darch, atualmente aposentado, é investigador *emeritus* na University of Cape Town e *Honorary Research Fellow* do Human Sciences Research Council da África do Sul. Em 2016, foi professor visitante na UFPE e, em 2017, professor visitante na Universidade Pedagógica em Maputo, Moçambique. Doutorado em história, é *webmaster* do site *Mozambique History Net*, e autor de diversos trabalhos sobre Moçambique contemporâneo. O seu livro *O continente demasiado grande* foi publicado pela UFPE no Recife em 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAGANÇA, Aquino

- 2014 “Independência sem descolonização: a transferência do poder em Moçambique, 1974-1975”. In MONDAINI, Marco (org.). *Sonhar é preciso: Aquino de Bragança, independência e revolução na África portuguesa, 1980-1986*. Recife, UFPE, pp. 91-111.

BRAGANÇA, Aquino e O’LAUGHLIN, Bridget

- 1996 “O trabalho de Ruth First no Centro de Estudos Africanos”. *Estudos Moçambicanos*, n. 14: 113-126.

BRAGANÇA, Aquino e DEPELCHIN, Jacques

- 1986 “Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique”. *Estudos Moçambicanos*, n.5/6: 29-52.

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS (CEA)

- 1978 *A questão rodesiana*. Lisboa, Iniciativas Editoriais.
1982 “Strategies of Social Research in Mozambique”. *Review of African Political Economy*, vol. 9, n. 25.

CHABAL, Patrick

- 1983 “People’s War, State Formation and Revolution in Africa: a Comparative Analysis of Mozambique, Guinea Bissau, and Angola”. *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, vol. 21, n. 3: 104-125.

CONNELL, Raewyn

- 2007 *Southern Theory: Social Science and the Global Dynamics of Knowledge*. Cambridge, Polity.
2013 “Using Southern Theory: Decolonizing Social Thought in Theory, Research and Application”. *Planning Theory*, vol. 13, n. 2: 210-223.

DARCH, Colin

- 2014 “Remembering Ruth First at the CEA”. *Review of African Political Economy*, vol. 41, n.139: 38-43.
2016 *O continente demasiado grande: reflexões sobre temáticas africanas contemporâneas*. Recife, Editora UFPE.
2017, no prelo Entrevista inédita com Rob Davies, a ser editada em Maputo nas atas do seminário “Quarenta Anos de Atividade Científica do CEA”.

DEPELCHIN, Jacques

- 1982 “Antropologia e história africana à luz da história da Frelimo”. *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, Maputo, n.2: 1-32.

FERNANDES, Carlos

- 2003 *Saber, poder e ideologia na produção científica do CEA, 1975-1984*. Maputo, trabalho de conclusão de licenciatura em sociologia, Universidade Eduardo Mondlane.
- 2010 “Actualité, urgence et travail collectif dans l'émergence d'un nouveau champ du savoir au Mozambique: Le Cas du Centre des Etudes Africaines, 1976-1986”. *Identity, Culture and Politics*, vol. 11, n. 2: 71-86.
- 2011 *Dinâmicas de pesquisa em ciências sociais no Moçambique pós-independente: o caso do Centro de Estudos Africanos, 1975-1990*. Salvador, tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- 2012 “Actualidade, urgência e colectivo na emergência de um novo campo de saber em Moçambique: o caso do CEA, 1976-1986”. In CRUZ E SILVA, Teresa; COELHO, João Paulo Borges; e SOUTO, Amélia Neves de (orgs.). *Como fazer ciências sociais e humanas na África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. Dakar, CODESRI, pp. 199-124.
- 2013 “History writing and state legitimisation in post-colonial Mozambique: the case of the History Workshop, Centre for African Studies, 1980-1986”. *Kronos*, n. 39: 131-157.

FIRST, Ruth (org.)

- 2015 *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão de obra em Inhambane*. Recife, Editora UFPE.

FRY, Peter

- 2000 “Cultures of Difference: The Aftermath of Portuguese and British Colonial Policies in Southern Africa”. *Social Anthropology*, vol. 8, n. 2: 117-143.

GEFFRAY, Christian

- 1988 “Fragments d'un discours du pouvoir, 1975-1985: Du Bon usage d'une méconnaissance scientifique”. *Politique Africaine*, n. 29: 71-85.

HOUNTONDJI, Paulin

- 2008 “Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. 80: 149-160.

JOSÉ, Alexandrino

- 1988 “The Research Capital of the Centre of African Studies: A Contribution Towards the Understanding of the Mozambican Social Training in Its Time and Space”. Conferência apresentada no seminário *Contemporary Affairs and Processes in South Africa*, Harare, 6 a 8 de dezembro.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich

- 1982 *Obras escolhidas em três tomos*. Lisboa, Edições Avante.

MAZRUI, Ali

- 1967 “Tanzaphilia”. *Transition*, n.31: 20-26.

RIBEIRO THOMAZ, Omar

- 2012 “Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique”. In TRAJANO FILHO, Wilson (org.). *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília, ABA Publicações, pp.221-239.

ROAPE

- 2014 *Review of African Political Economy*, vol.41, n.139.

SOARES, Paulo e ZAMPARONI, Valdemir

- 1992 “Antologia de textos do jornal O Africano, 1908-1919”. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 22: 127-178.

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE (UEM)

- 1985 *O Centro de Estudos Africanos de 1976 a 1985*. Maputo, UEM/CEA. Policopiado.

WIEDER, Alan

- 2013 *Ruth First and Joe Slovo in the War Against Apartheid*. Auckland Park, Jacana.

WUYTS, Marc

- 2012 Comunicação particular, 3 de junho.

YOUNG, Tom

- 1988 “The Politics of Development in Angola and Mozambique”. *African Affairs*, n. 347: 165-184.

Transversality in the Centre of African Studies in Mozambique, 1976-1986: The Building of a New Vision for the Social Sciences

ABSTRACT

This article uses the career of the author as a case study deploying the anthropological concepts of transversality and the crossed gaze. The author examines his own experience of working in a research centre in Mozambique in the 1980s, during a post-independence armed conflict with a rebel group supplied and supported by apartheid South Africa. An English-speaker with some years of experience of working in other African countries, he arrived in Mozambique in 1979 unable to speak Portuguese or to distinguish the local features of daily life from those inherited from the colonial power, since both were alien to him. In addition, the research and pedagogical practices used in the Centre of African Studies were innovative and unusual. The author draws three conclusions from this experience: that it is necessary to approach a new culture and a new language as free as possible from prior expectation, as anthropologists normally attempt to do; that in Africa at least, we are now, forty years later, living in an epoch when the open flow of information and experience is increasingly under threat, and with them the possibility of transversality; and that although we live in circumstances and material conditions that are beyond our control, as Marx points out, we make our own choices about our own trajectories.

KEYWORDS

Mozambique,
Research centres,
Cross-Cultural
Experiences,
Centro de Estudos
Africanos (Maputo),
South Africa,
Documentation,
Aquino de Bragança,
Ruth First

Recebido em 30 de maio de 2017. Aceito em 6 de novembro de 2017.

Barbaridades e violências

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141648>

Brigitte Bagnol

► University of the Witwatersrand | Johannesburg, África do Sul
✉ bagnolbrigitte@gmail.com

RESUMO

A autora delineia a sua trajetória de convivência íntima com as violências e com as consequências infligidas na mente e no corpo de todas as pessoas que estão envolvidas nelas. Com exemplo de Moçambique, África do Sul e Ruanda e violências ligadas a guerra, a fome, ao HIV/AIDS e ao gênero ela articula, percorrendo fragmentos de suas experiências, as diferentes camadas e formas de violência que afigem os/as mais desemparados/as. A aproximação da violência física, da violência estrutural, da violência simbólica e das suas várias combinações destroem os seres humanos e, sobretudo, os/as que têm de conviver com a multiplicidade das suas formas. A proposta é de encontrar formas de desenvolver uma nova ética de cidadania, de empatia e solidariedade que procura desarmar estas violências.

PALAVRAS-CHAVE

Violência, saúde planetária, fome, pobreza, gênero

A verdade é (...) que um regime totalmente desumano como o nosso, longe de forjar seres capazes de construir uma sociedade humana, está modelando à sua imagem todos aqueles que lhe são submissos, tanto os oprimidos como os opressores (Weil, 1955).

INTRODUÇÃO

No ano de 1984, cheguei a Moçambique. 16 anos depois, em 2000, fui para a África do Sul. Em 2015, regressei a França. Minha trajetória foi mais orientada pela procura de respostas a perguntas de ordem política, que pelo resultado da história francesa no continente africano. De saída, a minha trajetória podia se resumir como de uma antropóloga francesa que atravessa a cortina de ferro para trabalhar num país socialista lusófono em guerra. Esta travessia ia a contra corrente do que se entende geralmente por travessia da cortina de ferro. Não procurei sair dum país socialista para atingir um país capitalista, mas fui, como outros militantes de outros países da América Latina e da Europa, atrás de um projeto internacionalista, que visava contribuir para inventar novas formas de relações sociais e econômicas internacionais.

Esta reflexão hoje me obriga a voltar o olhar sobre um processo que, por vários motivos, não gosto de abordar. O mais doloroso são os aspectos relacionados com as vivências e as sobre-vivências em tempo de guerra. Vivi, de 1984 a 1993, num Moçambique em guerra. O segundo motivo doloroso é que, tanto na África do Sul como em Moçambique, se vivem ainda hoje processos políticos e sociais tormentosos. Penso especificamente na guerra que re-eclodiu entre a FRELIMO e a RENAMO em 2014 após as eleições presidenciais em Moçambique, nas vagas de xenofobia desde 2008, no massacre de Marikana¹, em 2012 e no assassinato de mulheres lésbicas na África do Sul² (Awondo et al. 2013). Um outro motivo doloroso está relacionado com a pobreza existente nestes dois países e que me desespera (54%³ da população vive na pobreza em Moçambique, e entre 53 e 63% em África do Sul⁴). Assim, a primeira conclusão que tiro desta trajetória é a de uma convivência íntima com a violência e com as consequências infligidas na mente e no corpo de todas as pessoas que estão envolvidas nestas situações, as pessoas que cruzei e cruzo, as pessoas com que me relaciono e que são os meus amigos e minhas amigas. Esta violência faz parte das nossas vidas.

Talvez através desta reflexão, possa hoje começar a discutir a aproximação da violência física, da violência estrutural, da violência simbólica, de todas estas formas de violência que combinadas destroem os seres humanos e, sobretudo, os que têm de conviver com a multiplicidade das suas formas. O meu projeto é cruzar momentos, fragmentos desse momento cristalizados em histórias,

¹ Ver "Miners shot down", de Rehad Desai. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8QMOm2WmZ4Y>.

² Ver o trabalho de Zanele Muholi, disponível em: <https://www.icp.org/perspective/shifting-the-negative-an-evening-with-zanele-muholi>.

³ Disponível em: <http://noticias.sapo.mz/info/artigo/1435956.html>.

⁴ Disponível em: <http://theconversation.com/how-current-measures-underestimate-the-level-of-poverty-in-south-africa-46704>.

imagens, sensações, trabalhos, justapor o meu dia-dia, os anos, as décadas vividas, tendo algumas perguntas na cabeça. Como sair da violência? Que ética individual e coletiva desenvolver para acalmar esta violência? Como desenvolver a noção de solidariedade? Como mostrar que os/as mais pobres são pobres devido a um sistema que os/as opõe? Como ensinar o respeito pelo outro e pela diferença? Como acarinhar as diferenças? Como ensinar o respeito à diversidade das plantas, dos animais? Como fazer frente à monocultura, tanto na produção alimentar, como na produção intelectual? A reflexão neste artigo será necessariamente incompleta, mas tentará abordar um problema complexo e importante. Este assunto da violência vem sendo tratado de várias formas, por diferentes autores, no campo da filosofia (Walter, 1921; Arendt, 2010; Sontag, 1993; Sen, 1981, 2006; Mbembe, 2010, 2016) ou da antropologia (Misago et al., 2009; Hadland, 2008; Das, 2007; Nnaemeka, 2005, Farmer, 2004; Héritier, 1996; Bourdieu, 1993; El Saadawi, 1980; Girard, 1972). A minha proposta é apresentar algumas das várias violências com as quais convivo e encontrar formas de desenvolver uma nova ética de cidadania, de empatia e solidariedade que procura as desarmar.

O PONTO DE PARTIDA. GENEALOGIA DA NECESSIDADE DA PARTIDA, DA RUTURA

A necessidade de se desconstruir e de se reconstruir, é algo que me vem acompanhando há muito. Necessidade de se reeducar, de se reformatar, de sair de si e de se impregnar de outras realidades e outras formas de pensar. Necessidade de ver e compreender a partir de uma organização trotskista, feminista, dos países não-alinhados, ver e entender a partir do Sul. Experimentar a partir de um grande número de pontos de vista. Testar outras perspectivas. O mais possível. Colocar-se na posição do outro. Aprender a viver fora da sociedade de consumo, fora do seu universo de referência. Sonhar em queimar o seu passaporte. Adquirir outras nacionalidades. Desejar viver 20 anos na Ásia, 20 anos na África, 20 anos na Europa e 20 anos na América Latina. Procurar entender posicionando-se fora do seu próprio contexto, fora da sua matriz cultural. Procurar sempre, porque nada é simples e nunca é possível ter a certeza que entendemos.

Tomar consciência do impacto da escravidão, do colonialismo, do regime do *apartheid*, do racismo e das suas consequências, entender também o ponto do visto dos colonos pobres instrumentalizados por uma política expansionista, uma ideologia fascista e racista, uma religião proselitista. Acompanhar os vitoriosos, mas entender também o ponto de vista dos “não-politicamente corretos”, dos perdedores das guerras.

De onde vem esta necessidade de destruir e reconstruir, de ir procurar fora? Ela está presente no existencialismo, na concepção sartriana de que é possível

construir-se e fazer de si o que se quer: “O importante não é aquilo que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos do que os outros fizeram de nós” (Sartre, 1952: 63). O ser humano forma a essência da sua vida com as suas próprias ações: O ser humano é condenado a ser livre, “porque uma vez jogado no mundo ele é responsável por cada coisa que ele faz” (Sartre, 1978:9).

André Gide indica a possibilidade de outros caminhos: em *Les Nourritures terrestres* (1927), ensina com insolência o fervor, o prazer carnal, fé nas manhãs e nas partidas, no desenraizamento – “Famílias odeio-vos! Casas fechadas, portas fechadas, possessão ciumenta da felicidade” (Gide, 1927: 77). Mas ensina também a fome e a privação. Para estar disponível, não há entraves nem mesmo os de um discípulo: “Nathanaël, agora joga fora o meu livro, liberta-te” (Gide, 1927: 207), porque é responsabilidade individual construir uma moralidade pessoal. “É porque és diferente de mim que te amo; amo em ti somente aquilo que difere de mim. Educar! Quem posso educar senão eu mesmo? Nathanaël, posso te dizer? Eu me eduquei interminavelmente. E continuo. Somente me estimo naquilo que poderei fazer” (Gide, 1927: 207). Estas exortações soavam em harmonia com Bob Marley (1980) “Emancipate yourself from mental slavery, none but ourselves can free our minds”. Acreditava-se numa possibilidade de mudança radical.

Em 1972, o Clube de Roma atraiu a atenção pública com o relatório *The Limits to Growth* (Os limites do crescimento), que examinava os cinco fatores básicos que determinam e limitam o crescimento neste planeta (aumento da população, produção agrícola, depressão de recursos não-renováveis, produção industrial e poluição). No liceu em Avignon, em 1973, eu estudava “*L’Utopie ou la mort*” (A utopia ou a morte) publicado naquele ano por René Dumont, que analisava o limite da Revolução Verde promovida com “sementes milagrosas”, monocultura e aumento de uso de pesticidas e fertilizantes. Ele denunciou as consequências negativas do crescimento populacional e econômico descontrolado e os padrões de consumo em grandes sociedades industriais. Tornando-se um grande oponente do liberalismo, ele não deixou de lutar por um mundo mais justo e mais ecológico. Dumont advogou uma agricultura e uso diferentes de recursos e foi um dos primeiros promotores de um desenvolvimento sustentável (Dufumier, 2007). Dumont queria moldar um ser humano novo que fosse capaz de aceitar os constrangimentos relacionados com o crescimento zero do seu consumo. A noção de utopia, presente no título do livro, está ligada a este novo ser humano numa sociedade ecológica, que controla a sua natalidade, sua produção industrial e agrícola de forma racional para não esgotar os recursos naturais e não contribuir para o aquecimento do planeta.

As leituras marxistas, o materialismo histórico acompanharam a minha partida. Impregnei-me da compreensão das formas de exploração expressas em *O Capital*:

A descoberta de regiões auríferas e argentíferas, a redução dos indígenas em escravos, seu enterramento nas minas ou sua extermínio, o início de conquistas e pilhagens nas Índias orientais, a transformação da África num tipo de reserva comercial para a caça das peles negras, eis os procedimentos idílicos de acumulação primitiva que caracterizam a era capitalista na sua aurora (Gênese do capitalista industrial, Marx, 1973: 193).

Estava consciente que o capitalismo impunha o consumo ilimitado de bens para o aumento do seu lucro. Sair da sua engrenagem era a única alternativa e o internacionalismo uma opção.

A DESILUSÃO, O DESENCANTO

No final dos anos 70, quando era uma jovem militante trotskista na França, entendi rapidamente que a nossa organização (Organização Comunista Internacionalista – OCI) não estava dando atenção, de modo algum, às questões das mulheres. A organização política era extremamente patriarcal e machista. A maioria dos membros e dos dirigentes eram homens, a história que se relatava e as análises que se fazia das situações políticas no mundo só diziam respeito aos problemas dos homens. As figuras femininas, com exceção de Rosa Luxemburg, eram ausentes. A posição das mulheres na sociedade e na história eram aspectos inexistentes. Como mulheres, para discutir e defender o aborto legal livre, tivemos de nos juntar a outras organizações porque dentro da OCI estes assuntos não eram prioritários. Eu já estava trabalhando em torno de questões de violência contra as mulheres, especificamente sobre as mutilações sexuais femininas. A tensão entre estar envolvida numa organização unicamente de mulheres ou numa organização política abordando questões de opressão de uma forma mais ampla, foi um grande dilema. À questão do feminismo se adicionava a questão da burocratização da organização e do centralismo democrático. Fui afastada da organização.

Quando cheguei em Moçambique, em 1984, a política revolucionária era clara. A Frente de Libertação Moçambicana (FRELIMO), depois de 10 anos de guerra contra o domínio colonial, proclamou a independência de Moçambique em junho de 1975. A FRELIMO adotou uma abordagem socialista e marxista-leninista com a nacionalização da saúde, da educação, das habitações, com a modernização da produção agrícola, as empresas estatais e a economia centralmente planejada pelo Estado⁵. A FRELIMO rejeitou a sociedade “tradicional”. A FRELIMO, com a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e as outras organizações de massa, lutou contra ideias consideradas retrógradas, organizando campanhas políticas contra os médicos tradicionais, os ritos de iniciação, o *lobolo* (casamento

⁵ Ver Joseph Hanlon (1984 e 1997).

tradicional), a poligamia, as relações extraconjugaís e os casamentos precoceis. Semelhante aos eventos ocorridos durante a Revolução Cultural da China, foram realizadas campanhas para erradicar os vestígios de qualquer forma de exploração e tradição. O discurso de abertura por Samora Machel a Primeira Conferência da Organização da Mulher Moçambicana realizada na Tanzânia, em 1973, ainda durante a guerra de libertação, delineava a posição do movimento sobre a libertação das mulheres: “A libertação das mulheres é uma necessidade fundamental para a Revolução, uma garantia de sua continuidade e uma condição prévia para a sua vitória” (Machel, 1974: 2). A libertação das mulheres e dos homens eram vistas como indivisíveis nos primeiros anos após a independência, mas, lentamente, as mulheres começaram a se sentir marginalizadas pelo processo. Novas estratégias deviam ser colocadas em prática na medida em que a libertação do colonialismo e o esforço para construir uma sociedade comunista não responderam à luta das mulheres pela igualdade.

Por outro lado, rapidamente, desde da minha chegada, o desmoronamento deste projeto socialista foi claro com o seu centralismo, o culto da personalidade, os campos de reeducação, a repressão das várias formas de expressão cultural, o aldeamento forçado etc. Para mim, a tensão entre a agenda feminista e uma agenda política ampla que estava em discussão novamente tornou óbvia a impossibilidade de se conceber e se realizar as duas agendas.

O que apareceu, porém, foi que, se não se contribuía para construir o socialismo, se contribuía para acabar com o *apartheid*. O *apartheid* representava o regime político mais execrável. Vencer a guerra contra a RENAMO, que era apoiada pelo regime do *apartheid* e pelos serviços secretos rodesianos, era uma forma de enfraquecer o regime do *apartheid* e os seus aliados na região. No fim dos anos 80, Moçambique estava exangue, a economia, essencialmente agrícola, destruída, cerca de um terço da população refugiada nos países vizinhos. O país dependia em 70% do seu PNB da ajuda internacional. As ajudas anteriormente vindas da URSS escassearam devido aos problemas econômicos e políticos que lá reinavam. Moçambique teve que procurar então a ajuda de países do outro bloco ideológico e aceitar as mudanças e as reformas exigidas pelas instituições de Bretton Woods. Com a queda do muro de Berlim em 1989, caiu a cortina de ferro e tomou fim a Guerra Fria. Com a queda do muro de Berlim, caía o sonho de ver nos países recém-libertados do colonialismo novas formas de produção, de democracia, de relação entre os seres humanos e com a natureza. Com o fim dos confrontos ideológicos entre os dois blocos, observou-se uma rápida expansão da democracia liberal e do capitalismo selvagem. O fim da guerra em Moçambique, em 1992, precedeu em pouco o fim do *apartheid*, em 1994. Mais de 100 mil pessoas tinham perdido a vida em Moçambique.

Comecei a trabalhar sobre o *lobolo* e as formas de violência com ele relacionadas

(Bagnol, 2006, 2008): violência social e violência religiosa. O *lobolo* é, nesta região, o termo usado para se referir ao casamento costumeiro, bem como os presentes que a parentela do noivo oferece à parentela da noiva. Este estudo mostra que os descendentes podem ser vítimas de agressão por parte dos espíritos da família de uma antepassada cujo *lobolo* não foi dado. Assim, a maioria dos problemas sociais e das doenças tem uma origem relacional e, como forma de prevenção, as pessoas devem seguir normas e comportamentos sociais contextualizados. Os diagnósticos geralmente identificam espíritos ou feiticeiros/as que originaram o problema (Bagnol, 2017). Inscrito nas diferentes práticas religiosas que os indivíduos realizam, o *lobolo* participa da construção do poder simbólico (Bourdieu, 1989).

Mudei-me de Moçambique para a África do Sul em 2000. Nestes anos, acreditava-se que a África do Sul, repentinamente, tinha se tornado uma nação arco-íris com pessoas de diversas origens e com direitos iguais. Aqueles que até então viviam separados estavam “de boa ou má vontade, bem-sucedidos ou não, envolvidos em um dos mais profundos ajustamentos psicológicos coletivos do mundo contemporâneo” (2001a: xxi). “A abolição do regime do apartheid possibilitou o acesso a espaços, independente de origem ‘racial’, e a contestação das fronteiras consagradas pelos conceitos reificados das identidades ‘raciais’” (Blaser, Bagnol, Matebeni, Simon e Manuel, 2010:117). E era nestes “profundos ajustamentos psicológicos coletivos do mundo contemporâneo” que eu queria participar.

O entendimento de que a convivência de “negros” e “brancos” está baseada na injustiça, continua presente. Existe em muitos espaços a compreensão de que os “brancos” se beneficiaram do *apartheid* e continuam a fazê-lo sem arrependimento.

Apesar de essa visão ter como base um passado que separa os “negros” e os “brancos”, as mudanças nas condições sociais e econômicas criam novas identidades que estão incorporadas ou emaranhadas, como sugere Sarah Nuttall (2004), nas maneiras de ser européias ou “brancas” (Blaser, Bagnol, Matebeni, Simon e Manuel, 2010:121-122).

A consciência de que resta ainda muito para fazer para permitir às pessoas previamente discriminadas aceder à estima de si, à educação, a um trabalho, a um serviço de saúde de qualidade é muito generalizada. Este descontentamento é especificamente expresso nos recentes movimentos estudantis “Rhodes must fall”, “Fees must fall” e “Decolonising the university”. O movimento “Rhodes must fall” iniciou-se em março de 2015 com uma campanha para remover a estátua de Cecil Rhodes da Universidade de Cape Town. Rhodes (1853–1902) era um *businessman* inglês, um magnata da indústria mineira sul-africana, que fundou o Southern African Territory of Rhodesia (Territórios da África Austral da Rodésia, agora Zimbabwe e Zâmbia) ao qual ele deu seu próprio nome. O

movimento “Rhodes must fall”, se espalhou pelas universidades na África do Sul, na Inglaterra e nos Estados Unidos, exigindo uma melhor representação da cultura “não branca” no currículo da universidade. Este movimento, como as iniciativas de discriminação positiva em relação às pessoas previamente discriminadas implementadas na África do Sul, bem como no Brasil, indicam uma dinâmica positiva para uma mudança de paradigmas, de formas e conteúdo de ensino e de intervenções práticas para procurar amenizar as desigualdades de raça.

Estas reivindicações, estas medidas, não combinam uma abordagem de gênero e não contribuem assim para amenizar as desigualdades de gênero também. Sugiro perceber que todas as discriminações são uma discriminação e que qualquer ataque a dignidade humana é um ataque inaceitável, ao invés de continuamente fragmentar as abordagens. Fragmentar os indivíduos em identidades múltiplas e separar as várias esferas de luta em vários movimentos é contraproducente. O que aconteceu aos movimentos progressistas para raramente integrar os aspectos de gênero nas suas análises e suas agendas?

A IMIGRANTE: O CASO DE JOHANNESBURGO

Na terça-feira, 13 de maio de 2008, às oito da manhã, o meu celular toca. É a Thandwe, a jovem zimbabwana que trabalha algumas horas por semana em casa.

Eles querem matar-nos. Tenho medo de sair. Estamos na casa mortuária ou no hospital. Eu não dormi ontem à noite, estávamos correndo pelas ruas. Dormimos na rua porque se eles nos apanham, eles vão nos bater e nos matar e tomar as nossas coisas. Eles tomam tudo, a TV, o vídeo, a geladeira, os cobertores, as roupas, o celular, o dinheiro. Se dormimos lá fora, quando eles vierem, podemos correr atrás da árvore. Consegue ouvi-los? Consegue ouvi-los? Consegui ouvi-los no telefone? Eles estão vindo... as pessoas estão correndo na rua. Eu tenho medo. Oh! Eu tenho medo. Eu irei mais tarde. Tenho medo de ir para a rua e então eles se me virem, eles vão começar a falar em zulu. Eles cumprimentam você em zulu e se você não souber como responder, eles te batem. Eu conheço o Ndebele. Não conheço a língua deles... É por causa de Tsvangirai, porque ele disse que perdeu as eleições porque a maioria das pessoas está em África do Sul e nós não votamos. Agora ele enviou 100 ônibus para que possamos votar. Cada um de nós recebeu um documento com explicação para pegar o ônibus e ir votar. Eles estão nos matando por causa dele (Tsvangirai). Eles dizem: “vão para Zim (Zimbabwe) para votar”. Eles dizem que estamos tirando-lhes o trabalho e estamos cometendo crimes. Eles roubaram todo o tomate, todas as coisas que as pessoas estão vendendo na rua. No domingo mataram 12. Ontem mataram duas pessoas.

Thandiwe ofega, ela repete várias vezes as mesmas informações, sente-se caçada, sente-se perdida.

Esta violência me sufoca e me revolta. Recolho elementos com várias texturas em lugares diferentes, recortes, vídeo, fotografias, notas, pesquisas, e sempre a mesma pergunta: o que fazer com isso? O que se faz com tanta violência acumulada? Como podemos sair dela? Como posso sair dela? As perguntas continuam sendo as mesmas.

No dia 29 de março de 2008, no Zimbabwe, realizou-se o primeiro turno das eleições presidenciais que opunham Robert Mugabe (Zimbabwe African National Union – Patriotic Front, ZANU-PF) e Morgan Tsvangarai (Movement for Democratic Change, MDC). As eleições desenrolaram-se num contexto de grande violência política e de crise econômica e social.

Estas eleições aconteciam num país que tinha conquistado a sua independência em 1980 depois de 15 anos de luta armada contra um regime de uma minoria branca que tinha unilateralmente decidido a independência da antiga Rodésia (atualmente Zimbabwe) da Inglaterra em 1965. O presidente Mugabe lidera o país desde 1980. Foi primeiro ministro e desde 1986 é presidente. Apesar da existência de um programa de reforma agrária desde a década de 1980, a população branca, que representava cerca de 0,6% da população, detinha 70% da terra agrícola mais fértil do país e, em 2000, o governo prosseguiu com o seu programa de confiscação e redistribuição de terra. Esta decisão, junto com uma série de períodos de seca, com a degradação dos apoios financeiros externos, levaram a queda da produção agrícola. O Presidente Mugabe enfrentou uma ampla gama de sanções internacionais. Em 2002, o Zimbabwe foi suspenso da Commonwealth.



Figura 1

Um campo de pessoas refugiadas em Johannesburg devido à violência xenofóbica, junho de 2008.
Foto de Brigitte Bagnol.

No primeiro turno das eleições do 29 de março de 2008, a ZANU-PF obteve 97 cadeiras com 43.2% e votos e o MDC 99 cadeiras, com 47.9% dos votos⁶. Com a divulgação dos resultados, a violência escalou consideravelmente com ataques a instalações do MDC, assassinato de líderes políticos da oposição, violação coletiva de mulheres apoiantes do MDC, levando muitas pessoas a imigrar para a África do Sul. O clima era insustentável. Em 2008 a inflação era a mais alta do mundo com 2 200 000% em julho de 2008. O desemprego atingia 80% nas zonas urbanas (Castelo Branco, 2008), como resultado da política de redistribuição de terras. O colapso dos setores agrícolas, de extração mineira, do turismo tornaram a situação econômica insuportável. A situação na saúde também era dramática, com cerca de 26% da população adulta com HIV/AIDS em 1999⁷ e o sistema de saúde a desmoronar, caracterizado pela ausência de pessoal e de medicamentos. Em consequência deste contexto, 3 dos 13 milhões de habitantes saíram do país⁸. No início de maio, o MDC declarava 30 líderes e apoiantes assassinados, centenas de outros torturados e presos e estimava-se que 40 mil pessoas estavam deslocadas desde o primeiro turno das eleições⁹. A conjuntura era tal que Tsvangirai, em 22 de junho de 2008, desistiu de concorrer para o segundo turno, considerando que, no contexto em que se vivia, a eleição poderia não ser justa e não queria ariscar a vida dos seus seguidores¹⁰.

Thandiwe tinha 21 anos de idade e viera do Zimbábue havia alguns meses neste contexto de crise econômica e financeira para se juntar aos seus pais e ao marido que viviam em Alexandra, um subúrbio de Johannesburgo. Um número cada vez maior de pessoas, incluindo mulheres e crianças, estão em movimento tanto internamente como internacionalmente em busca de diferentes soluções para a sua segurança ou buscando melhores padrões de vida. Pobreza, problemas sociais, instabilidade econômica ou política, fonte instável de renda, falta de recursos, contribuem para a vulnerabilidade das pessoas. Para eles, a migração é uma estratégia para diminuir sua vulnerabilidade em diferentes esferas da sua vida. Como Tandiwe, milhares de homens, de mulheres, de crianças estiveram nas estradas muitas vezes durante vários meses antes de encontrar um espaço para parar. Em muitos casos, o espaço encontrado não é apropriado nem completamente seguro e viverão uma vida inteira de discriminação. Discriminações de classe, culturais, religiosas ou somente ligadas à sua nacionalidade, à sua diferente origem. As ondas de violência xenófobas em Johannesburgo são um exemplo da dificuldade de integrar pessoas de origem diferentes. As barreiras à entrada de refugiados/as e imigrantes na Europa são expressões dos mesmos processos de fechamento em si mesmo, isolamento, afastamento dos outros, institucionalização da violência. Pergunto-me, como Sen (2006), como é possível que a noção de identidade, com características limitadas, seja tão valorizada em detrimento

6 Disponível em:
<http://www.asemana.publ.cv/?Mandela-critica-violencia-politica-no-Zimbabwe>

7 Disponível em:
<http://pubs.sciepub.com/ajcmr/1/1/5/index.html>

8 Disponível em:
<http://populationsdumonde.com/la-population-du-zimbabwe-atteint-13-millions-dhabitants>

9 Disponível em:
<http://www.smh.com.au/world/40000-displaced-in-zimbabwe-since-polling-union-20080508-2c9d.html>

10 Disponível em:
<https://jpn.up.pt/2008/06/23/zimbabwe-tsvangirai-desiste-da-candidatura-a-segunda-volta-das-presidenciais/>

da multiplicidade de características que nos une e que partilhamos. Como é possível, como questiona Mbembe (2017), que fronteiras erigidas artificialmente possam servir como barreiras para manter os outros à distância? Como não reconhecer que pertencemos todos à mesma história e que esta história ou estas histórias se comunicam, estão imbricadas as umas nas outras de mil e umas formas? Por exemplo, quando circulo na cidade de Bordeaux, na França, é a história da escravidão e são as riquezas roubadas no Haiti (Farmer, 2004) e outros países que cruzo. As ruas ainda têm o nome dos negreiros que cometeram crimes contra a humanidade.

Se a globalização deu a sensação de uma unificação tecnoeconômica do globo com o uso da internet, o telefone celular, o aumento das transações financeiras e comerciais mundiais, a rapidez e aumento do movimento das pessoas e mercadorias, observa-se do outro lado um maior encolhimento sobre si mesmo, seja este ideológico, cultural ou religioso.

GÊNERO E HIV/AIDS

Uma outra violência com a qual lido diariamente é a violência exercida contra a metade da humanidade. Como explicar por que as mulheres no mundo são mais pobres e mais vulneráveis que os homens? Por que ganham 24% menos que eles (UN Women, 2015:79)? Por que trabalham nos setores mais mal pagos da economia do mundo, realizam cerca de duas e meia vezes mais trabalhos de cuidados e trabalhos domésticos não-pagos que os homens, trabalhando mais horas por dia do que estes (UN Women, 2015)? Por que, além de serem sujeitas a esta violência econômica e social, estão ainda sujeitas a violência física e psicológica nas relações humanas, sobretudo nas relações familiares? As mulheres tendem a ter menos direitos que os outros seres humanos pelo único fato de terem nascido mulheres, são discriminadas desde o berço e educadas a ser cidadãs de segundo nível, com menos acesso a todos os recursos e são vítimas de mais violência que os seus irmãos, maridos, companheiros, pais, tios, avós porque às violências contra os seres humanos no meio social e cultural onde elas vivem, adicionam-se todas as formas de violência específicas contra as mulheres. As discriminações de gênero banalizam a violência. A violência está presente na maioria dos lares porque, nas condições atuais, as mulheres, por mais que seus parceiros as respeitem, não são tratadas na sociedade como seres com todos os direitos.

Esta violência específica contra as mulheres pode ser observada em todas as esferas da vida. Se olhamos para as áreas da economia, da agricultura, da educação, da saúde e para as esferas doméstica, pública e política, poderemos observar as várias formas de violência silenciosa, institucionalizada, que sempre mantêm as mulheres numa situação de subalternidade. Barreiras limitando o

progresso das mulheres e impedindo a realização da igualdade de gênero estão, em parte, ligadas à incapacidade de promover a mudança de mentalidade e de atitudes, bem como à dificuldade de desmantelar as estruturas tradicionais e institucionais que impedem a promoção da igualdade de direitos das mulheres. Precisa-se encontrar formas de desmantelar as estruturas promovendo e institucionalizando a violência.

Irei tomar um exemplo na área da saúde. A África Austral enfrenta a epidemia de HIV/AIDS há já três décadas e registra ainda as prevalências mais altas ao nível internacional. Depois de anos e anos de trabalho de sensibilização por parte das organizações em prol da igualdade de gênero e de organizações feministas, conseguiu-se finalmente que fossem recolhidos dados desagregados por gênero e que fosse reconhecida a face feminina da epidemia. Dados recentes indicam que 13,2% das pessoas entre 15 e 49 anos vivem com HIV em Moçambique, incluindo 15,4% de mulheres e meninas e 10,1% dos homens e meninos (IMA-SIDA, 2015). Dois terços das novas infecções estão em meninas. As mulheres são desproporcionalmente afetadas, especialmente na faixa etária de 15 a 24 anos, uma vez que são 3 vezes mais propensas a serem infectadas com o HIV quando comparadas com homens da mesma idade. Embora a prevalência nessa faixa seja de 3,2% para os homens, atinge 9,8% nas mulheres. Registram-se também diferenças de acordo com a residência, o nível de educação e o nível de riqueza.

Para explicar esta situação existem fatores biológicos que predispõem à infecção por HIV e fatores econômicos, culturais, religiosos, legais e políticos que influenciam a possibilidade de as meninas e as mulheres exercerem seus direitos à integridade corporal, autonomia pessoal, igualdade e diversidade (Corrêa e Petchesky, 1996).

De uma forma geral, as mulheres, suportam as maiores consequências do ato sexual, que incluem a gravidez indesejada, as infecções de transmissão sexuais, como o HIV, e muitas vezes estão ausentes as condições que permitiriam o exercício dos seus direitos. As mulheres têm menor acesso à informação, educação, trabalho, terra, etc. Por isso, as raparigas e as mulheres se encontram numa situação de menor poder econômico e social. A iniquidade no acesso aos recursos por parte das mulheres implica iniquidade de poder, menos controle sobre a sua sexualidade e sua reprodução e, consequentemente, maior vulnerabilidade ao HIV.

As raparigas e as mulheres são quem mais cuidam dos doentes, sem ter preparação específica para tal. Adicionalmente, elas carregam a maior parte do peso emocional de cuidar dos doentes. As raparigas são muitas vezes retiradas da escola para cuidar de um familiar enfermo. Raparigas e mulheres carregam também a maior parte do peso econômico desta situação, sacrificando os seus estudos, suas carreiras profissionais ou as suas atividades de rendimento, porque a sociedade

considera que é sua responsabilidade, como mulher, cuidar dos doentes.

A violência é um obstáculo para o desenvolvimento total das potencialidades da rapariga e da mulher e limita o seu controle sobre a sua própria saúde sexual e reprodutiva, colocando-as em situação de risco. O medo de desencadear uma reação violenta por parte do seu parceiro pode impedir que a mulher insista sobre o uso do preservativo ou se recuse a ter relação com um parceiro que sabe que tem, simultaneamente, outras parceiras. A violência contra as raparigas no seio familiar desde a mais tenra idade, perpetrada pelos seus próprios progenitores, familiares ou ainda por pessoas próximas da família, é frequente. Na escola, a violência continua na relação com colegas e professores, contribuindo para a destruição da sua autoestima, o aparecimento de insegurança e a perda de referências, pois os seus familiares e vizinhos, que teriam por obrigação protegê-las, são muitas vezes os seus agressores.

A relação entre o HIV e a pobreza é complexa (Mazzeo, Rodlach e Breton, 2011). Em muitos países, é na camada mais rica que a prevalência é maior. As pessoas das camadas mais pobres da sociedade geralmente morrem mais rapidamente devido à combinação com outras doenças, à desnutrição e à falta de acesso aos cuidados de saúde adequados. A morbidade por outras doenças e por malnutrição aumentam a suscetibilidade biológica ao HIV e aceleram a progressão do HIV para a AIDS. As pessoas das camadas que têm mais acesso aos cuidados de saúde de qualidade têm mais possibilidade de viver muito tempo com a doença. Para aqueles que são pobres, o HIV os torna mais pobres. Para as mulheres, que representam a maior proporção dos pobres da sociedade, o HIV as torna ainda mais pobres.

O CASO DE RUANDA

Em julho de 2017, passei alguns dias nas aldeias em volta do Parque Nacional do Akagera, em Ruanda, com um grupo de estudantes universitários nacionais formados em diferentes áreas: saúde humana, saúde animal, ecologia, farmácia. Procuramos entender as interações entre as várias espécies, no âmbito de um curso intitulado Uma Saúde ou Saúde do Planeta.

Olhamos a paisagem de colinas. Numa perspectiva de 180 graus que se estendia à nossa frente, observamos e tentamos contar as árvores. Havia somente bananeiras, eucaliptos e pouquíssimas espécies indígenas. A diversidade das culturas comerciais e alimentares é muito limitada. Os campos perto do rio, no vale, eram ocupados essencialmente por arroz e poucas outras variedades alimentares. A dieta alimentar era pouco diversificada. Em Ruanda, as áreas protegidas perderam 50% da sua superfície nos últimos 40 anos e 90% das condições climáticas naturais desaparecerem, com uma perda massiva da biodiversidade

(Twagiramungu, 2006). Observamos e conversamos com os rapazes em férias escolares que passavam a manhã na água, pescando. As raparigas iam buscar água. Por volta das 13 horas, manadas de bois apareciam para beber. Enquanto muitos homens trabalhavam nas minas de tungstênio, as mulheres zelavam pelas atividades domésticas e agrícolas.

O país, um dos mais densamente povoados de África e um dos mais pobres do mundo, procura se curar e cicatrizar do drama do genocídio de 1994, no qual morreram entre 500 mil e um milhão de pessoas, numa população de 7,6 milhões. Dois milhões fugiram do país. Fatores históricos de ordem política, econômica, social contribuíram para o genocídio. O país estava atravessando uma fase de grave crise econômica ligada à queda do preço do café em 1989, perda da produção agrícola (devida à concentração das terras entre os mais ricos e a redução das terras cultivadas para o consumo alimentar) e a medidas econômicas implementadas pelo Fundo Monetário Internacional. As políticas coloniais, fomentando conflitos entre grupos linguísticos hutu e tutsi, a Guerra Fria, com o uso do país pelos países ocidentais para fazer face às independências regionais, também atuaram como fatores de base que contribuíram para a exacerbação da violência.

Imagen 3

Os instrumentos de cozinhas secam e no fundo o galinheiro. Zâmbia, 2015, Bunda Bunda, Distrito de Rufunsa.
Foto de Brigitte Bagnol.



Sentada com os estudantes, eu procurava ler a paisagem, entender como estes fatores, estas violências acumuladas de gerações em gerações marcaram não sómente as pessoas e as relações sociais, mas a natureza. A tensão e o medo ainda se faziam presentes nos rostos e nas conversas com os/as alunos/as e colegas. As respirações estavam suspensas, estávamos num intervalo, num meio tempo. Em qualquer momento, a violência poderia voltar. Esta violência está presente em todos os lados onde olhamos.

É esta paisagem humana e ecológica que cruzo em muitos lugares no Chade, Timor Leste, Moçambique, África do Sul. A doença do planeta, num mundo globalizado e interconectado, onde não somente os seres humanos, mas também as plantas, os animais e o meio ambiente estão em interação, é o resultado do capitalismo, do colonialismo, da escravidão, das pilhagens, das violências, das guerras, da procura do lucro, das ambições individuais e coletivas e dos medos. Estas pilhagens contínuas e ininterruptas que, ao longo de séculos, vêm contribuindo para o consumo excessivo pelos mais ricos, levaram ao desaparecimento de várias espécies. A pilhagem de recursos minerais e naturais condena a cada dia milhões de pessoas a viver na pobreza, na violência, na fome, a migrar num movimento incessante em busca de um pouco de alívio.

Olhando para as colinas em minha frente, vejo a minha história, a história da barbárie, esta história que marca os seres humanos e o planeta. Patrick Chamoiseau (2017:67), no seu último livro *Frères migrants* escreve: “Cette barbarie qui surdétermine l'économie, les techniques et les sciences fait du monde un lieu plus que jamais indissociable par la seule densité des misères qu'elle essaime¹¹.” De fato, aquele que não reconhece em volta de si a sua própria história, que não vê na miséria e no sofrimento do outro a marca da barbárie não poderá nunca compreender o que está acontecendo no mundo de hoje.

FOME

Este cenário de degradação ambiental, degradação social e econômica é muito frequente e aumentou com a crise econômica de 2008. O aumento descontrolado da população, resultante em grande parte de um limitado acesso à educação e um limitado empoderamento feminino, levou a população do planeta a atingir 7 bilhões em 2011. As projeções preveem que a população irá atingir 9,7 bilhões no meio do século e 11,2 bilhões no final do século (United Nations, 2015). Considerando que atualmente se estima que cerca de 795 milhões de pessoas, ou uma em cada nove, sofram de desnutrição crônica, pode-se entender a complexidade da situação (FAO, 2015). Quase todas as pessoas com fome, 780 milhões, vivem em países em desenvolvimento, representando 12,9%, ou uma em cada oito pessoas da população desses países (FAO, 2015). Como alimentar a população

¹¹ “Essa barbaridade que sobredetermina a economia, as técnicas e as ciências torna o mundo um lugar mais do que indissociável pela densidade das misérias que ele derrama”.

**Figura 3**

Uma casa em Sanza District, Tanzânia, 2014.
Foto de Brigitte Bagnol.

crescente do planeta é o dilema sobre o qual muitos cientistas estão trabalhando. Estimativas apontam para a necessidade da produção de alimentos aumentar cerca de 70% em 2050 e dobrar ou triplicar em 2100 (Crist, Mora e Engelmann, 2017). No entanto, como aumentar a produção alimentar quando se considera que o sistema de produção alimentar planetária, sobretudo a produção animal, contribui grandemente para as mudanças climáticas (Ripple et al., no prelo).

Em 1984, quando cheguei a Moçambique, considerava-se que o desenvolvimento agrícola só poderia ser realizado caso se abandonasse o sistema de produção “tradicional” e fosse adotado o sistema “moderno”. O sistema “tradicional” consiste na seleção das melhores sementes de um ano para o outro, da consorciação das leguminosas com os cereais. “Moderno” significava mecanizado, monocultura e o uso de sementes melhoradas com fertilizantes e pesticidas. O aumento do rendimento era visto como um resultado milagroso que implicaria automaticamente uma melhoria do estatuto econômico e da saúde da população. O risco, o custo e a dependência envolvida, não eram discutidos (Gebru, 2015). Obrigava-se os camponeses a plantar em linha e a plantar somente uma cultura no seu campo. Contudo, os sistemas agrícolas não podem ser vistos como um sistema técnico e econômico realizado na fazenda sem se tomarem em consideração as razões socioeconômicas pelas quais os agricultores estão fazendo o que estão fazendo, da maneira que estão fazendo. Vários

estudos destacam as diferentes vantagens (Gebru, 2015) da consorcação para fertilização (Zhang e Li, 2003), rendimento, umidade e gerenciamento de ervas daninhas (Matt e Dyck, 1993). A consorcação é vivamente encorajada agora pelos agrônomos que trabalham no sentido de uma agricultura sustentável e uma agricultura ecológica, biológica, orgânica. Tomando em consideração que cerca de 70% dos alimentos são produzidos por pequenos agricultores, muitas vezes mulheres, é fundamental compreender o que eles/as fazem e porque é importante proteger a sua sabedoria. De fato, as sementes locais são mais resistentes porque mais adaptadas às condições locais e às pragas e contribuem para a biodiversidade (Mori e Onorati, 2016).

Em muitos casos, em áreas urbanas e aldeias rurais durante ou após uma guerra (como nos casos de Moçambique, Angola ou Timor Leste), uma inundação ou uma seca (como na África do Sul, Moçambique, Zâmbia ou Tanzânia), colheitas perdidas ou medíocres de forma recorrente devido às mudanças climáticas (por exemplo, Chade ou Níger) ou apenas como uma questão de sazonalidade, falei com pessoas que estavam famintas, que estavam reduzindo a quantidade de comida consumida em cada refeição ou reduzindo o número de refeições diárias para enfrentar a fome. Outros apenas passavam os seus dias e toda a sua vida procurando comida, com muito pouco descanso. Lembro-me muito vividamente de uma mulher em Moçambique que me disse “vocês, os brancos, vocês devem ser felizes”. Perguntei o porquê. Ela disse “porque vocês têm comida. Vocês não discutem por causa da comida”. Em outra ocasião, tentando identificar a concepção êmica da saúde no centro de Moçambique, observei quanto é importante a disponibilidade de alimentos para garantir a felicidade, a saúde e a forma como as pessoas estavam conectando essas duas noções.

O papel central dos alimentos nas comunidades pobres é assustador. Viver cada dia é uma conquista sobre a incerteza. Todos os dias é a mesma busca por comida. Ter alimentos durante todo o ano é um critério de riqueza em muitos países em desenvolvimento. As pessoas pobres lutam para comer a maioria dos dias de suas vidas. As pessoas não têm a possibilidade de escolher entre diferentes estilos de vida (Sen, 1983, 1987). As pessoas pobres, muitas vezes, não têm nenhuma escolha. Entretanto, a linguagem biomédica e de desenvolvimento relacionada à nutrição tende a ocultar a dimensão psicológica e emocional da fome e da privação. Nos locais onde a privação, o medo, a doença e a morte são as realidades cotidianas, é difícil se dignificar. Viver uma vida inteira sem dignidade e ser considerado um cidadão de segunda ordem é a realidade da maioria das mulheres do mundo e das pessoas vítimas de discriminação com base na sua raça/cor/etnia ou a sua classe social.

E a maioria dos dias de sua vida, muitas das pessoas pobres comem uma comida monótona. “We do not diversify food. We eat *ugali* every day and rice once a

**Figura 4**

Uma cozinha no distrito de Sanza na Tanzânia, 2014.
Foto de Brigitte Bagnol.

month”¹² disse-me uma mulher no distrito de Majiri, na Tanzânia Central. Gostariam de diversificar, melhorar sua dieta, mas são limitados pela falta de dinheiro, alimentos nutritivos acessíveis, informações, soluções técnicas para produzir alimentos de qualidade, erosão do solo e perda da biodiversidade, que impacta negativamente o acesso aos alimentos comestíveis não cultivados e sobre as qualidades nutricionais dos alimentos cultivados¹³. Muitas vezes, os alimentos não cultivados não são valorizados ou são até desprezados pelas elites nacionais e internacionais. Estes alimentos não constam nos manuais de nutrição.

É desconcertante observar o que não foi feito desde a publicação do relatório do Clube de Roma de 1972 para se chegar à situação atual: aumento da população, redução das áreas férteis, aumento dos gases de efeito estufa, desmatamento, redução da biodiversidade e extinção de espécies animais e vegetais com consequências sobre o clima e sobre o equilíbrio entre espécies, tais como a polinização das plantas ou o controle das espécies pelos seus predadores naturais (Ceballos, Ehrlich e Dirzo, 2017). É perturbador ver, entre agosto e setembro de 2017, a chuva e as inundações na Ásia matando mais de 1.400 pessoas, o furacão Harvey em Houston e três furacões no Atlântico Irma, José e Katia. O aumento das catástrofes naturais e da sua intensidade é preocupante. Pouco se fala e, sobretudo, pouco se faz para reverter esta violência que atinge essencialmente os mais pobres.

OLHAR PARA A FRENTE: SAIR DA VIOLENCIA

Violência de gênero, violência contra o outro, violência da pobreza e da fome, violência multifacetada, multicamada, acumulação de violência proveniente de

12 “Não diversificamos a comida. Comemos *ugali* todos os dias e arroz uma vez por mês”. *Ugali* é um mingau duro, feito de milho branco.

13 Ver *Scientific American Journal*, “Dirt Poor: Have Fruits and Vegetables Become Less Nutritious?”. Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/soil-depletion-and-nutrition-loss/>.

lados múltiplos. Proveniente de todos os lados. Um meio ambiente agressivo, um sistema econômico e de relacionamento com o Estado agressivo, relações entre indivíduos agressivas, engrenagens de violências diárias, microviolências e macroviolências se sobrepondo em milhares de composições possíveis, eis a imagem do mundo no qual vivo com bilhões de pessoas.

Apesar de ter muitas razões para desconfiar da possibilidade de uma forma de civilização alternativa que permita a cada indivíduo expressar completamente a sua individualidade, a sua diferença, as suas angústias e os seus sonhos, aparecem algumas possibilidade de esperança. Muitos autores estão envolvidos em projetos visando a mudança de mentalidade e de práticas (Ripple et al., no prelo; Alders et al., 2016, no prelo).

A noção de “capacidades” de Amartya Sen e Martha Nussbaum é interessante aqui, porque integra a dimensão subjetiva da qualidade de vida, alterando a concepção idealista e pouco prática da universalidade dos direitos humanos, integrando dados microeconômicos e sociais (Nussbaum e Sen, 1990; Sen, 1999). Nussbaum considera que “não ter o seu desenvolvimento emocional destruído pelo medo, por uma demasiada ansiedade, ou por eventos traumáticos de abuso ou negligência” (2003: 79) deve ser constitutivo de uma das suas 10 capacidades, que ela identifica e chama de “emoções”. O desenvolvimento, do ponto de vista de sem, consiste em remover os constrangimentos que limitam as escolhas das pessoas e consequentemente não lhes permitem exercer a sua ação racional. O desenvolvimento é concebido como o aumento das liberdades, das opções entre as quais escolher. Sen opõe à noção de desenvolvimento medida pelo produto interno bruto, as rendas pessoais, etc. um desenvolvimento centrado no ser humano, com a melhoria da sua vida e a possibilidade de exercer escolhas liberdades.

De acordo com Boaventura de Sousa Santos “não pode existir uma justiça social sem uma justiça cognitiva” (“there is no global social justice without global cognitive justice”) (2008:xlix). Porque a violência se exprime pela rejeição do conhecimento dos grupos oprimidos, para que haja justiça social há necessidade que o conhecimento dos grupos oprimidos seja reconhecido. Trata-se mesmo de um projeto de conhecimento (Sousa Santos, 2008; Latour, 2012), de análise do passado para melhor entender o presente. O reconhecimento de formas de saber e de realidades fora daquelas dominantes são reivindicações fundamentais, expressas por muitos movimentos, que sejam pós-coloniais, relacionados como gênero, com as lutas dos camponeses ou dos ecologistas.

O projeto pós-colonial advoga e procura sair de uma relação de poder baseada na dominação do mundo “occidental” (Europa, América do Norte, Austrália e Nova Zelândia) sobre o resto do mundo. O título do livro de Dipesh Chakrabarty (2000) “Provincializar a Europa” é um bom resumo do programa pós-colonial. Ngugi wa Thiong’o (*Decolonising the Mind*) advoga pela importância das línguas africanas

e uma atitude crítica em relação às línguas herdadas do colonialismo. Achille Mbembe (2010), em *Sortir de la grande nuit* fala de “declosion du monde” para se referir “ao abrir a cerca, retirar uma cerca”, uma noção que também diz respeito à eclosão, ao nascimento de algo de novo, a fazer ressurgir a humanidade, permitindo ao colonizado sair da cerca e falar por si mesmo. Desenvolver a capacidade de ser si mesmo. Sair da cerca da raça e da relação de colonizador/colonizado.

De acordo com Edgar Morin (2017) “chegou o momento de mudar de civilização” e de “re-encantar a esperança”. “O único verdadeiro antídoto contra a tentação barbara tem o nome do humanismo” advoga Morin perante a situação de crise planetária que atravessamos. Ele evidencia duas formas de barbaridade. Hoje, a primeira é a barbaridade do Daech, mas que ontem era também aquela do nazismo, do stalinismo, do maoísmo. O segundo tipo de barbaridade é a lei dos números, do cálculo (lucro, PIB, crescimento, desemprego, sondagem, etc.) (Morin, 2017).

Morin considera que o sistema educativo é inadequado, porque não ensina a viver. A tarefa da educação e da mudança de currículo universitário é fundamental, como o argumenta o movimento “decolonizing the university”. O projeto de descolonizar, despatriarcalizar, desmercantilizar, de eliminar as formas de violência de raça, classe, gênero e origem nas universidades implica transformar fundamentalmente o pessoal, as estruturas, as atitudes, o currículo, as formas de ensino.

É uma tarefa importante e necessária. Existe um nexo entre a problemática de gênero, a problemática de raça, as formas de pensar a ciência e o ser humano, as formas de produção industriais e agrícolas e a relação com a natureza. Se há uma necessidade de descolonizar a universidade, de descolonizar a sociedade e as mentalidades, no Sul, como no Norte, este processo deverá integrar um esforço para também despatriarcalizar a universidade e a sociedade. Não haverá justiça social se não há justiça para as mulheres. E neste processo de educação do respeito para com os seres humanos de todas as origens, independentemente do seu gênero, deverá se integrar a noção de respeito pelos seres não humanos e pelo planeta em geral. A compreensão de que somos interconectados enquanto seres humanos num planeta comum, é fundamental.

O objetivo é a criação de um outro relacionamento com a violência, estabelecendo um olhar crítico sobre o presente e o passado para produzir um futuro diferente: um mundo pós-violência. É necessário eliminar a violência para desenvolver uma nova civilização, uma civilização de bondade, respeito e justiça, ausente de humilhação e de crueldade, desenvolvendo uma maneira de estar em harmonia com o planeta.

Insisto muito sobre a necessidade de mudança no Norte também. Vive-se na França uma espécie de esquizofrenia, na qual, apesar de se saber que além do hexágono há territórios franceses – refiro-me aqui especificamente ao trabalho de Françoise Verges (2001) –, pouco se sabe e se estuda nas escolas e nas

universidades francesas sobre a violência que liga estes territórios à França e à sua história colonial e capitalista. Muitos dos problemas que se vivem agora na França, como a guetização da sociedade, a discriminação, o racismo contra os estrangeiros e os “franceses de origem imigrante”, têm origem nesta cegueira. Nos discursos, parece que são os imigrantes que vieram para a França e esquece-se que foi a França, em muitos casos, que foi a estes países pilhar e matar.

Por meio destes olhares cruzados é possível entender as interconexões das violências existentes em todos os cantos da sociedade onde nasci, com as violências nos vários recantos do mundo. Aquele que não se reconhece no sofrimento do outro, não percebeu que pertencemos todos à mesma história e que esta história ou estas histórias se comunicam, estão imbricadas umas nas outras de mil e umas formas.

Brigitte Bagnol viveu 30 anos na África Austral trabalhando com comunicação, nutrição e doenças infecciosas emergentes e aspectos de género. Ela colabora atualmente com a Universidade de Sydney numa pesquisa sobre Tanzânia e Zâmbia, observando o impacto de intervenções na agricultura e na criação de animais sobre o estatuto nutricional das crianças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUSHARAF, Rogaia Mustafa

2001 “Virtuous Cuts: Female Genital Circumcision in an African Ontology”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12 (1).

ALDERS, Robyn et al.

2016 “Approaches to Fixing Broken Food Systems”. In: EGGERSDORFER M, et al. (orgs.). *Good Nutrition: Perspectives for the 21st Century*. Basel, Karger, pp. 132–144.

No prelo “A Planetary Health Approach to Secure, Safe, Sustainable Food Systems: A Global Discussion”. *Food Security*.

ARENDT, Hannah

2010 *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

AWONDO, Patrick; GESCHIERE, Peter; REID, Graeme; JAUNAIT, Alexandre; Le RENARD, Amélie e MARTEU, Élisabeth 2013 “Une afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l’homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud”. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.). *Raisons politiques* (1) n. 49:95 - 118

BAGNOL, Brigitte

- 2006 *Gender, Self, Multiple Identities, Violence and Magical Interpretations in Lovolo Practices in Southern Mozambique*. Cidade do Cabo, tese de doutorado, University of Cape Town.
- 2008 “Lovolo e Espíritos no Sul de Moçambique”. *Análise Social*, n. 187: 251-272.
- 2017 “The Aetiology of Disease in Central Mozambique with a Special Focus on HIV/AIDS”. *African Studies*, vol. 76: 205-220. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/00020184.2017.1322867>.

BAGNOL, Brigitte; MATEBENI, Zethu; SIMON, Anne; BLASER, Thomas; MANUEL, Sandra; e MOUTINHO, Laura 2010 “Transforming Youth Identities: Interactions across “Races/ Colours/ Ethnicities”, Gender, Classes and Sexualities in Johannesburg, South Africa”. *Sexuality Research and Social Policy*, n.7: 283-297.

BLASER, Thomas; BAGNOL, Brigitte; MATEBENI, Zethu; SIMON, Anne e MANUEL, Sandra 2010 “Raça, Ressentimento e Racismo: Transformações na África do Sul”. *Cadernos Pagu*, 35: 111-137.

BOURDIEU, Pierre

- 1989 *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- 1991 *Language and Symbolic Power*. Cambridge, Polity Press.

BOURDIEU, Pierre et al.

- 1993 *La Misère du monde*. Paris, Edition du Seuil.

CASTELO Branco, Luis

- 2008 “África e a crise do Zimbabwe”. *Lusíada. Política Internacional e Segurança*, n.1.

CEBALLOS, Gerardo; EHRLICH, Paul R. e DIRZO, Rodolfo
2017 “Biological Annihilation Via the Ongoing Sixth Mass Extinction
Signaled by Vertebrate Population Losses And Declines”. *Proceedings
of the National Academy of Sciences of the United States of America*,
vol. 114, n. 30, E6089–E6096, doi: 10.1073/pnas.1704949114.

CHAKRABARTY, Dipesh
2000 *Provincializar a Europa. Postcolonial thought and historical
difference*. Princeton, Princeton University Press.

CHAMOISEAU, Patrick
2017 *Frères migrants*: Paris: Le Seuil.

CHIVAVA, Sérgio
2009 “Por que Moçambique é pobre? Uma análise do discurso de
Armando Guebuza sobre a pobreza”. *II conferencia do IESE,
“Dinâmicas da pobreza e padrões de acumulação em Moçambique”*.
Maputo, Instituto de Estudos Sociais e Económicos. Conference
Paper n. 19, Maputo, 22 a 23 de Abril de 2009.

CLACHERTY, Glynis
2015 “The Suitcase Project: Working with Unaccompanied Child Refugees
in New Ways”. In PALMARY et al. (orgs.), *Healing and Change in
the City of Gold, Peace Psychology Book Series*, n.24, pp. 13-19.

CORRÊA, Sonia e PETCHESKY, Rosalind
1996 “Direitos sexuais e reprodutivos: uma perspectiva
feminista”. *Physis*, n.6 (1/2): 147-177.

CRIST, E.; MORA, C.; e ENGELMAN, R.
2017 “The Interaction of Human Population, Food Production,
and Biodiversity Protection”. *Science*, n.356: 260–264.

DAS, Veena
2007 *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*.
Berkeley, University of California Press.

DUFUMIER, Marc
2007 “Agriculture comparée et développement agricole”.
Revue Tiers Monde, n. 191: 611 -626.

DUMONT, René

1973 *L'Utopie ou la mort*. Paris, Le Seuil.

EL SAADAWI, Nawal

1980 *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*. London: Zed Press, 1980.

EUROPEAN COORDINATION VIA CAMPESINA (ECVC)

2017 “Pushes for a United Front in Defense of Seeds”, 13 de maio de 2016. Disponível em: <http://www.eurovia.org/ecvc-pushes-for-a-united-front-in-defense-of-seeds/>

FARMER, Paul

2004 “An Anthropology of Structural Violence”. *Current Anthropology*, v.45, n.3: 305-325.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO)

2009 *International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture*. Roma, FAO.

2015 *The State of Food Insecurity in the World 2015. Strengthening the Enabling Environment for Food Security and Nutrition*. Roma, FAO.

GEBRU, Hailu

2015 “A Review on the Comparative Advantages of Intercropping to Mono-Cropping”. *System Journal of Biology, Agriculture and Healthcare*, vol.5, n.9. Disponível em: <http://www.iiste.org/Journals/index.php/JBAH/article/viewFile/22307/23138>.

GIDE, André

1926 *Les Nourritures terrestres*. Paris, Gallimard.

GIRARD, René

1972 *La Violence et le sacré*. Paris, Editions Bernard Grasset.

GUENDEL, Sabine

2005 “What is Agrobiodiversity?”. In *Building on Gender, Agrobiodiversity and Local Knowledge*. Roma, FAO.

HADLAND, Adrian (org.)

2008 *Violence and Xenophobia in South Africa: Developing Consensus, Moving to Action*. Pretoria, Human Science Research Council.

HANLON, Joseph

1984 *Mozambique, the Revolution Under Fire*. Londres, Zed Books.

1997 *Paz sem benefícios: como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. Maputo, Centro de Estudos Africanos.

HÉRITIER, Françoise

1996 *De La Violence*. Paris, Edition Odile Jacob.

INS e INE

2015 *Inquérito de indicadores de imunização, malária e HIV/SIDA em Moçambique (IMASIDA) 2015. Relatório de Indicadores Básicos de HIV*. Maputo, INS e INE.

LATOUR, Bruno

2012 *Enquête sur les modes d'existence. Une Anthropologie des modernes*. Paris, La Découverte.

MACHEL, M. Samora

1974 *A Libertação da Mulher é uma Necessidade da Revolução, Garantia da sua Continuidade, Condição do seu Triunfo*. Caderno 4. Maputo, Partido FRELIMO, Estudos de Orientação.

MARLEY, Bob

1980 *Redemption Song*.

MARX, Karl

1973 *Le Capital, livre premier tome III*. Paris, Editions Sociales.

MATT, Liebman e DYCK, Elizabeth

1993 “Crop Rotation and Intercropping Strategies for Weed Management”. *Ecological Society of America*.

MAZZEO, John; RODLACH, Alexander; e BRETON, Barrett P.

2011 “Introduction: Anthropologists Confront HIV/AIDS and Food Insecurity in Sub-Saharan Africa”. *Annals of Anthropological Practice*, 35: 1–7.

MBEMBE, Achille

2010 *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée.*

Paris, Éditions la Découverte.

2016 *Politiques de l'inimité.* Paris, Éditions la Découverte.

MISAGO, Jean Pierre; LANDAU, Loren B.; e MONSON, Tamlyn

2009 *Towards Tolerance, Law and Dignity: Addressing Violence against Foreign Nationals in South Africa.* Johannesburg, Forced Migration Studies Programme at the University of the Witwatersrand.

MORI, Stefano e ONORATI, Antonio

2016 *Legal Framework for Farmers' Seeds System: Who Owns the Seeds?*

Position paper for Centro Internazionale Crocevia, Roma.

MORIN, Edgar

2017 *Le Temps est venu de changer de civilisation. Dialogue avec Denis Lafay*, Paris, Eds De L'aube. <http://www.agefi.com/ageficom/europe-et-monde/detail/edition/online/article/pour-le-sociologue-et-philosophe-francais-de-94-ans-%3C%3Cle-seul-veritable-antidote-a-la-tentation-barbare-a-pour-nom-humanisme%3E%3E-grand-interview-sur-letat-du-monde-et-de-la-france-419267.html>

NGUGI, wa Thiong'o

1986 *Decolonising the Mind. The politics of language in African literature.* Nairobi: East African Educational Publishers.

NNAEMEKA, Obioma

2005 "African Women, Colonial Discourses, and Imperialist Interventions: Female Circumcision as Impetus". In: NNAEMEKA, Obioma (org.). *Female Circumcision and the Politics of Knowledge. African Women in Imperialist Discourses.* Londres, Praeger, pp 27-47.

NUSSBAUM, Martha

2003 "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice". *Feminist Economics*, vol. 9, n. 2-3: 33 - 59.

NUSSBAUM, Martha e SEN, Amartya

1990 *The Quality of Life.* Oxford, Clarendon Press

RIPPLE, William J. et al.

No prelo “World Scientists’ Warning to Humanity: A Second Notice”. *BioScience*.

SARTRE, Jean-Paul

1952 *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris, Gallimard.

1978 *O Existencialismo é um humanismo*. Lisboa, Editorial Presença,

SEN, Amartya

1999 *Development as Freedom*. Oxford, Oxford University Press.

2006 *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. Nova Delhi, Penguin Books.

SONTAG, Susan

1993 *Regarding the Pain of Others*. Nova York, Picador.

SOUSA SANTOS, Boaventura. (org.)

2008 *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres, Verso.

STEYN, Melissa

2001 “Whiteness in the Rainbow: Experiencing the Loss of Privilege in the New South Africa”. In: HAMILTON, Charles V.; HUNTLEY, Lynn; ALEXANDER, Neville; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo e JAMES, Wilmot. (orgs.) *Beyond Racism: Race and Inequality in Brazil, South Africa and the United States*. London, Lynne Rienner, pp.85-103.

TWAGIRAMUNGU, Fabie

2006 *Environmental Profile of Rwanda*. European Kigali, European Commission and Republic of Rwanda.

UN WOMEN

2015 *Progress of the World’s Women 2015-2016. Transforming Economies, Realizing Rights*. Nova York, UN Women.

UNITED NATIONS

2015 *World Population Prospects, the 2015 Revision*. New York, United Nations.

VERGES, Françoise

2001 *Abolir l'esclavage, une utopie coloniale*. Paris, Bibliothèque Albin Michel.

VIA CAMPESINA

- 2011 *Peasant Seeds: Dignity, Culture and Life. Farmers in Resistance to Defend their Right to Peasant Seeds. Bali Seed Declaration.* Disponível em: <https://viacampesina.org/en/index.php/main-issues-mainmenu-27/biodiversity-and-genetic-resources-mainmenu-37/1030-peasant-seeds-dignity-culture-and-life-farmers-in-resistance-to-defend-their-right-to-peasant-seeds>.

WALTER, Benjamin

- 1921 *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings.* Nova York, Schocken Books.

WEIL, Simone

- 1955 *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale.* Paris, Éditions Gallimard.

ZHANG, F. e LI, L.

- 2003 “Using Competitive and Facilitative Interactions in Intercropping Systems Enhances Crop Productivity and Nutrient-Use Efficiency”. *Plant and Soil*, n. 248: 305-312.

WEBSITE

Scientific American Journal. *Diet Poor: Have Fruits and Vegetables Become Less Nutritious?* Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/soil-depletion-and-nutrition-loss/>

Centro Internazionale Crocevia. *Press Release Copac Cogeca*, 10 de maio de 2016. Disponível em: <http://www.croceviaterra.it/ogm/copacopgeca-un-comitato-delle-organizzazioni-agricole-maggioritarie-al-servizio-di-un-pugno-di-imprese-semamentiere-e-non-solo/>

Barbarities and violences

ABSTRACT

The author outlines her trajectory of intimate coexistence with the violence and the consequences inflicted on the mind and body of all the people who are involved in them. With examples from Mozambique, South Africa and Rwanda and violence linked to war, hunger, HIV / AIDS and gender, she articulates, through fragments of her experiences, the different layers and forms of violence that afflict the most unprotected. The approach of physical violence, structural violence, symbolic violence and its various combinations destroy human beings and, above all, those who have to live with the multiplicity of their forms. The proposal is to find ways to develop a new ethic of citizenship, empathy and solidarity that seeks to disarm these violences.

KEYWORDS

Violences, Planetary Health, Hunger, Poverty, Gender

Recebido em 30 de maio de 2017. Aceito em 7 de novembro de 2017.

Registros de um olhar pelo sul da Etiópia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141745>

Sylvia Caiuby Novaes

► Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
▀ scaiuby@usp.br

Imagens são sempre construídas, a partir do olhar que as registra. As que aqui apresento foram captadas no sul da Etiópia, em viagens que fiz a esse país em 2005, 2013 e 2017. Meu objetivo é contrapor essas imagens àquela que as pessoas têm em mente quando pensam nesse país, imagem que se cristalizou após um período de fome entre 1983-1985 em que morreram cerca de um milhão de pessoas.

Único país africano que não foi colônia, a Etiópia é densamente povoada. Com área de 1.087.795 quilômetros quadrados (comparável ao tamanho da Bolívia, que tem 11 milhões de habitantes; um pouco menor que o estado do Pará, com 8 milhões de habitantes), é o país que tem a segunda maior população africana – 102 milhões de habitantes. Apesar de ser uma das economias que mais cresce no mundo, seu PIB é dos mais baixos.

A Etiópia, com suas paisagens muito diversificadas, surpreendentes mesmo, encanta o olhar. Plantações, áreas montanhosas, campos e desertos fazem parte desse cenário. Esse país multilíngue, com mais de 80 grupos etnolinguísticos, apresenta uma diversidade e uma riqueza cultural igualmente impressionantes. A variedade de estilos de casas, rodeadas por pequenas plantações e algum rebanho, a enorme quantidade de cereais cultivados em pequenos campos, os mercados abertos em que as pessoas se reúnem diariamente são aspectos recorrentes da paisagem etíope. É às margens desses mercados que podem ser encontrados os costureiros e barbeiros. A urbanização é fenômeno relativamente recente e é apenas nas cidades que a miséria, tão propalada na imagem que se construiu deste país, pode ser percebida. São poucas as cidades, mas muitos os vilarejos, onde não há muitas diferenças entre a loja e a rua.

Etnólogos têm, provavelmente, outros parâmetros para a percepção de riqueza e pobreza. Um olhar que busca não se deter exclusivamente naquilo que o Ocidente define como progresso e desenvolvimento. Para esses a Etiópia certamente encanta.



































“Olhares compartilhados”: (des)continuidades, interseccionalidade e desafios da relação Sul-Sul

Entrevista com Zethu Matebeni

Ao perguntarmos para a professora da University of Cape Town (UCT) como deveríamos apresentá-la nas conferências proferidas nos seminários Enlaçando Sexualidades (UNEB) e Numas Apresenta (USP), que ocorreram na primeira semana de setembro deste ano, respectivamente em Salvador e São Paulo, Zethu Matebeni foi taxativa: “sou uma ativista na academia”. A resposta não foi surpresa para aqueles que, como nós, conhecíamos as trajetórias de pesquisa e engajamentos desta que se revela antropóloga através de um sensível olhar etnográfico, documentarista, roteirista, com formação em sociologia University of Port Elizabeth (atualmente Mandela Metropolitan University) e PhD realizado entre a Yale University (Estados Unidos) e a Witwatersrand University (Joanesburgo), no internacionalmente renomado instituto de pesquisa conhecido como WISER.

No período em que estivemos juntas no Brasil, Zethu Matebeni percorreu com profundo interesse e intensidade espaços sociais diversos de ambas as cidades: das relações travadas nos encontros acadêmicos e com grupos de pesquisa, passamos por candomblé, passeios pelos centros históricos, conversas com escritoras da periferia de São Paulo e contatos com alguns trabalhos sociais realizados na região. Em todo o percurso, as comparações entre a África do Sul e o Brasil foram constantes. Suas palestras arrebataram as plateias de ambas as cidades e a entrevista que se segue, complementa em certa medida o texto da conferência que publicamos como artigo neste número em português e em inglês, parte do dossiê “Olhares cruzados para a África: trânsitos e mediações”.

A entrevista não traduz completamente a intensidade das trocas realizadas, mas apresenta a um público mais amplo parte do cenário e algumas das principais questões e desafios das produções científicas e políticas da África do Sul pós-apartheid sob a lente de seu olhar. Esperamos com esse empreendimento

Por

Thais Tiriba
e Laura Moutinho
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

thaistiriba@gmail.com,
lmoutinho@usp.br

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141743>

aproximar mais as reflexões e interesses entre esses dois países do hemisfério sul que, de fato, possuem histórias coloniais e línguas distintas, mas que se aproximam em muitos e variados aspectos de forma desafiadora.

Gostaríamos de começar perguntando sobre sua trajetória como professora, pesquisadora e ativista na África do Sul. Você poderia nos contar sobre isso?

ZM – Como uma jovem estudante lésbica, eu estava muito interessada em ler trabalhos acadêmicos ou literatura popular que dialogassem com a minha experiência, o que não aconteceu entre os muros da universidade. Em vez disso, encontrei partes de mim mesma em um grupo feminista lésbico que comecei a frequentar na cidade onde eu vivia. Foi nesse ambiente que meus interesses de pesquisa e meu ativismo foram moldados e nutridos. Essas mulheres me ensinaram a me engajar no mundo como uma jovem, lésbica e cidadã que tinha recentemente adquirido direitos em uma África do Sul pós *apartheid*, em 1994. E assim, quando iniciei a pós-graduação, meus interesses giravam em torno do mundo das mulheres, especialmente aquele ao qual eu havia sido exposta por meio delas. Um dos desafios, entretanto, era o fato de que nos anos 1990 os círculos feministas lésbicos eram extremamente *whites*¹. Mais tarde, achei necessário me engajar com mulheres *blacks*, junto a quem eu poderia compreender o mundo mais profundamente.

Que autoras² e questões eram importantes para você durante a graduação e o doutorado?

ZM – Meus estudos durante a graduação foram na área de Ciências Sociais. O que me lembro especificamente é como me empolgava aprender sobre a pesquisa científica e seus métodos e técnicas. Esse interesse se desenvolveu ainda mais na pós-graduação. Os primeiros estudos que fiz eram de natureza quantitativa, devido principalmente ao tipo de treinamento pelo qual passei e às questões que eu estava interessada em investigar. Após terminar a graduação, eu trabalhei por um breve período em uma fábrica de veículos automotivos. Essa experiência me revelou as várias formas pelas quais a exploração do trabalho operava. A fábrica onde eu trabalhava era a principal empregadora de minha cidade, sendo fundamental para a sobrevivência de muitas famílias naquela época. Meu pai passou toda sua vida trabalhando lá e ganhando muito pouco. O tempo gasto nessa fábrica, compreendendo a linha de montagem, a produção e como o capitalismo funcionava, mudou a minha vida. Nesse processo, fui desenvolvendo uma apreciação mais profunda da obra de Karl Marx. Posteriormente, as críticas feministas sobre o mundo do trabalho se tornaram muito mais instrumentais. Quanto mais eu lia, quanto mais eu trabalhava, com mais raiva eu ficava. A raiva

¹ N.T. De modo a chamar atenção para a dinâmica classificatória local, bem como as variadas expressões das identidades raciais e das distintas experiências com o racismo, as categorias de identificação por cor ou raça foram mantidas em inglês, seguindo as normais de escrita do português. Seguimos com esse procedimento a sugestão de Moutinho, de modo a tentar evitar um colamento e uma transposição de sentidos entre contextos diversos. Ver MOUTINHO, Laura. 2015. "On The other side? Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul". *Anuário Antropológico*, v. 40: 77-97.

² N.T. No inglês, diversos termos tais como *author*, *anthropologist* ou *scholar* não apresentam marcação de gênero. Na tradução, demos preferência para o feminino universal.

me impulsionou a seguir com os estudos e com o ativismo. Quando fiz meu doutorado, eu sabia que queria escrever sobre lésbicas *blacks*. Isso era muito difícil na ocasião, apenas uma pessoa na África do Sul havia produzido sobre esse tema. Eu não conseguia me enxergar nesse trabalho, talvez porque sua autora o tivesse escrito como *outsider*. Eu era *insider*, apesar dessa questão ter se tornado mais complexa durante o doutorado. Antropólogas e estudiosas estadunidenses se tornaram minhas interlocutoras. Isso era concomitantemente fascinante e decepcionante. Embora eu encontrasse alguma relevância em seus trabalhos e na riqueza de suas reflexões, nossos contextos eram completamente diferentes.

Zethu, seria muito interessante saber mais de sua experiência como professora queer e black na University of Cape Town (UCT). Em ambas as conferências que ministrou no Brasil em 2017, você falou a respeito do “projeto de ocidentalização do conhecimento”, e também do fato de que, para muitas de suas alunas, é difícil relacionar suas experiências de vida ao conteúdo que se espera que elas assimilem na universidade. Você afirmou que os regimes de produção de conhecimento acadêmico desconectam o projeto intelectual das realidades vividas das pessoas. Gostaríamos que você elaborasse sobre isso, baseada nas suas experiências em sala de aula e naquelas de suas alunas.

ZM – Quando comecei a trabalhar na UCT em 2011 fui contratada como pesquisadora do Institute for Humanities in Africa (Huma). Esse era um espaço vibrante e interdisciplinar, que me possibilitou moldar meu campo de pesquisa e encetar uma série de reflexões. Pude levar para a universidade o projeto de *queering the academy*. Isso não era necessariamente novidade na UCT, mas como eu era uma ativista lésbica *black*, essa iniciativa adquiriu um novo significado. Na verdade, não havia naquele momento muitas acadêmicas que debatessem explicitamente suas orientações sexuais e políticas, tampouco que levassem essas questões para suas pesquisas ou para sala de aula. O instituto de pesquisa, Huma, possibilitou-me mobilizar minha experiência vivida no espaço da universidade. Entretanto, quando entrei em sala de aula pela primeira vez na UCT, fiquei chocada com o fato de que a maioria das alunas e dos alunos ser *white*, e que compartilhavam uma cultura extremamente heteronormativa. A turma também ficou chocada, pois eu era *black*, radical, lésbica e eu encarnava o conhecimento que estava compartilhando. Mais que qualquer leitura a que as estudantes estivessem dedicadas, meu corpo e minha existência se tornaram o texto. Isso era necessário principalmente para as alunas *blacks*. Juntas, nós perguntamos como o conhecimento poderia nos representar de modo que nos fosse significativo. Quanto mais as alunas interrogavam, mais eu trazia a completude do meu ser para a sala

de aula. Isso era novo e assustador para elas e para mim. Um dos cursos que eu estava lecionando chamava-se “Poder e Sociedade” e ele se deu justamente durante o movimento *#RhodesMustFall*. As alunas desse curso foram apresentadas ao trabalho de Paulo Freire, que repercutia nelas muito bem. Muitas viam a si próprias como ativistas, mas não tinham aprendido sobre Freire ou se deparado em sala de aula com os escritos de Frantz Fanon, de Steve Biko, de bell hooks. Essas autoras, e muitas outras, fizeram com que as alunas se sentissem representadas e visíveis no espaço de aprendizagem. Elas entenderam ainda que tinham um papel desempenhar na produção de conhecimento em sala de aula e para além dela. Foi nesse contexto que as alunas começaram a interrogar os apagamentos das formas ocidentais de conhecimento, que perpetuavam a empresa colonizadora. De seus pontos de vista, esse conhecimento já não era defensável.

Você trouxe a ideia de que queerness começa num momento de interseccionalidade. Na sua opinião, qual a importância de promover queerness e interseccionalidade nos movimentos sociais na África do Sul hoje? E na academia?

ZM – Queerness não é novidade nos movimentos sul-africanos, embora venha ganhando tração recentemente com a cultura popular e as mídias sociais. Desde o começo do movimento gay e lésbico, no fim dos anos 1980 e início dos 1990, as políticas *queer* estiveram presentes. O que é necessário agora é ler os eventos atuais através de lentes *queer*. Eu defendo que *queerness* na África do Sul é necessariamente interseccional. A meu ver, pelas lentes de que faço uso, isso deveria ser muito evidente. Nossas lutas como pessoas da classe trabalhadora *black*, lésbicas, gays, bissexuais, trans e *intersex*, cujas histórias foram deslocadas e cujos lares foram despossuídos, são parte do tecido de nossa existência interseccional. Então, para muitas de nós, *queerness* não diz respeito apenas a sexualidade e identidade de gênero. Trata-se de histórias que são continuamente apagadas e de nossas lutas para reescrevê-las e reinseri-las, a elas e a nós mesmas, no presente.

Zethu, certos paralelos poderiam ser traçados entre essas discussões e a proposta incipiente do turning South a que você se referiu nas conferências no Brasil. Na sua opinião, qual a relevância de se produzir novos conhecimentos desde o Sul e quais são alguns dos desafios que essa tentativa implica?

ZM – Esse é um trabalho novo que estou desenvolvendo a partir de uma perspectiva *queer*. Numerosas estudosas vêm teorizando desde o Sul. Muitas descartam as realidades *queer* de suas teorizações. Isso é um desafio porque elas reproduzem esses mesmos apagamentos que mencionei, que são desnecessários. Existe um arquivo rico no Sul, e as estudosas precisam acessá-lo

em sua totalidade, não apenas as partes que estão mais facilmente a seu alcance ou em sua zona de conforto. Então, para mim, *turning South* significa mudar as orientações, mudar a forma como fazemos as coisas, como colocamos perguntas, como interrogamos nosso próprio conhecimento e nossa produção. Esse projeto, para mim, tem que tornar *queer* o nosso olhar.

Nesse sentido, e baseada em sua breve, mas esperamos que agradável visita ao Brasil, que tipos de paralelos você poderia desenhar entre essas duas realidades "subalternas"? O que temos a ganhar, o que temos a aprender olhando umas para as outras a partir de uma perspectiva Sul-Sul?

ZM— Essa é uma pergunta tão importante quanto necessária. É uma pena que a língua limite os intercâmbios Sul-Sul. Dependemos por vezes de traduções, que frequentemente inserem interpretações ocidentais às nuances que existem em nossas realidades. Eu estava intrigada a respeito de como minhas experiências e minha presença, como sul-africana *queer black*, repercutiria nas pessoas brasileiras com quem me engajei. Se por vezes não pudemos nos comunicar pela língua falada, o jeito com que olhávamos umas às outras e umas com as outras levaram-me a perceber que existe uma riqueza de conhecimento que juntas poderíamos gerar. Nós precisamos estar mais atentas às formas e os métodos de trocarmos e compartilharmos nossos olhares. Esses para mim são novos *insights* para a criação de conhecimentos múltiplos. É importante investirmos conjuntamente nessas estratégias.

Identidades em movimento: uma etnografia em contexto de violência

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141651>

Aline Gama e Clarice Peixoto

► Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ agamarj@gmail.com, cpeixoto@uerj.br

RESUMO

O trabalho analisa alguns movimentos em que as identidades na pesquisa com familiares de vítimas da violência do Rio de Janeiro acionam códigos de conduta ético-morais. A partir de observação participante, entrevistas e outras informações obtidas no campo, realizado entre 2009 e 2013, discutimos a relação intersubjetiva do antropólogo e a do familiar de vítima baseada no debate contemporâneo sobre identidade e alteridade. No campo, essas identidades se elaboram para superar o sofrimento individual dos familiares de vítimas em prol de causas coletivas, mas não é apenas ele que se converte em uma luta coletiva contra a violência, a partir do noticiário midiático. Guardados os devidos graus de envolvimento, o sofrimento dos familiares aciona outros como de pesquisadores, leitores e instituições que se inscrevem em uma linguagem e uma sociabilidade violentas. Entretanto, nesse trânsito identitário em situação limite pode-se perceber o surgimento de negações e do “duplo” sujeito/agente da violência urbana.

PALAVRAS-CHAVE

Identidade, violência urbana, familiares de vítimas, Antropologia Urbana

1º MOVIMENTO – IDENTIDADES POSSÍVEIS DO “ESTAR LÁ”...¹

A partir da etnografia com familiares de vítimas do Rio de Janeiro, em movimentos sociais contra a violência urbana, analiso como as identidades de alguns familiares de vítimas são elaboradas e reelaboradas após a perda violenta de um ente. No momento de delinear algumas definições do campo como, por exemplo, quem seriam os familiares, onde encontrá-los e como transformar o encontro em um campo etnográfico fui interpelada pelo noticiário do dia 27 de fevereiro de 2009, que informava que André Azevedo, fotojornalista do jornal *O Dia* fora assaltado na Avenida Brasil e morrera na hora. AZ, como era conhecido, cobria os acontecimentos de violência na cidade.²

Esse acontecimento distante do espaço da cidade que eu transitava foi transformado pelos meios de comunicação de massa e pelas minhas preocupações em algo além daquilo apontado por Velho (1978) como “familiar”. O “familiar”, em teoria, seria a frequência com que recebemos o noticiário da violência urbana no Rio e nisso nada havia de estranho. Já o “exótico” ou o estranho surge pelo caráter inédito da inserção imediata da notícia na pesquisa de campo que ainda se constituía. Dessa forma, a relatividade das noções de “familiar” e “exótico” passa a ser constantemente reiterada como característica teórico-metodológica da pesquisa, uma vez que “*o que sempre vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido, e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas, até certo ponto, conhecido*” (Velho, 1978: 39).

Nesse sentido, mais que informar sobre uma nova morte no Rio de Janeiro, o noticiário trouxe também a constatação de como seria complexo estudar a violência urbana em meio à permanência da violência. A violência da morte de AZ, um provável informante que conhecera através de amigos, desafiava o planejamento de etapas futuras e isso envolvia as vidas dos que direta ou indiretamente participavam da pesquisa. A morte violenta apresentava o risco como uma categoria elementar do fenômeno da violência.

Assim, diante do quadro de violência que não escolhe nem dia, nem hora, como planejar uma etnografia? O que aconteceria com as pessoas relacionadas à elaboração da pesquisa e com os outros interlocutores que lidam diariamente com a violência na cidade?

O questionamento ia além da discussão sobre as fronteiras entre nativos e antropólogos, os limites da subjetividade ou da afetação tratados por diferentes pesquisadores³. A rotina e a permanência de violência na cidade desafiavam e desafiam, ainda hoje, os projetos de pesquisa nesse campo, evidenciando que o imponderável da violência urbana deve se inserir não só na compreensão do fenômeno, mas também na dinâmica da produção de conhecimento sobre ele.

O recorte delimitado por familiares de vítimas de crimes de latrocínio e ho-

¹ Este texto apresenta dados e análises da pesquisa de doutoramento, financiada pelo edital MCT/CNPq N° 70/2008, desenvolvida no GP Imagens, Narrativas e Práticas Culturais (Inarra) do CNPq, PPCIS/UERJ, orientada pela coautora Clarice Peixoto. A etnografia foi realizada por Aline Gama, tendo Clarice Peixoto como interlocutora nas reflexões sobre o campo e inspirações teóricas. Por isso, o texto flutua entre a primeira pessoa do singular e a do plural.

A revisão de literatura foi fomentada pela bolsa de Pós-Doutorado do Programa Nacional de Pós-Doutorado PNPD/CAPES no PPGCISH/UERN. Agradecemos às contribuições dos pareceristas anônimos da *Revista de Antropologia*.

² Ele foi um dos primeiros fotojornalistas a tomar conhecimento da pesquisa.

³ Apesar de diferentes autores da antropologia contemporânea tratarem da questão, refiro-me especificamente aos trabalhos de Viveiros de Castro (2002) e Favret-Saada (2005).

micídios⁴, noticiados pela imprensa escrita, fazia parte da “*linguagem da violência*” e da “*sociabilidade violenta*”, como conceituados por Silva (2011). No entanto, só parecia entrar no meu cotidiano quando em contato com o noticiário divulgado na mídia ou com amigos e familiares de vítimas. Esse contato circunscreve as fronteiras identitárias que são trabalhadas ao longo do tempo e tratadas nesse texto. O fluxo de movimentos acompanha a dinâmica do processo de pesquisa e das identidades de familiar de vítima e de pesquisadora inseridas na “*sociabilidade violenta*” da cidade do Rio de Janeiro. Tal sociabilidade

(...) se produz e reproduz através das atividades de atores competentes, conhecedores ativos, críticos e estratégicos, dessa forma de vida, que se conduzem de uma forma adequada. Entretanto, se eles podem ser conceptualizados como sujeitos, na acepção plena desta palavra, é um problema em aberto. Wieviorka (2005), por exemplo, denomina de antissujeito um tipo social não exatamente idêntico, mas próximo aos atores da *sociabilidade violenta*. O prefixo, porém, me parece canshestro e um tanto etnocêntrico, pois, no caso aqui tratado, aplica-se a atores que, a rigor, não são “anti” nada; somos nós, que operamos na *linguagem da violência urbana*, que nos posicionamos contra sua forma de vida, não importa se com ou sem razão (Silva, 2011: 72).⁵

Se a “*linguagem da violência urbana*” constitui um conjunto fragmentado de discursos de distintas origens, tais como as das vítimas, dos criminosos, da mídia, de “*pessoas comuns*”, das instituições públicas e de nós, cientistas sociais, com seus respectivos conteúdos que atribuem sentido às mais diversas práticas sociais no contexto de violência, a inserção nesse universo exige do pesquisador a identificação das ameaças à continuidade das etapas da pesquisa.

Assim, as tentativas de inserção no campo passam pelas diferentes possibilidades de comunicação da cidade do Rio de Janeiro e pelo agenciamento de uma linguagem da violência que se inscreve nos discursos orais e textuais, imagens, gestos e emoções.

Os jornais locais da cidade informavam sobre as novas violências, fornecendo o nome de novos familiares de vítimas, bem como de coordenadores de ONGs e movimentos sociais, além dos locais e datas das manifestações. Nas redes sociais *Orkut* e *Facebook*, encontrei os principais ativistas dos movimentos e alguns familiares, mas esses não foram simples meios de acesso aos informantes. Em vez de simplesmente reagirem às minhas ações, suas respostas pareciam se basear em expectativas geradas a partir dos significados atribuídos ao meu acesso (Blumer, 1969; Coelho, 2013).

Como considerava que as relações *online* fossem todas parecidas, tratei essa inserção como uma extensão dos contatos *online* pré-existentes. Até que ao rom-

4 Os casos são: a morte de Gabriela Prado publicada a partir do dia 26 de março de 2003 no jornal *O Globo*; a morte de Daniel Duque Pittman (18 anos) na saída da boate Baronetti, na praça Nossa Senhora da Paz, em Ipanema, publicada nos jornais *O Dia* e *O Globo* a partir do dia 29 de junho de 2008; a morte de Júlio Baptista Almeida da Silva (29 anos) por traficantes do Complexo do Alemão, publicada no jornal *O Dia* a partir do dia 16 de julho de 2009; a morte de Júlio Cesar Menezes, publicada pelo jornal *Extra* a pedido da família a partir de 20 de setembro de 2010; o ataque de policiais ao carro da família do juiz Marcelo Alexandrino da Costa Santos (39 anos), no qual ele, seu filho (11 anos) e sua enteada (8 anos) foram baleados e sobreviveram, publicado a partir do dia 3 de outubro de 2010 nos jornais *O Dia* e *O Globo*; e o assassinato de doze adolescentes na Escola Tasso da Silveira, em Realengo, publicado nos jornais a partir do dia 8 de abril de 2011 nos jornais *O Dia* e *O Globo*.

5 Mantive a citação como no original, que está em português de Portugal.

per uma rede de aceites de amizade percebi a minha inabilidade em lidar com a linguagem e os códigos desse universo que significavam trocas simbólicas, nas quais “likes”, aceites e postagens eram meios para a construção de vínculos às redes de familiares e amigos bem como compreensão de seus valores. Como assinala Hine (2000: 8, tradução livre):

Nossas crenças sobre a Internet e quais são suas propriedades podem expandir a investigação como a crença Azande sobre bruxaria (Evans-Pritchard, 1937), a crença dos ingleses sobre a realeza (Strathern, 1992), o entendimento americano do sistema imunológico (Martin, 1994) ou qualquer outro tema etnográfico. Crenças sobre a Internet podem ter consequências importantes para os modos pelos quais nos relacionamos com a tecnologia e uns com os outros através dela.

A partir disso, os mais diferentes meios de comunicação como celular, e-mail, *chat* e contatos pessoais começaram a servir de instrumentos para o trabalho de campo. Como adverte Geertz (2001: 45), “*tudo o que dizemos, tudo o que fazemos e até o simples cenário físico têm, ao mesmo tempo, que formar a substância de nossa vida pessoal e servir de grão para nosso moinho analítico.*”

Em outro momento, o celular, além de meio de comunicação, também se transformou em símbolo de troca pessoal. No período de recesso entre o Natal e o Ano Novo, a mãe de um adolescente assassinado telefonou perguntando se a operadora do meu celular era a mesma que a dela, e em caso positivo, que poderíamos usufruir do benefício de gratuidade. Na ocasião, ela estava fora do Rio de Janeiro e solicitou a minha mediação para resolver um problema. Esta parecia ser a porta aberta para aprofundar e ampliar o relacionamento com os familiares de vítimas.

No entanto, a ultrapassagem da porta ou dos limites imaginários desse universo, estava não só longe de significar qualquer conhecimento sobre quem eram os familiares de vítimas, como construíam essas identidades e se relacionavam com o fenômeno da violência, mas também todas as nuances possíveis de quem eu seria depois de “*estar lá*”, como nas palavras precisas de Geertz (2002: 38):

“Estar lá” em termos autorais, enfim, de maneira palpável na página, é um truque tão difícil quanto “estar lá” em pessoa, o que afinal exige, no mínimo, pouco mais do que uma reserva de passagens e a permissão para desembarcar, a disposição de suportar uma certa dose de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico, uma certa serenidade diante de excrescências corporais estranhas e febres inexplicáveis, a capacidade de permanecer imóvel para receber insultos artísticos, e o tipo de paciência necessária para sustentar uma busca interminável de agulhas invisíveis em palheiros invisíveis.

A “*permissão para desembarcar*” significa reconhecer também, por exemplo, que para chegar em uma comunidade dominada pelo tráfico ou por milícias é preciso estar acompanhada de um morador ou trabalhador do comércio local para evitar constrangimentos. Outro exemplo seria o de perceber que muros e moradias estão perfurados por projéteis e evitar tecer comentários como demonstração de familiaridade com esses locais da cidade.

Nesse sentido, essa experiência ímpar de desconforto físico, emocional e social de acesso ao universo do fenômeno da violência urbana fica reduzida no texto escrito a uma seleção de palavras e ao registro de gestos. Se a realidade é inacessível à percepção, Goffman (1981) nos conforta ao afirmar que ela é de alguma forma passível de ser representada, compartilhada e compreendida socialmente. Ao mesmo tempo tal desconforto sobre pesa nessas representações por sua inscrição em nossa sensibilidade como um coautor raramente requerido no momento da escrita.⁶

Nos encontros e manifestações, a presença de uma pessoa estranha à rede de familiares de vítimas da violência sempre gera inquietação⁷. Em uma delas, na Candelária, enquanto os manifestantes organizavam faixas, cartazes e um varal com fotografias fui questionada pelo fato de estar próxima ao grupo. Não estava ali como o público que parava alguns segundos e passava e muito menos como os jornalistas que se aproximavam, entrevistavam, fotografavam e corriam para cobrir a próxima pauta.

- *O que você faz aqui? (...)*
- *Sou pesquisadora.*
- *De onde?*
- *Da UERJ, de Ciências Sociais.*
- *Conhece o professor Ignácio Cano?*
- *Conheço, mas não sou aluna dele, não.*
- *Vira e mexe ele fala nos jornais.*
- *É, eu sei, mas eu trabalho com fotografia e minha pesquisa é sobre imagens de violência.*

A pergunta veio como um aviso. O questionamento do manifestante não era um “*ato desinteressado*”, mas repleto de sentidos que estabeleceriam o grau da interação e o tipo de relacionamento que teria com o grupo. O fato de me apresentar como pesquisadora (com caneta, bloco e celular na mão) não era o suficiente. A instituição da pesquisa e as relações profissionais eram as principais referências para me situarem em algum lugar no universo dos pesquisadores da violência no Rio de Janeiro. Nesse primeiro contato, trava-se um jogo de representações entre os participantes do grupo, suas expectativas sobre as pessoas externas a

6 Refiro-me à discussão proposta por Clifford Geertz sobre o caráter interpretativo da escrita etnográfica, também presente nos textos reunidos por Clifford e Marcus (1986). Ver, principalmente, a análise de Sardan (1996) que aponta as fronteiras epistemológicas da interpretação.

7 As manifestações que participei ocorreram em vários bairros da cidade do Rio de Janeiro: na Cinelândia e em frente à igreja da Candelária, no Centro do Rio de Janeiro; na praia de Copacabana; na praça São Francisco Xavier e no largo da Segunda-Feira (Tijuca), na Cidade Alta (Cordovil) e em Realengo. Já os encontros caracterizados por um grupo restrito de familiares e amigos foram organizados tanto para as exibições dos documentários “*Luto como mãe*”, de Luiz Carlos Nascimento; “*Estrada*”, de Aude Chevalier-Beaumel; e “*Lembrar para não esquecer – Vigário Ceral*”, de Milton Alencar Júnior, quanto para a diferentes comemorações como o Dia do Amigo, o Dia das Crianças etc. (realizadas nas casas de mães das vítimas da Chacina de Realengo).

ele, os externos a eles sobre si e sobre eles, além deles próprios a partir desse reconhecimento de ativistas/familiares de vítimas da violência (Goffman, 1975).

Além de uma definição de papéis e, respectivas identidades, o diálogo também mostra uma linguagem gestual da violência e da “*sociabilidade violenta*”. Os coordenadores e familiares mais antigos sempre “*ficam de olho*” em quem está na manifestação, pois após a perda violenta do ente os familiares de vítimas muitas vezes encontram testemunhas e culpados. Alguns deles tentam coagir familiares e coordenadores fazendo ameaças de morte.

Essa definição de papéis/identidades pode ser percebida dentro das perspectivas de Erving Goffman e Stuart Hall. A construção das identidades na pesquisa possui alguns aspectos que se sobressaem nos momentos de contato, ou de “*frontstage*”, como esse, em que fui indagada pelo grupo⁸. A cada novo contato com novos familiares mais uma indagação sobre o que estava fazendo entre eles e as razões de meu interesse até que como um “*blues, cuja melodia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível*” (DaMatta, 1978: 29), eu estava lá.

As identidades, como veremos ao longo do texto, são elaboradas e reelaboradas na longa via-crúcis dos familiares após a morte violenta do ente e constituem-se como uma das identificações que os familiares assumem, entre outras tantas formuladas ao longo da vida (Hall e Gay, 2003 e Hall, 2000). Como afirma S. Hall (2000:13), a identidade é:

(…) formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”.

É a partir dessas “*narrativas do eu*” coletadas durante as entrevistas⁹ e da observação participante que o fenômeno da violência urbana no Rio de Janeiro será analisado, no intuito de responder: quem são esses familiares que se definem a partir da vítima? Como enfrentam a ausência e a superação? E como são escolhidos no noticiário para serem casos exemplares da violência urbana?

Através do noticiário temos acesso aos acontecimentos da cidade e dessa “*construção simbólica*” que definimos como violência urbana, apoiadas na perspectiva de Silva (2016: 191). Essa construção possui um significado instrumental

⁸ Rocha & Eckert (1998) analisam a identidade narrativa do antropólogo no processo de construção do conhecimento antropológico e apontam para a exigência de “*um quadro de referência diferente*” para a produção antropológica contemporânea, tal como proposto por George Marcus: “*um projeto de auto-identidade que ainda não se completou ou que talvez não seja possível completar*”.

⁹ Nesta pesquisa foram entrevistados os editores-chefes de fotografia, alguns fotojornalistas e doze familiares de vítimas (pais, mães, irmãs e tias) dos casos analisados, sendo que dois deles são os coordenadores dos movimentos Gabriela Sou da Paz e Associação de Familiares e Amigos dos Anjos de Realengo.

e cognitivo a partir dos quais se “destaca e recorta aspectos das relações sociais que os agentes consideram relevantes, em função dos quais constroem o sentido e orientam suas ações”. Dessa forma, no segundo movimento do processo de pesquisa destacam-se aspectos dessas relações sociais inerentes à dinâmica da produção do noticiário dos casos analisados.

2º MOVIMENTO – IDENTIDADES MEDIADAS

Definir e identificar quais violências ou familiares de vítima são noticiáveis é bastante polêmico. Importância, atualidade e interesse humano são características que norteiam as análises de diferentes autores. Lage (1982) define “*notícia como o relato de uma série de fatos a partir do fato mais importante*”, e este possui dois componentes básicos: o componente lógico com uma organização relativamente estável, em referência ao *lide*; e o componente ideológico “*escolhido segundo critérios de valor*” (Lage, 1982: 34). Já para Sodré e Ferrari, “*notícia é todo fato social destacado em função de sua atualidade, interesse e comunicabilidade*” (Sodré e Ferrari, 1982: 7). Para se transformar em notícia, o fato romperia com a rotina ou com a normalidade (Paiva, 2005), seguindo a ideia de Amos J. Cummings, quando este diz que “*se um cachorro morde um homem, não é notícia; mas se um homem morde um cachorro, isso é notícia.*”

Todas essas definições fundamentam a produção e a escolha do conteúdo do texto e da fotografia de uma notícia. Nesse contexto, o trabalho dos autores (repórteres de texto e imagem) pretende aumentar a venda/distribuição, alimentando a curiosidade do leitor/comprador. No entanto, “*as notícias são fruto das dinâmicas e dos constrangimentos do sistema social, particularmente do meio organizacional, em que foram construídas e fabricadas*” (Souza, 1999: 6). Esses constrangimentos ocorrem seja entre repórteres (de diferentes empresas ou da mesma) que trocam informações sobre o acontecimento, seja entre editores e repórteres ou entre editores e chefes de redação que hierarquicamente negociam a cobertura e a publicação, seja entre instituições públicas e repórteres que agenciam discursos, ou ainda entre fontes de informação e repórteres. A produção e a publicação de uma notícia envolvem muitos agentes sociais e inúmeras possibilidades de negociação.

Dessa forma, a relação com a alteridade é intrínseca à ação profissional do fotojornalista. A produção da imagem fotográfica “obedece a protocolos” e a ausência de sofrimento com a violência vivenciada durante o trabalho é percebida como uma manifestação de frieza e desumanidade e foi relatada por todos os fotojornalistas entrevistados. O “*normal*”, de acordo com os entrevistados, é a “*expressão obrigatória dos sentimentos*” que se manifesta através de uma emoção, que deve ser contida para não interferir no sofrimento dos familiares da vítima.

e, tampouco, na rotina de trabalho dos demais colegas que também registram o acontecimento.

Nas situações em que o corpo não está mais no local, ou de uma violência extrema, o acontecimento não é registrado fotograficamente a pedido ou em respeito à família. Nesse caso, os fotógrafos, “*com muito jeito*”, solicitam aos familiares uma fotografia da vítima ou um documento para ser publicado no jornal. Quando não conseguem e, sendo o caso considerado importante, eles procuram os perfis da vítima nas redes sociais *online* e publicam com ou sem o consentimento dos familiares. Trata-se de mostrar “*quem foi a vítima*” e de aproxima-la dos leitores para que estes relacionem o ato violento descrito no texto da notícia com a imagem da vítima ainda em vida.

O acontecimento da violência se transforma, então, em espetáculo que se acompanha e se repete nos jornais, na televisão e na internet. Nesses veículos, a notícia inicia para leitores/espectadores e familiares uma via-crúcis na busca por justiça e reparação. Os relatos das testemunhas, as informações analíticas de muito ou pouco sofrimento da vítima e as reações de familiares, vizinhos, amigos e instituições públicas denunciam em detalhes no noticiário as violências cometidas na cidade. Como parte do trabalho de ativistas nas causas da luta contra a violência, os familiares de vítimas antigas se solidarizavam com os novos familiares, participando dos velórios e missas de sétimo dia para prestar seu apoio e repúdio à situação em que mais uma família estava envolvida.

Essa aproximação faz parte da rotina daqueles que sofreram com a violência e se constituem como um novo “*meio social*” dos familiares que acabaram de perder um ente. Esse “*meio social é melhor compreendido, não como a área em que vive a família*”, o local em que aconteceu a violência ou estejam inseridos criminosos, instituições públicas, profissionais da mídia e vítimas em diferentes graus, “*mas sim, como a rede das relações sociais reais que elas mantêm (...)*” (Bott, 1976: 111), ou passam a manter após a violência.

A inserção dos familiares de vítimas nessa rede é um processo que remete às perspectivas de análise da violência sugeridas por Wierviorka (2005), na qual se diferencia “*violência*” e “*conflito*”. Para ele, mesmo que o conflito possa eventualmente utilizar-se de alguns meios violentos, a violência interrompe a continuidade do conflito e, assim, impede o desenvolvimento da sociabilidade. Sem minimizar a dificuldade de limitar as fronteiras entre um e outro, chamo atenção para o segundo momento dos casos analisados nessa pesquisa, nos quais após a “*violência original*” surge um território de disputas em diferentes níveis, permitindo perceber um processo de reinscrição tanto da “*linguagem da violência*” quanto da “*sociabilidade violenta*” que vislumbra, de forma talvez contraditória, a interrupção dos conflitos com a solução do caso na justiça.

Nesse processo de reinscrição ou da reelaboração da violência, os familiares

res transitam entre sujeitos e agentes dessa sociabilidade. A transformação da perda violenta de um familiar em uma causa coletiva não é fato comum a todas as famílias, tampouco é uma consequência imediata do noticiário sobre os casos. Ao acompanhar os jornais locais e frequentar os eventos contra a violência, percebi que a manifestação coletiva de alguns destes casos acontecia imediatamente após a violência sob orientação da coordenação das ONGs e demais familiares/ativistas. No entanto, a permanência como ativistas da causa os insere em uma situação liminar de agenciamento da sua condição, operando um jogo de visibilidade e invisibilidade. Assim, as denúncias públicas veiculadas pela mídia e as manifestações inscrevem não só açãoamentos políticos, mas também formas de proteção.

Essas mortes tornadas públicas ou mediadas por jornais impressos, televisivos e *online* têm suas convenções e, entre elas, se destacam a imagem do sofrimento dos familiares das vítimas. Esse sofrimento público se articula entre uma “*política da piedade*” e uma “*política da justiça*” (Boltanski, 1993: 15-17), que se distinguem em três aspectos. O primeiro é que uma sociedade orientada pela justiça não opõe felizes e infelizes, grandes e pequenos, pois considera apenas o valor justo. O segundo é o fato de que ser grande ou pequeno não define uma condição para justiça. O terceiro é que em consequência da não ligação das qualidades às pessoas, a justiça atua sob a convenção de equivalência das provas confrontadas com a realidade. Já em uma sociedade orientada pela “*política da piedade*”, a urgência da ação é promovida para estancar o sofrimento invocado e este sempre triunfa sobre a consideração da justiça.

Diante da perda de um ente querido, a publicação do fato nos jornais é vista pelos familiares como “*a única forma deles terem alguma voz*”, pois consideram o sistema de justiça “*lento e ineficaz*”. Os familiares aceitam o trabalho da mídia, supondo que ela tem mais poder de ajudá-los na busca por uma solução mais rápida a favor de uma política identitária. Em um caso, a irmã da vítima foi à Secretaria de Segurança Pública para solicitar a busca do corpo do irmão morto. Na conversa, Bernadete¹⁰, a irmã, recebeu como contraproposta realizar uma campanha para localização de cemitérios clandestinos em parceria com a mídia. Nas palavras dela:

Eles disseram: vocês entram em contato com a mídia e nós faremos uma campanha lá na comunidade. Aí eu falei: acontece que a mídia não está mais interessada no caso do meu irmão. Todo dia aparecem casos novos. Então, está começando a cair no esquecimento. Acho que é perda de tempo. [Bernadete segue relatando o diálogo:]
—*Mas a Secretaria de Segurança tem a parte de divulgação e de marketing.*
—*Se for da iniciativa de vocês, eu acho que teria mais credibilidade, mas sei que não interessa.*

¹⁰ As relações de parentesco são aquelas definidas pelos familiares de vítimas nas entrevistas e os seus nomes são fictícios. Os nomes das vítimas foram mantidos, uma vez que são publicizados nas mídias impressa e televisivas.

— Nós vamos fazer uma parceria aí. Vai ter uma parceria com a TV Globo, mas é aquilo, ainda não está certo. Nós vamos tentar conversar com o secretário para ver se ele vai lá.

Aí eu pensei: "Será que ele vai?" Aí começou...

A solicitação do direito de enterrar o corpo do irmão transformou-se em uma negociação com a mídia que durou três meses. Bernadete participava das reuniões entre a mídia e a Secretaria de Segurança Pública. O começo da campanha foi adiado para depois do Carnaval, em função das demais prioridades da cidade – Natal e Ano Novo –, mais importantes que encontrar um corpo desaparecido¹¹. Nas resoluções finais, Bernadete é avisada que teria que ir à comunidade para falar a TV Globo e descreve:

Aí eu falei: "Perfeitamente, doutor". Quando eu saí de lá, nesse dia estava eu e minha irmã, que falou: "Você é maluca! Como é que a gente vai lá? Só se for encapuzada". Eu disse que iria, mas tu achas que nós vamos? Deles estarem organizando e tentando fazer é uma coisa, disso ser realizado (...).

Foi o que aconteceu. Na véspera do dia marcado me ligaram da TV Globo: "olha, Dona Bernadete, vai ter a matéria amanhã. O Secretário vai e vocês vão ter que ir lá". E eu falei: "Nós não vamos, nós repensamos (...). Nós estamos apreensivas, minha mãe já tem idade. Vamos fazer o seguinte, nós vamos fazer a matéria sem ser lá e na hora vocês editam". (...)

Bernadete continua relatando a conversa com o repórter:

A iniciativa partiu deles e agora quem dá as coordenadas sou eu. A Secretaria de Segurança Pública está interessada para limpar a imagem dela. Então, não sou burra, não.

Quando eu vi o Secretário com panfleto na mão, com a foto do meu irmão, eu pensei: "Pô, ele nunca atendeu a gente". Era sempre o sub. Sub isso, sub aquilo. Você nunca fala com o titular, mas ele foi lá, com o panfleto e tudo mais.

¹¹ A condição de desaparecimento é discutida por Letícia Ferreira (2011, p.277) que considera que "o "problema social" do desaparecimento é construído a partir da denúncia pública de múltiplas faltas que, somadas, parecem conferir àquela ausência uma importância e gravidade que lhe é rotineiramente negada".

O relato de Bernadete apresenta diversas marcas de sua competência, no sentido dado por Boltanski (1990), em articular os interesses da mídia e da Secretaria de Segurança a favor do caso de seu irmão. No momento em que a Secretaria propõe que Bernadete procure os jornalistas, ela expõe questões do relacionamento entre familiares de vítimas e a mídia, conseguindo inverter o papel de solicitante da cobertura. Em suas considerações a respeito da situação em que se envolvera, Bernadete apresenta o trânsito hierárquico da negociação, os argumentos e as estratégias que usou.

No primeiro instante, ela atua como se permitisse que os representantes do Secretário de Segurança conquistassem uma posição de superioridade. Seu relato exprime consciência da representação de relação assimétrica, marcada pela fala “*Perfeitamente, doutor*”, na qual ela acata as ordens. A consciência da representação é revelada quando ela é questionada, em seguida, por sua irmã. Apresenta, então, sua estratégia para as pessoas da secretaria continuarem a trabalhar na produção da ação.

Nos instantes próximos, quando todos já estavam comprometidos com o Secretário de Segurança, Bernadete inverte a hierarquia, tem em suas mãos o poder de negociação. Para isso, baseia-se em todo o conhecimento acumulado durante as entrevistas sobre o caso de seu irmão. A possibilidade de edição, vista por Bernadete como um trabalho ruim da mídia, que diminuía seu poder de fala e argumentação, passa a ser usada a seu favor.

A mediação pelos jornais apresenta diferentes aspectos das relações que os familiares estabelecem durante a produção de notícias sobre o caso. Interessam nesse trabalho as estratégias usadas pela mídia como mediadora não só entre leitores ou espectadores e acontecimento, mas também entre instituições públicas e familiares de vítimas, que precisam desenvolver competências para lidar com essa mediação. Nela se identificam familiares, instituições, personalidades públicas envolvidas, vítimas, suspeitos e jornais como uma instância autorizada pelas partes para falar a respeito do caso e da situação de violência na cidade. Isto é, não é só o sofrimento individual que se converte em uma luta coletiva contra a violência, como analisou Boltanski (1993), mas também suas identidades de familiares de vítimas são agenciadas em relação axial com uma política de situação em prol de uma causa e os transformam em pessoas-símbolos contra violência que são acionadas pelo coletivo (mídia, movimentos sociais e novos familiares de vítimas – nessa “*ordem*”) no momento em que novas violências são publicadas no noticiário.

Dessa forma, a exposição do sofrimento das “*mortes matadas*” no Rio de Janeiro, é ao mesmo tempo matéria-prima e engrenagem das ações individuais que se transformam em espaço de lutas públicas. Essas ações foram expressas pelos familiares entrevistados pelo termo “*luta*”, uma categoria que aponta para uma luta política que por sua vez é intrínseca à luta pessoal de forma polissêmica (Comerford, 1999). A “*luta*” sintetiza a rotina da vida e seus afazeres cotidianos, sempre marcados pelas lembranças dos entes, em meio aos conflitos junto à burocracia estatal para conseguir os direitos à reparação e à condenação dos culpados. Paralela a essa nova rotina, alguns familiares convertem suas lutas pessoais em uma luta pública na qual expõem sua dor como forma de mobilização coletiva para, de um lado, pressionarem o governo a criar políticas de segurança pública¹² e, de outro, protegerem-se de retaliações dos suspeitos do caso.

¹² Ver também Farias (2014).

Como aponta Das (2007), aqueles que sofreram com a violência precisam se autorreconstruir. Suas identidades de familiares atravessam um processo de reelaboração a partir da perda violenta, expressas em gestos e ações nos quais é possível perceber as marcas da “*violência original*”¹³ em suas vidas.

3º MOVIMENTO – IDENTIDADES DOS FAMILIARES

As marcas da violência são códigos presentes no cotidiano dos familiares de vítimas que publicizaram suas perdas através dos noticiários e de ações nas manifestações contra violência. Em uma delas, duas mulheres cujas camisetas estampavam as fotografias de seus familiares assassinados conversavam baixinho sobre as outras pessoas que compareceriam à homenagem em frente à igreja da Candelária. Uma terceira mulher se aproximou e disse animadamente:

— *Oi, tudo bem?*
— *Elas se entreolharam e ela mesmo respondeu:*
— *Aliás, tudo bem eu sei que não tá!*
— *As duas mulheres balançaram a cabeça afirmativamente, franzindo os olhos e torcendo a boca, responderam apenas:*
— *É...*
— *Mas a gente vai levando...— continuou.*
— *É... Fazer o quê? A gente não tem mais opção mesmo — respondeu uma delas de cabeça baixa e mexendo no lenço de lágrimas.*
— *Mas não podemos deixar a peteca cair, não. Estamos aqui é para lutar. Vocês vieram a coordenadora? — Ela tenta aletrar as duas e mudou a direção da conversa.*

Essa forma de cumprimentar, praticada em outros espaços sociais como bares, clubes e academias, possui nuances que são próprias do universo pesquisado. O tom da fala era uma apresentação de si para as duas mulheres que estavam sentadas, conversando. Entretanto, a apresentação divergia da expectativa das duas mulheres devido ao momento de homenagem às vítimas. Esse instante de divergência pode ser visto como uma falha naquilo que Goffman (1975, 1981) trata como um mecanismo de controle sobre como agir e o que falar na presença de outro.

As duas mulheres haviam perdido seus entes fazia pouco tempo. Já a terceira vivia outra etapa do processo emocional de lidar com a perda, pois participava de encontros de familiares de vítimas havia mais de cinco anos. Nesse processo, aqueles que transformam suas identidades em uma identidade coletiva acionam sua condição de familiar como uma autoridade moral que transita tanto entre o sofrimento individual para causas coletivas, como entre as causas que, ao se tornarem coletivas, reacendem a memória de seus sofrimentos

¹³ A expressão “*violência original*” é usada por Veena Das para se referir aos estupros sofridos por mulheres durante os conflitos de Partição da Índia. Usamos a expressão para referir ao momento em que os familiares tomam conhecimento da morte violenta de seus entes.

individuais mesmo quando ao longo do tempo se reelaboram emocionalmente para lidar com a perda.

Entretanto, os familiares mais antigos que sofreram violência são considerados referência de como ser “familiar de vítima” e são convidados para falar para as novas famílias de vítimas. Isto é, há uma hierarquia no interior do grupo, na qual os familiares de vítimas mais recentes criam expectativas sobre a liderança, aqueles que participam do movimento há mais tempo. Esta situação nos remete a Mauss quando trata da responsabilização de agentes pela expressão coletiva do sentimento nos ritos orais funerários na Austrália. Ele escreve:

Não apenas o tempo e as condições da expressão coletiva dos sentimentos são fixados, mas também os agentes desta expressão, que não uivam e gritam unicamente para traduzir seu medo, sua cólera ou sua tristeza, mas porque são obrigados, encarregados de o fazer (Mauss, 1980: 59).

Há um saber que se refere ao tempo de participação de cada familiar no movimento e que envolve também atribuições de responsabilidade de como lidar com as emoções e como se expressar em cada situação. Por outro lado, os familiares que chegam também precisam caminhar para compreender os gestos e as linguagens desse universo. Em seu primeiro encontro com outros familiares e também com sobreviventes da violência no Rio de Janeiro, Eduardo, pai de uma vítima recente, diz ter se assustado quando ouviu as pessoas se apresentarem, perguntando: “Você também é da dor?”

As pessoas que estavam lá são ligadas a algum tipo de evento ruim. Assim, elas se identificavam como “você também é da dor?” Da dor! Não é “doador”, não. Você pertence à dor! Então, olha só como isso mancha as pessoas e você não consegue se desconectar mais dessa coisa e eu vi cada caso. Aquela menina da Estácio, cara, numa cadeira de rodas com um dreno na boca. Toda ruim, sabe?! A vida dela foi pro beleléu e a das pessoas ao redor dela também! Porra, quem arruma essa mulher? Quem dá banho nela? Quem leva ao banheiro? Quem tira a fralda? Quem alimenta? É a vida de todo mundo, cara!

Sua fala apresenta dois aspectos do universo de familiares de vítimas. O primeiro é o de que a violência física, cometida diretamente sobre o corpo de alguém, atinge a vida e a rotina das pessoas mais próximas. O segundo é a construção de uma “mancha” na identidade dos familiares.

No exemplo, ele fala do caso de Luciana de Novaes, 28 anos, vítima de uma bala perdida que a deixou tetraplégica em 2003, e que precisa de atenção em tempo integral. Seus pais relatam a rotina de cuidados que exigem uma dedica-

ção completa, desde a higiene e a alimentação até o acompanhamento de suas consultas com médicos e fisioterapeutas. Ou seja, a dor da violência sofrida é (re)vivida cotidianamente.

Os casos de homicídio também exigem enorme investimento emocional e material dos familiares e amigos da vítima. A perda violenta de um ente interfere em vários aspectos da vida e a transforma em uma via-crúcis que se caracteriza pela busca por justiça e reparação. Esse processo, por sua vez, se desdobra na expectativa de uma superação parcial da perda, a partir da qual algumas pessoas desenvolvem diferentes Transtornos de Estresse Pós-Traumático (TEPT), como analisados por Soares et al. (2006).

A “*mancha*”, apontada por Eduardo, é sinônimo de um estigma, como proposto por Goffman (1988). Os familiares das vítimas passam a se ver e a serem vistos também como vítimas da violência ou “*vítimas secundárias ou ocultas*”. A tentativa de superar a perda violenta, participando de encontros, missas e manifestações e, principalmente, expondo seus rostos e nomes na mídia, cria essa nova identidade que é a de alguém que sofre ou luta porque seu ente foi morto. A construção de uma identidade de familiar de vítima, que também é midiática, é corroborada por pais e mães que passam a ser identificados pela perda do seu ente. Eles passam a ser conhecidos como “*o pai da Gabriela*” ou “*as mães de Acari*”.

Depois da experiência das consequências da violência, da relação com a mídia e com outros familiares, esse estatuto de familiar de vítima transforma-se na característica social mais relevante. Trata-se de designar algo “*sobre um indivíduo, sobre suas características mais ou menos permanentes, em oposição a estados de espírito, sentimentos ou intenções que ele poderia ter num certo momento*” (Goffman, 1988: 53). A presença deles é uma informação social e política. Suas imagens transformam-se em um símbolo da luta de familiares de vítimas contra a violência.

No entanto, os familiares do grupo que se transformaram em uma pessoa-símbolo da luta contra a violência na cidade do Rio de Janeiro reiteram a observação de Eduardo de que a espetacularização “*mancha*” a vida das pessoas. Para Marilene¹⁴, ela e o grupo de mães de Acari foram isoladas, deixaram de ser convidadas para churrascos de amigos e encontros de vizinhos por carregarem essa marca: “*Somos as Mães de Acari. Para todo mundo nós somos pessoas tristes porque perdemos nossos filhos violentamente*”.

A mudança da sociabilidade, o olhar de pena e a falta de convites para reuniões com os amigos são percebidos, pelos familiares, como uma consequência desse estigma. A tristeza do luto que não foi vivida em um momento privado passa a interferir nas relações sociais independente de continuar a ser expressa publicamente, formando outras formas de isolamento.

É “*o perder alguém violentamente*” que estabelece o vínculo de reconhecimento de uma identificação que se constrói por uma “*dor ímpar*”. São características

14 Único nome verdadeiro de todo texto. É uma homenagem póstuma a Marilene Lima de Souza, mãe de Rosana de Souza Santos que faleceu em outubro de 2012, em consequência de um tumor no cérebro.

compartilhadas com outros familiares que criam uma rede de solidariedade e lealdade estabelecidas sobre uma dor que só conhece quem a viveu.

Ao longo do tempo, essas relações formam uma rede que se iniciou com a procura de apoio e solidariedade após a violência para superar a dor, buscar justiça e não deixar que o caso de seu familiar seja esquecido publicamente. Sob a forma de mobilizações públicas e de discursos visuais e verbais, a natureza emocional desse vínculo marca uma distinção entre aqueles que experimentaram a violência e o resto da população civil. Para Jimeno (2010: 99), “*a linguagem do testemunho pessoal conforma comunidades no sentimento, por mim chamadas de comunidades emocionais, de moralidade, fundadas numa ética do reconhecimento*”.

Além de expressões dos sentimentos que pesam sobre a identidade desses familiares, encontrei, no grupo analisado, objetos pessoais e fotografias dos entes vitimados como forma de reter sua presença e manter ativa sua memória. Esses são transformados em objetos de culto familiar e público, mas para a família se soma um valor de continuidade.

As fotografias dos filhos saudáveis e felizes espalhadas pela casa são testemunhas oculares da existência de uma vida familiar. Os sorrisos, olhares, poses e penteados dos filhos emoldurados e expostos na sala de visitas, no visor de um celular ou na tela de um computador são expressão de permanente rememoração e, assim, de cristalização do grupo familiar original.

Essas fotografias expostas não são apenas homenagem ou lembrança, elas demarcam a presença e a relação de pertencimento à família a despeito da violência da morte. Isto é, reafirmam o vínculo familiar construído ao longo do tempo de vida em comum. Como afirma Moreira Leite (2001: 44), “*o tempo fotográfico recompõe o tempo da memória, alheio ao tempo cronológico. São instantâneos irregulares e arbitrários ligados e separados pelo esquecimento*”. As fotografias demarcam a continuidade de suas existências na vida familiar, simbolizando um prolongamento das construções identitária dos membros dessas famílias que não foram destruídas junto com a morte.

As atribuições e os sentimentos diferem em cada membro da família, pois constroem as identidades de cada um. Ao longo das etapas da vida, as identidades sofrem constantes transformações em que a família se estabelece “(...) como uma entidade unida, integrada, unitária, logo, estável, constante, indiferente às flutuações dos sentimentos individuais” (Bourdieu, 1996: 129). Os pais, irmãos, tias e avós dos entes mortos são seus familiares a partir de seus primeiros instantes de vida. Esse “ser” familiar de alguém foi elaborado e reelaborado ao longo da vida.

O futuro daquele que continua vivo não é o esquecimento. Os familiares tentam de diferentes maneiras refazer o espaço simbólico dessas relações. “*O trabalho de luto separa definitivamente o passado do presente e abre espaço ao futuro.*” (Ricoeur, 2007: 506). O ente que morre violentamente, o filho, neto ou sobrinho

que se torna abruptamente ausente, ganha outra forma de presença. Essa nova presença ecoa da construção identitária relacional e da manutenção do grupo familiar. A presença em fotografia, mais que afirmar a existência de um outro do lado de fora, produz um trabalho performativo de constante rememoração, revelando a identidade de cada um dos familiares com os seus entes mortos, pois é ela que os constitui.

As falas das mães reconhecem tudo aquilo que as fizeram e as fazem mães das vítimas: dos primeiros dias da gravidez à notícia e experiência de sua morte, até os dias atuais, quando elas reconhecem que as fotografias, as conversas e as relações familiares os mantêm presentes em suas vidas (Beauvoir, 1967 e Young, 2005). Dessa forma, é possível pensar que as diferentes identidades destes familiares encontraram meios de sobreviver à morte.

Essas identidades são elaboradas para o coletivo como representantes do familiar que se foi e, também, de determinado grupo ou causa que surgiu a partir da *“violência original”*. Ela é, assim, retomada pelo grupo não só pela ideia de uma identidade homogênea, mas também, pela concepção de família construída ao longo do século XVIII. Nessa ideia centrada na noção de indivíduo, a família é entendida como um conjunto de indivíduos reunidos por laços contratuais e de sangue, como apontou Ariès (1977), mas também na ideia da construção de sentido de uma mutualidade, discutidos por Carsten (2004) e Sahlins (2013). Isto é, o sofrimento demonstra que suas existências e identidades são intrínsecas e que o que foi vivido por um familiar os demais também vivenciam.

No entanto, nessa situação limite, surgem movimentos de negação ou de questionamento de identidades em diferentes situações, como Lucia indaga: *“Existe um nome para um pai ou uma mãe que perdeu um filho? Existe, me diz? Então, o que sou eu? Como é que eu me chamo?”*.

A condição de mãe de vítimas transforma-se em um elemento de autoridade moral em diferentes contextos (Vianna e Farias, 2011). Os relatos redimensionam a intensidade da dor, sendo a dor da mãe a maior delas dado que o filho simboliza parte de seu corpo; a seguir vem a dor do pai, depois a dos irmãos, tios e avós. Entretanto, em alguns casos, a figura da mãe não surge apenas no vínculo biológico, mas naqueles estabelecidos pelo cuidado e pelo afeto. O sentimento de pertencimento, no qual *“não importa se ele é ou não é sangue do meu sangue”*, como afirmou uma mãe, é adquirido por viverem na mesma casa apesar da inexistência de laços de procriação sexual (Carsten, 2004).

A falta de definição ou de adjetivo para os pais que perderam seus filhos é comparada à definição de um filho que perdeu os pais, órfão ou órfã, ou à definição de um cônjuge que perdeu seu companheiro, viúvo ou viúva. A ausência de adjetivo para a morte violenta de um filho alimenta a dúvida radical, como reflete Butler (2004: 21-23), sobre quem é esse *“eu”*, que passou a existir sem

“você”. O limiar do luto opera sobre a complexa relação da linguagem comum e da “*linguagem da violência*” como da existência de mães e pais “*sem nomes*”¹⁵.

O inominável se insere após a morte do ente na vida dessas famílias. A linguagem da “*sociabilidade violenta*” não nomeia pais e mães. As reelaborações da violência, os rituais fúnebres e os trânsitos pelos hospitais, delegacias e instâncias da justiça não os reinserem nas definições das identidades possíveis. Uma inexistência e uma violência pela linguagem.

A história de vida narrada pelos próprios familiares sobre seus entes e sobre o grupo familiar, como no depoimento de Ana, demarca essa ausência:

Quando você cria um filho e você solta, você sabe que o mundo não tem coisas muito boas a oferecer. Aí você fica “deu meia noite”, “deu uma” e seu filho não chegou, aí você não dorme preocupada. Você não dorme com o receio de ter acontecido algo, mas não foi o que aconteceu com eles. (...) Eu chegava e ele estava no videogame ou no computador, entendeu? E é muito difícil você conviver com essa dor. É muito difícil porque eu tinha planos para os meus filhos, entendeu? Eu tinha expectativa de vida e, hoje em dia, eu não tenho mais expectativa de vida...

Esse relato sobre a vítima lembra aspectos de um cotidiano dessas famílias que têm como contraponto à “*sociabilidade violenta*” da cidade do Rio de Janeiro. Ao falar de seus entes e suas rotinas, eles reconstruem uma história de vida que não considerava a possibilidade de interrupção pela violência. Diante dos números de mortes violentas na cidade, a visão de mundo que exclui a violência da rotina de seus cidadãos pode ser considerada um aspecto da “*ilusão biográfica*”, conceituada por Bourdieu (1986). Essa ilusão tende a identificar no mundo social uma normalidade ou uma construção previsível de uma história de vida “*bem construída*”. Como pessoas inocentes, eles deveriam cumprir seus planos de vida. Como analisa Bourdieu (1996: 75):

Sem dúvida, temos o direito de supor que a narrativa autobiográfica inspira-se sempre, ao menos em parte, na preocupação de atribuir sentido, de encontrar a razão, de descobrir uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e perspectiva, uma consistência e uma constância, de estabelecer relações inteligíveis, como a do efeito com a causa eficiente, entre estados sucessivos, constituídos como etapas de um desenvolvimento necessário.

Essa lógica de uma história de vida com etapas sucessivas é regida pela noção de controle e autocontrole do curso de vida na sociedade ocidental contemporânea, na qual a morte é levada para os bastidores da vida social (Elias, 2001: 14). As supostas negação e exclusão, tanto da violência quanto da morte das relações

¹⁵ Refiro-me também à coluna da *Revista O Globo* de 3 de fevereiro de 2013, p. 6, que cita a página do *Facebook*, chamada “*Mães sem nome*”, criada por Márcia Noleto, que perdeu sua filha de 20 anos em um acidente.

sociais, legitimam as causas coletivas como consequência de uma morte inaceitável. Ao mesmo tempo, compara-se as mortes violentas com “*perdas aceitas*” e menos dolorosas, seja por uma morte natural, seja por motivo de doença, que são concebidas como uma etapa natural do curso da vida.

Nesse sentido, vale agora retomar o questionamento inicial sobre como se cumpririam as etapas futuras de uma “*etnografia em contextos de violência*” em meio à permanência da mesma e se ultrapassaríamos as fronteiras de uma “*ilusão etnográfica*”.

A apresentação de movimentos como etapas do processo de pesquisa destaca as características relevantes de cada um deles, mas vale pontuar que há um fluxo dinâmico e não-linear em que é possível percebê-los em diferentes momentos. Para isso, o Movimento Zero mais que reelaborar os passos iniciais dessa pesquisa, e talvez de outras, inscreve todos (e muito provavelmente o leitor) como parte dessa sociabilidade violenta, pois, segundo Silva (2016: 194), a violência urbana não “*destrói ou substitui os padrões convencionais de sociabilidade*”, mas convive – “por contiguidade e não como ‘luta de valores’ – *entre os dois padrões*” (grifo nosso).

MOVIMENTO ZERO...

Se o interesse inicial, relatado para André Azevedo, era o de compreender como as notícias de violência do Rio de Janeiro foram produzidas, ao me aproximar dos “*personagens dessas notícias*” – fotojornalistas, familiares de vítimas e ativistas de movimentos contra violência – percebi a existência de diferentes tons de um “*anthropological blues*”.

Dentre eles, a complexidade das identidades construídas e reconstruídas em uma etnografia com familiares de vítimas tanto como categoria da prática quanto como categoria de análise, discutidas por Brubaker e Cooper (2000). Na primeira, açãoam identidades unificadas e coesas em prol de uma política de reconhecimento, enquanto a segunda se elabora a partir da primeira em busca de uma coerência de sentido para o outro, para si e para produção de conhecimento antropológico.

Os números recentes de homicídios (janeiro, fevereiro, março e abril de 2016) no Estado do Rio de Janeiro continuam a denunciar a distância de um “*out of the blue*” da violência urbana. Na pesquisa que o Instituto de Segurança Pública compara a letalidade violenta com os mesmos meses de 2015, na rubrica “*Homicídio Doloso*” houve aumento de 15,4% de um ano para outro (1.486 em 2015; 1.715 em 2016) (Nascimento, 2016).

Durante o meu primeiro contato com o campo, ninguém foi morto diretamente pela violência, mas interlocutores e informantes reivindicaram o reco-

nhecimento identitário de vítimas secundárias da morte violenta pela ativação da memória de suas biografias, que sofreram as consequências da “*violência original*” e que, em alguns casos, levaram à morte. Alguns familiares de Júlio Baptista, que eu gostaria de ter entrevistado, morreram antes do nosso segundo encontro e são considerados vítimas (secundárias) do assassino de Júlio. A irmã foi diagnosticada com câncer e, após uma sessão de quimioterapia, sofreu um infarto. Um mês depois, a mãe faleceu.

A morte de uma amiga, não por uma violência urbana, mas por um acidente que poderia ter sido evitado, foi amplamente noticiada pela mídia. Yo, como era conhecida, foi uma das vítimas do edifício que desabou no Centro do Rio de Janeiro, na noite de 25 de fevereiro de 2012. Soube da queda do prédio pelo telejornal da manhã. Pouco depois, recebi um telefonema, avisando que ela era uma das vítimas, mas nenhum dos seus pertences, nem seu corpo, foi encontrado e o caso foi abandonado.

Diferente de Foote-Whyte (2005) que foi avisado por Doc de que não deveria se comportar como um deles, uma etnografia sobre violência em meio à sociedade violenta pode não nos deixar opção. Meses depois, contei o fato para Patrícia Oliveira, coordenadora da Rede Contra Violência, que disse: “*Agora você sabe o que os familiares de desaparecidos passam. É assim mesmo que as pessoas ficam... Com as mães é um pouco pior.*”¹⁶ De forma inevitável, “*I got the blues*” ainda em campo com um longo trabalho de análise e escrita para fazer.

16 Sobre familiares de vítimas de desaparecidos, ver Araújo (2012).

Aline Gama é antropóloga. Desenvolve pesquisas nas áreas de antropologia da família, fotojornalismo e violência com abordagem da antropologia visual.

Clarice Peixoto é antropóloga, professora associada da Universidade do Estado Rio de Janeiro. Atua nos campos da antropologia da família e do envelhecimento, e da antropologia visual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Aline Gama de
2013 *In memoriam: imagens do sofrimento dos familiares de vítimas da violência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Fábio Alves

2015 *Das “técnicas” de fazer desaparecer corpos*. Rio de Janeiro, Lamparina.

ARIÈS, Philippe

1977 *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora.

BEAUVOIR, Simone

1967 *O segundo sexo*. São Paulo, Difusão européia do livro.

BOLTANSKI, Luc

1993 *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris, Éditions Métaillé.

1990 *L'Amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris, Éditions Métaillé.

BOTT, Elizabeth

1976 *Família e rede social*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

BOURDIEU, Pierre

1996 *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Ed. Papirus.

BLUMER, Herbert

1986 *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley, University of California Press.

BRUBAKER, Rogers e COOPER, Frederick

2000 “Beyond ‘Identity’”. *Theory and Society*, v.29: 1-47.

BUTLER, Judith

2004 *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres/Nova York, Verso.

CARSTEN, Janet

2004 *After Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

CLIFFORD, James e MARCUS, George E.

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

COELHO, Maria Claudia (org.)

2013 *Estudos sobre interação. Textos Escolhidos*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

COMERFORD, John

1999 *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

DAMATTA, Roberto

1978 “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”. In NUNES, Edson (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 23-35.

DAS, Veena

2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.

ELIAS, Norbert

2001 *Solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005 “Ser afetado”. *Caderno de Campo*, n.13: 155-161.

FARIAS, Juliana

2014 *Governo de mortes. Uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita

2011 *Uma etnografia para muitas ausências. O desaparecimento de pessoas como ocorrência policial e problema social*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FOOTE-WHYTE, William

2005 *Sociedade da esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degredada*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GEERTZ, Clifford

2002 *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

2001 *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

GOFFMAN, Erving

- 1988 *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
1981 *Forms of Talk*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
1975 *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes.

HALL, Stuart

- 2000 *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.

HALL, Stuart e GAY, Paul du

- 2003 *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrotu.

HINE, Christine

- 2000 *Virtual Ethnography*. Londres, Sage.

JIMENO, Myriam

- 2010 “Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais”. *MANA*, v.16, n.1: 99-121.

LAGE, Nilson

- 1982 *Ideologia e técnica da notícia*. Petrópolis, Vozes.

MAUSS, Marcel

- 1980 “A expressão obrigatória dos sentimentos”. In FIGUEIRA, Sérvulo Augusto (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 56-63.

MOREIRA LEITE, Miriam

- 2001 *Retratos de família: leitura da fotografia histórica*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

NASCIMENTO, Karina

- 2016 ISP divulga números de abril de 2016. Disponível em:
<http://www.isp.rj.gov.br/Noticias.asp?ident=354>

PAIVA, Raquel e SODRÉ, Muniz

- 2005 “Sobre o facto e o acontecimento”. *Revista de Comunicação, Cultura e Educação*, v.6: 95-100.

RICOEUR, Paul

- 2007 *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Editora UNICAMP.

- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornelia
1998 “A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica”. *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 2: 107-136.
- SAHLINS, Marshall
2013 *What kinship is and is not*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.
- SARDAN, Jean-Pierre Olivier de
1996 “La Violence faite aux données”. *Enquête [En ligne]*, v. 3: 31-59.
- SILVA, Luiz Antonio Machado da.
2016 *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro, Mórula.
2011 “Polícia e violência urbana em uma cidade brasileira”. *Etnográfica [Online]*, v. 15, n. 1: 67-82.
- SOARES, Gláucio Ary Dillon; MIRANDA, Dayse e BORGES, Doriam
2006 *As vítimas ocultas da violência na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- SODRÉ, Muniz e FERRARI, Maria Helena
1982 *Técnica de redação—O texto nos meios de informação*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- SOUZA, Jorge Pedro de
1999 *As notícias e os seus efeitos. As “teorias” do jornalismo e dos efeitos sociais dos media jornalísticos*. Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação, 1999. Disponível em: http://www.bocc.ubi.pt/pag/_texto.php?html2=sousa-pedro-jorge-noticias-efeitos.html
- VELHO, Gilberto
1978 “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson (org.) *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 36-46.
- VIANNA, Adriana e FARIA, Juliana
2011 “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”. *Cadernos Pagu*, n. 37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 “O nativo relativo”. *Mana*, v. 8 n. 1: 113-148.

YOUNG, Iris Marion
2005 *On Female Body Experience. “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. Nova York, Oxford University Press.

WIEVIORKA, Michel
2005 *La Violence*. Paris, Hachette Littératures.

Identities on the Move: An Ethnography in the Violence Context

ABSTRACT

The paper analyzes some movements on which the identities in the research with families of victims of violence in Rio de Janeiro, trigger codes of ethical and moral conduct. From the participant observation, interviews and other information obtained in field, all these, done between 2009 and 2013, we have discussed the inter-subjective relationship of the anthropologist and the victim's family based in the contemporary debate about identity and alterity. In the field, these identities are elaborated in order to overcome the individual suffering of the victims' families in favor of the collective causes, but it is not only this, what becomes a collective struggle against violence from the news media. Considering the appropriate degrees of involvement, the suffering of the family triggers, others as researchers, readers and institutions that enroll in a language and in a violent sociability. However, inside this identity movement, in a limit situation, the emergence of denials and "*double*" subject / agent of urban violence can be seen.

KEYWORDS

Identity, Urban Violence, Victims Family, Urban Anthropology

Recebido em 1 de agosto de 2016. Aceito em 17 de março de 2017.

Vida e morte do “agrupamento 26”: breve etnografia do Morar Carioca na “Barra Olímpica” (2011-2013)

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141744>

Mariana Cavalcanti

► Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ cavalcanti.m@gmail.com

RESUMO

O artigo constrói a breve trajetória do programa Morar Carioca, lançado pela Prefeitura do Rio de Janeiro em 2010 com o objetivo de urbanizar todas as favelas da cidade até 2020. A narrativa se desenrola a partir da experiência e dos dados coletados em campo ao longo dos seis meses em que fui responsável pelo componente “social” do trabalho do escritório Corcovado Arquitetura e Design, no dito “agrupamento 26”, formado por 8 favelas localizadas nas proximidades de onde se encontram em construção alguns dos principais equipamentos destinados as Olimpíadas de 2016.

PALAVRAS-CHAVE

Morar Carioca, urbanização de favelas, Olimpíadas de 2016, urbanismo

INTRODUÇÃO

Em junho de 2010 a Prefeitura do Rio de Janeiro lançou o *Morar Carioca: programa de integração de assentamentos informais precários*. O programa, a ser implementado pela Secretaria Municipal de Habitação (SMH), foi apresentado como um dos principais legados dos Jogos Olímpicos de 2016 para a cidade. Sua meta: a urbanização de “todas” as favelas cariocas até 2020. Para tanto, a metodologia do programa recortava a cidade em 40 “agrupamentos” de favelas, cuja urbanização ficaria a cargo de escritórios de arquitetura selecionados em um concurso realizado em convênio com o Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB). O projeto total era orçado em R\$8 bilhões, sendo R\$2 bilhões a estimativa do custo da etapa a ser implementada junto com os escritórios.

O resultado do concurso foi anunciado em janeiro de 2011. Quarenta escritórios foram selecionados, de um total de 86 inscritos, abrangendo desde firmas de São Paulo até equipes que se consolidaram justamente a partir de experiências acumuladas em projetos de urbanização de favelas no Rio. Após a divulgação do resultado, os “agrupamentos” de favelas foram distribuídos entre os 40 escritórios selecionados. Esses seriam contratados em quatro rodadas distintas, em grupos de dez. O critério de priorização dos “agrupamentos” consistia na proximidade relativa a locais em que haveria competições ou instalações construídas para as Olimpíadas de 2016.

A espera pela assinatura dos contratos perdurou por quase um ano e meio – período em que o programa acumulou apelidos como “Demorar Carioca” e foi sofrendo inúmeros desgastes políticos. Finalmente, saiu o que seria a primeira – e provou ser a única – leva de contratos que seguiam o edital do concurso. Foram 11 os contratos assinados entre junho e julho de 2012. A equipe do escritório Corcovado Arquitetura e Design, a qual eu integrava como coordenadora da área social, ficou responsável pelo chamado “agrupamento 26”, que compreendia as favelas Asa Branca, Abadianas, Vila Calmete, Virgolândia, Vila Pitimbu, Vila União de Curicica, Vila União de Jacarepaguá (Village), Santa Maura, oito pequenas “comunidades”¹ localizadas entre os bairros de Curicica e Jacarepaguá, na região que o mercado imobiliário já havia então rebatizado de “Barra Olímpica”, pela proximidade aos terrenos em que seriam construídos o Parque Olímpico e a Vila dos Atletas². Do ponto de vista do mercado imobiliário, tratava-se de esticar o alcance da marca “Barra da Tijuca” a espaços outrora vendidos como “Curicica” ou “Jacarepaguá”.

Os escritórios contratados nessa leva do Morar Carioca se comprometiam a entregar três produtos à Secretaria Municipal de Habitação (SMH) ao longo dos seis primeiros meses de trabalho: um Macrodiagnóstico, um Diagnóstico Local, e um Diagnóstico Consolidado. O contrato para o projeto executivo viria depois.

1 Utilizo o termo “comunidade” aqui como categoria nativa – sendo os “nativos” em questão tanto os moradores de favelas quanto os técnicos da Prefeitura e arquitetos envolvidos no programa, incluindo potencialmente toda uma opinião pública que já se acostumou à correspondência desses termos. Patricia Birman (2008) já historicizou e contextualizou os usos do termo comunidade no Rio de Janeiro contemporâneo, trabalhando essa correspondência sempre problemática. Aqui, o uso dos termos favela e comunidade como intercambiáveis se deve também ao contexto em que os dados foram gerados, em favor de uma adesão ao modo como os problemas são narrados pelos próprios atores que protagonizam as dinâmicas sociais que aqui descrevo.

2 Inicialmente, o “agrupamento” também incluía uma nona comunidade, Curicica II, que foi posteriormente excluída por já se encontrar sob intervenção de obras do PAC na Colônia Juliano Moreira. Por alguns meses ensaiou-se substituir Curicica II por outras pequenas favelas da região, uma vez que o orçamento do projeto levava em consideração também a área dessa favela. Prazos exíguos e o próprio aumento da área das favelas que já compunham o “agrupamento” acabaram por inviabilizar essa inclusão. No entanto, o episódio reforça a ideia de arbitrariedade na composição dos “agrupamentos”, discutida adiante no artigo.

O Ibase, Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas³, foi contratado para realizar o Diagnóstico Social participativo do programa, que envolvia mecanismos e rotinas de mobilização e escuta dos moradores, e contava com equipes em campo em cada um dos “agrupamentos”.

Em dezembro de 2012, enquanto acertávamos os últimos ajustes da entrega do Diagnóstico Consolidado, mas antes de sua apresentação formal na SMH, recebemos a notícia de que o projeto executivo não seria contratado, uma vez que o “agrupamento 26” ficaria de fora do Morar Carioca por ordem direta do prefeito Eduardo Paes. Foi, inclusive, cogitada a nossa transferência para outro “agrupamento”, cujo contrato havia sido interrompido ainda na fase do Macrodiagnóstico.

Enquanto esperávamos, veio, em janeiro de 2013, a notícia da suspensão de todos os contratos em vigor do Morar Carioca, e da substituição do Secretário de Habitação Jorge Bittar, do PT, por Pierre Batista, um funcionário de carreira da Caixa Econômica Federal. Também ficou suspenso o contrato do Ibase. Até o final da gestão de Eduardo Paes como prefeito, ainda havia placas pela cidade anunciando obras do Morar Carioca, e a Prefeitura continuou a lançar resultados do programa em seus sites. Tratavam-se de obras iniciadas no âmbito de outros projetos, como no caso do Chapéu Mangueira e Babilônia, que contavam ainda com recursos do Proap/Favela Bairro, e ainda da Providência e na Colônia Juliano Moreira, em que obras da Prefeitura implementadas no âmbito do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC, realizado com recursos federais) foram repassadas ao Morar Carioca. Para todos os efeitos, então, a maior parte das obras em andamento em favelas no Rio até o final da gestão Paes entraram na conta do Morar Carioca. No entanto, o que teria sido a sua fase 2, a partir do convênio com o IAB e do concurso, já havia sido considerada encerrada dentro da Prefeitura e da SMH.

Este artigo parte da experiência e dos dados coletados em campo ao longo dos seis meses entre julho e dezembro de 2012, período em que fui responsável pelo componente “social” do trabalho do escritório Corcovado Arquitetura e Design, no dito “agrupamento 26” do Morar Carioca. O trabalho foi conduzido com o apoio de pesquisadoras treinadas em etnografia, e, além dos levantamentos realizados para a Prefeitura incluiu uma série de entrevistas em profundidade e o acompanhamento dos destinos bastante diversos das comunidades outrora constituintes do dito “agrupamento 26”, após o fim do Morar Carioca.

Narrar a “vida” e “morte” do “agrupamento 26” dentro dos limites de um artigo requer um esforço de síntese que talvez não faça justiça ao potencial analítico que se desdobra a partir de tipos distintos de dados levantados ao longo de um trabalho de campo que exigia um constante esforço de distanciamento analítico. “Entrar” nos “territórios” “enquanto Estado” (ainda que como firma de arquitetura) implicava tanto olhar para os modos de funcionamento da burocracia da SMH e dos profissionais de arquitetura quanto para os próprios dados assim

3 O Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase) foi fundado em 1981 por Herbert de Souza, o Betinho, Carlos Afonso e Marcos Arruda.

gerados⁴. Como tentativa de marcar, ainda que de modo impressionístico, a particularidade desse contexto de produção dos dados, nas páginas que seguem cito extensamente o texto do Diagnóstico Local entregue à SMH. A aposta é que essa estratégia ajude a marcar a própria diferença de nossa inserção e análise em diferentes momentos da pesquisa aqui relatada. Esta breve etnografia se vale, ainda, de inúmeras reuniões na SMH, nas favelas do dito “agrupamento 26”, no escritório de arquitetura, na contagem de domicílios, em entrevistas, grupos focais realizados pelo Ibase, sendo os diferentes discursos técnicos (dos arquitetos, urbanistas, funcionários da Prefeitura e agentes de campo) tomados aqui também como falas “nativas” sobre a produção da cidade, antes e depois da vigência do dito “agrupamento”.

No entanto, a breve existência do “agrupamento” é o que torna possível construir essa perspectiva de análise. Ele acaba por se oferecer como dispositivo heurístico para narrar a própria fragmentação dos modos e instâncias de produção e gestão da cidade, como lembra Luiz Antonio Machado da Silva (2015).

O MORAR CARIOSA: URBANIZAÇÃO DE FAVELAS EM ESCALA “OLÍMPICA”

Não é exata mente a presença de arquitetos ou firmas de arquitetura em programas de urbanização de favelas que marca a novidade do Morar Carioca. Desde ao menos a experiência pioneira do grupo Quadra, liderado por Carlos Nelson Ferreira dos Santos em Brás de Pina, em 1968, diversos projetos e programas já incorporaram o trabalho de arquitetos experientes e renomados em programas de urbanização de favelas. De fato, há uma série de arquitetos e firmas que construíram reputações a partir desses projetos, caso de Jorge Mario Jauregui, Luiz Carlos Toledo, e a firma Arquitraço. Do mesmo modo, ao longo dos anos formou-se um considerável mercado do “trabalho social” de obras públicas (cf. Araújo Silva, 2017).

Um projeto com escopo tão ambicioso como o do Morar Carioca só seria vislumbrável pela própria acumulação de um corpo técnico e de uma institucionalidade consolidada na e pela prática de urbanização de favelas, em particular após a criação da SMH para a execução do programa Favela Bairro em 1993. O então idealizador do Favela Bairro e primeiro Secretário de Habitação do Município, Sergio Magalhães, não por acaso, era o Presidente do IAB na época do concurso do Morar Carioca. O Favela Bairro em si tinha como antecedentes programas de urbanização de favelas como os projetos Mutirão e Mutirão Remunerado, implementados no âmbito da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social no final dos anos 80, experimentos de pequena escala que foram cruciais para o estabelecimento das condições institucionais, das rotinas e do pessoal que viriam a compor a Secretaria Municipal de Habitação⁵. Entre 1993 e meados dos anos 2000, a SMH implementou o Favela Bairro. Seus projetos com-

4 Sobre as ambiguidades experimentadas pelos agentes comunitários em favelas cariocas, que tendem a formular suas falas e opiniões “enquanto moradores” e “enquanto Estado”, ver Carvalho (2011).

5 Mas sua função e estrutura consolidaram a separação entre as rotinas de planejamento urbano para favelas e assentamentos informais e as práticas cotidianas da Secretaria de Urbanismo, cuja missão permanece circunscrita a intervenções urbanísticas na dita cidade formal.

preendiam obras de urbanização, modernização da infraestrutura das favelas, construção de espaços públicos e de equipamentos para a prestação de serviços sociais, como escolas, creches e postos de saúde.

O programa selou uma ruptura com projetos de remoção ao propor apenas a retirada de famílias que viviam em áreas de risco (especialmente as zonas sujeitas a inundações e deslizamentos de terra). Substituiu, assim, antigos projetos de “remoção”, valendo-se da premissa de urbanização com um componente “social”, ou seja, incorporando aos projetos de intervenção a prestação de serviços, além de iniciativas que promovessem a geração de renda. Em suas duas primeiras fases, financiadas, cada uma, por um empréstimo do BID no valor de US\$ 300 milhões, o programa atingiu mais de 150 favelas e cerca de 25 assentamentos informais em toda a cidade⁶. A terceira fase foi incorporada às obras do PAC, e algumas iniciativas ainda remanescentes do terceiro convênio assinado entre a SMH e o BID no âmbito do Favela Bairro chegaram, por esse caminho, a ser transferidas para o Morar Carioca (e são as que justificam os números que a Prefeitura continua a apresentar como resultado do Programa).

Assim, não resta dúvida de que o Morar Carioca se constituiu em franca continuidade com políticas anteriores de urbanização de favelas, sendo fruto de uma série de articulações institucionais, políticas e técnicas criadas pelo próprio processo de consolidação das favelas na política e na paisagem cariocas. Essa consolidação, no entanto, como venho argumentando em outros trabalhos, se deu no contexto particular de uma crescente centralidade política da questão da segurança pública no Rio de Janeiro. De modo por vezes manifesto, a institucionalização da política de urbanização das favelas legitimou-se na esfera pública ao longo das últimas décadas como uma resposta ao domínio territorial exercido pelo tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Em outras palavras, a lógica subjacente foi produção de um consenso de que a violência justifica a melhoria na infraestrutura das favelas (cf. Cavalcanti, 2009, 2013): se o problema é a “ausência” de Estado, esse passa a se fazer “presente” em termos de melhorias materiais e incursões policiais. Ou seja, a urbanização de favelas se constituiu historicamente como um componente ou substituto de políticas de segurança, como estratégia privilegiada de renegociação das margens do Estado na cidade, em que obras de urbanização e políticas repressivas foram se ampliando em escalas cada vez maiores. Mas a continuidade de um certo corpo técnico e o acúmulo de experiências em urbanização de favelas não explica nem justifica, por si só, a ampliação do escopo, da escala e das ambições do Morar Carioca.

A escala, concepção e desenho institucional inicial do Morar Carioca são fruto das exigências do planejamento estratégico e de marketing urbano que deram o tom da construção política, discursiva e imaginária do Rio de Janeiro como cidade apta a sediar megaeventos globais como a Jornada Mundial da Juventu-

6 Sobre isso, ver o verbete “Favela Bairro”, de minha autoria, no Dicionário da Política Fluminense (FINEP/CPDOC-FCV, 2014).

de, a Copa de 2014 e as Olimpíadas de 2016, entre outros⁷. Vale lembrar que os projetos do PAC-Favelas, em andamento desde 2008 tinham como característica comum a inscrição das favelas na paisagem urbana, por meio de intervenções monumentais simbolizando a “chegada” do Estado e a integração das favelas à cidade, como o teleférico do Alemão, a passarela de Niemeyer na Rocinha, o metrô do Cantagalo e a elevação da via férrea em Manguinhos (Cavalcanti, 2013).

É possível pensar que o Morar Carioca, portanto, permitia articular, de um lado, a concepção do planejamento estratégico e do marketing urbano a uma tradição já estabelecida e institucionalizada de urbanização de favelas. Em particular, a ideia de contratar escritórios renomados e/ou experientes em urbanização de favelas se alinha à prática já consagrada em grandes cidades pelo mundo afora de contratação de “starchitects”, arquitetos-estrelas, para a elaboração de projetos cujo objetivo estratégico tende a ser a alavancar as “forças do mercado” para recuperar áreas degradadas e/ou induzir a produção de novas centralidades urbanas. Vale lembrar que, nos últimos anos, dois museus foram elaborados dentro dessa lógica – o do Amanhã, inaugurado no final de 2015 na Praça Mauá, com desenho de Santiago Calatrava, e o da Imagem e do Som, cuja construção na praia de Copacabana vem se arrastando no terreno onde outrora piscavam as pernas desenhadas em neon (sempre parcialmente falho) da boate Help⁸. Que ambos os museus tenham sido construídos em lugares há pouco tido como “degradados” e conhecidos por atividades ligadas à prostituição também sinalizou a tendência da gestão de Eduardo Paes de abraçar políticas de “ordem pública”, como parte da produção da dita Cidade Olímpica (desde a repressão cotidiana ao comércio informal por meio do “choque de ordem” até as revistas em ônibus com o objetivo de manter as praias da zona sul “livres” de “baderneiros”, ou agentes dos “arrastões”).

Vale lembrar, ainda, que em 2010, quando o programa foi lançado, não só a cidade como o estado do Rio encontravam-se em uma situação política e econômica sem precedentes em sua história recente: no rastro do entusiasmo da descoberta do pré-sal; em um momento em que o Estado sentia os efeitos dos *royalties* do petróleo; com cooperação entre os três níveis do governo; o programa das UPPs, iniciado em dezembro de 2008 naquele momento passava por seu auge de aprovação e expansão; e grandes obras de infraestrutura, mobilidade e urbanização do PAC, pareciam performar narrativas de “chegada do Estado” e os bons tempos trazidos pela política de “pacificação”. A geografia de prioridades do Morar Carioca era muito próxima da geografia das UPPs pela cidade, no sentido de priorizar as áreas próximas aos locais relacionados aos Jogos Olímpicos. No entanto, prometia extrapolar os limites da abrangência da UPP ao cobrir também áreas da zona oeste em que as UPPs são rarefeitas e onde o domínio territorial tende a ser exercido pelas milícias. De todo modo, o contexto mais amplo do Morar Carioca

⁷ Vale notar que as premissas do planejamento estratégico e do *city branding* vêm norteando a política urbana da Prefeitura desde o primeiro governo Cesar Maia, como chama atenção Paula Camargo (2013).

⁸ O projeto do Museu da Imagem e do Som é da firma Diller Scofidio e Renfro, a mesma do High Line de Nova York.

não pode ser divorciado daquele que produz o discurso de “chegada do Estado” por meio da urbanização, de um lado, e do controle militar, por outro.

O “AGRUPAMENTO 26” COMO DISPOSITIVO HEURÍSTICO PARA PENSAR A PRODUÇÃO DA CIDADE OLÍMPICA

Faz-se necessário aqui, no entanto, assinalar uma novidade do Morar Carioca com relação aos programas de urbanização de favelas que o precederam: a própria ideia do “agrupamento” como unidade de intervenção, as suas implicações para o planejamento dos projetos de urbanização e a janela que abre para uma etnografia da produção da Cidade Olímpica nessa região de fronteira urbana.

A ideia do “agrupamento” surge em meio a uma série de reajustes nos termos técnicos de nomeação de favelas, o que é crucial para pensar também transformações nos modos de governança das mesmas. O Morar Carioca adotou uma nova metodologia de contagem de favelas, que reduzira o número total de 1.020 para 625. Isso se devia ao fato de 539 favelas se encontrarem agrupadas em 144 “complexos”. As demais 481 configurariam “favelas isoladas”. Essa tendência informava, inclusive o edital do concurso do Morar Carioca, que instruía os escritórios a apresentarem soluções urbanísticas para três situações distintas: favelas em encostas, favelas isoladas, e complexos de favelas.

Mais tarde, em 2011, a reclassificação, pelo Instituto Pereira Passos, órgão da Prefeitura responsável pela gestão de informações sobre a cidade, de 44 favelas como “comunidades urbanizadas” – ou “ex-favelas”, como ficaram polemizadas na mídia (cf. Ansell, 2011) – também sinalizou uma tentativa de ampliar, do ponto de vista das categorias que informam as políticas públicas, as possibilidades de descrição e classificação da heterogeneidade constitutiva dos espaços designados como favelas, fato já constatado pela sociologia há décadas (cf. Machado da Silva, 1967; Valladares, 2005; Feltran, 2014). É evidente que, em ambos os casos, a redução do número oficial de favelas convém politicamente no contexto de uma cidade cuja imagem se converte em investimentos e especulações.

Entretanto, a ideia do “agrupamento” como instrumento de planejamento urbano, no caso do desenho do Morar Carioca, trazia uma série de possibilidades inéditas do ponto de vista do urbanismo. Os projetos levavam em conta um raio de 2 km quadrados ao redor de cada “agrupamento” para os diagnósticos. Assim, o levantamento dos equipamentos públicos, a pesquisa fundiária e o mapeamento em geral da região extrapolavam em muito o território das favelas que o constituíam. Abriu-se, portanto, pela primeira vez a possibilidade de um planejamento que viesse de dentro das favelas e que se espalhasse para seu entorno. Essa é uma das maiores diferenças do Morar Carioca em relação ao Favela Bairro, por exemplo, cuja proposta “generosa” (cf. Carvalho e Burgos, 2013) previa projetos

centrados na transformação das favelas em “bairros populares”, com a preocupação de manter certas particularidades das localidades. Nesse sentido, entretanto, a proposta do Favela Bairro acabava por reforçar as fronteiras entre as favelas e a cidade dita formal. No caso do “agrupamento” que ancorava a proposta do Morar Carioca, a ampliação de escala e a concepção de um entorno mais alargado nos projetos possibilitava o desenvolvimento de projetos em uma escala que permitiria, em tese ao menos, uma releitura das fronteiras das favelas.

De outro lado, a ideia de “agrupamento” continha também a possibilidade de “juntar” favelas de um modo artificial, por vezes arbitrário, conectando espaços que não possuíam vínculos já estabelecidos por meio de redes ou rotinas de sociabilidade local. Esse era o caso das favelas do “agrupamento 26”. O “agrupamento” reunia o que era experimentado pelos moradores como quatro regiões distintas – a primeira incluía as favelas de Vila União de Curicica, Vila União de Jacarepaguá e Vila Calmete. A segunda abarcava Vila Pitimbu e Virgolândia, favelas contíguas. Uma terceira região era cortada pela Estrada dos Bandeirantes, que na época estava constantemente em obras. Finalmente, estava incluída também a região da Vila Santa Maura, que ficava mais afastada do restante do “agrupamento”. A cada uma dessas localidades correspondiam redes de sociabilidade, apoio e solidariedade diversas, arranjos de poder e mediadores e rotinas cotidianas marcadamente distintas. A categoria do “agrupamento”, produzida de acordo com critérios técnicos no esforço de esquadrinhar racionalmente a cidade para fins de urbanização de “todas” as suas favelas, revelava-se, imediatamente, como socialmente arbitrária, o que gerava também disputas e conflitos.

Ou seja, de um ponto de vista metodológico e analítico, o “agrupamento 26”, se pensado como dispositivo de entrada em campo, permitiu a construção de uma perspectiva que extrapola as dicotomias favela/asfalto, ou qualquer delimitação que seria vislumbrável a partir de uma pesquisa estritamente acadêmica ou etnográfica. A obrigação do levantamento de dados no território traçado a partir de critérios técnicos externos ao que seria o caso fosse eu a desenhá-la, a pesquisa na vasta região do “agrupamento 26” acabou por iluminar formas, trajetórias e possibilidades de negociação e barganha com o Estado distintas, evidenciadas nos díspares destinos dessas localidades após a “morte” do “agrupamento” e a suspensão do Morar Carioca.

Ao impor formas e escalas de leitura daquela região que extrapolavam tanto as categorias de favela/cidade formal, Curicica/Jacarepaguá, a pesquisa no “agrupamento 26” o revela como ficção, seja do ponto de vista urbanístico, administrativo, político, legal, ou mesmo geográfico. No entanto, ele ilumina uma série de processos em curso que dificilmente seriam legíveis a partir de outra escala, e permite recortar, no tempo e no espaço, um pequeno fragmento das transformações pelas quais a região passou – antes e depois do Morar Carioca.

O DIAGNÓSTICO: CIDADE ESCASSA, ENTRE QUITINETES, CONDOMÍNIOS, E RUMORES DE REMOÇÃO

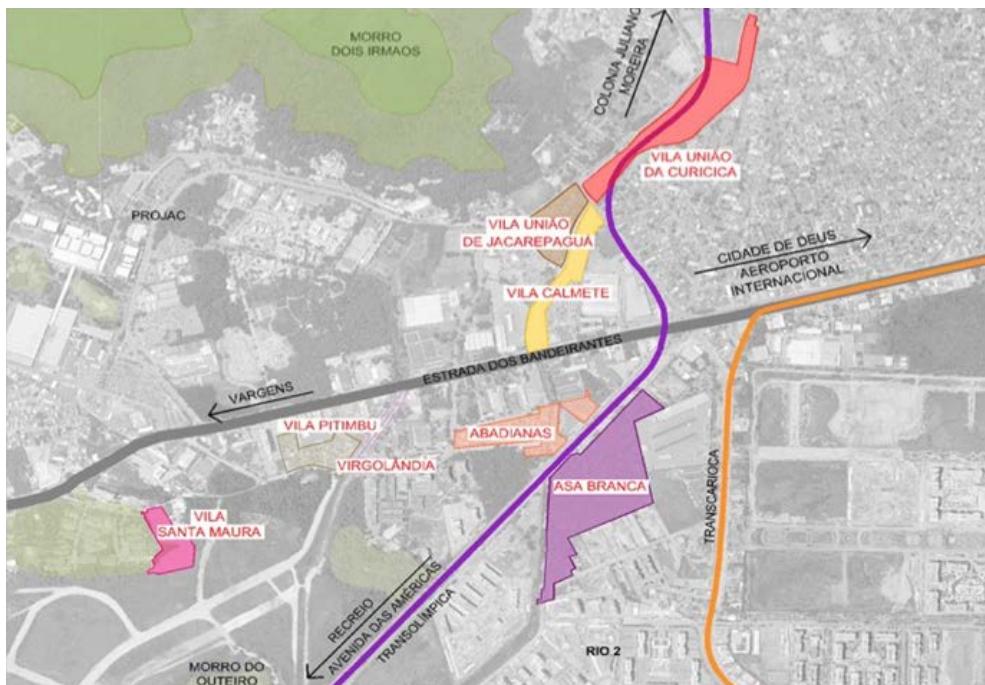


Figura 1

Mapa do “agrupamento 26”.
Acervo Corcovado Arquitetura

De “sertão carioca” a canteiro de obras

O mapa acima representa o “agrupamento 26” e seu entorno, tal como o estudávamos em 2012. Parte integrante do “sertão carioca” descrito por Magalhães Correa (1936) nos anos 30⁹, essa parte da zona oeste carioca é caracterizada por grandes “glebas” de terras, em que os jogos da especulação imobiliária se dão em escala distinta de outras regiões da cidade, como a saturada zona sul, em que mesmo postos de gasolina vêm se tornando escassos.

Foi justamente como alternativa ao modelo de ocupação da zona sul que se deu a articulação que culminou, em 1969, na aprovação do “Plano Piloto para Urbanização da Baixada Compreendida entre a Barra da Tijuca, o Pontal de Sernambetiba e Jacarepaguá”, de autoria de Lúcio Costa¹⁰. O plano vislumbrava a criação de um novo centro metropolitano, o que implicaria uma eventual transferência da Prefeitura para a região. O projeto modernista, como no caso de Brasília, concebia a Barra da Tijuca como um conjunto ou todo urbanístico, marcado pela verticalização pontual entremeada por áreas vazias. Havia, no entanto, uma diferença crucial entre o Distrito Federal e a Barra da Tijuca: a propriedade fundiária em Brasília era pertencente à União e na Barra dominada por grandes construtoras. No final dos anos 70, toda a região compreendida entre a Barra e Jacarepaguá era dividida entre 4 grandes proprietários: Pasquale Mauro, Tjong Hiog Oci (da ESTA S/A, conhecido como o “Chinês” da Barra, Mucio

⁹ Magalhães Correa era escritor, artista e professor, e trabalhava como conservador na seção de História Natural do Museu Nacional. Os textos que viriam a compor o livro publicado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1936 foram inicialmente publicados no jornal Correio da Manhã entre 1931 e 1932 (ver Vidal e Souza, 2010).

¹⁰ O Plano Lúcio Costa não foi a primeira tentativa do Estado de ordenar a ocupação dessa região. Em 1951, o prefeito do Distrito Federal, Mendes de Moraes, promulgou o decreto 10.805 em 12 de março, conhecido como Plano de Diretrizes para Vias Arteriais na Planície de Jacarepaguá.

Athayde (do Grupo Desenvolvimento), e Carlos de Carvalho, da Carvalho Hosken (Cosentino, 2015: 24), dona dos grandes terrenos vazios no entorno do que viria a ser o Parque Olímpico e a Vila dos Atletas, perto do que viria a se constituir, décadas mais tarde, momentaneamente como o “agrupamento 26”. O que se viu, sucessivamente ao longo das últimas décadas, foram “flexibilizações” dos parâmetros e gabaritos propostos originalmente no plano, de modo a aumentar a densificação projetada por Costa (cf. Sampaio, 2013).

A urbanização acelerada da região da Barra da Tijuca fez-se sentir na área localizada entre os bairros de Curicica e Jacarepaguá inicialmente a partir da construção do Centro de Convenções Riocentro, em 1977. O processo de urbanização ali se intensificou com a realização do primeiro *Rock in Rio*, em 1985, e teve ainda na inauguração do Projac – grande complexo de estúdios da Rede Globo – em 1995, outro grande determinante para o seu desenvolvimento. A demanda por mão de obra – fixa e temporária – do Projac aqui se somava à indústria da construção civil na Barra da Tijuca, Recreio e adjacências, e atuou como fator central da contínua expansão das favelas da região ao longo das últimas décadas.

A candidatura que garantiu a escolha do Rio como sede das Olimpíadas de 2016 não foi a primeira tentativa de trazer os Jogos para a cidade. Empreitadas anteriores, para as Olimpíadas de 2004 – que previam a realização de grande parte dos eventos na Ilha do Fundão – e de 2012, no entanto, sequer chegaram à fase final da competição. A candidatura que saiu vitoriosa em 2009 para os Jogos de 2016 teve como condição de possibilidade não só o alinhamento entre as três esferas de governo, mas também a articulação política em torno de sua realização próxima à Barra da Tijuca. Vale lembrar que Eduardo Paes começou sua carreira política como sub-prefeito da Barra e Jacarepaguá entre 1993 e 1996, e que grandes construtoras, em particular a Carvalho Hosken (uma das empresas que contribuíram os maiores valores para as campanhas eleitorais de Paes), viam a possibilidade de expansão de seu império de condomínios fechados e bairros planejados para a região recém valorizada pela concentração dos equipamentos Olímpicos no entorno da Lagoa de Jacarepaguá. Aqui, a vista da Lagoa de Jacarepaguá era também determinante para a abertura de uma nova frente de elite para o mercado imobiliário.

No gigantesco terreno em frente ao Autódromo, a Carvalho Hosken tirou do papel o “Centro Metropolitano” vislumbrado no plano original de Lúcio Costa como o novo centro cívico da nova cidade. Em sua transposição do desenho de Costa para o espaço urbano carioca, o Centro Metropolitano se torna um enorme *shopping*, vizinho do novo Hotel Hilton, também um empreendimento da Carvalho Hosken.

O anúncio do antigo Autódromo de Jacarepaguá como local de implantação do Parque Olímpico teve efeitos imediatos sobre toda a região do dito “agrupa-

mento 26” e além. O projeto precipitou a notícia da remoção da Vila Autódromo, construída em uma das pontas do terreno do Parque Olímpico, ainda que seus moradores tivessem obtido títulos de posse da Prefeitura em 1994 e a despeito de projeto alternativo desenvolvido em parceria com o instituto de Planejamento Urbano e Regional da UFRJ, que seria premiado com o *Urban Age Award* em 2013. Enquanto o imbróglio em torno da Vila Autódromo se estendia, diversas comunidades menores também foram marcadas para remoção parcial ou total, em função do plano de macrodrenagem da Lagoa de Jacarepaguá, ou da construção das vias expressas Transcarioca e Transolímpica, dentre elas três favelas do “agrupamento 26”: Virgolândia, nas margens do Rio dos Passarinhos, Vila Calmete e Abadianas, as duas últimas às margens do no Canal Pavuninha.

Quando foi assinado o contrato com a firma de arquitetura, já era sabido que a região seria cortada por duas vias expressas equipadas também com corredores de BRT: a Transcarioca e a Transolímpica. A primeira, que apenas tangenciava um dos limites do “agrupamento”, já havia sido inaugurada. O projeto executivo da Transolímpica, entretanto, que cortava a área do “agrupamento 26” permaneceu, durante todo o processo de elaboração do diagnóstico, elusivo. Em janeiro de 2011, uma peça publicitária da Secretaria de Transportes para anunciar as melhorias que a Transolímpica traria para a cidade circulara no *YouTube*¹¹. No vídeo, o traçado da via passava diretamente sobre a Vila União de Curicica, e tangenciava pelo menos três outras favelas do “agrupamento”, gerando inúmeros rumores de remoções iminentes. No contexto de remoções em andamento em outras regiões por onde os BRTs já haviam passado, e da remoção anunciada da Vila Autódromo, o vídeo trouxe grande apreensão para os moradores da região. Vale notar que, no mapa elaborado pelo escritório de arquitetura e aqui reproduzido, o traçado da Transolímpica passa diretamente sobre a Vila União de Curicica, por ordem da própria SMH, que determinou que o único cenário a ser aventado para a elaboração do primeiro esboço do projeto de intervenção era a remoção completa da comunidade.

Com o aporte do Parque Olímpico à região, veio também a Vila dos Atletas, ou Ilha Pura, tal como vem sendo vendido o empreendimento, também lançado pela construtora Carvalho Hosken. As unidades foram colocadas à venda em um grande lançamento, com um *stand* luxuoso no local, em que era disposta uma grande e detalhada maquete do que seria o “mais completo bairro da cidade”. O Ilha Pura previa um bairro de 31 prédios de 17 pavimentos, com 7 condomínios e 3.604 unidades habitacionais. Na ocasião do lançamento, o valor médio dos apartamentos variava entre quase R\$900 mil e pouco mais de R\$2 milhões, e projetava-se a chegada de 17.700 novos moradores para o empreendimento após o final dos Jogos Olímpicos. No site da Odebrecht, construtora responsável pela execução da obra, um dos edifícios, Vivre, é hoje vendido como centro

¹¹ “Em sobrevôo, engenheiro explica traçado da Transolímpica”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dxnUIDPMReU>.

de um cartão postal, com o “Parque da Pedra Brando de um lado e as lagoas da Barra da Tijuca de outro”, “um lugar que une segurança, espaços de lazer e convivência e facilidades para morar, se divertir, trabalhar e estudar no mesmo lugar”¹². Após o fim dos Jogos, no entanto, apenas 260 dos apartamentos da Ilha Pura teriam sido vendidos¹³.

Entretanto, o *boom* da construção civil na região em muito extrapolava a Vila dos Atletas e a frente da Lagoa de Jacarepaguá, ambos fora da área que constituía o “agrupamento”, mas que afetavam diretamente a área que nos cabia “diagnosticar”. Altas torres em diferentes estágios de construção eram visíveis por toda a parte na região do “agrupamento”, em particular às margens da Estrada dos Bandeirantes, às vezes literalmente coladas às favelas. Segundo dados de 2013 da Ademi (Associação de Empresários do Mercado Imobiliário), Curicica – que até 2009 não constava da listagem – figurava como local de 921 unidades habitacionais lançadas desde o anúncio da Barra da Tijuca como local-sede do Parque Olímpico (cf. Sampaio, 2013).

Era claro, desde o início, que sob a aparente uniformidade dos escombros e obras e homens circulando com uniformes e capacetes havia uma infinidade de investimentos, projetos e iniciativas sendo levadas por diversos agentes: mega empreiteiras e construtoras como a Carvalho Hosken, a Odebrecht e a Andrade Gutierrez, a Secretaria Municipal de Obras, (que, sob os auspícios da Sub-Prefeitura da Barra e Jacarepaguá executava o programa Bairro Maravilha, de calçamento e pavimentação na Asa Branca ao mesmo tempo em que realizávamos estudos para a urbanização da área), e ainda empreendimentos imobiliários de construtoras menores, ao longo de toda a Estrada dos Bandeirantes.

Em suma, toda a região do “agrupamento 26” parecia, à primeira vista, um imenso canteiro de obras: além dos limites do “agrupamento” coincidirem com a localização do Parque Olímpico e da Vila dos Atletas, sua fronteira ao norte, com a Colônia Juliano Moreira também encontrava-se em transformação, com grandes obras do PAC e do Programa Minha Casa, Minha Vida.

Dentro das favelas do “agrupamento”, não era diferente. Pequenas e grandes obras, públicas e privadas, eram visíveis por toda a parte: construções de edifícios, pavimentação de ruas, reformas, abertura e reforma de estabelecimentos comerciais já existentes. Do ponto de vista de suas múltiplas possibilidades de mapeamento, o grande canteiro de obras parecia tão elusivo e monumental quanto fora o “sertão carioca” aos olhos de Magalhães Correa.

O diagnóstico

Aportamos nesse gigantesco canteiro de muitas obras “enquanto Prefeitura” depois de mais de um ano realizando algumas visitas clandestinas¹⁴ e examinando

12 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/prefeitura-negocia-venda-de-imoveis-na-vila-dos-atletas-para-servidores-20853503>, acesso em 17 de agosto de 2017.

13 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/prefeitura-negocia-venda-de-imoveis-na-vila-dos-atletas-para-servidores-20853503>, acesso em 17 de agosto de 2017.

14 Ainda que houvesse a instrução de não visitarmos as favelas na condição de escritório, tanto eu quanto algumas de minhas bolsistas já havíamos realizado visitas e conversado informalmente com o presidente de uma das associações de moradores da favela Asa Branca. O contato havia sido travado por meio de uma urbanista norte-americana coordenadora de uma ONG que promove visitas esporádicas a grupos de jornalistas e estudantes estrangeiros a essa comunidade, usando o caso da construção da rede de esgoto da comunidade como “boa prática” de urbanismo em favelas.

mapas, ortofotos, plantas e *google maps* da região¹⁵ – que pareciam sempre desatualizados com relação às observações em visitas preliminares que havíamos realizado – para uma vistoria que se estendeu por dois dias. A vistoria seria, em tese, nosso primeiro contato com o “agrupamento”. O encontro foi marcado em um dos postos de gasolina próximos ao local em que se encontrava projetado ponto de maior proximidade entre as vias expressas Transolímpica e Transcarioca. O posto já não existe mais; deu lugar a um viaduto. Deveria haver representantes de todas as secretarias potencialmente envolvidas nas obras, mas o fato de ser este o décimo primeiro “agrupamento” contratado em pouco mais de dois meses pode ter esvaziado a vistoria, que contava apenas com alguns representantes da GeoRio¹⁶. Havia um funcionário da Prefeitura responsável por fazer a conexão com as lideranças locais, tanto para nós da equipe do escritório de arquitetura, quanto para as equipes do “trabalho social” da Prefeitura.

Feita a vistoria, era urgente montar um escritório local. A firma de arquitetura inicialmente cogitou instalar o escritório local em alguma das galerias comerciais que lembram *strip malls* típicos dos subúrbios norte-americanos e que começavam a pontilar a região, em particular na Estrada dos Bandeirantes e nas cercanias da Salvador Allende. No entanto, os preços eram totalmente proibitivos para o orçamento do projeto, sendo os aluguéis mais baratos de salas comerciais em torno de R\$7.000 mensais. A solução veio pela própria expansão do mercado imobiliário das favelas que víhamos observando: na Vila Pitimbu encontramos um imóvel de dois cômodos, com uma copa e um pequeno banheiro. O aluguel custava R\$1.500 por mês. A casa era uma de três que o proprietário do terreno alugava para inquilinos que passavam a maior parte do dia fora de casa. As casas compartilhavam um pátio interno, e havia uma grande cozinha coletiva junto à casa principal.

Ao longo dos seis meses seguintes, entrevistamos os presidentes das associações de moradores, participamos de oficinas realizadas pelo Ibáse, conversamos com moradores antigos e recentes, e realizamos a contagem de domicílios de todas as favelas do “agrupamento”. Nossos primeiros achados foram sistematizados no documento intitulado “Análise qualitativa dos usos dos espaços”, entregue junto com o Diagnóstico Local, quatro meses após o começo dos trabalhos, enquanto se realizava a contagem de domicílios. A intenção do documento era descrever a formação das favelas e os usos dos espaços da região do “agrupamento 26”, o que incluía um levantamento qualificado dos equipamentos e serviços públicos ali existentes, de modo a auxiliar no desenho do projeto executivo o planejamento também de novos equipamentos a serem instalados na região.

A despeito das muitas diferenças nos históricos de formação e de dinâmicas cotidianas das oito comunidades, chegamos a vislumbrar processos e topografias comuns que conferiam alguma legibilidade ou verossimilhança ao “agru-

15 Vale assinalar aqui que o estranhamento com o trabalho dos arquitetos era patente. Enquanto nós da equipe social nos inquietávamos com a ausência de campo, escuta e interação na região, e nos debruçávamos sobre os vídeos do YouTube, e a questão das remoções na região – cuja visibilidade era garantida pela questão da Vila Autódromo – os arquitetos, do nosso ponto de vista, desenhavam e desenhavam mapas quase que indiscriminadamente.

16 A Fundação Instituto de Geotécnica (GeoRio) é o órgão da Secretaria Municipal de Obras responsável pela contenção de encostas, e foi fundada em 1966.

pamento 26”. Segundo o documento, três características eram discerníveis em todas as favelas do “agrupamento 26”: além de serem de pequeno porte, eram marcadas por fronteiras bastante claras e voltadas para si mesmas ou para pequenas microáreas cujas fronteiras também tendiam a ser igualmente marcantes. Em suma, tratavam-se de pequenos enclaves:

A pequena escala dessas oito comunidades localizadas em áreas planas torna possível uma segunda característica (...) que será determinante para o modo como seus espaços são produzidos, usados e apropriados: as favelas do agrupamento 26 constituem-se como enclaves, voltadas para si mesmas – ou para suas micro-áreas. Nesse sentido, seguem a lógica de uma região da cidade formal marcada pela ausência de espaços públicos, em que os condomínios fechados e grandes complexos industriais ou outros enclaves, como o Projac, produzem uma cidade que nega o pedestre e a rua (grifos no original, Corcovado Arquitetura, 2012: s/p).

Desse modo, do ponto de vista da vida cotidiana, não se tratavam de oito comunidades, e sim de pouco mais de uma dúzia de pequenos enclaves compostos por poucas ruas, e, o que talvez fosse o mais determinante, com poucas entradas:

Além de se tratarem de favelas de pequeno porte, são comunidades que, via de regra, surgiram e se reproduzem por meio de divisões e subdivisões de lotes, e cuja construção inicial em muitos casos se deu em alvenaria, o que também imprime uma espacialidade distinta daquela esculpida pela lenta transformação de pequenos barracos de madeira em casas de alvenaria tão comum nas favelas consolidadas das zonas sul, centro, e norte da cidade. Há sub-regiões de diversas favelas que se assemelham a pequenos condomínios ou vilas (grifos no original, Corcovado Arquitetura, 2012: s/p).

Ainda que a forma enclave, ou a tendência a condomínio, seja predominante, ela se manifesta de muitas formas: há, dentro das fronteiras formais de cada uma dessas “comunidades”, múltiplas topografias, de condomínios típicos de classe média, a casas de alvenaria com problemas evidentes de infraestrutura ou construídas sobre rios em que o esgoto era diretamente lançado.

Assim como na Barra da Tijuca e adjacências, dentro das favelas que compunham o “agrupamento 26”, a lógica do enclave acaba por produzir uma sensação de “segurança”. Segurança, aqui, significa duas ausências, sempre precariamente garantidas: a ausência de criminalidade na forma de roubos e outros pequenos e grandes crimes contra a propriedade, e a ausência de um tráfico de drogas territorializado, como em favelas da zona sul.

Trata-se de uma região da cidade que se produziu, também, a partir da

ação de grupos que mais tarde vieram a ser caracterizados como milícias, ainda que talvez no momento de constituição inicial das comunidades as relações que hoje reconhecemos como milícias se encontrassem ainda em processo de formação. O fato é que a maior parte das comunidades resultou de ocupações planejadas por políticos e atores locais. Sua topografia, em grande medida planejada por esses agentes loteadores, tem um componente de segurança nelas embutido. O traçado cartesiano de espaços, acessados por poucas entradas produz uma forma que dificulta a instalação de bocas de fumo ou as práticas usuais de territorialização de favelas pelo tráfico de drogas. Ou seja, ao contrário das arquetípicas favelas de encostas em que as ruas carroçáveis se desdobram em vielas e becos labirínticos, em que é possível desaparecer em meio aos caminhos que se bifurcam a cada esquina, nas favelas de Curicica o traçado das ruas é cartesiano e as entradas e saídas permitem uma circulação restrita e controlada.

Como se observa em outras áreas sob influência de milícias, há, nas falas dos moradores, uma clara valorização da “tranquilidade” da região – que, como é sabido, em geral sinaliza uma referência à ausência das rotinas territoriais ostensivas do tráfico de drogas, bem como à pouca incidência de crimes contra a propriedade. Por outro lado, a ênfase na “tranquilidade” e segurança do local tornam discernível o silenciamento, sobretudo no espaço público e no registro público em reuniões, com relação à atuação de milícia no local. Quando mencionada em público por uma das participantes em um grupo focal promovido pelo Ibase, um exemplo entre vários, a atuação da milícia foi rapidamente silenciada por outros participantes.

Finalmente, vale ressaltar que a forma enclave comum a essas comunidades – e a tantas outras nessa zona da cidade – também tinha suas fronteiras cotidianamente ressaltadas e reproduzidas pela relação com o entorno. Os grandes terrenos e muros às margens de grandes avenidas também concretizavam a presença de atores próximos aos centros de poder. Ainda segundo o documento,

Carvalho Hosken, Odebrecht e Andrade Gutierrez são termos corriqueiros e próximos, pois constituem agentes sociais que fornecem empregos, proíbem e/ou negociam acessos a terrenos ou partes de terrenos. (...)

Do mesmo modo, a presença do Projac reproduz, a seu modo, o modelo de proximidade física e distância social que caracteriza a relação das favelas consolidadas das zonas sul e norte com seus entornos. De um lado fornece constantes oportunidades de emprego, de participação de figuração e o ocasional glamour de filmagens nas comunidades – em particular o Village e a Vila União, onde foram realizadas gravações das novelas Cheias de Charme a Avenida Brasil, respectivamente. De outro, se exime de qualquer política mais sistemática de responsabilidade social com o entorno, o que também pode vir a ser uma questão a ser melhor explorada no diagnóstico consolidado.

A grande novidade do Diagnóstico Consolidado, entregue em dezembro de 2012, foi a rápida expansão do número de domicílios das favelas da região: em apenas dois anos, entre o Censo de 2010 e nossa contagem de 2012, o número total de domicílios das oito comunidades teria tido um aumento de quase 150%: de 1.159 a 4.657. Asa Branca, que contava com 567 domicílios no Censo de 2000, teve 1.069 no de 2010 e 1.495 em nossa contagem de 2012. A Vila Pitimbu, onde fixamos nosso escritório, aumentou de 61 domicílios em 2000 para 289 em 2010, e na nossa contagem chegou a 417 domicílios.

TABELA 1 - NÚMERO DE DOMICÍLIOS

FAVELA	2000	2010	2012
ABADIANAS	184	312	438
ASA BRANCA	567	1069	1565
VIRGOLANDIA	83	120	184
V. CALMETE	102	151	287
V. UNIAO CURICICA	-	540	987
V. PITIMBU	61	289	417
V. SANTA MAURA	112	181	272
V. UNIAO JACAREPAGUA	50	349	507
TOTAL	1159	3011	4657

Os números não chegavam propriamente a surpreender. Ao longo da própria contagem, o que inicialmente parecera apenas evidência de um mercado imobiliário aquecido – as dezenas de obras em andamento, bem como as placas de “aluga-se” nos imóveis já existentes – revelou uma topografia muito mais complexa do que as fachadas das edificações demonstravam. Ao longo da contagem de domicílios, percorremos inúmeras construções labirínticas, edifícios com dezenas de quitinetes para aluguel, fileiras de relógios de luz novos em folha. Nos corredores, muitos moradores recém chegados, do nordeste e de outras partes do estado do Rio. Como escrevemos na análise do uso dos espaços,

O aquecimento do mercado da construção civil na região, articulado à oferta de empregos no Projac, vem atraindo (...) recém chegados [que] tendem a se instalar em quitinetes alugadas por valores que variam entre R\$250 e R\$400, e que se proliferam nos fundos de lotes existentes ou pela construção de novas lajes. Desse modo, a verticalização dessas comunidades apresenta a particularidade de se dar primordialmente por meio da construção de quitinetes para aluguel,

o que aumenta a densidade e o número de domicílios de modo extremamente acelerado. Em Asa Branca e Vila Pitimbu há grandes complexos de quitinetes para aluguel que sugerem uma ressurgência do cortiço como modo de produção de moradia informal. (...)

Até o momento, nossa equipe travou contato com diversos moradores das quitinetes. Na segunda semana de setembro, por exemplo, em uma rápida passagem por um dos complexos de quitinetes, conversamos com dois rapazes que haviam chegado do nordeste há menos de uma semana, ambos já no processo de serem contratados por empreiteiras locais. Eles mencionaram uma terceira pessoa, que teria chegado na mesma época e que já estava contratado pela Andrade Gutierrez. Dez minutos antes, havíamos conversado com uma dona de casa chegada de Sergipe há menos de dois meses, que relatou das dificuldades em encontrar vagas nas escolas da região. O marido também fora imediatamente contratado pela construção civil. Contatos e conversas semelhantes se repetiram por diversas favelas do agrupamento (Corcovado Arquitetura, 2012: s/p).

A rápida expansão das favelas, e o fluxo de trabalhadores da construção civil nas diversas obras da região, transformavam não só a paisagem, mas também as dinâmicas sociais locais. Além dos novos moradores, em todas as favelas do “agrupamento” era discernível um claro movimento de trabalhadores de firmas especializadas, que prestavam serviços nas obras da região, mas que aqueciam o comércio e os serviços locais. Na hora do almoço, os restaurantes e pequenos estabelecimentos comerciais da região lotavam de pessoas com crachás e uniformes diversos.

Um segundo efeito [da rápida expansão das favelas do “agrupamento”] diz respeito ao incremento no comércio local. (...) Em particular são visíveis (...) os trânsitos e fluxos de pessoas em torno da rede de pensões e vendas de quentinhos para trabalhadores de obras no entorno das favelas. Entre 11h30 e 12hs, durante a semana, o ritmo do almoço dos trabalhadores das obras se faz presente em diversas das comunidades do agrupamento.

Esses trabalhadores também engrossam as fileiras de estranhos que moradores mais estabelecidos tendem a mencionar como parte das transformações recentes que a região vem experimentando. Nos grupos focais realizados pelo Ibáse, moradores mais antigos da região expressaram certa apreensão diante do aumento de pessoas estranhas nas comunidades, registrando ainda regiões – em particular trechos mais ermos da Estrada Santa Maura – em que se sentem vulneráveis a roubos, experiência que afirmam ser recente (Corcovado Arquitetura, 2012: s/p).

Era possível discernir, portanto, uma dinâmica de estabelecidos e *outsiders* nas favelas do “agrupamento 26”. Se, para os recém chegados, ou *outsiders*, a cidade

parecia escassa, para os já estabelecidos, ou seja, para os moradores mais抗igos da região, que participavam das oficinas do Ibase, integravam a associação de moradores e se faziam presentes e ouvidos nos espaços de participação, uma expressão muito comum para descrever a amálgama de rápidas transformações era “sufocamento”. Do ponto de vista deles, os recém chegados traziam oportunidades de ganho econômico em termos do mercado de aluguel ou do comércio local, de outro lado também passavam a disputar os já escassos espaços públicos e serviços sociais disponíveis – amplificando a sensação de “sufocamento”. Como disse a coordenadora pedagógica da escola Alina de Brito, “a cada ano, a cada obra e a cada novela”, crescia a demanda por vagas nas escolas municipais.

Os locatários de quitinetes são agentes chaves dos processos aqui discutidos, uma vez que atuam como mão de obra nas grandes obras viárias ou da construção civil ao mesmo tempo em que aquecem o mercado interno das favelas, de aluguel e de serviços. No entanto, permaneciam, em grande medida, invisíveis para o Morar Carioca. Na versão final do Macrodiagnóstico entregue à SMH, uma das recomendações alertava sobre a relativa invisibilidade desses moradores.

(...) os mecanismos de escuta até aqui acionados vêm falhando na tarefa de captar as impressões desses recém chegados. Nos grupos focais e na oficina dos sonhos [conduzidas pelo Ibase], a maioria dos participantes residia na localidade há alguns anos, sendo os moradores mais recentes da região pessoas com mais de três anos de moradia na região. Faz-se, portanto, urgente, a confecção de mecanismos e espaços de escuta que permitam incorporar as vozes desses recém chegados, bem como levantar dados sobre sua situação socioeconômica, (...) Para pensar políticas urbanas sustentáveis para a região nos próximos cinco anos, será necessário conhecer esses moradores das quitinetes (Corcovado Arquitetura, 2012: s/p).

ALÉM DO “AGRUPAMENTO 26”: DO MORAR CARIOLA AO BAIRRO MARAVILHA

O “agrupamento 26” morreu antes do encerramento oficial do Morar Carioca, em janeiro de 2013. Ele se dissolveu ainda em Dezembro de 2012, no exato instante em que apresentamos as tabelas com os números de remoções projetadas pelo escritório, levando em conta a remoção total da Vila União de Curicica – o único cenário que fora permitido ao escritório aventar – e uma série de remoções de áreas de risco em beiras de rio. Apesar de inúmeros esforços para minimizar o número de remoções, empurrando a legislação até o limite, o fato é que entre as comunidades localizadas nas beiras de rio e o suposto traçado da Transolímpica, cerca de um quarto daquelas 3.500 residências tinha previsão de ser removida. Diante da tabela abaixo (Tabela 2), o Sub-Secretário de habitação e o gerente de

projetos sequer esperaram o final da apresentação para sair da sala de reuniões. Nossas suspeitas se confirmaram quando, alguns dias mais tarde, fomos notificadas da extinção do “agrupamento”.

Ou seja, o “agrupamento 26” teria “morrido” mesmo se o Morar Carioca tivesse vingado. Não faria sentido político para a Prefeitura arcar com o desgaste adicional que possíveis protestos contra essas remoções iriam trazer, amplificando o imbróglio em torno da remoção da Vila Autódromo, que se encontrava em seu auge. Realizar as remoções dentro do Morar Carioca implicaria não só conceder maior visibilidade ao processo, mas também o envolvimento de um leque mais amplo de atores sociais na realocação – inclusive o Ibasa – o que, por sua vez, também importa certos procedimentos de escuta e participação que tornariam o processo mais disputado e politicamente custoso do que foi. A Transolímpica deixou rastros de situações parecidas de remoções de favelas, realizadas pela SMH em sua maioria, mas não sob a chancela do Morar Carioca. As desapropriações foram sendo realizadas trecho a trecho, enquanto o traçado final permanecia sem divulgação. A fragmentação temporal e espacial da construção da via tornava a constituição de movimentos unificados de resistência quase impossível. No primeiro semestre de 2015 a Vila União foi quase toda removida, e a maior parte de seus moradores se juntou a ex-moradores da Vila Autódromo no Parque Carioca, um condomínio construído no âmbito do Programa Minha Casa, Minha Vida na Estrada dos Bandeirantes (ver Petti, 2016).

A suspensão do Morar Carioca rompeu com a continuidade de programas de urbanização de favelas que vinham se consolidando incrementalmente nas rotinas da administração da cidade do Rio de Janeiro, ao longo de diversas gestões. Mas isso não era tudo que acontecia em termos de política urbana ou política de urbanização de áreas populares na cidade. Enquanto o Morar Carioca se demorava em palestras, contratos, e finalmente em estudos que tinham como categoria de análise e execução o tal “agrupamento” – que, arbitrário ou não, centralizava o planejamento de certas regiões da cidade a partir de suas favelas –, a Prefeitura executava, nas zonas norte e oeste, o programa Bairro Maravilha, de asfalto e calçamento. Foi o caso da obra em andamento na favela Asa Branca com que nos deparamos na vistoria, inaugurada no início de 2013, após o encerramento do Morar Carioca.

Simultâneo ao desmantelamento do Morar Carioca houve um aumento exponencial de recursos para obras e para publicidade do Bairro Maravilha. Lançado também em 2010 pela Prefeitura, o programa era relativamente marginal aos grandes investimentos em obras ligadas às Olimpíadas. Tampouco figurava nos pacotes de obras olímpicas alardeados no material de propaganda da Prefeitura.

Executado pela Secretaria de Obras, e orçado em R\$1,4 bilhão, até junho de 2016, o programa havia reformado 2.121 logradouros, com a promessa de chegar

a 2.760 até o final do mesmo ano, sendo dois terços desses localizados na zona oeste do Rio. De acordo com um estudo desenvolvido pelo Instituto Pereira Passos (IPP), 570 mil cariocas seriam “beneficiados” pelo Bairro Maravilha (Queiroz, 2016). Em suma, o programa tinha alcance mais amplo e visível, produzia resultados rápidos com grande apelo publicitário, como fotos de contrastes de antes/depois de áreas por ele atingidas. A julgar pelos resultados da eleição municipal de 2016, a estratégia funcionou, pelo menos do ponto de vista eleitoral. O candidato do PMDB que representava a continuidade da administração de Paes, Pedro Paulo de Carvalho, obteve votações expressivas nas áreas “beneficiadas” pelo programa (Queiroz, 2016). Não foi o suficiente para garantir a eleição, mas a votação aponta para a predominância de outras negociações para a realização de obras públicas, de engajamento com supostos “beneficiários” e de estratégias de mitigação de conflitos bem distintas daquelas anunciadas e planejadas no âmbito do Morar Carioca.

Menos do que um recuo, ou um retrocesso em um processo de políticas cada vez mais inclusivas, participativas ou democráticas, a virtual substituição do Morar Carioca pelo Bairro Maravilha evidencia justamente a simultaneidade, disputa e fragmentação dos modos e instâncias de produção da cidade, e do espaço urbano. Essa é uma conclusão – sempre parcial, sempre provisória – que vale assinalar, tendo em vista a leitura muitas vezes monolítica sobre a produção da Cidade Olímpica pelo capital. É certo que há assimetrias intransponíveis no poder de ação na produção da cidade e é sempre possível argumentar que o capital se reproduz e urbaniza por diferentes estratégias dispositivos ou agenciamentos. No entanto, do ponto de vista etnográfico, cabe desvendar justamente esses diferentes arranjos.

Tampouco se trata de lamentar a não implementação do Morar Carioca, ou sua “falência”. Assim como seria de pouca utilidade contar uma história urbanística da Barra da Tijuca desde o ponto de vista de sua adequabilidade ao plano Lúcio Costa, o que importou neste texto foi reconstruir as relações políticas e institucionais, em diversas escalas, que concederam legibilidade e verossimilhança ao “agrupamento 26” por um curto período de tempo. Sendo assim, esta breve etnografia sobre sua contingencial e efêmera existência aponta para a singularidade de um momento histórico de construção da Cidade Olímpica, e dos programas de urbanização de favelas no Rio de Janeiro.

A experiência de pesquisa no “agrupamento” – em particular a contagem de domicílios, que confirmou impressões dispersas e difusas já presentes no trabalho de campo – lançou luz sobre o modo como se deu a expansão recente da região, que abre espaço para uma série de novas questões que dizem respeito à cidade e seu futuro.

O ponto, portanto, não é problematizar a distância entre o projeto e a práti-

ca, o desenho da política publica e sua implementação. A Cidade Olímpica das maquetes da Carvalho Hosken ou as renderizações espetaculares da Prefeitura tampouco se materializaram. No entanto, essas imagens e os processos por elas deflagrados produziram paisagens e infraestruturas que serão apropriadas e transformadas ao longo dos próximos anos. O fiasco de vendas do Ilha Pura/Vila dos Atletas, e o abandono do Parque Olímpico defronte ao vazio monumental que cerca o Shopping Metropolitano outrora projetado como centro cívico, assim como as quitinetes das favelas da região apontam para novas questões de pesquisa, em particular no contexto atual de profundas crises econômicas em que a cidade e o estado do Rio de Janeiro se encontram imersas.

Mariana Cavalcanti é doutora em Antropologia pela University of Chicago (2007), professora do departamento de Estudos Sociais do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). Desde 2015, é Pesquisadora 2 do CNPq e Jovem Cientista do Nossa Estado pela FAPERJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSELL, Thiago

- 2011 “A invenção das ex-favelas”. *Observatório de Favelas*, 08/06/2011. Disponível em: <http://observatoriodefavelas.org.br/noticias-analises/a-invencao-das-ex-favelas/> (acesso em 21/09/2013).

ARAÚJO SILVA, Marcella

- 2013 *A transformação da política na favela: um estudo de caso sobre os agentes comunitários*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 2017 *Obras, casas e contas: uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

BIRMAN, Patricia

- 2008 “Favela é comunidade?”. In MACHADO DA SILVA, L. A. (org.), *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Faperj/Nova Fronteira, pp. 99-114.

CANO, Ignacio

- 2009 “Seis por meia dúzia: um estudo exploratório do fenômeno das chamadas ‘milícias’ no Rio de Janeiro”. In: JUSTIÇA GLOBAL (org.), *Segurança, tráfico e milícias no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Fundação Heinrich Boll, pp. 48-103.

CARVALHO, Maria Alice Rezende de e BURGOS, Marcelo Bauman

- 2013 “Diagnóstico social para intervenções urbanas: o que é? por que fazer?”. In GUIMARAENS, Cêça e MOREIRA, Pedro da Luz (org.), *Cidade integrada III - Reflexões sobre diagnóstico social*. Rio de Janeiro, IAB, v. 1, pp. 17-28.

CAVALCANTI, Mariana

- 2009 “Do barraco à casa: tempo, espaço e valor(es) numa favela consolidada”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24, n. 69.
- 2013 “À espera, em ruínas: urbanismo, estética e política no Rio de Janeiro da ‘PACificação’”. *Dilemas – Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, 6(2): 191-228.

CORCOVADO ARQUITETURA

- 2012 “Diagnóstico Local” e “Macrodiagnóstico”. Secretaria Municipal de Habitação, Prefeitura da Cidade do Janeiro.

DAS, Veena e POOLE, Deborah (orgs.)

- 2004 *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé, Oxford, School of American Research Press/James Currey.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L.

- 2000 *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

GUIMARÃES, Renato Cosentino Vianna

- 2015 *Barra da Tijuca e o projeto olímpico: a cidade do capital*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUPTA, Akhil

- 1995 “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”. *American Ethnologist*, vol. 22, n. 2.

LEITÃO, Gerônimo e DELECAVE, Jonas

2013 “O Programa Morar Carioca: novos rumos na urbanização das favelas cariocas?”. *O Social em Questão*, ano XVI, n. 29: 265-284.

LEITÃO, Gerônimo; DELECAVE, Jonas; e REZENDE, Vera

2004 “Planejamento e realização da Barra da Tijuca com espaço residencial, evolução e crítica de um projeto para uma área de expansão da cidade do Rio de Janeiro”. *ANPUR*, v. 8, n. 4.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio e LEITE, Márcia Pereira

2007 “Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas?”. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 3.

2010 “Afinal, qual é a das UPPs?”. Disponível em: http://www.observatoriodasmetropoles.ufrj.br/artigo_machado_UPPs.pdf (acesso em 30/09/2015).

MAGALHÃES CORREA, Armando

1936 *O sertão carioca*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

PETTI, Daniela

2016 “*Não tem preço, ninguém esquece sua vida assim*: uma etnografia sobre a “luta” contra as remoções de favelas no Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro, trabalho de conclusão de curso, FGV.

QUEIROZ, Mariah

2016 “Bairro Maravilha: a busca do Estado por tornar-se presente nas margens da Cidade Olímpica”. Rio de Janeiro, projeto de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, IESP/UERJ, 2016.

SAMPAIO, Lilian Amaral de

2014 *Curicica, de fim do mundo a Barra Olímpica*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, FGV.

SILVA, Maria Lais Pereira da

2005 *Favelas cariocas 1930-1964*. Rio de Janeiro, FGV.

VALLADARES, Licia do Prado

2005 *A invenção da favela – do mito de origem à favela. com*. Rio de Janeiro, Editora FGV.

VIDAL E SOUZA, Candice

2010 “O sertão amansado”. *Sociedade e Cultura*, v. 13, n 1: 101-110.

Life and Death of “Grouping 26”: A Brief Ethnography of the Morar Carioca Program in Olympic Rio

ABSTRACT

This article constitutes an ethnographic account of the Morar Carioca Program, lauched by the City Hall of Rio de Janeiro in 2010 with the objective of urbanizing all the city's favelas by 2020. This narrative builds upon the experience and data collected in the six months I acted as coordinator of the social component of one of the architectural firms responsible for elaborating the project for the so called “grouping 26” of the program, comprised of eight small scale communities located in the vicinity of one of the main sites of the 2016 Summer Olympics.

KEYWORDS

Morar Carioca,
Favela Urbanization,
2016 Summer
Olympics, Urbanism

Recebido em 16 de dezembro de 2016. Aceito em 22 de agosto de 2017.

Biossociabilidades e políticas de governo no esporte de alto rendimento

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141650>

George Saliba Manske

► Universidade do Vale do Itajaí | Itajaí, Santa Catarina, SC, Brasil
✉ gsmanske@yahoo.com.br

RESUMO

Tomando as Olimpíadas a serem realizadas em Tóquio em 2020 como ponto de partida para problematizações acerca do governo de atletas de alto rendimento, discuto neste estudo a construção de coletividades biossociais enquanto estratégias de controle de sujeitos e comunidades específicas.

Parto do pressuposto de que as condições biotecnológicas hodiernas alteram as noções tradicionais entre natural, cultural e artificial, e que estas condições constituem aberturas para emergentes formas de regulação social, exemplificadas, neste caso, nos atletas e esportes de alto rendimento. Na condução dessas discussões analiso os modos pelos quais a Agência Mundial Antidoping (WADA-AMA) elabora e executa ações de gerenciamento da vitalidade esportiva, através, principalmente, dos excertos e enunciados presentes na revista *Play True*. Considera-se que as contemporâneas condições biotecnológicas de alteração do humano compõem novas formas de socialização, marcadas pelo incremento das capacidades vitais, alterando as compreensões tradicionais de corpo e natureza, exigindo novas formas de governo dos corpos.

PALAVRAS-CHAVE

Governo,
biossociabilidade,
esportes, atletas,
cultura.

DAS CONDIÇÕES CULTURAIS DO ESTUDO

No intervalo entre os recentes Jogos Olímpicos de 2016 realizados na cidade do Rio de Janeiro e os Jogos Olímpicos de 2020 a serem realizados na cidade de Tóquio há, para a comunidade esportiva, de modo particular, e para a sociedade como um todo, de modo geral, especulações, práticas, interesses e curiosidades acerca dos possíveis alcances atléticos dos seres humanos, da superação de suas marcas, da transposição de barreiras, através não apenas dos seus esforços, mas, sobretudo, dos usos que fazem de aparatos tecnológicos, métodos e substâncias que aumentam sobremaneira suas performances esportivas. Assim, estabelece-se uma série de situações, possibilidades e acontecimentos vinculados ao desempenho atlético que precisam ser mapeados, regulados, direcionados e governados, com a justificativa tida como “universal” de que é necessário evitar que a trapaça ou o desrespeito às regras atinjam o tão proclamado espírito olímpico, que preza pela igualdade e honestidade nas disputas esportivas¹. Portanto, compete ao órgão máximo de controle e fiscalização das ações esportivas a garantia do cumprimento e efetividade desta regulação, a saber, a *World Antidoping Agency* – Agência Mundial Antidoping (WADA-AMA), entidade internacionalmente reconhecida pelo controle dos processos de dopagem entre os atletas de elite e alto rendimento.

A WADA-AMA é uma organização mundial baseada num modelo híbrido de gestão, sendo público-privada, pois é mantida tanto pelo Comitê Olímpico Internacional (COI) como pelos governos de diversos países do mundo. A WADA tem como missão “promover, coordenar e monitorar a luta contra o doping no esporte em todas as suas formas” (WADA-AMA, 2014). No cumprimento dessa missão a agência promove pesquisas científicas, projetos educacionais, desenvolvimento de capacidades na luta contra o doping e a elaboração e policiamento do Código Mundial Antidoping, com o intuito de, através de seus esforços, dar a oportunidade de tornar o esporte limpo de todas as artifícies que vão de encontro aos ideais universais esportivos (WADA-AMA, 2014). Dito de outro modo, compete a WADA-AMA a confecção, exercício e controle de estratégias políticas de governo dos atletas e do esporte de alto rendimento.

Diante destes apontamentos que envolvem não apenas o esporte de alto rendimento e seus atletas, mas, principalmente, a realização de diversos megaeventos esportivos que difundem uma determinada cultura esportiva, torna-se não apenas possível como também necessário discutir os elementos circundantes a esse conjunto de ações, sujeitos e práticas, com implicações de toda ordem nos âmbitos social, econômico, político e cultural². Assim, proponho neste estudo problematizar as estratégias elaboradas e executas pela WADA-AMA no controle das ações de doping esportivo enquanto formas de agenciamento e

1 Não se está afirmando aqui que as ações empreendidas pelos órgãos reguladores do esporte de alto rendimento se engendram, de forma neutra, numa estratégia de pureza e limpeza das ações esportivas a serem policiadas. Aliás, Trabal (2013) apresenta informações relativas às concepções de agentes vinculados ao controle do doping em que estes afirmam basear suas ações muito mais no cumprimento de legislações e informações acerca do doping que numa indução a uma reflexão crítica sobre os preceitos que, teórica e ideologicamente, reformularam o esporte moderno a partir de Pierre de Coubertin. Assim, é possível discutir as ações de agências reguladoras não como estratégias direcionadas a uma “cruzada” pela moral do atleta ou seu desempenho esportivo, mas sim, como mecanismos regulatórios que se inserem num rol mais amplo em que o esporte de alto rendimento ou o esporte espetáculo estão assentados.

2 Acerca das inúmeras implicações que eventos como as Olimpíadas podem acarretar nos mais diversos segmentos e instâncias sociais vide: *Legados de megaeventos esportivos*, organizado por Nelson Carvalho Marcellino (2013); *Megaeventos esportivos, legado e responsabilidade social*, organizado por Katia Rubio (2008); a edição nº 41 do periódico *Motrivivência* (UFSC) que tem como tema “Manifestações populares, Cidadania e Megaeventos esportivos”, 2013; os Anais do XVII Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte (CONBRACE) e IV Congresso Internacional de Ciências do Esporte (CONICE); e *Megaeventos esportivos no Brasil: um olhar antropológico*, de Arlei Sander Damo e Ruben George Oliven (2014).

governo dos atletas de alto rendimento, analisando tais estratégias a partir das atualizações dos conceitos de governo e biopolítica de Michel Foucault elaboradas, especialmente, por Paul Rabinow e Nikolas Rose, conjuntamente com reflexões e estudos de autores que se filiam a tais perspectivas teórico-analíticas.

No que tange ao material analisado, utilizou-se a revista oficial da WADA-AMA, a *Play True Magazine*, que é citada como a publicação carro-chefe da agência, na medida em que melhor a representa e estabelece “uma análise profunda dos tópicos principais referentes à luta contra o doping realizada pela WADA” (WADA-AMA, 2014). Essa revista é publicada desde 2002, com periodicidade média quadromestral – além dos números especiais e comemorativos –, com publicações em inglês desde seu início e em espanhol desde 2004. Nestes exemplares procurei identificar quais significados estavam presentes nos enunciados da revista quando tratavam de temas relacionados ao controle e regulação dos atletas de alto rendimento, enfatizando os efeitos que tais proposições podiam gerar enquanto estratégias de governo, sugerindo que estas conformam, ao fim, novas formas de coletividade entre os esportistas.

Cabe ressaltar que a revista funciona também como um “hipertexto” na medida em que, constantemente, cita, refere, indica e sugere outros documentos oficiais da WADA-AMA para consulta ou como referência, tal como o Código Mundial Antidoping. Esta revista foi entendida enquanto um artefato que materializa elementos culturais mais amplos, vinculados a uma comunidade específica, qual seja, os atletas de alto rendimento e o esporte de alto rendimento. A *Play True*, portanto, configura-se enquanto um produto que descreve e constrói significados culturais específicos pertencentes a esse grupo de indivíduos, indicando trilhas a serem seguidas na compreensão de enunciados que constituem as realidades destes sujeitos e comunidade.

A BIOSOCIABILIDADE ENQUANTO ESTRATÉGIA DE GOVERNO

Os atletas de elite carregam consigo a mesma condição ontológica de nós, não atletas (Welsch, 2001). Isso implica que as performances que esses conquistam podem até mesmo ser tomadas como nossas, na medida em que seus corpos têm correlação direta com os nossos, mediante a prerrogativa que ambos podemos ser tomados coletivamente como seres humanos (Welsch, 2001). No entanto, mesmo que sejamos incluídos numa mesma categoria de seres vivos – os humanos –, os atletas de alto rendimento têm características próprias que, embora ontologicamente não os singularizem, estabelecem enormes distanciamentos no que tange aos desempenhos físico-desportivos.

Muitos dos esportistas de elite se tornam (ou são tornados) atletas a partir de uma conformação ou característica biológica tida como natural (maior resis-

tência muscular, maior flexibilidade, maior capacidade de impulso, etc.). Essa condição lhes possibilitaria ter performances esportivas bem acima da média geral dos demais sujeitos. Esta forma de compreensão, que caracterizou indivíduos e os alocou em determinadas posições a partir de marcações biológicas, baseadas num essencialismo natural potencializado pelo treinamento, deixou de ser produtiva para analisarmos as condições contemporâneas em que elementos como o natural, o cultural e o artificial se confundem. Em suma, é numa perspectiva essencialista e naturalista de corpo que o esporte moderno se baseia para compreender seus atletas de elite. No entanto, frente às condições hodiernas das biotecnologias aplicadas ao esporte, é preciso reorganizar as formas de compreensão – e regulação – destes sujeitos.

Cabe ressaltar que as concepções e epistemologias que se apoiam em perspectivas naturalistas de mundo – e consequentemente de corpo –, que veem a distinção entre natureza e cultura e atribuem à primeira um caráter essencialista e universal, se apoiam, segundo Rabinow (1999), em alguns axiomas centrais. O primeiro é de que o artificial nunca é tão bom quanto o natural. Assim, toda e qualquer intervenção humana na natureza, seja na tentativa de imitá-la seja na tentativa de modificá-la, está sempre aquém do valor daquilo que já era dado, natural. Um segundo axioma, assinala o autor, vincula-se à noção de que a vida é autoprodutiva, ou seja, a natureza é que fornece a própria vida e sua contínua produção. Por fim, a ideia de homeostase, autorregulação, subentendida como a regra central para a continuidade da ordem natural do mundo, conforma o terceiro axioma. A própria ação humana não mais é tida como natural, a não ser que esse natural seja da ordem do significado da estimulação e expansão da própria vida humana (Rabinow, 1999).

Rabinow (1999), assim como Rose (2013), afirma que a melhor maneira para entendermos o momento atual de transformações das relações humanas e sociais com a natureza é identificarmos algumas recorrências ou efeitos em que tais transformações se manifestam. Rabinow (1998, *apud* Machado e Silva, 2008) também discute as alterações da compreensão de natureza e cultura a partir das análises da constituição de sujeitos e identidades segundo os impactos sociais da biotecnologia. Para o autor, haveria na atualidade, pelo menos, dois tipos de relações sociais baseadas nas narrativas das tecnologias da vida, a saber, a sociobiologia e a biossociabilidade. Essas duas noções se constituiriam em possibilidades para compreendermos o momento atual da influência das biotecnologias nos modos de conceber o mundo e de nos relacionarmos nele.

No caso da primeira, a sociobiologia, as relações humanas e modos de pensar ainda estariam fortemente marcados pela ideia evolucionista de mundo, na qual a sociedade se organiza a partir de elementos e marcas fundamentalmente biológicas – tal como o esporte moderno e seu esportista, aqui inicialmente

referidos. Desse modo, a constituição de grupos ou identidades pessoais estaria condicionada aos elementos biológicos constituintes dos sujeitos. A construção das identidades de gênero, por exemplo, a partir de marcas biológicas tais como presença ou ausência de pênis ou clitóris, seria um exemplo do modo como se opera nas sociedades ocidentais modernas a diferenciação e constituição de grupos e identidades como homem/mulher, macho/fêmea, atletas masculinos/atletas femininos.

Já no outro caso, na biossociabilidade, o que estaria em pauta é a forma como a natureza é modelada na cultura (em contraste com sociobiologia em que a natureza organiza as relações sociais). Assim, para a biossociabilidade a natureza, além de ser conhecida, forjada e refeita pela cultura, através da técnica e da biotecnologia, ao mesmo tempo e de forma inextrincável, transforma a maneira pela qual conhecemos e experimentamos aquilo que era tido como cultural, ou ainda, numa perspectiva clássica de cultura, os bens ou conhecimentos tipicamente oriundos da produção humana.

Assim, na sociobiologia haveria uma primazia do biológico na organização das relações sociais, enquanto na biossociabilidade não existiria tal primazia, nem de ordem biológica tampouco cultural. Estas duas dimensões estariam, a partir das biotecnologias de vida contemporânea, interagindo na configuração de uma terceira via de relações sociais, em que as fronteiras entre cultura e natureza estabelecidas pelo pensamento moderno estariam borradadas, compondo novas formas de experimentações sociais.

Nas palavras do próprio Rabinow (1999: 143-144),

se a sociobiologia é uma cultura construída com base numa metáfora da natureza, então na biossociabilidade a natureza será modelada na cultura compreendida como prática; ela será conhecida e refeita através da técnica, a natureza finalmente se tornará artificial, exatamente como a cultura se tornou natural. Se este projeto chegasse a ser realizado, ele seria a base para superar a separação entre natureza e cultura.

A artificialização da natureza sugerida por Rabinow (1999) incorporaria a construção de novas verdades oriundas dos saberes biotecnológicos, em especial dos projetos genômicos. A construção dessas verdades possibilitaria a formação de novas identidades e de grupos, dando margem a redes de socialização (biossociabilidade) marcadas pelos saberes biotecnológicos, artificiais.

Casos como o relatado por Fausto-Sterling (2001/2), em que atletas olímpicas mulheres até a década de 60 do século passado tinham que desfilar nuas perante um corpo de examinadores para certificar sua feminilidade não ocorriam mais. Tal caso é emblemático para pensarmos a noção de sociobiologia,

uma vez que somente as marcas (visíveis, palpáveis e universais) biológicas eram suficientes para determinar um grupo social, a saber, mulheres atletas olímpicas. No entanto, comenta a autora, tal modo de averiguação do sexo foi substituído por um teste mais científico, o da análise do cromossomo. Assim, o teste poderia mapear os genes das atletas e identificar pequenas regiões ou pares de cromossomos que pudessem ter a presença de hormônios masculinos. Casos como o da corredora espanhola Maria Patiño, que teve uma punição severa – a perda da medalha olímpica – por ter a presença de marcadores masculinos em sua constituição genética, caracterizada como síndrome de insensibilidade ao andrógeno, seriam mais facilmente mapeados (Fausto-Sterling, 2001/2). Analisando esta situação a partir da noção de biossociabilidade proposta por Rabinow (1999), não haveria somente competições entre atletas masculinos ou femininos, tal como no modelo tradicional de disputa olímpica, mas também entre atletas portadores de tal doença ou deficiência genética em determinado par de bases de cromossomo, ou, como no caso de Patiño, haveria uma categoria para “mulheres portadoras da síndrome de insensibilidade ao andrógeno” (Fausto-Sterling, 2001/2).

Atualmente podemos encontrar no seio da sociedade grupos que não apenas aceitam essa possibilidade de novas formas de sujeição e organização coletiva – através das biotecnologias contemporâneas –, mas que buscam incorporar tais formas de pensar e existir em suas maneiras de viver, através de outros processos de subjetivação. Penso estes grupos a partir da noção biossociabilidade, cunhada por Rabinow (1999).

Exemplos que se inserem na teia da biossociabilidade contemporânea podem ser trazidos a partir do princípio da transhumanidade, por exemplo. Existem grupos ativistas que advogam a favor da constituição de um novo tipo de ser humano, o “transhumano”. Esses grupos se organizam e divulgam materiais na rede mundial de informações (internet), criando *blogs*³ e encontros presenciais para discutir possibilidades transhumanas de vida.

Na Carta de Princípios da Transhumanidade encontramos, por exemplo, manifestações que corroboram o argumento do desenvolvimento de novos grupos e novas subjetividades. Assim, objetivos tais como “ampliar o potencial humano de superar o envelhecimento, deficiências cognitivas, o sofrimento involuntário, e nosso confinamento no planeta Terra”, ou ainda, defender “o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para ajudar a memória, concentração e energia mental”, ou aprimorar “terapias de extensão da vida, tecnologias de escolha reprodutiva, métodos de criogenia”, e outros que ampliem e aperfeiçoem o ser humano são amplamente descritos como finalidades e princípios dessa declaração (Humanityplus, 2015). Os argumentos de Sloterdijk (2006) acerca das possibilidades que a biotecnologia oferece ao ser humano para manipulação

3 Dentre os tantos movimentos criados e veiculados em blogs sobre o transhumanismo, é possível destacar o *Humanityplus*, órgão sem fins lucrativos que agrupa “aproximadamente 6000 pessoas seguidoras do *Humanity+* advindas de mais de 100 países, desde Afeganistão ao Brasil, do Egito à Filipinas”. Disponível em <http://humanityplus.org>. Acesso em 02/07/2015.

dele mesmo tornam-se evidentes quando analisamos alguns dos princípios da Declaração Transhumanista tais como os acima descritos.

No ano de 2010, por exemplo, ocorreu o evento *H+ Summit*, na Universidade de Harvard. Esse evento foi organizado em dois dias de encontros, nos quais foram discutidos os potenciais tecnológicos para modificar corpos, mentes, vida e o mundo, advogando a ideia de que “a humanidade poderá transformar-se radicalmente pela tecnologia num futuro próximo” (Humanityplus, 2015). Outro exemplo de grupos organizados a partir desta nova configuração humana está claramente explicitado num dos princípios da Declaração da Transhumanidade. Nela está escrito o seguinte: “Precisamos também de fóruns onde as pessoas possam discutir de forma construtiva o que deve ser feito, e uma ordem social em que as decisões responsáveis possam ser implementadas” (Humanityplus, 2015). A construção desses grupos, fóruns de debate e encontros em torno do tema transhumanista representa a agregação e criação de grupos identitários em torno das novas possibilidades de sermos humanos no seio das tecnologias da vida contemporânea.

Com base nestes poucos exemplos já é possível perceber o quanto pertinente é a reflexão de Rabinow (1999) quando ele apresenta a noção de biossociabilidade para designar grupos ativistas que se reúnem a partir das biotecnologias. Inclusive, arrisca o autor, “esses grupos terão especialistas médicos, laboratórios, histórias, tradições e uma forte intervenção dos agentes protetores para ajudá-los a experimentar, partilhar, intervir e entender seu destino” (Rabinow, 1999: 147). Não obstante, a organização *Humanityplus* possui parceiros, instituições apoiadoras, *newsletter*, publicações oficiais, além de consultores especialistas como biomédicos gerontólogos, cientistas políticos e diretores de empresas biotecnológicas (Humanityplus, 2014).

Os apontamentos apresentados por Rabinow (1999) auxiliam a pensar e analisar as novas configurações de grupos sociais ou de sujeitos a partir dos efeitos das aplicações biotecnológicas nos seres humanos. Em outro sentido, mas ainda sobre o mesmo tema, Rose (2013) concebe tais transformações a partir das interconexões que estabelecem com diversas dimensões sociais contemporâneas. Dentre essas dimensões destaco, nesse momento, a “molecularização”.

Por molecularização Rose (2013) indica um modo particular de compreensão da vida, em que as ciências naturais e biomédicas concebem a vida e a vitalidade humana em níveis microscópicos, os quais podem ser manipulados e agenciados de diversas maneiras. Nessa ótica, a vida, compreendida enquanto codificações não visíveis a olho nu, está sob permanente acesso e intervenção humana. Desse modo, a visão de corpo baseada numa compreensão “molar” tem sofrido alterações na medida em que os avanços biotecnológicos criam possibilidades de conhecê-lo neste outro nível, “molecular”, no qual as possibilidades de

mapear e descrever o corpo são realizados a partir de elementos infinitamente menores. Assim, a vida é que sofre ações nos termos de propriedades funcionais do código sequencial genômico e em suas variações (Rose, 2013).

É possível percebermos a maneira pela qual este modo de pensar pode ser incorporado no esporte de alto rendimento, inclusive regulando modos de participação de atletas e determinando suas identidades (sujeitando-os), tal como o referido acontecimento da corredora espanhola Maria Patiño, citado por Fausto-Sterling (2001/2). O caso dessa atleta expõe o modo como se regulou, no âmbito esportivo internacional, a identidade de gênero da corredora a partir do nível molecular. Caso Patiño tivesse se submetido a um exame tradicional de verificação de sexo das competidoras, utilizado até meados da década de 60 do século passado, ela teria passado despercebida pelo exame de averiguação de feminilidade. Porém, ela teve que se submeter a um exame em nível molecular, no qual retiraram células de sua bochecha através do método de raspagem e identificaram a presença de um cromossomo Y em sua constituição genética. Aliás, “seus lábios [vaginais] ocultavam testículos e, além disso, ela não tinha ovários nem útero” (Fausto-Sterling, 2001/2).

A regulação da participação de Patiño, assim como a determinação de seu sexo foram realizadas em nível molecular. Inclusive, tal averiguação também desencadeou outras observações como a presença de pequenos testículos e a ausência de ovário, marcas corporais que, tradicionalmente, não identificam uma mulher. Estas conclusões só puderam ser acessadas a partir de um conjunto de aparelhos que permitem tais des-cobertas (algo que já estava lá, coberto, mas ainda não tinha vindo à tona).

Não obstante dessa linha argumentativa, Sibilia (2002: 77) relata a ascensão de um modo de pensar “informático-molecular” em detrimento do “mecânico-geométrico”. Nesse novo “estilo de pensamento”, a matéria prima da vida, seu enigma fundante, não está em nível molar, mas sim no nível da informação. Tal emergência de pensamento ocorreu a partir da “exploração da vida em escala atômica”, o que resultou, posteriormente, numa “descoberta fundamental: a estrutura da molécula do DNA” (Sibilia, 2002: 75). De modo semelhante, Lima (2004) relata a superação do “corpo-máquina” pelo “corpo-informação”, na medida em que a promulgada ideia e concepção de ser humano, baseado, sobretudo, na modernidade e na metafísica, têm sucumbido mediante as tecnologias contemporâneas.

Tomando a descoberta da molécula de DNA como um marco no princípio de inteligibilidade da vida a partir da informação genética, passamos, por assim dizer, a explorar, mapear e manipular a vida a partir de códigos de informação. Esses códigos, entretanto, não são visíveis em nível molar, tornando-se “visíveis” – e diria até mesmo possíveis de serem produzidos, em meio aos aparelhos

tecnológicos que lhe dão sustentação, tais como microscópicos e outros – em níveis moleculares. Assim, o nível molecular proposto por Rose (2013) se assenta, também, numa visão “informático-molecular”, tal como citado por Sibilia (2002), e de “corpo-informação”, aludida por Lima (2004). E mais: tal modo de pensar ganha força nas palavras de Sloterdijk (2006) quando ele trata das relações entre biotecnologia, homem e natureza a partir da noção de “princípios de informação”.

Os caminhos de análise apontados pelos autores indicam pistas que foram seguidas na discussão do problema de estudo aqui proposto. As ideias aqui apresentadas servem para construir um panorama amplo do modo pelo qual as relações entre artificial e natural (Rabinow, 1999), entre modos de pensamento em nível molar e molecular (Rose, 2013) e princípios de informação (Sibilia, 2002; Sloterdijk, 2006; Lima, 2004) podem auxiliar a compreender a emergência e configuração de uma forma particular e contemporânea de compreensão da vida e do humano, e nesse caso no que concerne aos atletas de alto rendimento, de novas formas de socialização, a saber, as coletividades biossociais.

ESTRATÉGIAS DE GOVERNO DOS ATLETAS DE ALTO RENDIMENTO

Na esteira dos processos formativos da WADA-AMA para os atletas a ela submetidos, o Programa de Conscientização ocupa um dos lugares mais centrais das ações empreendidas. Dentre os principais objetivos preconizados, a conscientização dos atletas em “quem nós somos e quem queremos ser” torna-se uma das razões centrais desse programa, indicando os tipos de ações e comportamentos esperados dos sujeitos que são e virão a ser os esportistas de elite (WADA-AMA, 2002: 5). Para tanto, este programa “é alocado em áreas de intenso movimento de atletas nos eventos esportivos (por exemplo: o salão de janta dos atletas, a zona mista internacional ou nos centros esportivos)”. Nestes espaços, há a exibição, através de *banners*, *laptops* e outras ferramentas dos principais valores e ações da WADA-AMA. Trabal (2013: 12) remonta também a esses aspectos quando evidencia que “as mensagens contidas nos testes de conhecimentos, cartazes e outros instrumentos de prevenção visam, mais ou menos explicitamente, a atenuar um suposto déficit de informações” na condução das ações realizadas por parte dos atletas. Assim, é com a intenção da condução das possibilidades de ações a serem tomadas pelos atletas submetidos à Agência que as práticas propostas pela WADA se articulam. Estas orientações sobre um eventual campo de ações conformam formas de subjetividades esportivas que, em seu conjunto, configuram coletividades específicas.

Em linha com essas observações, Rose (2001: 34) indica uma necessária preocupação “com as práticas pelas quais as pessoas são compreendidas e pelas

quais se age sobre elas”, que podem ser analisadas em diferentes dimensões, como a problematização, as tecnologias, as teleologias, as autoridades e as estratégias que incidem sobre os sujeitos. Embora distintas entre si, elas apresentam um eixo condutor comum, qual seja, o da “arte de governo”. Rose (2001: 41) ainda salienta: “cada uma dessas direções de investigação é inspirada, em grande medida, na obra de Michel Foucault. Em particular, obviamente, elas surgem das sugestões de Foucault concernentes à genealogia da arte do governo”.

O termo governo, para Foucault, refere-se às práticas destinadas aos “modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos” (1995: 244), as quais estão implicadas com: a) os modos como os indivíduos e grupos se posicionam no mundo e passam a entender e dar significados às coisas; b) os modos pelos quais indivíduos e grupos tornam-se sujeitos específicos de poder; c) os modos pelos quais populações tornam-se governáveis. Desse modo, governo é “entendido no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens”. Há, nesse “sentido amplo”, diferentes formas de governo, sejam elas “das crianças, das almas, das consciências, de uma casa, de um Estado ou de si mesmo” (Foucault, 1997a: 101).

As formas de governo, compreendidas como atos de conduzir as ações dos outros, ou de “estruturar o eventual campo de ação dos outros” (Foucault, 1995: 244), indicam uma “perspectiva a partir da qual se pode tornar inteligível a diversidade de tentativas por parte das autoridades de diferentes tipos para agir sobre as ações dos outros em relação a objetivos” dos mais diversos (Rose, 2001: 41).

A afirmação antes destacada pela WADA-AMA, de que os atletas devem se reconhecer em sujeitos de um mesmo grupo é análoga ao preceito socrático do “conheces a ti mesmo”, discutido por Rose (2013) como produtor de formas de coletivismo, na direção de práticas de governo. As novas formas de coletivismo debatidas por Rose (2013: 205) apresentam “circunstâncias onde as formas de vida, os compromissos éticos, os tipos de políticas e as tecnologias de comunicação” assentam as bases para que tais coletividades sejam possíveis. Assim, nessas coletividades o indivíduo não é uma parte isolada do grupo, mas é, ao mesmo tempo, representante e representado, são comunidades coletivas em que os sujeitos podem e devem ser responsáveis e portadores de seus discursos. Essa condição de pertencimento a um grupo é um dos investimentos da WADA-AMA quando incita os atletas a pertencerem a um grande grupo social, a saber, os atletas de elite, e que possam também incluir seus pares nesse mesmo grupo.

Na esteira da conformação dessas coletividades através de tecnologias de informação Trabal (2013), em sua pesquisa acerca das compreensões do doping por parte de atletas, valeu-se de fóruns da internet relacionados a esportes, nos quais os participantes poderiam relatar suas opiniões sobre o doping. Desse

modo, as possibilidades de compreensão dos sujeitos acerca do “verdadeiro e o falso, o real e o possível de suas práticas”, assim como, as relações estabelecidas entre o virtual e o real na produção de argumentos, experiências e verdades, conduziam a conformação de grupos e coletividades em torno do mesmo interesse, incluindo aí relações éticas de si para consigo e em relação ao outro. Tais registros indicam formas virtuais de construção de agrupamentos em torno do tema doping, e direcionam maneiras de relacionar-se consigo num espectro do que é possível e não possível àquele grupo. Não obstante, são extensões das práticas também realizadas pela WADA-AMA.

Dentre outros exemplos enquanto ações de governo direcionadas à coletividade biosocial dos atletas de elite é possível citar uma das principais ações da WADA-AMA (se não a principal), qual seja, o Código Mundial Antidoping. Na preparação de sua implantação, em 2002, foram realizadas ações de integração em conjunto com uma série de órgãos, tais como federações internacionais, comitês olímpicos, organizações governamentais, autoridades públicas e outros. O principal objetivo desses esforços em conjunto era o de criar não apenas o Código Mundial Antidoping (embora essa fosse a materialização dos esforços), mas, sobretudo, unir diferentes frentes, instituições e ações sob um guarda-chuva geral, que desse conta de representar toda a campanha antidoping em nível mundial. Era necessário um estandarte da WADA-AMA que fosse aceito e homologado por diversas partes interessadas. A esse documento deu-se o nome de Código Mundial Antidoping e a esses esforços de homogeneização e uniformização das ações atribuiu-se o nome de harmonização (WADA-AMA, 2002, n. 1: 13). No desenvolvimento da estrutura do Código Mundial Antidoping, uma das principais ações estabelecidas residia justamente na planificação de uma “harmonização universal”, que contemplasse os principais tópicos da luta antidoping. (WADA-AMA, 2002, n. 1: 14). É preciso salientar que tais esforços vão na direção, principalmente, de uma tentativa de regulação universal das ações desportivas relacionadas ao doping, em virtude de ações que busquem uma homogeneização das práticas de desempenho esportivo, na medida em que desta forma o exercício de governo é mais acessível.

A perspectiva de uma política geral de harmonização acerca do doping no esporte não é uma ideia recente. Miah (2008: 63, destaque do original) ressalta que “a ideia da abordagem *harmonizante* ao (anti) doping tem sido associada à governança do esporte desde quase seu início, no começo da década 1960”, mas somente na atualidade tem tomado contornos mais claros. Reitera ainda que o principal argumento da política de harmonização é “garantir que muitas instituições esportivas estejam em concordância sobre os métodos de teste e sancionamento” (2008: 63). Entremes, estas políticas sofreram com discordâncias entre governos e instituições esportivas durante muitos anos, e a criação da WA-

DA-AMA em 1999 veio justamente para dar conta de superar esses obstáculos. Cabe ressaltar, por exemplo, na esteira dos diferentes interesses que subsidiam ações de harmonização mundial como esta, que, em virtude de prerrogativas e conveniências próprias, vinculadas às possibilidades de regulação de uma determinada prática esportiva, a Federação Internacional de Futebol (FIFA) relutou durante anos para ser signatária da WADA-AMA, incluindo sua participação a partir de 2006, apenas.

Exemplos dessa política de harmonização são inúmeros na revista *Play True*, especialmente na seção do glossário. Neste espaço são apresentados termos comuns que permeiam a WADA-AMA e que devem ser compreendidos pelo leitor, sendo, por isso mesmo, destacados na revista, na medida em que assumem importância nas ações da agência. No glossário de uma das primeiras edições da revista é apresentado um grande parceiro da WADA-AMA na cruzada antidoping o *International Intergovernmental Consultative Group on Anti-Doping in Sports* (IICGADS). É uma instituição, como o próprio nome sugere, intergovernamental, presente em mais de 25 países, sediada na Austrália e fundada em 1999. Em parceria com a WADA-AMA, procura “encorajar o desenvolvimento regional de sustentação de associações intergovernamentais ou arranjos específicos para o antidoping” (WADA-AMA, 2002, n.2: 5). Nesta tarefa, em parceria com a WADA-AMA, procura coordenar participações governamentais no mundo, na tentativa de “facilitar a harmonização de políticas em áreas de responsabilidade e jurisdição exclusivas de governos” (WADA-AMA, 2002, n.2: 1). Assim, através de processos de regulação intergovernamentais no esporte em diferentes esferas internacionais, a harmonização das políticas antidoping toma a forma de estratégias, princípios e ações comuns em nível global. Eis a tarefa da harmonização: formar uma coletividade social a partir de agenciamentos sobre o doping que atinjam o escopo internacional, através de mecanismos regulatórios cada vez mais sofisticados, em que nenhuma esfera vinculada ao esporte e referida ao doping possa ser deixada de fora. Tais ações conformam, desde a construção de posições de sujeitos a serem ocupadas pelos atletas de alto rendimento em seu conjunto, coletividades biossociais. Além da IICGADS, em outro glossário da revista é citada a *Concerted Action in the Fight against Doping in Sport* (CAFDIS). Este programa foi criado em 2001 e é financiado pela Comissão Europeia, e consiste “na criação e suporte de um website com informações antidoping”, tendo como principais parceiros comitês olímpicos internacionais, federações internacionais e nacionais, laboratórios credenciados e outros.

Um marco fundamental nos processos de harmonização das políticas antidoping foi a Conferência Mundial de Doping no Esporte, que precedeu a confecção do Código Mundial Antidoping, realizada na cidade de Copenhague, Dinamarca, em março de 2003, com a presença das mais diversas representações e autorida-

des vinculadas ao esporte mundial. Esta conferência recebeu uma edição temática exclusiva da revista *Play True* (WADA-AMA, 2003, n. 1), que apresentava os principais pontos de destaque do célebre evento. O principal objetivo da conferência foi discutir, aceitar e aplicar políticas para a implantação do Código Mundial Antidoping, resultando ao final do evento na publicação da resolução que aceitava o Código Mundial Antidoping. Ao final, estava delineada a conquista e materialização do principal objetivo da WADA-AMA: “Pela primeira vez todos os atletas irão participar sob as mesmas regras, as mesmas normas e as mesmas sanções para as regras antidoping”. Ao final, esta conferência “remeteu uma poderosa mensagem aos trapaceadores: seus dias estão contados” (WADA-AMA, 2003, n. 1: 1).

Esta espécie de cruzada em prol de uma pureza esportiva, baseada nas tecnologias, é referida por Trabal (2013: 32) enquanto “maneiras de convocar o futuro [que] começa por se impor”, numa lógica de antecipação de riscos e, especialmente, de ameaças. Segue o autor: “para criar um perigo e, portanto, lançar um alerta, é preciso anunciar um futuro (geralmente sob a forma de profecia) e, ao mesmo tempo, considerar as modalidades para evitar esse perigo: a vigilância, a urgência e o prazo (...). Nesse ínterim, a WADA-AMA ao alertar aos trapaceadores que seus dias estão contados não apenas exerce um poder de governo sobre as ações futuras destes, através de ameaças, mas ocupa um lugar específico e central no plano das coletividades a ela subjugadas, qual seja, a de soberania. Assim a WADA-AMA não apenas regula as ações dos atletas ou de uma determinada coletividade, mas impõe, controla, vigia, pune, em suma, é não apenas parte, mas detentora das relações de poder que se exercem nessa coletividade. A WADA-AMA ao mesmo tempo compõe e dita as regras, as formas de vigilância e os mecanismos de punição. É parte integrante desta rede de biossociabilidade.

É neste ínterim que a política de harmonização proposta pela WADA-AMA atua, buscando minimizar as enormes discrepâncias que constituem os governos políticos, as federações nacionais de esportes e as próprias práticas esportivas nos diferentes redutos do planeta. Desse modo, embora seja uma reconhecida instituição de controle esportivo internacional, muitas vezes não possui alcance suficiente para gerir as distâncias e diferenças existentes nos esportes e nos setores de governos onde estes ocorrem. Na tentativa de suprir estas lacunas, elenca estratégias para adentrar cada vez mais em espaços antes não reconhecidos.

Em 2005, por exemplo, à WADA-AMA foi solicitada que desempenhasse um papel consultivo na Convenção Internacional contra o doping no Esporte da Unesco. As proposições finais desta convenção “foram ratificadas por mais de 125 dos 193 Estados Membros da Unesco (que representa quase 90% da população mundial)” (WADA-AMA, 2009, n. 2: 6). Desse modo, mesmo que tenha como filiados as mais diversas instituições esportivas internacionais e governos de boa parte dos países, quando há espaços em que as políticas de harmonização não

conseguem adentrar, a criação de parcerias com órgãos supranacionais torna-se uma alternativa produtiva no alcance dessas metas.

A constituição de uma rede ampla que congrega um sem fim de associações e entidades nacionais, internacionais e até mesmo supranacionais, tal como descrito enquanto ações da WADA-AMA, vai na direção de compor uma teia ampla de efetivação não apenas de mecanismos reguladores contra o doping, mas também na construção e reforço de identidades coletivas baseadas em pressupostos biológicos, culturais e, quiçá, artificiais, como o caso do doping e de seus aprimoramentos da performance esportiva. Rose (2013) destaca que uma das decorrências das construções de coletividades biossociais é a materialização de associações, organizações e entidades que representem os cidadãos biológicos inscritos em determinadas marcas (no caso deste estudo, o uso de doping), tal como a WADA-AMA. Normalmente, descreve o autor, os serviços prestados por essa amálgama de instituições incluem informativos, publicações, programas, aconselhamentos, aportes jurídicos, entre outros, tal como ilustrado a partir do material da WADA-AMA.

Para além desta teia de relações – e, pelo contrário, compondo mais ainda estas formas de regulação de modo a estender o controle sobre o doping nos mais variados recônditos do planeta –, a WADA-AMA solicitou à *International Police Organization* (Interpol), reconhecida organização internacional de polícia, que a auxiliasse na condução dos aspectos de policiamento acerca do doping. Desde 2004, a partir de uma reunião na sede da Interpol, em Lyon (França), em que estiveram presentes representantes do Comitê Olímpico Internacional, da WADA-AMA e da Secretaria Geral da Interpol, ficou definida uma parceria no combate ao tráfico de substâncias possivelmente utilizadas para o doping. Nesta ocasião foi firmada uma parceria que resultou “numa rede de Oficinas Centrais Nacionais da Interpol em cada um dos 186 países membro da WADA-AMA, um sistema de comunicação de base de dados policiais global e seguro, que possam ser utilizados para localizar pessoas e redes” relacionadas ao doping (WADA-AMA, 2007, n.1: 4). No bojo destas relações não apenas as políticas de harmonização tomam forma, mas as de policiamento – neste caso criminal – compondo formas de regulação cada vez mais amplas e precisas. Tais estratégias se desenvolvem como formas de governo dos atletas, e mais, formas de governo da vitalidade esportiva, na medida em que buscam exercer o controle daquilo que viria a ser a potencialização do atleta. É neste escopo que emerge a noção de biopolítica aqui sugerida, enquanto uma política da própria vida, pois, diferentemente da “biopolítica tradicional” não atua apenas no controle dos processos de vida/morte ou saúde/doença, mas opera no controle da vitalidade da performance, do “mais”, na regulação de uma coletividade que pretende incrementar as próprias capacidades vitais, num processo de governo de si e dos outros.

Uma dessas frentes de problematização nas quais o governo dos corpos se

desenvolve é aquela voltada à vida dos sujeitos, tomando-os enquanto um “conjunto de indivíduos de uma mesma espécie”. A este tipo de poder e de exercício de governo Foucault denominou de biopoder (1988, 1995, 1997a, 1997b). Para Foucault (1988, 1997a, 1997b), o biopoder agia em duas frentes distintas: uma centrada diretamente nos corpos dos indivíduos, denominada de anátomo-política dos corpos, com viés disciplinar e individualizante, e outra que os concebia, enquanto conjunto, em um coletivo de indivíduos de um mesmo grupo (tomados como suscetíveis aos mesmos tipos de regularidades, ou seja, como uma espécie), denominada de biopolítica. Para os objetivos deste estudo, o eixo da biopolítica é mais útil analiticamente, visto que é este polo do biopoder que está vinculado à multiplicidade dos indivíduos enquanto pertencentes a um mesmo grupo.

Embora Foucault tenha explorado esta compreensão de governamento no contexto da discussão acerca da biopolítica, para mapear as transformações ocorridas na Europa entre os séculos XVII e XIX, e do biopoder, como um novo tipo de poder relativo às forças biológicas características de uma população, ambos os conceitos – apesar de centralmente importantes às análises acerca dos modos de governo – tornaram-se, de algum modo, limitados para dar conta das novas transformações ocorridas no âmbito das rationalidades e tecnologias de governamento dos corpos contemporâneos. É, portanto, neste nível de investimentos que situo as rationalidades e tecnologias de governo nas quais a WADA-AMA se insere e faz parte, ao mesmo tempo em que busca conhecer e intervir.

Com essa premissa Rabinow e Rose (2006) procuram discutir os diferentes usos dos conceitos de biopoder e biopolítica utilizados na literatura contemporânea e os modos como Foucault os operou analiticamente em suas obras, indicando, ainda, que foram conceitos não muito sistematizados pelo próprio Foucault, carecendo, assim, de maiores investimentos e esclarecimentos conceituais. Nesta direção, esses autores destacam que

na tentativa de fazer um diagnóstico a partir “do meio”, pensamos que o conceito de biopoder direciona nossa atenção em três elementos chave que estão em jogo em qualquer transformação: o conhecimento de processos de vida vitais, as relações de poder que adotam os humanos como seres vivos como seu objeto, e os modos de subjetivação através dos quais os sujeitos atuam sobre si próprios como seres vivos, assim como suas múltiplas combinações (Rabinow e Rose, 2006: 53)

Na esteira desses apontamentos, e baseados em suas produções recentes, Rabinow e Rose (2006: 29) assumem “que os conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica mantêm consideráveis utilidades analíticas”, mas que seria pertinente, ao utilizar tais conceitos no plano da atualidade, incluir alguns novos elementos, como as coletividades biossociais.

Tal deslocamento e atualização da noção clássica foucaultiana de biopoder é também desenvolvido por distintos autores em suas pesquisas, conforme aqui já aludido (Fraga, 2006; Lima, 2004; Sibilia, 2002). Lima (2004), por exemplo, ao analisar as transformações hodiernas relativas à produção do corpo, ressalta que as novas modalidades de poder-saber operam na direção de um corpo compreendido enquanto informação, especialmente pelo DNA. Em sintonia com as argumentações que tenho elencado, o autor segue na direção do que propõe Rose (2013), com “molecularização”, e Sloterdijk (2006), com “princípios da informação”. Não distante disso – aliás, na mesma direção –, Sibilia (2002) também analisa o projeto fáustico do homem a partir dos princípios informacionais. Fraga (2006), por sua vez, analisa os modos de governo contemporâneos dos corpos no “mercado da vida ativa” através do que ele denomina biopolítica informacional, na medida em que as estratégias por ele analisadas compõem redes de informações para que os sujeitos cuidem de suas saúdes através de um estilo de vida ativo.

Embora não sejam abundantes, estudos vêm sendo realizados na direção de atualizações da noção de biopoder e de biopolítica foucaultianos, sobretudo aqueles voltados aos novos investimentos nos corpos (Lima, 2004; Sibilia, 2002), passando por análises dos aspectos de saúde e, também, da cultura física e esportiva de modo geral (Fraga, 2006). Obviamente, os suportes teórico-metodológicos de Rose (2013), Rabinow (1999) e Rabinow e Rose (2006) marcam iniciativas mais amplas sobre estes aspectos. Há também estudos que desenvolveram análises sobre a WADA-AMA a partir da noção de governo e biopolítica foucaultianos, porém, mantendo os conceitos tal como aqueles elaborados originalmente por Foucault. Silveira (2013), por exemplo, ao analisar os discursos oficiais da WADA-AMA acerca do doping no esporte, explorando, especialmente, as questões de gênero e sexualidade vinculadas às tecnologias contemporâneas, destaca que os principais aspectos veiculados pela WADA-AMA se referem, sobretudo, às questões de saúde e do incentivo à prática de atividades físicas, configurando, portanto, uma forma de governo sobre os corpos das atletas baseado na premissa eminentemente política do biopoder.

Tais aspectos reforçam o caráter contingente e esparso das relações de poder e de governo de sujeitos e corpos no tecido social. As relações aqui analisadas acerca das ações da WADA-AMA no controle e regulação dos atletas se inserem nesse escopo, qual seja, de novas formas de gerenciamento das ações de sujeitos, o que conforma, ao fim, estratégias de governo destes atletas. A construção de dispositivos que gerenciem as ações dos atletas de alto rendimento não apenas os regula, mas os aloca em determinadas posições de sujeito, condiciona-os a determinados grupos sociais. Nesse caso, estes grupos são organizados não apenas pelas marcações biológicas, mas, sobretudo, pelas alterações biológicas que promovem a partir das tecnologias da vida contemporâneas, borrando as

tradicionalas categorizações entre natural/cultural/artificial, constituindo-se num novo grupo emergente regido pelo uso das tecnologias em seus corpos, criando novas formas de sociabilidade, a biossociabilidade. Entretanto, esta biossociabilidade aqui aludida é regida e composta, também, pela própria organização que a rastreia e regula: a WADA-AMA.

GOVERNO DA VITALIDADE DA PERFORMANCE ESPORTIVA

É preciso enfatizar que as considerações aqui elencadas sobre as formas de regulação dos corpos e dos sujeitos atletas só fazem sentido se pudermos analisá-las enquanto constituintes de um novo coletivo ou comunidade de indivíduos, que se baseia, especialmente, no controle de suas capacidades vitais. É nessa direção que, ao regular as políticas de aumento do desempenho de atletas de alto rendimento, a WADA-AMA acaba, concomitantemente, conformando-os enquanto um grupo social específico e, a partir disso, compondo parte desse grupo o qual regula. Esse grupo social, submetido ao controle da vitalidade, está numa nova ordem de saber-poder, pois os elementos de biossociabilidade que os constituem são os diversos incrementos que potencializam suas performances, em especial, aqueles relacionados aos “princípios de informação” ou os que se encontram no nível da “molecularização”. É evidente que outros recursos, que atuam no plano “molar” de melhoria do rendimento esportivo, continuam atuando, mas, mesmo esses, embora vistos a “olho nu”, são igualmente alvos de regulação e controle, constituindo-se também em vetores da biossociabilidade.

Portanto, o que está em pauta na conformação da biossociabilidade dos atletas de alto rendimento não é tanto o nível em que as aplicações ocorrem nos seus corpos, sejam elas “informacionais”, “moleculares” ou “molares”, mas o próprio exercício de conhecimento, controle e regulação exercido pela Agência. Em suma, é o próprio “governo da vitalidade da performance esportiva”, a partir das inúmeras estratégias utilizadas pela WADA-AMA, que acaba por conformar uma coletividade específica, baseada na vitalidade em si mesma. Este grupo biossocial são os atletas de elite.

É preciso que se atente para as diferentes formas de regulação dos corpos na arena esportiva de alto rendimento, na medida em que estas de algum modo também orientam o nosso fazer não atlético nas diferentes instâncias sociais em que estamos sujeitos. Conforme já mencionado a partir de Welsch (2001) a condição ontológica dos atletas de alto rendimento pertence ao mesmo registro que a nossa. Desse modo, ao estarem regulados e organizados em coletividades biossociais a partir do uso, controle, mecanismos de ameaça e de punição, é possível derivar que também o somos. Ou ao menos, potencialmente poderemos ser.

George Saliba Manske é Doutor em Educação (PPGEDU/UFRGS). Professor dos cursos de Educação Física, da Residência Multiprofissional em AB e SF, do Mestrado em Saúde e Gestão do Trabalho e do Mestrado em Educação da Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAUSTO-STERLING, Anne

2001/02 “Dualismos em duelo”. *Cadernos Pagu*, n. 17/18: 9-79.

FOUCAULT, Michel

- 1988 *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- 1995 “O Sujeito e o Poder”. In DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- 1997a “Do governo dos vivos”. In _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970–1982)*. Tradução de Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., pp. 99–106.
- 1997b “É preciso defender a sociedade”. In _____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970–1982)*. Tradução de Andréa Daher; consultoria, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., pp. 69–78.

FRAGA, Alex Branco

2006 *Exercício da informação: governo dos corpos no mercado da vida ativa*. Campinas, SP, Autores associados.

HUMANITYPLUS

Disponível em <http://humanityplus.org/>. Acesso em 02 de julho de 2015.

LIMA, Homero Luís Alves

2004 *Do corpo-máquina ao corpo-informação: o pós-humano como horizonte biotecnológico*. Recife, tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco.

MACHADO E SILVA, Regina Coeli

2008 “Um rosto para vestir, um corpo para usar: narrativa literária e biotecnológica”. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 29: 151-188.

MARCELLINO, Nelson Carvalho (org.)

2013 *Legados de megaeventos esportivos*. Campinas, Papirus, 1ed, v.1.

MIAH, Andy

2008 *Atletas geneticamente modificados: ética biomédica, doping genético e esporte*. São Paulo, Phorte.

RABINOW, Paul

1999 “Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade”. In _____. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp.135-157.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas

2006 “O conceito de biopoder hoje”. *Política & Trabalho Revista de Ciências Sociais*, n. 24: 27-57

ROSE, Nikolas

2001 “Como se deve fazer a história do eu”. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 26, n. 1: 33-57.

2013 *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no Século XXI*. São Paulo, Paulus.

SIBILIA, Paula

2002 *O homem pós-orgânico – corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

SILVEIRA, Viviane

2013 *Tecnologias e a mulher atleta: novas possibilidades de corpos e sexualidades no esporte contemporâneo*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SLOTERDIJK, Peter

2006 “El hombre operable. Notas sobre el estado ético de La tecnología génica”. *Revista Observaciones Filosóficas. Antropología*, Mayo.

TRABAL, Patrick

2013 “E se os esportistas que se dopam quisessem ‘fazer direito?’”. *Movimento*. Porto Alegre, v. 19, n. 04: 11-43.

WELSCH, Wolfgang

2001 “Esporte – visto esteticamente e mesmo como arte?”. In ROSENFIELD, D. (org.). *Ética e estética*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., pp. 142-165.

Fontes

WORLD ANTI-DOPING AGENCY - AGÊNCIA

MUNDIAL ANTIDOPING (WADA-AMA)

2014 Disponível em <http://www.wada-ama.org/>.

Acesso em 02 de julho de 2014.

2002 *WADANEWS*, n.1, fevereiro, 2002. Disponível em <http://www.wada-ama.org/>. Acesso em 02 de julho de 2014.

2002 *WADANEWS*, n.2, junho, 2002. Disponível em <http://www.wada-ama.org/>. Acesso em 02 de julho de 2014.

2003 *PLAY TRUE*, n. 1, primavera, 2003. Disponível em <http://www.wada-ama.org/>. Acesso em 02 de julho de 2014.

2007 *PLAY TRUE*, n. 1, 2007. Disponível em <http://www.wada-ama.org/>. Acesso em 02 de julho de 2014.

2009 *PLAY TRUE*, n. 2, 2009. Disponível em <http://www.wada-ama.org/>. Acesso em 02 de julho de 2014.

Biosociability and Government Policies in High-Performance Sport

ABSTRACT

Taking the Olympics to be held in Tokyo in 2020 as a starting point for problematizations about high-performance athletes government, I discuss the construction of bio-social communities as subjects of control strategies. Birth assumption that biotech today's conditions alter traditional notions of natural, cultural and artificial, and that these conditions are openings for emerging forms of social regulation, exemplified in this study in athletes and high performance sports. In conducting these discussions analyze the ways in which the World Anti-Doping Agency (WADA-AMA) prepares and performs management actions of the sporting vitality, primarily through the excerpts and statements present in the Play True magazine. It is considered that contemporary biotechnological able to change the human make up new forms of socialization, marked by an increase in vital capacity by changing the traditional understanding of body and nature, requiring new forms of government bodies.

KEYWORDS

Government,
Biosociability, Sports,
Athletes, Culture

Recebido em 9 de março de 2016. Aceito em 28 de setembro de 2017.

Lembranças do pós-guerra no sul de Angola: vivências e reconstrução da vida cotidiana

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141652>

Camila A. M. Sampaio

► Universidade Federal do Maranhão | São Luís, MA, Brasil
✉ camsampaio@gmail.com

RESUMO

Neste artigo enfatizo a presença da guerra como evento crítico na trajetória de alguns habitantes da província do Cunene, ao sul de Angola. Percorro aspectos históricos gerais da região, mapeando o contexto de episódios de violência que marcaram o território. Apresento como o próprio Estado elege um heterodoxo monumento como símbolo da destruição gerada pela guerra, forjando para si uma imagem de Estado em prol da paz. São analisadas trajetórias e percepções de pessoas que vivenciaram a guerra em diferentes intensidades e reelaboram cotidianamente formas de estar no mundo. Ter visto “uma guerra só”; estar “à espera do marido”; receber a ajuda financeira e afetiva de uma “amizade interessada”; trabalhar de forma itinerante e nem sempre remunerada: todas essas são formas que ultrapassam o lugar do trauma e que se adaptam diariamente às possibilidades diante daquele contexto.

PALAVRAS-CHAVE

Angola, guerra, pós-guerra, evento crítico, cotidiano

O ano de 2012 foi o marco da primeira década sem guerras em Angola após aproximadamente 40 anos de conflitos, entre guerras pela Independência, conquista da em 1975, e posteriores confrontos entre diferentes frentes político-militares.

Além da destruição da infraestrutura urbana de diferentes cidades, de uma economia cujas prioridades focaram-se em torno das guerras e do enriquecimento de uns poucos, houve mortes e deslocamentos populacionais em grandes proporções. Sem a existência de quantitativo fundamentado em dados populacionais gerais e oficiais, censos parciais e agências humanitárias estimam que 1 milhão de pessoas tenham morrido e outros 4 milhões tenham sido deslocados de suas regiões de origem para outras, dentro ou fora do país (Hodges, 2002: 41).

A efeméride pelos tempos de “paz” é muito mais do que um marco macropolítico ou histórico. Faz parte dos discursos oficiais a ênfase nessa nova etapa que o país atravessa, iniciada em 2002, na qual a “paz” caminha como condição para a “reconstrução nacional”, formando um contraponto possível às marcas deixadas pelos conflitos e suas consequências.

A capital, Luanda, embora tenha sido menos diretamente afetada por conflitos armados, conviveu com o “fantasma da guerra”, tão bem retratado em romances literários de Ondjaki (2001; 2012), nos quais os personagens citadinos transitam entre lendas, memórias e experiências relacionadas ao cotidiano de um estado de guerra. Relatos sobre as experiências vividas na capital apontam para recrutamentos forçados aos exércitos em confronto, emigrações, arranjos para incrementar a renda e os meios de vida.

Neste artigo, enfatizo a presença da guerra como *evento crítico* na trajetória de alguns interlocutores que habitavam a província do Cunene, ao sul de Angola, durante os períodos em que realizei pesquisa de campo, entre 2010 e 2011. A recomposição das histórias foi realizada a partir de diários de campo e do material de três entrevistas gravadas, cada caso indicado no texto.

A noção de evento crítico trabalhada por Veena Das (1995; 2007) refere-se aos impactos que determinadas ocorrências sociais de grande vulto podemoccasionar em trajetórias individuais ao longo do tempo. A análise da autora sobre como as pessoas, em suas vidas cotidianas, são capazes de retomar um universo devastado por irrupções violentas que permanecem no tempo torna-se apurada a partir de etnografias que revelam como eventos críticos são incorporados na forma de estabelecer relações sociais.

Mesmo em casos cujas experiências de guerra não estivessem diretamente presentes, as consequências do conflito são referenciadas e sentidas no dia a dia daqueles cujos corpos e subjetividades têm em si “lembraças sempre a sangrar”.

Na primeira parte do artigo, percorro aspectos históricos gerais da região do Cunene, mapeando o contexto de episódios de violência que marcaram o território. A seguir, apresento como o próprio Estado elege um heterodoxo monumento

como símbolo da destruição gerada pela guerra, forjando para si uma imagem de Estado em prol da paz e da “reconstrução nacional”. Nas seções seguintes, apresento trajetórias e percepções de pessoas que vivencia(ra)m a guerra em diferentes intensidades e reelaboram cotidianamente formas de estar no mundo. Em nenhum caso, os arranjos encontrados por essas pessoas são reverberações do que o discurso oficial destaca como propósito para a “reconstrução nacional”.

CUNENE: UM TERRITÓRIO ESTRATÉGICO PARA AS GUERRAS

A região que atualmente engloba a província do Cunene foi um dos últimos territórios do continente africano invadido por europeus. No início do século XX, houve litígio, geralmente ocasionado pelo controle da água na região, pelo domínio da área entre Portugal, Alemanha e União Sul-Africana, que gerou resistências e deslocamentos das populações de origem étnico-linguística kwanyama. Esses povos formavam, até o período da invasão europeia, entre os atuais territórios de Angola e Namíbia, o Reino Oukwanyama (Vigne, 1998).

A Namíbia, então Sudoeste Africano, havia sido colônia alemã entre 1884 e 1919. A colônia foi colocada em segundo plano durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), o que possibilitou, em 1915, a ocupação do território pela União Sul-Africana. Com a derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, os territórios que estavam sob seu domínio foram redistribuídos pela Liga das Nações. Assim, o Sudoeste Africano passou ser administrado pela União Sul-Africana em 1919.

A União Sul-Africana (1910-1961) obteve estatuto de domínio do Império Britânico no território da atual África do Sul, após a derrota dos bôeres, descendentes de europeus instalados na região desde os séculos XVII/XVIII. A União Sul-Africana reuniu sob o comando britânico áreas comandadas pelos bôeres e áreas que já estavam sob domínio britânico. Foi neste período que se instaurou oficialmente o regime do *apartheid*, em 1948. Em 1961 houve a desvinculação do Império Britânico e a adoção da designação de República da África do Sul, que continuou a ocupar ilegalmente o território do Sudoeste Africano e manteve o regime de segregação racial até a década de 1990.

No bojo dos movimentos independentistas dos países africanos, formou-se, no Sudoeste Africano, um movimento pela independência denominado Organização dos Povos do Sudoeste Africano (*South West Africa People's Organization* – SWAPO). A SWAPO constituiu-se como bloco hegemônico que deu início a uma guerra contra as forças armadas sul-africanas (*South African Defense Force* – SADF) em 1966 e se estendeu até 1990. Assim, a região não foi atingida apenas pelas guerras internas em Angola, mas também pela guerra de independência da Namíbia (1966-1989).

O governo no poder em Angola, desde 1975 até hoje, regido pelo Movimento Popular de Libertação de Angola, o MPLA, apoiava a SWAPO, inclusive no

fornecimento de espaços em Angola para abrigar campos de treinamento. Os dois movimentos eram aliados desde antes da chegada do MPLA ao poder governamental, durante as guerras de libertação, nos anos 1960 (Willians, 2009). Entretanto, a região do Cunene, como outras áreas do sul e sudeste de Angola, foi ocupada também pela UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola). A UNITA formou-se em 1966, a partir de uma dissidência da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNL). Assim como o MPLA, foram movimentos pela libertação do país contra o regime colonial. Após a Independência, a UNITA tornou-se a principal força de oposição armada ao MPLA. Em diferentes momentos, a UNITA manteve alianças com as SAFD e manteve presença significativa na região sul e sudoeste de Angola, principalmente em áreas rurais.

Situada ao longo da fronteira, as províncias do Cuando-Cubango e do Cunene tornaram-se estratégicas para todas as forças relacionadas ao processo de Independência da Namíbia, pela suscetibilidade de confrontos entre MPLA e UNITA e ainda entre SWAPO e SADF. O exército oficial sul-africano adentrava o território angolano, por vezes com suporte declarado da UNITA, sob o argumento de estar à procura de rebeldes da guerra pela independência da Namíbia.

A SADF, com apoio da UNITA, invadiu o Cunene logo após a Independência de Angola, ao fim de 1975, em busca de desestabilizar o regime recém-independente proclamado pelo MPLA. Angola independente com uma orientação socialista e aliada a SWAPO iria contra os interesses sul-africanos. Como resposta, o MPLA, com apoio da União Soviética, trouxe tropas cubanas e militares do governo para ocupar as cidades. A segunda invasão da SADF foi em 1981, quando o edifício de governo, ocupado por tropas cubanas e do MPLA, foi bombardeado, reduzindo-se a escombros que posteriormente foram transformados em monumento. As guerrilhas pela Independência da Namíbia se desenrolaram no sul de Angola até 1988, quando se realizaram os Acordos de Nova York para a retirada das forças armadas cubanas e fim das invasões e intervenções da SADF em Angola. De forma paralela, os Acordos previram intervenção das Nações Unidas na área, concluída em 1990, com o reconhecimento oficial da Independência da Namíbia e a retirada das tropas das cidades (Domingos, 2013).

Em 1991, o Acordo de Bicesse (ou Acordo de Estoril), entre MPLA e UNITA, mediado por Portugal e observado pelos EUA e URSS, selou a primeira tentativa de finalizar a guerra. No contexto mundial, vivia-se o fim da Guerra Fria e a subsequente dissolução da União Soviética. Entre os principais pontos do acordo, constavam o final da guerra civil, a abertura de um processo de democratização partidária, a realização de eleições com bases democráticas e a criação das Forças Armadas Angolanas, apartidárias e com a recomendação de receber antigos combatentes dos exércitos de guerra do MPLA e da UNITA (Domingos, 2013).

Em 1992, realizaram-se eleições em Angola. No Cunene, neste mesmo ano,

a capital Ondjiva foi retomada pelo governo do MPLA (e não mais por tropas). A UNITA manteve bases em estradas e ao leste da província. Apesar do Acordo de Bicesse, as principais partes envolvidas seguiam desconfiadas e não se desarmaram. Levantaram-se suspeitas de fraudes eleitorais apesar da ONU declarar as eleições livres e justas e Jonas Savimbi, líder da UNITA, reiniciou novo período de guerra que se seguiu até 1994.

Um novo acordo em 1994, o Protocolo de Lusaka, foi assinado entre MPLA e UNITA. Entretanto, a UNITA optou por cumprir alguns aspectos do Protocolo, mas utilizou-se da trégua para não perder outros territórios e reequipar sua força militar, renovando o arsenal de guerra. As eleições de 1997 e 1998 foram postergadas, o que foi visto por alguns como algo ilegítimo. Os conflitos foram reiniciados em 1998. A UNITA, sob a liderança de Savimbi e já sem apoio da África do Sul não tinha interesses em disputas apenas no campo político e, por outro lado, o MPLA se esforçava, com suporte e controle das mídias, em construir uma imagem democrática e de paz em oposição à beligerante UNITA. Com o fim do apartheid sul-africano, em 1994, e a eleição de Nelson Mandela, em 1995, o novo governo sul-africano representado pelo African National Congress (ANC), partido no poder, passou a apoiar o regime do MPLA, seu antigo aliado. A guerra teve seu fim com a morte de Savimbi pelo exército angolano, em fevereiro de 2002, e com a gradativa diminuição de suporte à UNITA, que deixou de ter qualquer apoio internacional. O Memorando de Luena, de 4 de abril de 2002, selou o fim da guerra.

Para muitos angolanos, a morte de Jonas Savimbi, líder da UNITA, pouco antes da assinatura do Memorando de Luena, foi um marco simbólico que representou o fim das guerras. No Cunene, a morte de Savimbi foi motivo de festejos que atravessaram os dias. Danilo, um rapaz nascido em meados da década de 1980 e que cresceu convivendo sob ameaças de ser raptado pela UNITA disse-me, enquanto conversávamos durante uma manhã em Ondjiva: “No dia que o Savimbi morreu, não houve um lugar sem festas. Mataram bois e cabritos, todos comemoraram. Não houve um só sítio sem festejo no Cunene”.

O alívio de Danilo e os festejos na província indicaram o fim de uma sucessão de eventos críticos. Enquanto isso, a memória de muitos, não só como substrato, mas como memória corporificada, estava sendo constituída a partir de dores que lhes foram infligidas.

“RECONSTRUÇÃO NACIONAL” E ESCOMBROS COMO MONUMENTO

O termo “reconstrução nacional” passou a ser mencionado frequentemente com o fim da guerra em 2002. Ainda em 2012, a ideia operava mais como um discurso propalado pelo governo pós-guerra de José Eduardo dos Santos que como um marco diferenciador de uma nova forma de se fazer política. Com a perspectiva

da “reconstrução nacional” sempre presente em seus discursos, o presidente parecia construir para si a figura de um pacificador fundamental para o fim das guerras e para a formação de uma “Nova Angola”. Subjacente a essa ideia estaria o objetivo de bem comum para todos, acionado como elemento discursivo em prol da ampliação de projetos que colocariam Angola como um país em desenvolvimento capaz de superar os anos de guerra.

O tema da propaganda governamental condensava algo delineado anteriormente, desde os anos 1990, com a abertura da economia ao capital estrangeiro, mediado pela elite local, em articulações que pouco interferiram na distribuição da riqueza produzida (Hodges, 2002). Com o fim das guerras, o movimento de expansão do capital e concentração de renda aumentou. Os recursos e investimentos destacaram-se na extração de petróleo e diamantes, no comércio de importação/exportação e na construção civil.

Em 2010, as zonas urbanas da província do Cunene representavam o retrato da “reconstrução nacional”. Na capital, Ondjiva, havia obras visíveis em edifícios e nas ruas; em Santa Clara, posto fronteiriço com a Namíbia, a construção em andamento do que seria um porto seco estratégico na rota comercial Angola-Namíbia-África do Sul. Na sede do governo provincial, um grande retrato legendado do presidente angolano em *outdoor* indicava a unidade nacional pela presença personificada do Estado (Figura 1).

Figura 1

Sede do Governo Provincial do Cunene.

Fonte: A autora, 2011.



Sem guerras e diante de visíveis mudanças em aspectos da infraestrutura do país, o Estado, concentrado no MPLA e na figura de José Eduardo dos Santos, aliou-se a grandes investidores e conclamou para si o papel de promotor da reconstrução nacional. Nesse modelo, foram poucos os atores sociais que receberam condições para a recomposição da vida no pós-guerra (Sampaio, 2014). Se as obras indicariam uma “nova Angola”, os “tempos de guerra” ainda se pronunciavam com destaque para a maioria, como apresentaremos a seguir.

A presença da guerra na vida dos habitantes do Cunene aparecia concretamente na praça central de Ondjiva, capital da província, em frente a uma Igreja Católica. Escombros cercados por uma mureta recém-construída e uma placa explicativa formavam um conjunto classificado pelo poder público como monumento (Figura 2). Tratavam-se de destroços da sede do governo provincial, construída em 1969, ainda no período colonial, e destruída em 1981 pelas forças armadas sul-africanas com provável aceite da UNITA. Os escombros foram transformados nesse inusitado monumento em 1998, seis anos depois da retomada da cidade pelo governo angolano e no mesmo ano em que estavam agendadas eleições antes da retomada do conflito. A placa apresenta dizeres sobre a “importância da manutenção da memória do povo angolano sobre os duros tempos de guerra”. Mas haveria como esquecer?



Figura 2

Monumento em Ondjiva localizado na praça central da cidade, em frente a um templo católico.

Fonte: Googlemaps, 2011.

Figura 3

Rua principal em Ondjiva.

Fonte: A autora, 2011.

A transformação desses escombros em monumento no mesmo ano em que a guerra em Angola foi retomada, após um intervalo de quatro anos, pode ser considerada uma “emblemática representação dos ciclos de destruição e de resiliência” (Rodrigues, 2010: 468), que perpassam a região desde o início do século XX. O ato de inauguração, conduzido pelo próprio Presidente José Eduardo dos Santos, talvez tenha sido também uma sutil indicação para tornar visível e concreto quem seriam os “inimigos” que fizeram a guerra perdurar. Naquela etapa (1998-2002), a guerra em Angola concentrava-se na tentativa da UNITA em sobrepor-se ao MPLA na cúpula governamental.

A contribuição de Anderson (1998) para a compreensão da formação de

subjetividades dentro de fronteiras nacionais traz ao centro do debate a análise de lugares que carregariam “imagens nacionais espetrais”, tais como túmulos, museus, monumentos e até mesmo a produção de dados por censos e levantamentos populacionais. Nesse sentido, assim como obras e propagandas indicam a “reconstrução nacional”, a construção de uma mureta ao redor desses escombros apresenta-se como uma tentativa deliberada da frente política predominante para compor um entendimento específico do que construiu (e destruiu) a fronteira sul de Angola. Porém, a análise pode adquirir outras nuances a partir de elementos menos visíveis sobre os sentidos da guerra e outras formas de reconstrução e ressignificação da vida na região.

No mesmo dia que conheci Eneida, uma das principais interlocutoras que tive na província, soube que sempre vivera nos arredores. Quis saber mais detalhes sobre o período de destruição daquele ex-edifício. Contei que li as inscrições da legenda sobre a manutenção da memória do povo angolano e lhe perguntei o que ela lembrava sobre essa época. Eneida foi rápida:

Estes, os sul-africanos do apartheid estavam a andar por aí, iam nos matos atrás da SWAPO, às vezes chegavam até a cidade. Mas a UNITA estava mesmo a ver que era bom, “Epá, assim as FLAPA [as tropas do governo], os cubanos, estão todos a ir!” e teriam mais chances de dominar todo o Cunene. Pois bombardearam o edifício provincial, em um tempo em que tu não havias saído da poeira. Esse sítio aí, parado, com mosquitos... Seguir a “Reconstrução d’Angola” e construir um sítio bonito assim de ver, de passear estaria bom... E não isso, feio, de se tirar fora! O MPLA, os cubanos, a UNITA, os sul-africanos, todos afinal foram maus, muito maus nessa guerra. Os conflitos já não estão, mas já percebeste como a família do Presidente tem dinheiro? Se quiseres recordar a guerra, não deves olhar o monumento. Deves olhar para o próprio povo, e o povo daqui, os kwanyama e os outros que cá estão... Em particular as mulheres... Já vais perceber como vivem as mulheres no Cunene!...

“Se quiseres recordar a guerra, deves olhar para o próprio povo, principalmente para as mulheres”. As elaborações de Eneida e sua crítica implícita às descrições presentes no monumento carregavam uma grande densidade que, naquela hora, recém-chegada na região, não pude captar. Além da rápida explanação sobre disputas na macropolítica das últimas décadas, Eneida chamou a atenção para a centralidade das consequências que a guerra pode ter deixado na vida das pessoas, especialmente na vida das mulheres. Para ela, o monumento não trazia um significado tão impactante quanto as consequências não visíveis, talvez inomináveis, dos conflitos.

Aqui, no alerta de Eneida, encontro uma primeira proximidade a questões

trazidas pela produção intelectual de Veena Das (1995; 2007). “Já vais perceber como vivem as mulheres no Cunene”. Este “perceber” parecia um convite para buscar o outro sentido dos olhos para que Veena Das nos chama a atenção: os olhos, além de ver, derramam lágrimas (Das, 2007: 61). E estas não são possíveis de captar apenas em dramáticos monumentos, ou em atos heróicos, rompantes. Os olhos que carregam as adversidades daqueles que sobrevivem cotidianamente após *eventos críticos*, tornam-se acessíveis em processos de reconhecimento da dor e do sofrimento que são incorporados ao ordinário da vida (Das, 2007).

O insólito monumento que gera incômodo ao visitante passa a ter – e a ser – sentido ao adentrarmos a história e as experiências de quem ali viveu. De alguma forma, ele sintetiza um tipo de “gramática dos sobreviventes” da guerra. Nesta, mesmo que os conflitos tenham terminado, a guerra seria mais que um elemento presente e cotidiano: é constituinte na forma de perceber a si e aos outros e fundamental como maneira de viver no mundo.

As imagens da guerra e dos ciclos de destruição/reconstrução, bem como a perspectiva/necessidade de resiliência, operam como linguagem ordinária enquanto índices de eventos críticos. As diferentes intervenções, disputas e batalhas travadas na região são mencionadas, narradas, recontadas. Aparecem em um categórico monumento oficial, em carcaças de tanques de guerras encontradas nas estradas, em montinhos de armas descartadas em alguns cantos da cidade. Aparecem também em descompromissadas conversas, seja em referência a elementos concretos icônicos, como falar rotineiramente sobre “akás” (uso popular para um fuzil soviético amplamente utilizado nas guerras em Angola, o AK-47), “as tropas”, os edifícios furados dos “tempos de guerra”; ou em falas mais abstratas e genéricas, como ações cruéis das tropas, o “corpo fechado” de Jonas Savimbi (a quem muitos se referem como um poderoso feiticeiro).

Das (1995) constrói uma perspectiva na qual ressalta a importância de trazer ao espaço público as articulações de experiências e sofrimentos geradas por eventos críticos, mas que são vivenciados de forma privada. A partir da análise de eventos críticos ocorridos em território indiano, a autora observa como discursos oficiais de Estado, em diferentes tempos e diante de situações críticas, utilizam-se de generalidades e eufemismos que uniformizam uma ideia de colapso social. Tais ações, observa Das (1995: 191), ignoram o ambiente de consentimento e cumplicidade que envolvem todo o contexto em que atrocidades são perpetradas. Criar vítimas e algozes sob discursos vazios de substância, sem o reconhecimento da dor como algo que deve ser coletivamente vivenciado, não cria subsídios para enfrentar as rupturas do tal “colapso”.

Sob outro aspecto, as diretrizes gerais da “reconstrução nacional” pouco beneficiam as vidas de pessoas comuns, que não estão no centro da captação de recursos para as grandes obras e transações comerciais do *boom* econômico de Angola.

Não existe eufemismo em um edifício bombardeado que o Estado transforma em monumento. Também não é exatamente um silêncio que se apresenta ao se pensar nas guerras. Mas entrevemos um arquétipo do modelo “vítimas” (o “povo angolano”? o MPLA?) *versus* “algozes” (as SADF? A UNITA?).

E aqui voltamos a Eneida e sua magistral observação feita no primeiro dia em que nos conhecemos: “Se quiseres recordar a guerra, não deves olhar o monumento. Deves olhar para (...) [os que] que cá estão”. O que a reconstrução nacional guarda para essas pessoas?

ZONA DE GUERRA E LUGARES SOCIAIS RAPTADOS

Júlio e sua mãe, Heloísa, trabalhavam em um bar-pensão no povoado de Santa Clara, um importante posto fronteiriço entre Angola e Namíbia na época em que realizei pesquisa de campo, entre 2010 e 2011. Sem vínculos formais de trabalho, Júlio tinha alguma flexibilidade de “estar à toa” e uma profunda instabilidade econômica. Ele havia nascido em Angola, em um *kimbo*, que é um povoado rural, próximo à fronteira. Falava *kwanyama*, sua língua materna, inglês e africâner, pois vivera a maior parte da vida na Namíbia. Do português, apenas algumas expressões. Júlio acumulava experiência como “educador de pares” em programas de prevenção a doenças sexualmente transmissíveis na Namíbia e dominava a arte da conversa. Seu temperamento extrovertido lhe rendia contatos frequentes com os mais variados interlocutores. Em Santa Clara, estávamos sempre próximos, caminhando, conversando com outras mulheres ou debatendo algum tema sobre o contexto. Aos poucos, em conversas fragmentadas, fui compreendendo sua trajetória de vida. Um dia perguntei diretamente por que ele foi viver em Windhoek, capital da Namíbia, se parte da família materna dele havia permanecido nas imediações da fronteira. Para captar melhor o que foi esse momento, transcrevo abaixo trecho de meu diário de campo daquele dia:

(...) Júlio falou sobre Windhoek e como gostou de ter passado um período da vida por lá, onde estudou. Perguntei onde ele já havia morado. Disse que nasceu no “mato”, em Angola, bem próximo à fronteira. Cresceu na aldeia, era o mais velho dos 7 irmãos que haveriam de vir e viver. Em 1987, com 8 anos, havia passado pelo etanda, ritual de iniciação masculino, então já realizava algumas das tarefas destinadas aos homens, como pastorear o gado.

Estávamos conversando em inglês, ele parou e disse em um português arranhado que no “mato” era “trabalho mêmô!”, cortar lenha, triturar arroz. Pausou a conversa com um silêncio abrupto, muito incomum em seu temperamento extrovertido. Franziu o semblante e continuou:

– Então fui para a Zâmbia.

— Zâmbia? — perguntei.

— Sim, era de noite, utalala [tempos de frio]. A UNITA veio de caminhão e colocou todos os garotos maiores lá dentro. Fomos para a Zâmbia.

— E os mais velhos?

— Não podiam fazer nada, ou levavam as mães também.

Ficamos em silêncio.

— O que vocês faziam?

— Acordávamos antes do sol, carregávamos as coisas, era pesado, aprendíamos a usar as armas, — gesticulando e mostrando os movimentos de preparar um fuzil — buscava comida no mato, era isso. Depois de treinar na Zâmbia fomos no Cuan-do-Cubango [província no sudeste de Angola, cuja fronteira leste é a Zâmbia e a sul é a Namíbia], e depois por ali na Namíbia.

— E a sua mãe??

— A mãe ficou à minha procura, a gente não sabia um do outro. Como eu era um dos mais jovens e tinha outros garotos, decidiram me deixar de volta, perto da aldeia, em uma igreja. Os primos eram mais velhos e ficaram. Logo a mãe soube onde eu estava e então fomos todos para Windhoek. Ela não queria mais ficar na aldeia. Mas a guerra logo depois acabou um pouco.

Não consegui perguntar mais nada e logo chegou uma amiga dele. Mudamos de assunto.

Em um primeiro momento, o que mais chamou minha atenção foi o fato de Júlio ter sido uma criança-soldado. Pensei que “não combinava” com seu “bom humor”. O que ele teria passado? Como viveu com esse “peso”? Eu não tinha recursos individuais para continuar aquela conversa, pois a perspectiva que tinha construída sobre “crianças-soldado” era fundamentada em ideias de vitimização, sofrimento, trauma.

Não existem dados oficiais, porém sabe-se que tanto a UNITA quanto as tropas do governo (FAPLA, que foram renomeadas para Forças Armadas Angolanas em 1991), utilizaram-se de crianças e adolescentes que raptavam para compor suas frontes, embora as estimativas em relação à UNITA sejam sempre superiores. Há levantamentos gerais, realizados por relatórios de instituições humanitárias, como o *Child Soldiers International*, que se referem sempre a períodos de tempo. Por exemplo, Honwana (2006) traz uma estimativa, produzida a partir de relatórios institucionais, de que em 1997 – ano regido por aparente acordo de paz – havia entre 8.500 e 10 mil menores de 18 anos envolvidos em projetos de desmobilização.

No dia seguinte, tentei retomar a conversa com Júlio, comentando que foi bom ele ter sido levado de volta para os arredores da aldeia, não ter permanecido na guerra e ter ido para Windhoek estudar. Fui surpreendida por

sua resposta, esta que rapidamente me reposicionou em *seu* campo de experiências no mundo:

Eu preferia ter ficado no exército [da UNITA]. Assim hoje teria uma profissão, um emprego, poderia me casar e ter meus filhos. Um dos meus primos que ficou hoje está na polícia [de Angola]. Outro é militar reformado. E para mim, o que adiantou estudar? Estudei, fui ativista [em um organismo internacional de prevenção à Aids, em Windhoek], até viajei para a Nigéria, mas e depois? Hoje eu sou um oshiveli [o filho mais velho, que tem obrigações sociais de ser o provedor], um cara velho de 31 anos que não é um homem ainda. Sem emprego, sem filhos, o que fazer aqui?

Insisti e mencionei a iminência de morte naquela situação de guerra, mas Júlio outra vez ponderou, pois “morrer no exército, morrer por não conseguir viver, qual seria a diferença?”.

Foi um exercício extremamente difícil ouvir este trecho de sua história de vida de sem estabelecer pontes com meu próprio filho, que tinha oito anos à época, a mesma idade que Júlio quando fora raptado. Imaginava o que seria um grupo invadindo minha casa e levando-o para ser soldado. Criava a imagem de Heloísa mais jovem observando a cena de seu filho, o *oshiveli*, sendo levado do *kimbo*.

Nesse sentido, parto de um trabalho que foi fundamental para localizar a situação de Júlio. A antropóloga Alcinda Honwana, concomitante à sua formação e atuação acadêmica, coordenou um projeto das Nações Unidas voltado para o desenvolvimento de uma agenda de pesquisas sobre crianças em conflitos armados (Honwana, 2006).

Ao acompanhar e descrever casos de crianças-soldado, a autora escrutina diferentes trajetórias de meninos e meninas. Observa que se tratam de pessoas que, de alguma forma, são vítimas das contingências, mas que em cada atuação existem nuances que apresentam a possibilidade de agência dessas crianças, modeladas pelos acontecimentos e circunstâncias (Honwana, 2006: 4).

Outra questão destacada pela autora é a menor visibilidade sobre as crianças-soldado do sexo feminino e das mulheres raptadas por tropas em guerrilhas. Durante a pesquisa, Honwana (2006) teve mais dificuldades metodológicas para realizar aproximações com estas mulheres e meninas porque estas não eram autorizadas a interagir em diádias com agentes humanitários ou pesquisadores. A interação da pesquisadora com estas mulheres foi sempre em grupos. Mesmo com o fim dos conflitos, uma das maiores dificuldades de programas de desmobilização voltados às mulheres é que muitas delas tiveram filhos e constituíram família, de forma forçada ou não, com combatentes. As atividades femininas nos campos eram similares às dos meninos-soldado: carregar mate-

riais, realizar tarefas de organização, busca e confecção de alimentos. Além disso, algumas meninas e mulheres eram empregadas como “esposas” ou escravas sexuais nos campos militares.

Uma das mulheres que entrevistei, Cristine, nascida em 1985, chegou a ser raptada junto da mãe e das irmãs. Para sair da região em um período em que os conflitos recrudesceram, sua mãe, de origem kwanyama, com muitos parentes nascidos em território namibiano, saiu com as filhas para buscar refúgio na Namíbia, mas antes de chegar foram interceptadas pelas tropas da UNITA:

É, me lembro um pouco, lembro um pouco no Huambo quando passou muita guerra, lembro um pouco. Morava mesmo lá, só que aquela época eu era criança, mas lembro só poucas coisas. Só me lembro de uma vez, eu com a minha mãe, tivemos a refugiar, porque passamos assim, tavam pra vir desses lados, pra vir da Namíbia, família da mãe da Namíbia, aquilo depois raptaram a minha mãe e nós [entrevistada e irmãs]. Ficou um tempo nos matos, lhes raptaram, a UNITA levou a minha mãe, ficou um tempo. Depois mais tarde um nosso tio, nos raptou mais nós e a minha mãe ficou o tio nos encontrou e nos raptou e nos levou e a nossa mãe ficou [silêncio]. Ficou lá a sofrer sozinha, depois apareceu mais tarde, mas passou mais de 4 anos [silêncio]. Às vezes quando tentamos contar qualquer coisa, começam as lágrimas... Depois disso a minha mãe apareceu, levou minha família, foi à procura dela, ao ver pra onde está a minha mãe, depois foram à busca dela, a ver onde está minha mãe. Foram à busca dela e ela veio, trouxeram, e ela ficou aqui [no Cunene] um tempo (Cristine, 25 anos, entrevistada em 19 de julho de 2010).

Após o tio ter levado Cristine e as irmãs do campo militar, em uma provável operação de risco, foram posteriormente para Luanda, onde ficaram sob cuidados dos avós paternos. Cristine não falou nada a mais sobre o que lhes ocorreu no campo militar “E o tio nos encontrou e nos raptou e nos levou e a nossa mãe ficou. [silêncio] Ficou lá a sofrer sozinha. Às vezes quando tentamos contar qualquer coisa, começam as lágrimas”. A partir das poucas palavras de Cristine é difícil não imaginar uma condição de vítima que ela, as irmãs e, principalmente, a mãe atravessaram. O reencontro da família apenas foi possível pelas ações da rede de apoio familiar, embora não tenha obtido sucesso total na primeira busca. Além do silêncio que ronda o assunto, não foi possível, naquele único encontro com Cristine, vislumbrar como tal evento crítico se desdobrou ao longo do tempo em suas vidas, exceto pelo fato da jovem e suas irmãs terem migrado para Luanda, onde obtiveram suporte afetivo e material dos avós.

Honwana (2006) também alerta para o uso que agências humanitárias fazem sobre os sentidos de “criança-soldado”, sempre a partir de concepções

de infância e juventude genéricas. Outro aspecto central de seu estudo são as consequências de tais concepções, que modelam, por parte destas instituições, geralmente organizações não-governamentais, associadas ou não a programas governamentais ou de agências de cooperação internacional. É assim que programas de reintegração e reabilitação muitas vezes operam, em um sentido de “reparação” que se propõe a trabalhar com perspectivas de indivíduo que não são compartilhadas por quem foi “criança-soldado”.

Enquanto Honwana (2006) aponta esse desacordo, destaca também a centralidade que rituais de purificação e cura têm no retorno dessas crianças e adolescentes às suas comunidades de origem, como parte do processo de reintegração social. No caso de Cristine, das irmãs e da mãe, embora não tenham sido mencionados pela entrevistada quaisquer ritos de purificação, observa-se a centralidade da família para o retorno e a reinserção das raptadas. Essa mudança de perspectiva deve ser acompanhada por ações no sentido de ampliar o combate à pobreza, reestruturar cidades, criar programas de incentivo ao treinamento vocacional e oportunidades de trabalho e emprego; enfim, um largo e complexo investimento capaz de responder às demandas políticas e econômicas geradas pelos anos de colonialismo e guerras.

Vitimização... Foi assim que recebi inicialmente a história do Júlio criança-soldado. Volto à sua história para mais algumas ponderações. Tardei a compreender que os impactos negativos da guerra em sua vida não estavam estritamente relacionados ao fato dele ter sido criança-soldado. Para ele, ser um homem sem emprego era muito preocupante, pois a renda fundamentaria seu papel na sociedade. A partir do acesso a renda e ao trabalho, Júlio poderia ser *oshiveli*, o filho e irmão mais-velho, casar-se e ter filhos, completando seu sentido social. Com mais de 30 anos, sem emprego, sem renda e sem querer mais viver no *kimbo* como agricultor, Júlio reclamava sua própria condição masculina. Homem que ele começou a ser desde o ritual de iniciação, aos 8 anos pouco antes de ter sido raptado pela UNITA, e que se completaria com a paternidade e o papel de provedor. Seu processo de constituição social masculina foi interrompido, não exclusivamente por ter sido criança-soldado, mas por não ter conseguido colocação nas estruturas sociais que foram esfaceladas pelos anos de guerras.

Da infância em um *kimbo* kwanyama do lado angolano, pouco restou para sua família. O retorno de Júlio nos anos 1990 foi o ponto de partida para a decisão de Heloísa, sua mãe, emigrar para a capital da Namíbia com os filhos. O elo era Dona Belinda, a administradora do bar-pensão em que Júlio e Heloísa trabalhavam. Heloísa havia trabalhado como doméstica para Dona Belinda, uma angolana branca de ascendência portuguesa, poucos anos antes da Independência, e continuou a lhe prestar serviços esporadicamente. Com a Independência de Angola, Dona Belinda, como tantos ex-colonos de ascendência portuguesa que

temiam retaliações, emigrou para a Namíbia. Retornou a Angola em 2003, pois percebeu em Santa Clara uma boa oportunidade para gerenciar um bar-pensão.

Júlio havia frequentado alguns anos da escola primária em uma missão católica próxima a seu *kimbo* de origem, onde fora alfabetizado em kwanyama. Na época, o padre da missão sugeriu à Heloísa que buscasse documentos para os filhos como se tivessem nascido do lado namibiano, pois assim teriam mais chances de mobilidade. Em Windhoek, deu continuidade ao processo de escolarização básico, onde aprendeu inglês e africâner. Os meados dos anos 1990 na Namíbia foram marcados por políticas de prevenção e contenção da epidemia de HIV/AIDS voltados para jovens. As campanhas eram realizadas em diversas frentes, uma delas em escolas. Júlio, por sua habilidade comunicativa e carisma, destacou-se como *peer educator* entre jovens estudantes. Viajou para diversas províncias da Namíbia, viajou para a Nigéria. Entretanto, a remuneração oferecida era insuficiente para sua colaboração familiar como *oshiveli*, filho e irmão mais-velho.

Em 2001, um dos irmãos de Heloísa faleceu. Ele havia sido conselheiro da aldeia em que vivia, do lado namibiano, próximo à fronteira. Ela foi chamada para participar da administração rotineira da produção agrícola e Júlio precisou acompanhá-la. A partir de 2003, com o retorno de Dona Belinda para Santa Clara, Heloísa e Júlio viviam entre o *kimbo*, na época de plantar e colher *massango*, e o bar-pensão. Apenas eventualmente recebiam dinheiro, Dona Belinda dizia que já lhes dava muito com “casa e comida”.

A trajetória de Júlio apresenta mais os impactos indiretos da guerra em sua vida do que o próprio fato de ter sido raptado pela UNITA. O deslocamento de seu *kimbo* para a guerra, e da guerra a Windhoek, em uma relação sempre marcada pela exploração do trabalho (seu e de Heloísa) gerou inconstâncias que tornaram difícil sua adaptação em um mundo que não ofereceu grandes possibilidades de inserção via trabalho. A Independência da Namíbia em 1990 não foi o suficiente para apagar os anos do sistema de *apartheid* sul-africano. Windhoek era uma cidade que refletia consequências do regime que continua, até hoje, a excluir negros e mestiços. Mesmo com a escolaridade básica, não há muitas oportunidades de trabalho para jovens negros. No *kimbo*, Júlio não encontra mais identificação com o trabalho agropastoril. Na fronteira, Júlio não é mais angolano. Queria trabalhar como marceneiro ou eletricista, mas suas memórias de guerra – as indiretas – os necessários deslocamentos, as poucas oportunidades de subsistência abertas fizeram dele, aos 31 anos, um *sobrante* com parte de si socialmente não reconhecida. Sua trajetória não coube nos princípios da reconstrução nacional angolana.

Apesar disso, Júlio manipulava sua “invisível” condição a seu favor. Mantinha em segredo a documentação de natural de ambos os países, circulando entre as intermitências de onde pudessem surgir novas oportunidades. E embora lhe fos-

se difícil arranjar um casamento, o que o entristecia, mantinha algumas namoradas que, por conhecerem sua condição precária de trabalho, não lhe exigiam suporte financeiro e material.

“A GUERRA MESMO”

A trajetória de Eneida foi de maior sorte. Ela nasceu em 1967, “do outro lado do rio Cunene”, na direção de Lubango, capital de Huíla, em um *kimbo* de origem nyaneca-humbe. Um de seus irmãos foi para as tropas do governo e morreu em princípios da década de 1980. Para ela, o que a “salvou” foi o abrigo na missão católica irlandesa que abrigava crianças e famílias da região. Lá estudou e se profissionalizou como técnica de enfermagem obstétrica. As freiras tinham acordos com as SADF para que a missão não fosse atacada. Conseguiam até mesmo um feito considerado impraticável em certas épocas, que era transitar de carro, pois identificavam-se com uma bandeira branca. Nas proximidades da missão, violações e mortes repentinhas não aconteciam com tanta frequência.

Em 1991, Eneida se mudou para Ondjiva e lá teve seus 3 filhos. Durante as noites da guerra disse que dormia “de um olho só”, porque pensava no que deveria fazer se fosse atacada. Conviveu com rumores na vizinhança de que uma emboscada estaria prevista para certas noites. Contou que, no desespero, mulheres pegavam rapidamente as coisas para fugir, confundindo cachorros e sacolas com crianças. Para ela, sua maior dor era todas as noites de conflito se preparar para escolher um dos filhos que precisaria deixar em caso de ataque.

Os rumores em Ondjiva não eram notícias alarmistas. Os carros não circulavam nas ruas e quando o faziam, eram camuflados por folhas. Quando os aviões se aproximavam, as pessoas que por acaso estivessem nas ruas paravam imóveis, escondiam os dentes, fechavam os olhos e as mãos, para que o sol não refletisse as partes de destaque dos corpos que pudessem denunciá-los. Após as 18 horas tudo deveria ficar apagado: nem candeeiro, nem carvão para a comida, nada deveria ser aceso. Não havia construções além de casas de adobe. Mulheres eram raptadas, as crianças não tinham como ir à escola, que mal existiam. Eneida diz que teve sorte, que hoje tem uma profissão e que nada aconteceu a seus filhos.

Em seu caso, a presença de uma “ajuda humanitária”, sob a forma de uma missão religiosa, foi transformadora, pois ofereceu-lhe uma formação profissional. Sobre a guerra, Eneida sempre fazia referências às consequências dos processos da guerra, do que não se capta sob um olhar rápido, desde sua fala presente no dia que a conheci, como na constante repetição em que contava e recontava o que faria se precisasse escolher um dos filhos em caso de fuga.

Uma das amigas e colegas de trabalho de Eneida, Fátima, em contraste, por

pouco não foi penalizada por sua profissão. Nascida nos arredores de Santa Clara, viveu um período em um campo de refugiados na Namíbia, mas retornaria ao Cunene em 1996. Explicou que ali, a “guerra mesmo”, ela viu apenas em 2002, como segue no trecho de diário de campo. Neste dia, relatei as palavras de Fátima em primeira pessoa, tentando acompanhar o que me havia dito na hora anterior, ao relatar-me sua história:

Nesse dia ouvi os soldados se aproximarem. Alguém lhes disse: “Tem enfermeira naquela casa!”. Fugi. Corri, corri até alcançar o hospital que estava na fronteira. O Marido colocou o mais velho deitado no capim e segurou o caçuli [mais novo]. A menina maior estava aos seus 14 anos, o pai lhe mandou ficar deitada embaixo do lençol encolhida para que não se apercebessem dela ou de seu tamanho de moça. Os soldados entraram e perguntaram ao marido sobre mim, “a enfermeira que ali morava”. Ele disse que eu havia morrido há um mês e que lhe deixei apenas o bebê. Os soldados queriam algo mais e avisaram que só havia uma chance de não matá-los: se na casa tivesse dinheiro para lhes entregar. Àquela época era difícil ter dinheiro em casa, era trabalho sem receber, percebes? Mas Deus estava conosco mesmo. Eu guardava um dinheirinho que recebi na kixikila uns dias antes. Iria para Oshakati [na Namíbia] ver minha mãe e estava com aquele dinheiro. Eram 700 randis [aproximadamente 100 dólares].

O Marido sabia desse dinheiro, que eu deixava em uma latinha de mantimentos para que, se uma tropa invadisse minha casa, não encontrasse. Ele entregou o dinheiro aos soldados. Eles pegaram o dinheiro e deixaram um papel. Nesse papel, que está guardado até hoje, está escrito que eles estiveram ali. Assim, o próximo grupo de soldados que chegasse não deveria nos fazer mal. E assim foi. Mais um grupo apareceu, o papel foi mostrado e não nos aborreceu. Depois teve outro grupo, fizemos o mesmo, eles se foram sem aborrecer. Acredito que eram 7 grupos da UNITA aqui em Santa Clara e 3 nos visitaram. Viam o documento e iam embora. Levaram todos os sapatos do Marido e também as roupas que eu usava. Mas isso conseguimos depois, já a vida... O mais triste foi a minha corrida e a espera. Pensava: “Eu volto, mas será que ainda tenho família?”. Fiquei ali escondida naquele hospital abandonado, não tinha mais ninguém. Esperei o cessar-fogo e retornei para casa. Parecia que mais perto de casa estava, mais havia a destruição. Ouvi vozes a agonizar. Uma delas era um vizinho, com um tiro na barriga. Na pequenina casa de adobe de uma vizinha... [silêncio] Éramos amigas, o corpo dela estava todo ensanguentado, jogado no chão, sem vida. Queria encontrar minha casa, parecia tão longe, meu coração perguntava se meus filhos estariam a viver. Eles estavam, todos! A menina não respirou na presença da tropa, encolhida. Se fosse encontrada, penso que teriam todos levado tiros... O menino esteve à beira dos tiros no capim, mas logo que percebeu os ruídos, correu para casa. Foi muito

difícil, ver aquelas luzes dos tiros rasgando a terra, tanta destruição. Quem sobreviveu, um ajudava o outro como podia e mais do que podia. Essa vez foi a guerra mesmo que vi aqui.

Fátima contou essa passagem de sua vida em uma tarde amena em Santa Clara, em um dia em que ela atuou como intérprete de uma entrevista que realizei com uma jovem que falava apenas kwanyama, no posto de saúde em Santa Clara. A entrevistada era órfã de guerra e havia sido criada pela avó, com quem precisava sempre fugir de um lado ao outro entre os matos nas épocas de ataques. Logo que a menina foi para casa, Fátima parece ter aberto suas memórias e relatou detalhadamente a “guerra mesmo” que vivenciou.

A “guerra mesmo” é uma referência da experiência em si, mas que é revelada além do evento em si, em silêncios profundos ou condensada nos episódios mais marcantes que foram vividos. Os deslocamentos de Fátima foram moldados pelas guerras, mas ela destaca a literalidade do que viu nesse episódio de 2002. Em certos casos, é como se apenas os *eventos críticos* fossem imediatamente associados às guerras. De forma similar que a interlocutora a seguir indica que viu “uma guerra só”.

17 Grifo Noso

UM OUTRO “NOME DA TRISTEZA”

Tão logo conheci Valentina, ela explicou-me que seu verdadeiro nome, em sua língua materna, significava “aquela que traz rancor”: “Quando me nasceram, o pai deu esse nome da tristeza. Eu fiz a família romper, sou a tristeza e o rancor da mãe com o pai”. O rancor que carregava no nome dado pelo pai referia-se a uma tragédia familiar que ocorreu em 1987, enquanto a mãe ainda gestava Valentina. O irmão mais velho da moça estudava em Cuba e retornou nas férias para visitar a família. O pai, que estava na Namíbia trabalhando, decidiu que ele deveria permanecer e acompanhá-lo no trabalho, afirmado que em Cuba o rapaz estaria perdendo tempo sem fazer nada. A mãe insistiu que o rapaz continuasse a estudar em Cuba. Em um desfecho trágico, em uma manhã, o rapaz apareceu em sua cama, esfaqueado e morto. As acusações recaíram sobre o pai como mandante do crime. A família da mãe se reuniu e concluiu que o assassino do rapaz era o pai. Abrigaram então a mulher gestante e seus outros cinco filhos. O pai, que sempre negou o assassinato, e vivia nos arredores, em outro *kimbo* com suas outras esposas, voltou após o nascimento de Valentina para lhe dar um nome, em ritual específico, e ali a bebê ganhou “esse nome do rancor”.

“Eu fiz a família romper”, o nome da tristeza representava não a si própria, mas ao conturbado período que a família atravessou na época que Valentina nasceu. A mãe não queria que o filho mais velho corresse o risco de ser captura-

do por alguma tropa, um medo plausível de quem via rotineiramente crianças e adolescentes sendo levados de seus *kimbos* para serem soldados. Em Cuba, o rapaz estaria mais resguardado, e, além disso, teria mais garantias quanto à formação escolar. A perspectiva do pai, de que a família precisava de outra fonte de renda, era outra. Um rapaz, principalmente o mais velho, tem obrigação de buscar outras formas de sobrevivência – e o contexto de guerra tornava difícil o sustento familiar.

Durante a guerra, as escolas de áreas rurais e mesmo em capitais de províncias mais afetadas foram destruídas. A própria Valentina, ao atingir a idade escolar, foi viver com a irmã da mãe em um povoado onde ainda havia escola. A subsistência pela agricultura e criação pastoril, já dificultada pelas condições climáticas do sul de Angola, tornou-se praticamente impossível. Os convênios de saúde e de educação entre o governo oficial de Angola e Cuba eram uma saída que alguns pais encontravam para proteger ao menos alguns de seus filhos homens.

A dificuldade de se manter, a possibilidade de proteger um filho da guerra, o conflito entre diferentes posições, o assassinato do filho mais velho; a história resultou em acusações contra uma das partes sobre a morte do rapaz. O pai, o principal suspeito, condensou todas as representações de dor daquele período na criança que estava sendo gestada e nasceu: como uma dádiva burlesca, uma filha mulher, “aquel que trouxe o desgosto”. “Sou a tristeza e o rancor da mãe com o pai”.

Na trajetória da jovem, seus movimentos migratórios estiveram associados indiretamente ao recrudescimento dos conflitos na região da fronteira. Para manter as crianças e mais jovens na escola, a família os encaminhava a cada uma das irmãs-da-mãe que morassem em uma área menos destruída que contasse com uma escola. Foi assim que Valentina viveu entre as casas de tias, entre Angola e Namíbia. No entanto, ao ser indagada sobre a época das guerras, ela diz que “só viu mesmo uma guerra só” e narra um episódio, o mesmo que Fátima relatara, como passageiro, de um ataque das tropas das forças opositoras ao governo ao povoado em que vivia:

Já era um pouco criança, eu só me lembro a guerra que se passou aqui no Namacunde em 2002, a única guerra foi que eu vi só. Eu só escutei uma vizinha, nos bateu a porta, disse: “Acordem, a UNITA está daquele lado, todo mundo tá a fugir!”. Nós estávamos a correr de tiro mesmo. Ao lado da nossa casa tinha uma mais-velha cega, uma vizinha, uma mãe de uma nossa vizinha... Então, não tinha como levar aquela mais-velha, deixamos mesmo aí e fugimos. Fomos parar lá naqueles matos, e a UNITA ficou aqui no Namacunde, desfez, queimou as casas, estragou as coisas, fugiram e assassinaram, assim cortaram as cabeças. A mais-velha encontramos, quando chegamos encontramos, cortou a cabeça. Fugi-

mos, andamos, inflamamos até os pés de tanto andar. Eles [a tropa do MPLA, do governo] vieram acudir aqui, porque eles estavam aqui a desfazer, queimaram o comando da polícia. E vinham com bombas, vinham com muita coisa. E depois com a tropa, depois de ver que a UNITA foi distante, eles também acompanharam, mataram alguns muitos da UNITA, eles começaram a recolher o povo, lhe apanhava ali nos matos e lhes trouxeram. Chegamos aqui e encontramos muitos matados, mortos, vários só cortados mesmo assim com as facas, uns queimaram dentro de casa, às vezes dentro de casa só atirava assim o fogo. A pessoa tá dentro, queimou, a pessoa morria aí, e a guerra teve muitas, de resto não vi nada, encontrei, quando aqui no Cunene tinha de guerra, nós tínhamos fugido pra Castanheira, do lado do Lubango, estávamos lá com a minha tia. E a guerra veio encontrar aqui, mas felizmente só deram tiro numa tia minha que vivia aqui assim, mas ela não morreu, e eu, e eu e essa mais-velha que encontramos, que lhe contei já era nossa vizinha. A velha, ela era cega, não enxergava. Aqui não podia passar nessa mata, não se passava, tinha UNITA. Foi a única guerra que eu vi.

(Valentina, 23 anos, entrevistada em julho de 2010)

A “única guerra” que Valentina viu foi a mesma que atirou em uma de suas tias, dispersou a família por diferentes lugares, decapitou a vizinha cega e destruiu o povoado em que vivia quando tinha 14 anos de idade.

Esse detalhamento do que foi o retorno ao povoado após o ataque constrói uma cena de destruição que traz aspectos similares àqueles do visitante que chega ao centro de Ondjiva e observa o monumento de escombros.

Entretanto, essa descrição, feita no contexto de uma entrevista gravada, foi a resposta a uma pergunta sobre como era a época da guerra e não era exatamente a “única guerra” na trajetória de vida narrada por Valentina. Tão ou mais comoventes que os episódios narrados – o do assassinato do irmão ou do ataque ao povoado – são as maneiras que a jovem tem buscado para reabitar este universo destruído não só pela violência brutal de um estado de guerra, mas pela violência banal de “uma lembrança sempre a sangrar”, de “coisas que não se sabia que eram sabidas”, como na poética do romancista angolano Ondjaki (2013). Como viver a partir disso?

Em 2005, aos 18 anos, Valentina casou-se com Manoel, sob aprovação familiar e festeos tradicionais: apresentação do rapaz, análise familiar sobre o comportamento do pretendente, a consolidação de alianças familiares pela festa de *alembamento*. Mudou-se para a casa da família do marido. Após alguns meses de casamento, Valentina incomodou-se porque Manoel começou a beber muito. Mas foi no fato de não ter engravidado que conseguiu um álibi para desfazer o casamento. Inicialmente, foi responsabilizada por não engravidar, “E aí depois as irmãs [do marido] começaram a me insultar, ‘que você não faz filho, não

sei que'...". Em seguida, Valentina conseguiu ver nisso a possibilidade de desvincular-se do casamento que não lhe agradava: "E eu tinha mesmo que sair, tinha que lhe deixar, porque eu não vou escutar toda hora a me insultar nas irmãs, nas primas, que 'a mulher que você arranjou não faz filho'". Apenas o uso que o primeiro marido fazia da bebida não seria o suficiente para romper a aliança, mas as ofensas provocadas pelas mulheres da família do marido pela ausência de gravidez foram legítimas para que a família de origem da jovem a chamassem de volta e desfizesse o casamento. Esse novo arranjo foi possível porque após o fim das guerras (2002), a família de Valentina pode se reunir de novo. Uma decisão individual dela poderia resultar em um duplo rompimento: com sua família de origem e com a família do primeiro marido.

De volta à casa da irmã da mãe, quis um novo marido. Logo casou-se outra vez e engravidou. Sua vida foi retomada na casa do novo marido, Francisco, que era vizinho, e a jovem ganhou um novo núcleo familiar, composto pelo marido, o sobrinho deste, Valentina (que estava grávida) e sua sobrinha. O novo casamento lhe parecia bom até que outra situação delicada se colocou em vista.

Em uma fronteira cuja alta prevalência para HIV/Aids se expressa entre amigas e conhecidas doentes e já falecidas em decorrência de doenças oportunistas, e em um contexto que os homens quase sempre mantêm múltiplas parceiras concomitantes, Valentina buscava alertar o marido para a prevenção, para o uso do preservativo. Sabia que uma das namoradas de Francisco era viúva de um rapaz que havia morrido em consequência da Aids e logo se incomodou com uma permanente ferida que o marido tinha em seu pênis. As últimas vezes que havia realizado o teste para detectar o HIV haviam sido durante a gestação da filha e após seu nascimento, o que é um procedimento padrão. Evitou repetir o teste depois de desconfiar do machucado no marido, pois, "se vais fazer o teste sozinha, sem o marido lhe pedir, e ele sabe, ele vai a pensar que tens outro". Por isso, Valentina repetiu o teste na oportunidade aberta por uma pesquisa de saúde conduzida com mulheres na região, desvinculada aos locais comuns de testagem.

Em nossa conversa, fazia apenas dois meses que Valentina soubera que era soropositiva. Ao receber o resultado, a jovem foi instruída a conversar com o marido, então seu único parceiro sexual. Antes, ela contou para a tia, que reforçou a necessidade da conversa com Francisco, pois "foi o marido que me colocou nessa condição". Horas depois, quando o marido chegou à casa, encontrou Valentina aos prantos, como jamais havia visto. Ela lhe contou que havia testado positivo para HIV. Francisco respondeu agressivamente, dizendo que ela trouxera a doença para ele, que se achava saudável. Ele se recusou a fazer o teste e saiu de casa.

Valentina, com a filha, a sobrinha e o sobrinho do marido, esperou por ele

durante um mês, enquanto foi possível permanecer com recursos mínimos para a alimentação. Procurou a mediação de um dos irmãos de Francisco, que o encontrou em uma nova casa na zona urbana da capital da província do Cunene, vivendo com outra mulher, que estava grávida. O cunhado achou que o mínimo a ser feito era que Francisco desse dinheiro a Valentina, afinal, ela estava responsável, além da filha, pelo sobrinho dele. Diante da intervenção do irmão, Francisco disse a ele que saiu de casa porque viu Valentina chorando e achou que ela iria se matar. Depois, o cunhado voltou a falar com o irmão. Francisco disse para que fosse encontrá-lo em sua casa, que ele já “estaria a vir”. Dois dias se passariam e ele não apareceu. O cunhado deu um pouco de dinheiro a Valentina (“que comprei um bocado de *fuba* e o material escolar”). Ao seguir sem novas notícias do marido, por fim, a família dela, na figura da tia, “tomou conta da situação”, ao menos por um período, abrigando Valentina e as crianças. Entretanto, ela não poderia permanecer muito tempo na casa da tia: “Pedir na tia já não sei quanto tempo posso (...). O meu marido lhe faltou responsabilidade”.

Assim, uma das alternativas vislumbradas por Valentina era esperar pelo retorno do marido e, de forma paralela, criar novas estratégias para gerar renda. Ao conversarmos pela última vez, a jovem disse que estava sendo cortejada por um colega de escola, que a levava à Namíbia para comprar roupas para sua revenda, entregava-lhe dinheiro para comprar mantimentos e o material escolar. Essa atenção representava, naquele contexto, uma aproximação com interesses de estabelecer uma relação afetivo-sexual, ou, como ela descrevia, era uma “amizade interessada”.

O dilema de Valentina consistia em saber que não poderia continuar com as crianças na casa da tia sem contribuir efetivamente com recursos materiais. Tampouco achava correto completar o ciclo dadivoso do relacionamento iniciado por seu colega de escola iniciara porque era soropositiva e, mesmo que propusesse o uso do preservativo, ele poderia negar. Se contasse a ele que era soropositiva, perderia aquele que era seu suporte afetivo e financeiro. Enquanto isso, continuaria à espera do marido.

Valentina, essa que “tem o nome da tristeza por ser o rancor da mãe com o pai”, buscava sempre a conciliação, o cumprimento das normas e das decisões dos mais velhos. Ela dizia estar “a esperar de tudo que aparecer, já que estava a viver”, por isso pensava que precisava “receber o que a vida traz”. Essa maneira de lidar com os acontecimentos não significava completa resignação e silêncio, mas uma conformação subjetiva de quem conhece bem aquele universo social ao ponto de reinventar-se para criar alternativas diante de tantas adversidades. Sua história ecoa o ato de testemunhar, que, como sugerido por Das (2007), não se expressa como “memória traumática do passado que chega ao presente”, mas como o conhecimento venenoso obtido pelo sofrimento. A

transformação desse envenenado conhecimento é a possibilidade de retornar à vida, em que perdas e rupturas são vivenciadas, mas em cujos interstícios também são criados outros significados para estar no mundo (Das, 2007: 76). Valentina vai ao ordinário do cotidiano e busca elementos para resistir, dentro de seu universo cultural.

EM BUSCA DE EMPREGO E/OU RENDA: A EXPERIÊNCIA DO PÓS-GUERRA

Amália, nascida em 1988, identificava na guerra o principal motivo de esgarçamento das relações familiares, o que tornara a vida mais difícil. Sua mãe, de origem kwanyama, permaneceu no Cunene durante o período de guerras, mas preferiu deixar a filha com a irmã, que vivia em outra província. Na casa da tia, a prioridade era o trabalho doméstico e por isso a jovem deixou de frequentar a escola com assiduidade. Terminada a guerra, a mãe pôde visitá-la e ao saber desta situação, trouxera a filha para sua casa no Cunene. Amália explicou que os tempos atuais estavam bem melhores, pois:

Agora já há pessoas que conseguem estudar, há pessoas que conseguem estudar normalmente... Naquele tempo, a pessoa não tinha como estudar... e também não tinha como... como é que eu posso dizer... não tinha como, como... conseguir emprego, conseguir emprego devido a essa guerra. Agora, a guerra cessou, a pessoa sente-se livre, paz, de andar, procurar emprego. E também não só... a minha família, digo que também, porque já consegue se procurar, agora já consegue se procurar. Antigamente, já não... Ficavam isolados, porque a maioria que vivia no Huambo, no Lubango tinha sempre medo de vir aqui procurar a família, porque eles pensam que a qualquer momento vão atacar, vai haver guerra, esse é o medo que eles sentiam... (Amália, 22 anos, entrevistada em julho de 2010).

De todas as 25 mulheres que entrevistei formalmente, Amália foi uma das poucas que tinha um emprego formal e, talvez por isso, dizia que era fácil conseguir trabalho na região, enquanto a maior parte das entrevistadas fazia uma distinção entre “conseguir dinheiro, porque ali o dinheiro aparece e se faz negócios” e “conseguir trabalho/emprego”. O emprego da moça era no comércio formal, no qual recebia um salário de 25 mil kwanzas (cerca de 250 dólares). Isto fazia dela a principal provedora da família, que incluía ela, a mãe, os irmãos, o filho e o marido:

Eu tô a suportar... eu é que sou... digo, eu é que sou a responsável daquela casa, eu é que cuido dos meus irmãos, praticamente, a escola dos meus irmãos... a minha mãe já não tá com meu pai... ela também precisa... eu quando recebo o meu

salário, eu tenho que saber dividir. Tenho que tirar dinheiro pra comprar roupa pras crianças, tenho que pagar... às vezes, os cadernos, o resto, e a mãe precisa de dinheiro, tenho que dar dinheiro, porque ela tá a fazer uma obra ali no Xangongo, eu divido sempre. Assim, quando o mês acaba, eu tiro 10 mil, dou na mãe... o resto, os 15 mil, eu consigo economizar... Epa, assim, [o salário] não chega assim tão lá bem. Mas eu fiz algo... peguei meu dinheiro, peguei um dinheiro, meti lá na gasosa [neste contexto, refrigerante], cerveja em casa, pras pessoas começarem a vender, as crianças começaram a vender, ao menos ajuda na casa, comprar assim, óleo, o resto. E quanto àquele dinheiro, quando vem, a pessoa consegue já fazer qualquer coisa (Amália, 22 anos, entrevistada em 23 de julho de 2010)

Mesmo com seu trabalho formal, a renda obtida não era o suficiente para a família. Sua mãe trabalhava eventualmente e seus recebimentos eram instáveis. O marido, Joca, 25 anos, trabalhava na alfândega com “desenrasca” e ela o considerava “ainda criança”, pois “gasta[va] muito fora de casa com a amante”. Como saída, Amália pensou na revenda de bebidas em casa, feita pelos irmãos.

Em um período de estafa emocional no relacionamento com Joca (“... eu me sentia muito sozinha... ele vai, fica dois dias fora de casa... fazer nada... ele não conversa comigo, ele lá na rua fica feliz, mas quando chega em casa fica chateado...”), Amália buscou apoio afetivo em um amigo, Rique, que já havia cultivado o hábito de lhe dar presentes e dinheiro. Rique a levava para almoçar em restaurantes e, além disso, “ele sempre tinha música pra cantar pra mim, pegava na viola, cantava sempre música... [risos]”. Assim Amália começou a investir em um relacionamento afetivo-sexual com Rique, a quem classificava como “amante”. Com seis anos a mais que Joca, Amália dizia que Rique era “adulto já”, com um trabalho fixo que possibilitava uma “ajuda” financeira quase equivalente ao seu salário. Dizia que de Joca, o marido, “gostava mesmo” e sobre Rique, “sentia uma atração”.

A mãe de Amália sabia de seu relacionamento com Rique e costumava aconselhar a filha a interrompê-lo. Mas o afeto e a “ajuda” de Rique lhes eram essenciais naquele momento.

Ressaltei um dos aspectos afetivo-sexuais na trajetória de Amália para apresentar uma face da complexa estruturação de possibilidades de renda das mulheres de sua geração. Amália estudava para obter melhores trabalhos no futuro, era a principal provedora do agregado familiar, tinha um emprego formal, mas não gerava a renda necessária. Com a revenda de bebidas e a amizade com Rique, ela poderia, como explicou, “sonhar mais longe”.

Amália não testemunhou diretamente a guerra, mas a tem como alguém que a vivencia como esse elemento de desestruturação. Com a reunião da família no pós-2002, coube a ela a responsabilidade central da organização material de sua família: a mãe, os irmãos mais jovens e o filho. Sobre Joca, “o marido ain-

da criança”, não era possível ter expectativas. E para reabitar um mundo destruído, era preciso criar novas concessões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta deste artigo foi apresentar como trajetórias de pessoas que passaram por experiências de guerra trazem em si a *história incorporada* (Fassin, 2007) da região. Ao percorrer fragmentos dessas narrativas, observa-se que os meios de lidar com as adversidades estão além de perspectivas relacionadas a noções de vitimização que percorrem programas institucionais de pesquisa ou de intervenção. Amália, Valentina, Fátima, Cristine, Júlio, dentre tantos outros, buscam sobreviver de maneira diferente do propalado discurso da “reconstrução nacional”. As respostas desses interlocutores às experiências atravessadas apresentam singulares jeitos de reabitar o mundo, a partir de conhecimento obtido através do sofrimento gerado pelo esgarçar das redes sociais e da destituição de espaços públicos de convivência. Ter visto “uma guerra só”; estar “à espera do marido”; receber a ajuda financeira e afetiva de uma “amizade interessada”; trabalhar de modo itinerante e nem sempre remunerado; todas essas são formas que ultrapassam o lugar do trauma e que se adaptam diariamente às possibilidades diante daquele contexto.

Camila A. M. Sampaio é professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão e doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict
1998 *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*. Londres e Nova York, Verso.
- DAS, Veena
1995 *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Nova Delhi, Oxford University Press
2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. California, University of California Press.

DOMINGOS, Nelson A.

2013 *Transição pela transição: uma análise da democratização em Angola*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FASSIN, Didier

2007 *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley, The University of California Press.

HODGES, Tony

2002 *Angola: do afro-estalinismo ao capitalismo selvagem*. Cascais, Princípia.

HONWANA, Alcinda

2006 *Child Soldiers in Africa. Ethnography of Political Violence*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

ONDJAKI

2001 *Bom dia camaradas*. Luanda, Chá de Caxinde.

2013 *Os transparentes*. São Paulo, Cia das Letras.

RODRIGUES, Cristina U.

2010 “Angola’s Southern Border: Entrepreneurship Opportunities and the State in Cunene”. *The Journal of Modern African Studies*, n.48, vol. 3: 461-484.

SAMPAIO, Camila A. M.

2014 *Através e apesar da “reconstrução nacional” em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

VIGNE, Randolph

1998 “The Moveable Border: The Namibia-Angola Boundary Demarcation”. In HAYES, Patricia et al. (orgs.). *Namibia under South African Rule: Mobility and Containment, 1915-1946*. Oxford, James Currey, pp. 289-304.

WILLIAMS, Christian

2009 *Exile History: An Ethnography of the SWAPO Camps and the Namibian Nation*. Detroit, tese de doutorado, University of Michigan.

Post-War Memories in Southern Angola: Experiences and Reconstruction of Everyday Life

ABSTRACT

In this article I will emphasize the presence of the past war as a critical event in the trajectory of some urban residents in Cunene, southern of Angola. It will be described general historical aspects of the region to comprehend the context of episodes of violence that marked the territory. After that, it will be analyze how the State itself chooses an unorthodox monument as a symbol of the destruction caused by the war, making itself as an image of State for peace. In the following sections, it will be present trajectories and perceptions of people who experienced the war in different intensities and rework daily ways of being in the world. The act of announcing phrases like “I saw only one episode of war”; “I will be waiting for my my husband”; or receive financial and emotional help from a “interested friendship”; or work on a mobile basis and not always paid ; these are all ways that go beyond the place of trauma and represents the daily adaptation to the possibilities in that context.

KEYWORDS

Angola, War,
Postwar, Critical
Events, Daily Life

Recebido em 1 de dezembro de 2016. Aceito em 2 agosto de 2017.

Navegar é preciso, viver também é preciso: ideias iniciais sobre a organização e a percepção de tempo de marinheiros brasileiros em navio polar

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141653>

Sarah de Barros Viana Hissa

► Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
✉ sarah.hissa@gmail.com

RESUMO

A pesquisa científica brasileira na Antártica se dá desde 1982, com apoio logístico da Marinha Brasileira. Após uma permanência relativamente breve nos navios polares, busca-se discutir como os marinheiros percebem o tempo e sua passagem. Discutiu-se a percepção do tempo a partir de três vieses: atividades desempenhadas, movimentos de retenção e protensão da consciência e algumas festividades observadas. Percebeu-se que um desejo de que o tempo passe rapidamente e que as atividades, sejam de lazer ou de trabalho, proporcionam uma sensação de passagem rápida de tempo. A lembrança de casa se faz constante, sugerindo uma presença parcial dos marinheiros naquele espaço, onde outros locais e momentos são chamados a habitar a Antártica. Neste sentido, as festas poderão significar, para os marinheiros, uma forma de intensificação do presente.

PALAVRAS-CHAVE

Antártica, tempo, marinheiros, sazonalidade, espaço

APRESENTAÇÃO:

PESQUISAS BRASILEIRAS NA ANTÁRTICA E APONTAMENTOS SOBRE ESTE ESTUDO¹

Desde 1982, a partir do Programa Antártico Brasileiro (Proantar), são desenvolvidas pesquisas científicas brasileiras no continente austral². Este programa integra a participação de vários ministérios: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, do Meio Ambiente, das Relações Exteriores, das Minas e Energia e da Defesa, sendo que a Marinha Brasileira é responsável pela logística do trajeto dos pesquisadores. Isso significa transporte, provimento e segurança dos envolvidos. Quando das duas Operações Antárticas (Operantar) das quais participei (nos verões de 2010 e 2011) o Proantar atuava com, além da Estação Antártica Comandante Ferraz, dois navios polares (NPs) tripulados com praças e oficiais, o NP Ary Rongel e o NP Almirante Maximiano, ambos contando com o auxílio de helicóptero para o transporte de cargas e pessoal entre o navio e o continente austral ou ilhas subantárticas. Há um apoio integrado da Força Aérea Brasileira, através do suporte de aeronaves Hércules, em sete voos anuais, que transportam cargas e pessoas entre a Antártica e o Brasil. Os pesquisadores, provenientes de várias universidades brasileiras e internacionais em cooperação científica, conduzem, naquele local, pesquisas especialmente nos campos da geologia e biologia (Souza, 2008). A partir da participação do Laboratório de Estudos Antárticos em Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (Leach – UFMG³) no Proantar, desde 2009, são também realizadas pesquisas brasileiras na área das Humanidades, em arqueologia e antropologia (Ribeiro e Croveto, 2011; Guimarães e Moreira, 2011; Hissa, 2011; Resende 2011; Santibáñez, 2011; Villagran e Schaefer, 2011; Zarankin et al., 2011).

É neste contexto que se deu esta pesquisa etnográfica. O objetivo da pesquisa, dado que nos encontramos no mesmo *tempo tipológico* (Fabian, 2013) que os pesquisados, é discorrer sobre como se dá a organização e a percepção de tempo dos marinheiros⁴ brasileiros a serviço na Antártica.

Para tratar este tema, pode-se dizer que o meu reconhecimento do ambiente militar se iniciou antes da minha participação na Operantar e da minha presença no continente antártico propriamente dito. É necessária, como condição obrigatória para a viagem antártica dos pesquisadores, a realização de um Treinamento Pré-Antártico (TPA). Neste TPA, são realizadas atividades de acampamento, escalada, uso de bote, prática de nós de marinheiro, uso de GPS, entre outras. Mais importante, penso eu, as várias atividades são realizadas com horário e local específicos, de maneira regrada, em equipe. Como em Leirner:

ao contrário de sociedades em que os antropólogos observam “regras implícitas”, tais grupos [agentes do Estado], e os militares especialmente, têm de antemão

1 Em meio à minha pesquisa de mestrado, com concentração em arqueologia, tive a oportunidade de conviver com marinheiros brasileiros, praças e oficiais, quando estes se encontravam à serviço da Marinha Brasileira e em direção à Antártica. A dissertação versou (Hissa, 2011), no âmbito da arqueologia histórica, sobretudo sobre percepções de tempo dos marinheiros-caçadores do século XIX.

No entanto, este tópico me levou, em busca de respostas alternativas e elucidativas no próprio presente, a indagar as percepções destes marinheiros atuais, em alguns pontos similares aos grupos passados, que eram meu objeto primeiro de pesquisa.

2 O Tratado Antártico (assinado em 1959), firma a pesquisa científica como o objetivo principal da presença humana atual naquele continente (ressalta-se que há, também, turismo antártico). Este processo pode também ser compreendido como “colonização científica”, problematizando questões de transnacionalidade e cosmopolíticas (Ribeiro e Croveto, 2011).

3 O trabalho de pesquisadores do Leach em arqueologia antártica se iniciou com Andrés Zarankin e María Ximena Senatore, em 1995, quando se envolveram em escavações na ilha Livingston (Zarankin e Senatore, 2007). A partir de 2010, novas escavações passam a ser realizadas, com apoio do Proantar, desde quando, também, estudos antropológicos passam a ser desenvolvidos, estendendo o estudo das ocupações humanas antárticas para o presente.

4 Refere-se aqui a marinheiros como um termo

regras explícitas e protocolos que tanto servem de parâmetro para suas “próprias” condutas quanto para o que devem ser as “condutas dos outros” (Leirner, 2009: 32).

Penso que o TPA é um momento em que o pesquisador é exposto às normas e termos militares e, de forma análoga, os militares reconhecem quem são os pesquisadores que levarão para a Antártica e por cuja segurança se responsabilizarão⁵. Os marinheiros são habituados a esse ambiente e estrutura militares, dado seu treinamento prévio⁶, diferentemente dos pesquisadores. Apesar do TPA, estes continuam desconhecendo a maior parte dos protocolos militares, de modo que, nos NPs, algumas normas são flexibilizadas. Segue um exemplo. Leirner (2009: 42) fala do ordenamento militar do espaço, ilustrando com o fato de que o lugar que se toma à mesa das refeições respeita a hierarquia de comando. Isto também acontece nos navios polares, no que os marinheiros ainda respeitam o lugar do superior, o Capitão-de-Mar-e-Guerra, seguido pelo imediato e demais sucessivamente, a cada lado do superior. Contudo, como esta norma não se aplica diretamente aos pesquisadores (pois não fazemos parte desta hierarquia), a regra é afrouxada para nós. Intercala-se arbitrariamente à mesa pesquisadores e oficiais⁷.

Isto já nos leva a apresentar a minha presença nos navios. Durante as sete semanas que passei embarcada⁸ foi possível observar o desenvolvimento dos trabalhos de apoio à pesquisa e participar de algumas reuniões de logística da Marinha e de algumas festas, tanto de praças quanto de oficiais⁹. Além disso, ao final da segunda expedição, já no retorno ao Brasil, foram feitas entrevistas semiestruturadas com cinco pessoas da tripulação do NP Ary Rongel, das quais todos eram praças, todos participaram de forma voluntária e sem supervisão direta de oficial superior¹⁰. Nestas entrevistas, utilizei-me de um pequeno roteiro, que balizou o início das entrevistas, mas que permitiu digressões. Este roteiro foi previamente avaliado pelas autoridades do navio, de modo a subsidiar a própria decisão de autorizar as entrevistas formais que realizei com os praças¹¹.

Entendendo que cada pesquisa apresenta sua especificidade (Feldman-Bianco, 2010), do que decorre a importância de esclarecer alguns preceitos metodológicos utilizados, aponto que a pesquisa de campo que origina este artigo aproximou-se do que Jeffrey e Troman (2004) chamam de *etnografia em tempo comprimido (compressed time mode)*. Trata-se de uma permanência curta de tempo, na qual o pesquisador habita o local permanentemente de cerca de apenas alguns dias a um mês. Deste modo, as conversas com os habitantes são intimistas e permutadas com as rotinas cotidianas. Neste sentido, são importantes os detalhes pormenores, a criação de um contexto antropológico e o diário de campo. O resultado deste tipo de etnografia é uma fotografia, *snapshot*, e um recorte de um momento ou local (Jeffrey e Troman, 2004). Esta pesquisa se deu de modo similar ao descrito como

genérico, popular, não a patente mais baixa da marinha (cf. Castro e Leirner, 2009).

5 Leiner (2009) fala da percepção dos pesquisados de que há uma comparabilidade simétrica entre academia e mundo militar, sob a égide de duas dimensões, a hierarquia e a disciplina. Com base nesta comparabilidade, haveria uma tentativa de estreitar laços por parte dos militares, contudo, sob seu controle. Isso é um ponto de investigação interessante, já que a presença militar – Marinha – na Antártica se fundamenta justamente na pesquisa acadêmica, mas não pode ser explorado no âmbito desta pesquisa.

6 Segundo Leiner, isto se dá ao longo de “rituais expiatórios, treinamentos físicos e repetição constante de recursos mnemônicos, cuja função parece ser a inculcação ‘naturalizada’ ou a ‘decoração’ de princípios militares” (2009: 41). Como salienta Castro (2009), durante a construção do eu militar, ainda nos treinamentos do cadete, reforça-se a categoria do civil, como oposição identitária.

7 Seria interessante observar como a hierarquia acadêmica se comporta frente a esta hierarquia militar, mas esse tópico ficará para outro trabalho.

8 Em 2010, fiquei embarcada durante cinco semanas. Normalmente o trajeto até a Antártica demora uma semana de ida e outra de volta, somando duas semanas. Contudo, naquele ano, o navio Almte. Maximiano ficou atracado em porto no Chile, para reparo. Em 2011, fiquei embarcada duas semanas, uma em cada trajeto.

etnografia em tempo comprimido, pois, além de se tratar de um tempo curto de campo, da participação das rotinas cotidianas, da realização de entrevistas e da produção de um recorte explícito do todo, usou-se de um tema específico que deu o foco da pesquisa, a saber, a organização do tempo e a percepção da sua passagem.

Outras etnografias de/com militares foram realizadas por meio de observação participante (cf. Castro e Lairner, 2009), como foi o caso da pesquisa de Leiner (2009), que foi sistemática entre 1992 e 1997, em períodos intermitentes. Contudo, como explicita Gilberto Velho, ao citar os trabalhos de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard e Marcel Mauss, a duração do campo etnográfico não estaria relacionada necessária e intrinsecamente à qualidade da pesquisa realizada. Para Velho: “não há cânones nem regras rígidas em um trabalho que depende muito de sensibilidade e intuição”, de modo que a qualidade dependeria de preparo teórico prévio (Velho, 1980: 14). Não obstante, como os próprios autores afirmam, este formato não necessariamente possibilita emergir grande variedade de situações empíricas (Jeffrey e Troman, 2004). Além disso, é possível que etnografias feitas em tempo comprimido ofereçam ao pesquisador pouco tempo de maturação das ideias e interpretações, tal como para o aprofundamento das relações interpessoais. Por exemplo, as entrevistas que fiz foram realizadas somente na última semana da Operantar de 2011. Elas adentraram abruptamente ao tema do tempo percebido, produzindo, sim, informações válidas, mas a etapa de campo cessou também abruptamente quando se chegou ao destino. Isso implicou na impossibilidade de esclarecer dúvidas pendentes e redirecionar a pesquisa em função dos dados obtidos. Além disso, as entrevistas não foram feitas de modo nem intensivo e nem sistemático, no sentido de que poucos marinheiros foram entrevistados formalmente e que eles não representavam todos os grupos de trabalho, conforme ficará explícito. Com isto em mente e considerando que a duração da pesquisa etnográfica dependeu da logística e cronograma da pesquisa arqueológica, aponto que as interpretações aqui oferecidas são preliminares e poderão guiar novos estudos, tal como ser desafiadas por novos dados.

Ainda assim, o tempo que passei embarcada me permitiu certa aproximação e iniciar algumas conversas sobre o tema. Em tópico relacionado, Leirner (2009) relata que ele e outros antropólogos estudando militares tiveram várias dificuldades em se aproximar do objeto de estudo, desde demoras a respostas à fuga do informante. Na breve pesquisa que realizei, não me deparei com situações deste tipo. Suponho que esta facilidade relativa de acesso ao informante poderá se relacionar, ao menos em parte, ao fato de que a presença militar – Marinha – na Antártica se fundamenta justamente na pesquisa acadêmica. Este ponto poderá ser mais bem trabalhado em pesquisas etnográficas de longo prazo nos espaços antárticos, como a de Resende (2011).

Deste modo, com base nas conversas e entrevistas, buscou-se compreender

9 Na hierarquia da Marinha Brasileira, os oficiais são patentes superiores aos praças (para mais informações, ver quadro em Castro e Leirner, 2009).

10 Quando recebi a autorização para realizar as entrevistas, fui informada por oficial que a participação dos praças seria voluntária, diferentemente do relatado por Atassio (2009), que, ao pesquisar praças do exército, se deparou com a convocação por ordem superior. Além disso, Atassio também entrevistou praças, contudo, com a presença de sargentos nas reuniões.

11 Isto lembra o que Leiner (2009) chama de “*inversão do fluxo de informação entre antropólogo e informante*”. O autor aponta que o militar, dada sua atitude de vigilância e precaução em relação à informação, busca o conhecimento do antropólogo, antes da sua pesquisa.

a organização e a percepção de tempo na Antártica por meio de três vieses: das atividades desempenhadas (pautadas no tempo absoluto dos calendários e na oposição entre trabalho e lazer), do movimento da consciência a outros momentos que não o presente (rememoração e planejamento), e, por fim, das festividades como momentos de sociabilidade e intensificação do presente.

O próximo segmento deste texto será, então, dedicado a explicitar algo de como as atividades são organizadas na Antártica. Sem objetivar um detalhamento do cronograma anual da Operantár ou o cronograma de trabalho de cada grupo de serviço, apontarei, com base nas falas dos entrevistados, percepções acerca da prioridade do trabalho sobre o tempo livre na organização do tempo diário, discutindo tanto a relação entre o tipo de trabalho que se desempenha e possíveis diferenças de percepção de tempo, como a relação entre o local onde o navio está situado com as atividades específicas e suas possíveis percepções de tempo. O segmento do texto seguinte a esse discutirá movimentos da consciência no presente, de lembrança e planejamento, ressaltando a importância de outros tempos no tempo presente antártico (incluindo sentimentos de saudade e contato constante com o presente das famílias no Brasil), que deriva do caráter temporário da presença na Antártica. Neste ponto, a especificidade da Antártica fica mais marcada. As festividades antárticas são apontadas, ao final, como um possível viés de compreensão da relação das pessoas como o tempo presente antártico, no que, ao intensificar a sociabilidade, preenchem o *agora* atual. Como a pesquisa é preliminar, ao final do texto, algumas questões pouco elaboradas são evidenciadas e são apontadas possíveis direções futuras da pesquisa.

E QUE O TEMPO PASSE RÁPIDO: OS PRAÇAS, SUAS ATIVIDADES E A PERCEPÇÃO DO TEMPO QUE TRANSCORRE

A atuação do Proantar se dá a partir de planejamentos anuais, levando em consideração o verão austral, o que inclusive marca o número sequencial de cada Operação Antártica, com a realização da Operantár I datando de 1982. No plano anual, os NPs permanecem na função entre os meses de outubro e abril¹². Essa organização anual, de difícil planejamento e constantes ajustes, estrutura e ordena todas as atividades logísticas, equipamento, espaços e pessoal em um cronograma, de forma a relacionar cada atividade a um pessoal e equipamento, situando-os em um momento do ano e em dado espaço. Por exemplo, a tripulação do NP Ary Ronigel buscará os pesquisadores de dado grupo científico no porto de Punta Arenas no dia 1º de janeiro, após levantar carga no Rio de Janeiro. Os projetos de pesquisa devem entregar suas solicitações obedecendo ao calendário pré-fixado. Há possibilidade de alteração nas atividades e demandas para a Operação Antártica, mediante análise, contudo alerta-se que os prazos para entrega dos documentos

12 Na Operantár XXXII (2014-2015), os NPs Ary Ronigel e Almirante Maximiano desatracaram da Base Naval do Rio de Janeiro nos dias 06 e 11 de outubro, regressando em 10 e 14 de abril de 2015.

requeridos são improrrogáveis e o não recebimento destes poderá implicar na exclusão das atividades do projeto da Operação Antártica em questão.

Como não poderia deixar de ser, a presença militar na Antártica é pautada no tempo absoluto dos calendários¹³, visando sincronizar as várias pessoas e instituições envolvidas, financiamentos, equipamentos e víveres, buscando rigidez e eficiência. Neste sentido, o tempo absoluto necessariamente passa – ou se sente passar – ao contrário de alguns tempos concebidos como imóveis. Neste ponto nos remetemos ao *tempo ecológico* dos Nuer (Evans-Pritchard, 1999). O autor pensa o tempo entre os Nuer a partir da divisão deste em tempo estrutural (referente a um macrocosmos e uma longa duração, do ciclo da vida humana ao longo das gerações) e o tempo ecológico (referente a um microcosmos e aos ciclos diários e anuais). O tempo estrutural é imóvel, enquanto o tempo ecológico transcorre (Gell, 2014). A similaridade do tempo do qual falamos aqui é com o tempo ecológico, que transcorre, a partir das atividades anuais (da organização da Operantar) e diárias (do espaço militar, da dicotomia moderna entre tempo de trabalho e tempo livre). Penso o caráter militar da ordenação temporal entre os marinheiros na Antártica como uma organização social, restrita, disciplinada e hierarquizada, porém de um tempo que passa (não é estrutural no sentido sincrônico, imóvel).

Sobretudo, pode-se dizer que, mais que a necessidade de sincronização, a pontualidade frente o tempo absoluto parece ser um valor especial, em consonância com os valores de formalidade, de oficialidade e da autoridade da hierarquia e da disciplina. É um conjunto de ideais, que se expressam em harmonia. Tal como em Castro (1990: 136), com base em Foucault e Weber, sobre os militares na Academia: “*Acompanhando o regime de internato encontramos horários para as atividades cada vez mais meticulosas, prescrições disciplinares precisas, revistas, formaturas, numa palavra, disciplina*”.

Este conjunto de valores está expresso nos espaços dos navios e na organização do cotidiano diário destes. O espaço é categorizado por tipo de atividade e por diferenciação de acesso: camarotes, cozinhas, praça d'armas, rancho¹⁴ dos sargentos, rancho dos praças (esses três últimos, locais de alimentação e lazer, divididos conforme hierarquia militar), academia de ginástica, escritórios e salas de computadores, laboratórios de pesquisa, galpões de armazenagem, casa de máquinas, decks, passadiço (ponte de comando). Todos esses espaços, de uso coletivo (ainda que categorizado), inspiram a impessoalidade, disciplina e a oficialidade típicas de um escritório propriamente militar. Mesmo os camarotes, espaços supostamente pessoais, devem ser mantidos de forma tal a inspirarem um ideal coletivo de ordem e eficiência. A pontualidade, no espaço do navio, se faz presente nos regulares apitos que soam em alto volume, em um rádio que transmite para todo o navio, anunciando, além do despertar da tripulação e os horários de alimentação coletiva, a entrada de cada grupo de serviço¹⁵, conforme

13 Desde o advento da industrialização, a intensificação do urbano e do comércio e a secularização e cientificização do pensamento, processos referentes à construção da modernidade, o tempo é concebido principalmente como absoluto e não-humano (Fabian, 2013; Le Goff, 2005; Linder, 1970; Piettre, 1997; Schöpke, 2009; Valtonen, 2004; Weber, 2001).

14 Denomina-se rancho o alimento (almoço e jantar) e o local onde se dá a alimentação coletiva.

15 Entre a tripulação, do capitão aos cabos (patente mais baixa a bordo), há também um médico, um dentista e um capelão. Outras atividades são divididas entre os praças: garçom, cozinheiro, eletricista, carpinteiro, encanador, programador de rede, mecânico, operador de máquinas, dentre outras.



Figura 1

Espaços antárticos em atividade. Foto: Leach/UFGM.

uma escala pré-estabelecida. Um marinheiro, pertencente ao grupo da avaria (ou seja, grupo de plantão, acionado quando algum equipamento apresenta problemas), relata a preeminência dos horários preestabelecidos da alimentação coletiva (café-da-manhã, almoço e jantar) e do serviço: “*Cumprir horário é só o de serviço e da hora do rancho, que temos que levantar para comer. Só isso*”, diz o marinheiro.

Subjaz a este ordenamento diário dos marinheiros, não somente a organização militar disciplinar do espaço e do tempo, que implica a rigidez de horários de serviço e alimentação, mas também, conforme se pretende evidenciar nas falas dos marinheiros, a dicotomia ocidental contemporânea entre tempo dedicado ao trabalho e o tempo livre.

O tempo livre pode ser compreendido como ausência de trabalho ou como “*tempo que alguém poderá fazer o que quiser*”¹⁶ (Valtonen, 2004), tal como é compreendido na sua relação com noções de bem-estar (Magnani, 1994, 2003; Gross, 1984). A questão do lazer¹⁷, como uma atividade a ser fruída ou desempenhada no tempo livre, surge dentro do universo do trabalho e em oposição a ele (Magnani, 1994, 2003). Valtonen (2004) explicita como “*there is a time to earn and a time to consume*”, e

16 Ou pensar o que quiser, referindo-se ao fato de que se espera determinados pensamentos ao tempo livre (Valtonen, 2004). Por outro lado, Paul Van Dijk (2002) apresenta um questionamento que vai além deste texto, que envolve a própria existência do tempo livre. Para o autor, este é uma ilusão.

17 Este pode ser classificado como lazer sério ou casual (fazer nada ou descansar), esse tido como atividades passivas (Stebbins, 1982; 2001).

o consumo sendo compreendido como consumo de objetos tanto quanto de lazer.

Neste ponto, cabe fazer uma breve digressão. Observa-se que a atuação da Operantar na Antártica abarca as festividades de final de ano. Valtonen chama atenção para a possibilidade em se obter prazer no trabalho, a partir de noções de satisfação profissional e estímulo pelos desafios suscitados pelo trabalho¹⁸. Contudo, Valtonen aponta que há certas ocasiões em que desmanchar a fronteira entre estes dois tempos é menos aceitável, como é o caso do sono e das celebrações de renovação da vida, como é o caso de casamentos, funerais ou natais. Isto é particularmente interessante para este caso, já que a Operantar toma justamente o final do ano, levando os marinheiros e pesquisadores para uma condição de trabalho intenso e longe da família e das celebrações de natal e *réveillon*. A sazonalidade – verão austral – marca a organização anual da Operantar, uma vez que várias pesquisas são realizadas somente nesta estação do ano. Trata-se da preponderância do trabalho sobre as festividades de fim de ano.

As atividades diárias dos marinheiros parecem pautar-se fortemente nesta dicotomia. Exemplifico com um relato. Um marinheiro fala da intensidade do trabalho e da dicotomia entre tempo de trabalho e de lazer, apontando também para a sensação de passar o tempo mais rápido quanto mais atividades de trabalho se tem:

Quanto mais trabalho eu tiver, melhor para mim. Mais rápido passa o dia. Você ficar à toa, não tem como. Lazer é complicado porque o navio é pequeno. Mas tem um monte. Eu não gosto de ler, assistir filme só se os outros pegarem. Eu nem pego, preguiça. DVD ou videogame. Só quando ninguém está assistindo DVD ou usando a TV. Só jogo quando os outros estiverem jogando. Computador, aí sim, estou aqui sempre. Já estava aqui, vendo as fotos da nossa viagem.

Ao final do relato abaixo também se aponta na direção da relação dicotômica entre tempo de trabalho e de lazer:

Basicamente é serviço, beliche. Beliche, dorme e serviço. Come e dorme. Beliche e serviço. E sempre tem alguma coisa para fazer. Sempre. Como no dia do último churrasco, eu fiquei no apoio. Eu nem fui porque eu fiquei lá embaixo, na bomba. Porque a bomba que faz o vácuo no sistema deu problema. Tivemos que arrancá-la. Todo o sistema parou. O pessoal achou que tinha queimado as duas bombas, mas tinha queimado uma. Demorou uma hora isso daí. Aí trocamos. Foi mais ou menos uns dois dias. Aí ficamos um dia sem almoçar. Quando acontece temos que dar o sangue. Se eu parar para comer churrasco não faço mais nada. Eu prefiro trabalhar e depois lazer.

18 Valtonen (2004) não o cita, mas Max Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* já aponta a relação construída na sociedade capitalista entre trabalho e virtude.

Voltando à analogia com os Nuer, “*são as próprias atividades, notadamente as de tipo econômico, que constituem as bases do sistema e fornecem a maioria de suas unidades e notações, e a passagem do tempo é percebida na relação que uma atividade mantém com as outras*” (Evans-Pritchard, 1978: 115). Este trecho é particularmente interessante para o estudo em tela, no que associa a percepção de passagem de tempo com as atividades desempenhadas. No caso dos marinheiros, penso que as atividades não são de cunho propriamente econômicos, no sentido Nuer, mas são as funções que cada patente e grupo de atividades desempenha. Mais interessante para esse caso é a possibilidade de se considerar as *unidades primordiais de tempo* como os períodos de serviço e de tempo livre, a partir das quais se comprehende o tempo que transcorre. Outros eventos ordenados do dia, como as refeições, também poderão ser compreendidos desta forma.

Além da dicotomia entre lazer e trabalho, pode-se pensar a organização do dia dos marinheiros embarcados por meio das atividades exercidas no navio, considerando o tipo específico de serviço que se desempenha.

O funcionamento do navio se desdobra em várias tarefas distintas, distribuídas pela tripulação. Deste modo, as atividades desempenhadas não são as mesmas para todas as pessoas, em função das hierarquias militares, da divisão de pessoal em grupos de serviço, de aptidões e preferências pessoais e da especialização do trabalho. O último relato transcrito faz menção também a como a sua função específica, a do reparo (grupo da avaria), que, ao denotar plantão, implica também na priorização imediata do trabalho, nos momentos em que este reclama da presença (os acidentes e imprevistos), e restrição de determinadas atividades. Isso significa movimentos de monotonia e resposta imediata a uma contingência.

Outro relato de um marinheiro do grupo da avaria vai nessa mesma direção do relato supramencionado, sugerindo que o ritmo pessoal de trabalho não muda somente de acordo com a escala, que o inclui ou não, mas é sujeita a situações imprevisíveis e emergenciais:

Aqui é variado. Depende do serviço, porque estou no serviço 2 por 1. Agora, está circulando porque estamos atravessando o Drake e os mergulhões entram. Numa escala de patrulha. Aí, basicamente eu levanto na hora que eu quero, quando não estou de serviço. A menos que haja alguma emergência, me chamarem para algum trabalho, algum problema que der.

Mas a imprevisibilidade das situações emergenciais no grupo da avaria é permeada pela sensação de que o tempo é repetitivo:

Para mim é repetitivo. Todo dia levanto, tomo café. Entro de serviço. Corro e vejo

a temperatura. É difícil ter uma avaria como essa que aconteceu da bomba. Muito difícil, uma vez só até agora. Quase nada novo (...).

Já para um garçom, o trabalho se repete porque gira em função das horas dos ranchos. O trabalho é intenso e relativamente homogêneo ao longo do dia, com as alimentações e funções circundantes em horários pré-determinados e previsíveis. “*Não tem momento do dia que você se sente de folga, levanta cinco e meia e vai deitar dez e meia*”, diz o marinheiro. Segundo ele, as atividades diárias são organizadas mais em função das horas.

Pode-se pensar que a pressão de tempo da qual fala Margareth Mead na sua etnologia dos gregos (1953) ocupa todo o dia dos marinheiros que servem no grupo do rancho, mas apenas nos momentos de urgência dos marinheiros do grupo da avaria.

Os marinheiros do grupo da avaria parecem experimentar um tempo ocioso, repetitivo, livre e lento, a julgar pelos relatos transcritos acima, nos quais o entrevistado narra que ele acorda na hora que quer, a menos que ocorra alguma urgência. É o imediatismo e imprevisibilidade da urgência que determina o ritmo do trabalho deste grupo, não as horas do dia.

Até agora discutimos como o tempo dos marinheiros antárticos é organizado anual e diariamente, em função das atividades. O cronograma e planejamento que antecede a presença na Antártica a rege, no sentido em que a determina sazonalmente. As atividades cotidianas dos marinheiros, enquanto necessárias à função de apoio à pesquisa antártica, são reguladas em ritmo militar, que não é só o invólucro naval, mas também é rígido e formal. É a disciplina do tempo, com base na ordenação absoluta. Por outro lado, “*trabalho antes do lazer*” é o lema – e o tempo destinado ao serviço toma a maior parte do dia dos marinheiros ou rege qual o tempo livre destinado ao lazer. Além disso, as diferentes atividades parecem fortemente apresentar ritmos diferentes, de monotonia e imediatismo, no caso do grupo da avaria, e de intensidade e regularidade, no caso do grupo do rancho. As falas dos entrevistados parecem apontar que o grupo da avaria, por permanecer de sobreaviso em plantão, sem atividades demandadas frequentes e intensas, não pauta seu tempo através da medição horária do dia, enquanto o grupo do rancho, por terem atividades demandadas frequentes e com demanda forte por pontualidade. Dito isso, também parece possível dizer que, quanto mais atividades se desempenha, mais rápido se sente o tempo passar (essa sensação dos marinheiros aparecerá novamente em outros relatos adiante). É uma proposição simples, com a qual talvez tenhamos nos deparado nas nossas próprias vidas. Contudo, isso apresenta papel específico na Antártica, no que se parece desejar que o tempo “*passe mais rápido*”, para que esta etapa se “*finde logo*”.

A viagem à Antártica parece ser, no caso dos marinheiros entrevistados, uma fase; um momento passageiro da vida¹⁹. Nem se fosse permitido pela Marinha, fariam dela um meio ininterrupto de vida. Sentem os cinco a seis meses da Operantaria como extensos, em comparação com o serviço a bordo de outros navios. Um marinheiro em particular comemorava o tempo que já havia sido percorrido e que já se encontra mais perto do retorno: “*Ainda bem que já está na metade*”, disse. Em outra fala, o parâmetro temporal é o fim do trajeto e o marco do destino final:

Nada. Só vejo quando tem trabalho, quando tem serviço, a hora de entrar na internet. Quando tem internet. Fico ali de bobeira no Badoo. E pronto. Mais nada. Nem olho para o dia mais. Às vezes eu me perco, nem sei que dia é. Tem que olhar o calendário. Acho que o pessoal se liga só numa coisa: a cada semana que passa, diminui uma. Faltam 11. 11 semanas.

Novamente, a sensação que os marinheiros transmitem, quando questionados acerca da permanência na Antártica, é a de que desejam que o tempo transcorra rapidamente, que a viagem acabe e possam retornar à família. O anseio pelo fim da viagem passa pelo fato de que o período que se passa na Antártica se trata de um período destacado do restante da vida. Isto evoca o caráter temporário da presença humana na Antártica, que marca, também, a presença na Antártica dos caçadores de mamíferos marinhos do século XIX²⁰ e dos turistas antárticos no presente. É neste sentido que isto implica em uma presença parcial naquele espaço, onde outros locais são chamados a habitar a Antártica.

Os relatos levantaram também outra questão, referente às atividades desempenhadas, as águas nas quais o navio se encontra e a velocidade que se sente o tempo passar. Apesar de ser possível esquecer-nos disso após muitos dias embarcados, talvez dada a sua estrutura sólida interna, o navio é um espaço móvel. Não está fadado às mesmas vizinhanças, mas seu meio circundante é variável. Isso permite mudanças nas vivências pessoais a bordo. O próprio ritmo do navio acompanha a sua localidade no planeta e as atividades que cada uma delas requer ou proporciona: no Brasil, em movimento, atracado em algum porto, fundeado em águas antárticas. Algumas falas dos pesquisados sugerem como isso poderá se dar:

Aqui [no navio em movimento] o tempo passa rápido. Passa rápido porque eu estou sempre trabalhando. Fazendo alguma coisa, aqui e ali. Filme, trabalho, faxina. Mas no porto passa muito mais rápido. Tinha que ter mais porto. Se tivesse mais porto, a viagem passava mais rápido e seria mais tranquilo. Mas aqui, passa rápido também. Está passando rápido. Não está demorando não, está tranquilo.

19 Observa-se que esta poderá ser uma perspectiva parcial entre os marinheiros. É possível que, se ampliado o tempo de pesquisa de campo, outras formas de lidar com a viagem poderiam ser reveladas.

20 Os caçadores revelam também anseio pelo fim da viagem, nos seguintes trechos de diários de bordo: “*But with the hopes of a Short Voyage, We set all sail*” (Com esperança de uma viagem curta, içamos velas). Ou ainda, “*So Ends this day with Sweet Feelings of Home*” (Então se finda este dia, em doce saudade de casa) (Verril, 1916: 92).

Passa muito mais rápido, estar em Punta Arenas. Passa mais rápido. É muito bom. Ficamos aqui uns 20 dias quando a aeronave quebrou. Passou voando. Muito Kamikaze, Maderos.

Tudo muda, quando chegamos na Antártica, principalmente na Estação. Mais atenção com limpeza, não deixar cair nada no mar. A gente fica muito mais ativo, mais atento (...). Muito trabalho, corre aqui, corre ali, por causa da carga.

As três falas transcritas sugerem que o navio em trânsito é quando o tempo passa mais devagar. Há muitas atividades a se realizar, porém, não tantas quanto na Antártica ou no porto. Nestes dois lugares, o tempo passa mais rápido, há mais atividades. Sobre o tempo que se passa fundeado, sem poder atracar e descer em terra, um marinheiro relata: *Isso causa ansiedade e vontade de passear e espairecer.*

Em um relato já transcrito, remeteu-se à intensidade de atividades de trabalho nos portos e na Antártica. Contudo, também se remete a atividades de lazer quando em algum porto. Nessas cidades portuárias, os momentos de folga proporcionam liberdade de movimento e de escolher atividade, espaço, companhia, alimentação. Kamikaze e Maderos são bares noturnos em Punta Arenas, muito frequentados pelos praças e oficiais fora de serviço. Os marinheiros em geral, quando em portos, como em Punta Arenas, Puerto Williams, Talcahuano ou Val Paraiso, buscam sair do navio e socializarem com os moradores locais.

É possível relacionar também a localização do navio e as atividades de cada grupo. Esclareço com um único exemplo curto. As atividades do grupo do rancho, em parte, são as mesmas desempenhadas em águas antárticas ou águas brasileiras, já que se trabalha servindo mesas, dentro dos mesmos espaços fechados, nos mesmos horários. O trabalho é interno ao navio e se relaciona a atividade cotidiana básica, a alimentação. Contudo, quando atracados em algum porto, estas são ampliadas, já que têm que receber os suprimentos adquiridos.

Um último ponto a se ressaltar é o de que não se percebeu, durante as conversas com os marinheiros, a sensação de que o tempo é escasso, no sentido de Linder (1970). De forma análoga, Gross (1984) pensa que é útil pensar a alocação sociocultural de tempo em atividades em termos da economia de tempo. A única fala que vai neste sentido foi uma já transcrita de um marinheiro que trabalha no grupo do rancho e que se vê sem tempo de lazer. Evidentemente, pesquisa adicional poderá revelar novas impressões. Contudo, aponta-se, como hipótese, que isto poderá se relacionar a um esvaziamento de atividades necessárias ou desejadas no presente.

Sugeriu-se que, quanto mais atividades, de serviço ou de lazer, se desempenha, sente-se o tempo passar mais rápido. Importa notar que, nas conversas e nos trechos aqui transcritos, há um retorno recorrente à ideia de se passar o

tempo rapidamente. Neste sentido, volta-se a Valtonen (2004). Ela aponta a frequente compreensão contemporânea do trabalho como algo não apreciado. No caso dos marinheiros, a caracterização do trabalho parece oscilar entre algo bom (no que faz o tempo correr mais rapidamente), porém ruim, no que, dada a natureza do trabalho antártico, os afasta espacialmente de suas casas, família e do fluxo de tempo em um mesmo local.

SAUDADE DE CASA: O “RETORNO” AO PRESENTE DA FAMÍLIA

Durante as conversas com os marinheiros embarcados, estes fizeram algumas menções à expectativa que se tinha da viagem e aos planos para o retorno ao Brasil. Estes dois pontos – expectativa e planejamento – referem-se a tempos distintos do que o presente antártico: antes e depois da viagem:

Isa ser um sofrimento, isso eu já tinha certeza, porque eu já viajei 25 dias. É triste. Ainda mais aqui que tinha quatro ou cinco portos. E tempo, cinco meses e pouco. Horrible. Ficar na água 45, 50 dias. Aí quando pensei, “Meu Deus do céu, eu vou ter que aguentar”. Mas está tranquilo.

Quero viajar para a casa da minha mãe, que tem dois anos que não vejo. Eu, mulher e os filhos. Comprar um carrinho com o dinheiro daqui e pegar estrada e viajar.

Estas duas falas apontam os movimentos que ocorrem na consciência entre passado e futuro. Para Husserl²¹ (1973), o “tempo imanente”, objeto da fenomenologia, se vale de noções de passado, presente e futuro, através da memória, do *agora* e das expectativas. É nesse sentido que Husserl se torna de interesse para o tema aqui em discussão. O *agora*, ponto de referência para os outros objetos temporais, não é simplesmente um divisor de momentos, um imediatamente anterior e outro imediatamente posterior, mas é, também, um momento em si mesmo. Este momento presente se apresenta sempre pontual e inovador, enquanto os vários “*agoras*” que o circundam devem ser sempre referenciados entre si, são compreendidos pelo antes e depois, pelo simultâneo ou o subsequente. Neste sentido, “[e]very act of memory contains intentions of expectation whose fulfillment lead up to the present” (Husserl, 1973: 76). Trata-se de uma constante coexistência de tempos comumente distanciados no tempo linear. Essa contínua referência multitemporal da consciência constitui o que Husserl chama de retenções e protensões, que são apropriações de tempo – respectivamente, anterior e posterior – associados ao tempo pontual original. Esses elementos de como se percebe o tempo, retenções e protensões funcionam para construir uma noção de continuidade: “*Through these retentions and protentions, the actual*

21 Gell considera a teoria de Husserl e sua consciência interna do tempo “*a explicação mais cuidadosa e mais complexa do tempo subjetivo disponível, mesmo depois de todos esses anos*” (Gell, 2014: 207). Husserl trata do tempo da série A (distinção oferecida em Gell, com base em McTaggart), focando em uma memória de curto prazo, das relações entre passado, presente e futuro, mantendo-os de forma dinâmica, na medida em que, a partir dos agoras sequenciais, cada momento passado ou presente é visto de forma diferente, de acordo com a distância e perspectiva.

content of the stream is joined together” (Husserl, 1973: 111). A tese de Husserl é a de que esta é uma forma necessária de vinculação entre vividos e é medido pelo fluxo do vivido: uma unidade finita e eterna, na qual um agora é continuamente substituído e precedido por outros (Husserl, 2006: 185).

As falas transcritas no início desta seção vão ao encontro da tese de Husserl, no que se mesclam memória e expectativa no presente. Outras falas que se seguirão também manifestam isso. Contudo, a maior parte das falas dos marinheiros, quando interrogados acerca do tempo que passam na Antártica, evoca menos os momentos de retenção e de protensão dos quais participaram (ou participarão) diretamente (como memórias de eventos específicos com a família ou projeções de viagens ou passeios específicos). Parecem evocar mais o presente da família localizada no Brasil e um sentimento genérico de saudade de casa e dos familiares:

É uma aventura fazer essa viagem. É boa. Até agora está sendo tranquila, está sendo boa. Mas a saudade é o que mais dói. Acho que a família tem que ficar perto. Principalmente para nós homens, é muito complicado. (...) É muito gratificante ver seu filho crescer. As viagens têm que ser mais curtas. Ou teria que ser bem melhor remunerado do que é agora. Porque se for pelo dinheiro não. Acho que o prazer de conhecer a Antártica é melhor que o dinheiro. Mas eu estou aqui é pelo dinheiro.

Por telefone, todos os dias, uns 20 minutos. Agora que nós estamos sem internet e sem telefone, tem três dias que eu não falo com eles. Ela nem sabe onde que eu estou, o que eu estou fazendo. Mas são só três dias. Todo o dia que eu falo com ela; é como se eu recarregasse a minha bateria.

Essa foi a minha primeira e a última. Porque eu não gosto de viajar. Saudade da família, dos filhos. É isso mesmo, não pretendo viajar não. Nunca mais.

Eu mal, mal pisei na Estação, pisei uma vez. Achei muito bonita. Escorreguei na neve só. Isso daí tem que fazer, não é? Fiz um coração lá. Para a Dona Maria ficar feliz.

Cumpro horário, quando toca o sinal. E dá pra ver o dia da semana, é segunda, terça. Mas é automático, é meu jeito. Todo dia eu estou no computador então eu sempre sei que dia é hoje. Eu sei que dia é dia de pagar contas. Hoje é 11. Aí já pagou todas as contas. Eu aviso a esposa, mas ela já sabe. Primeiro as contas, depois pode fazer o que quiser. Não esquece. É porque era eu que gerenciava a casa.

O que se percebe é que a vivência de Antártica destes homens se vale fortemente da lembrança da família, em particular. Gell (2014), seguindo Husserl, e Ingold (1993), seguindo ambos, relevam a importância do presente na experiência temporal. É somente a partir dele que se concebe qualquer outro momento ou instante, ou, nos termos de Husserl, outro *agora*. Contudo, o elemento mais importante dos conceitos husserlianos é que as retenções e protensões unem o passado, o presente e o futuro, entre memória e expectativa, não somente numa relação de continuidade, mas também de constante contextualização. O contexto que essa continuidade oferece, permite a sensação de “estar no tempo” (*being-in-time*), como uma imersão, o que significa a sensação confluente das retenções e protensões que situam o ser e sua noção de realidade. Neste sentido, se de fato o contexto temporal dos marinheiros é frequente e fortemente preenchido por um presente não antártico, o presente destas pessoas tem sua continuidade interrompida ou inclui elementos intrusivos. O relato que menciona telefone e internet, como outros não transcritos aqui, evoca a questão da proximidade virtual entre as pessoas distantes no espaço. De certa forma, a família no Brasil momentaneamente passa a fazer parte do presente antártico dos marinheiros. O que seria puramente retenção e protensão passa a ser também presente efetivo. O fluxo do vivido de Husserl potencialmente se torna muito mais complexo. Se, para Husserl o fluxo entre passado, presente e futuro não é linear, mas uma experiência dinâmica, múltipla e fluida, esta, neste e em casos semelhantes, talvez passe por uma intensificação deste movimento e o fluxo do vivido seja ainda menos linear. Penso que o tempo que se passa na Antártica sujeito a retenções e protensões intensas de lugares e pessoas distantes, seria um construído em parte por um presente em certo “esvaziamento”. Contudo, penso que este tempo não se constituiria somente de esvaziamento, visto que há movimentos de intensificação da vivência do presente. A seguir, discute-se como as festividades poderão ser entendidas como geradoras de sociabilidade e intensificação de atividades de modo a preencher o tempo presente.

FESTIVIDADES ANTÁRTICAS: SOCIBILIDADE E INTENSIFICAÇÃO DO PRESENTE

Para buscar compreender as festas observadas, interessou-me a oposição entre elemento sagrado ou sacralizado (por exemplo, rito de passagem) e elemento profano (por exemplo, comportamento carnal), apontada por Teixeira (2010), criando a oposição entre cerimônia²² e festividade. Usando esta dicotomia, participei de dois tipos de festas. No primeiro tipo, o elemento sagrado preponderou (tratou-se de uma cerimônia militar no barco). No segundo tipo de festa, pode-se dizer que o profano, no sentido de ser mais material e quotidiano, predominou. Deste tipo, participei de uma festividade dos marinheiros-praças (navio),

22 Aqui intitulada cerimônia, a celebração poderia também ter sido chamada de ritual ou solenidade.

uma dos marinheiros-oficiais (navio) e duas integrando ambos (uma em base antártica²³ e uma em terra, na cidade portuária de Talcahuano, Chile). Descreverei e discutirei brevemente apenas as festividades das quais participaram os praças, levantando algumas possibilidades interpretativas.

As festividades nos barcos são feitas sempre que possível, mas apenas quando este está fundeado, seja na Antártica ou em algum porto, a menos que algum acampamento esteja sendo “lançado”. Durante percursos, com o barco em movimento, há um estado de alerta, que gera uma concentração geral nas tarefas a serem desempenhadas, visando o bom funcionamento das fainas²⁴. Já quando o barco permanece estático, há menos fainas a serem cumpridas, há menos tensão, há mais tempo livre e o tempo percebido passa mais devagar. Fica evidente, as festas são realizadas quando se tem menos atividades de trabalho, quando se sentiria o tempo passar mais devagar.

Teixeira (2010) coloca que são pontos-chave para compreensão da festa, o seu objeto e o seu modo de celebração. A própria administração do navio estimula festas entre os praças e promove as festas dos oficiais. Podem comemorar aniversários, a chegada a bordo de alguma pessoa de destaque, o sucesso de alguma atividade do navio. Seja qual for o motivo professo da festividade, penso que a fruição, divertimento e alegria são as razões para a realização da festa, promovendo ruptura com o cotidiano e reforçando identidades, no caso, na oposição entre oficiais e praças.

As festividades de mais ampla participação no navio fundeado, festas recurrentes, acontecem nos três espaços designados para relacionamento: praça d’armas (espaço para rancho e convivência dos oficiais), rancho dos sargentos e rancho dos praças (suboficiais). Nelas, são convidados a tripulação (respeitando-se a hierarquia militar) e, quando a bordo, também os pesquisadores (que são como visitantes). O “outro” no ritual, possivelmente os pesquisadores ou mesmo outras patentes militares, deverá ser melhor estudado, para que a pesquisa não mantenha uniforme a noção, talvez essencialista, de laço social. Por ora, destaca-se que as festividades no navio são realizadas entre os pares e nos espaços destinados à convivência destes entre si. Em outras palavras, as festas dos e para oficiais se dão na praça d’armas, as festas dos e para os praças se dão nos ranchos dos mesmos. Esse ponto chama atenção para a questão identitária e de sociabilidade das festividades. Festeja-se com os seus semelhantes, na hierarquia militar.

Coisa semelhante foi observada em uma festa promovida em 2010, quando o navio já estava atracado no porto de Talcahuano, em comemoração ao primeiro aniversário da compra do navio polar Almirante Maximiano e sua incorporação na frota naval brasileira. Este evento, do qual participaram oficiais, praças e pesquisadores, incluiu uma cerimônia de pronunciamentos (repleta de formalidade e exaltação de orgulho nacional), ainda no início da manhã a bordo do

23 A festa da qual participei na base antártica não será discutida aqui, pois a minha participação foi curta e não se valeu de contexto etnográfico (já as festas nos navios, por sua vez, foram contextualizadas pelo tempo que fiquei embarcada).

24 Os marinheiros usam este termo para referirem-se a tarefas.

navio, seguidos de um churrasco, com futebol, ping-pong e bolo, já em terra, em espaço alugado, onde pesquisadores, praças e oficiais participaram. Não houve muita mistura de grupos, a não ser no futebol e no ping-pong, e, ocasionalmente, em trânsito na festa. Do contrário, cada grupo sentou-se junto aos seus pares e alguns praças levaram suas acompanhantes chilenas.

De volta ao navio, nas festas dos praças toca-se música alta, pagode às vezes tocado por tripulantes. A escolha da música entre os praças – pagode – e entre os oficiais – música eletrônica *dance* dos EUA – lembra a discussão bourdieusiana acerca do gosto de classe (Bourdieu, 1983; 2007). O som alto é permitido nos dias das festas, seja dos oficiais como dos praças. São oferecidas comida e bebidas alcoólicas, e a festa atravessa a madrugada. Perez (2002) aponta a festa, baseando-se especialmente em Simmel, em primeiro lugar, como uma experiência social e cultural, marcada pelo lúdico, pelo excesso e pela exaltação dos sentidos e das emoções. Com base em Durkheim, Perez ressalta o caráter de divertimento, expressão, recreação e estético da festa, tal como seu aspecto teatral e exaltação ou efervescência. Relativos exaltação e exagero são observados nas festas que participei, reservando-se as proporções de tratar-se de um espaço militar (este ponto significante deverá ser melhor elaborado em trabalho subsequente).

É no sentido de que reforçam identidade de grupo e estimulam a fruição que as festas são entendidas aqui como geradoras de sociabilidade. Com base em Durkheim, pode-se pensar que estas reforçam o laço social, reúnem o indivíduo à comunidade, através da experimentação dos sentimentos e reafirmação do grupo (Segalen, 2002). Pensando nestas questões, sugere-se que elas intensificam a vivência do presente. Este ponto ainda merece mais elaboração. Contudo, possível é possível concluir que o tempo que se passa na Antártica se faz de constantes preenchimentos de um presente distante e esvaziamento do presente antártico, pergunto: seria possível compreender estas festas como maneiras de marcar e preencher o presente, potencialmente minimizando os movimentos de retenção e protensão da consciência?

PALAVRAS FINAIS

Considerando as armadilhas das quais fala Nadel (2010), da utilização de um ou poucos informantes, ressalta-se que não se pretende aqui formar um quadro completo e definitivo sobre a organização e percepção de tempo entre os marinheiros na Antártica. Oferece-se aqui, nos termos do referido antropólogo, uma primeira aproximação²⁵. Neste sentido, reconhece-se que este se trata de um tema bastante complexo e que uma etnografia mais intensa será necessária para avançar em muitas das discussões aqui levantadas, tal como para identifi-

25 Reconhece-se aqui o caráter preliminar da pesquisa. Não obstante, isto não significa dizer que se considera o método quantitativo e estatístico proposto por Nardi (2010) ou por Mitchell (2010) como o mais adequado para este caso em específico.

car quais perguntas seriam relevantes para os marinheiros. Por outro lado, uma pesquisa mais aprofundada poderia minimizar algumas distâncias, tal como uma possível impermeabilidade de uma pesquisadora mulher²⁶ em determinados assuntos de um universo prioritariamente masculino que é o dos marinheiros, ou a de acadêmicos em ambiente militar²⁷.

Por ora, concluiu-se que o tempo absoluto é consoante com a disciplina militar e se expressa no espaço dos navios e na ordenação das atividades. A dicotomia entre trabalho e lazer é preeminente na cosmologia dos marinheiros, com a preponderância do trabalho face o lazer na organização anual e diária do tempo. Notou-se uma recorrente vontade de que o tempo passe rápido e a sensação de passagem rápida de tempo quanto mais atividades se desempenha, sejam elas de lazer ou trabalho. Além disso, sente-se diferença da velocidade que se percebe o transcorrer do tempo de acordo com as atividades que se desempenha (frente aos grupos de trabalho ou os locais onde o navio está no globo). Neste sentido, o trabalho é bom, no que faz o tempo passar, e ruim, no que os afasta da família. A saudade da família aparece como retenção e protensão, e, por meio de telefonemas e internet, parece evocar um outro presente do qual não participam diretamente ou por completo. Neste sentido, foi sugerido que este fluxo do vivido seja ainda menos linear no caso da Antártica ou viagens atuais mais duradouras.

Algumas destas considerações não são muito distantes do que outros grupos ocidentais contemporâneos vivenciam, dada a natureza intrínseca entre as dicotomias entre trabalho e tempo livre e o próprio sistema econômico, por exemplo. Outras, poderão se referir a viagens extensas como um todo.

Como caminhos de pesquisa futura, aponto que poderá ser interessante acompanhar os vários momentos do ano-calendário, para perceber variações “sazonais”, tal como pesquisar sistematicamente os momentos que ladeiam a vivência antártica quando estes são “presente”: planejamento ou antecipação e lembrança póstuma da viagem. Por exemplo, interessaria conversar com os marinheiros que já retornaram para casa, para buscar compreender como a lembrança da Antártica se consolida na memória. Ainda, poderá ser interessante estender as conversas a vários representantes de cada grupo de serviço, para ser possível compará-los com mais segurança, da mesma forma que abrange as várias patentes. Outro ponto que merece atenção sistemática é a relação entre os grupos de atividade e os espaços nos quais o navio se encontra (porto, Antártica, Brasil). Também, poderá render frutos estudar as relações de temporalidade na base antártica e nos navios polares, considerando que há mais estabilidade na base antártica, que os marinheiros servem na base durante mais tempo do que nos navios e que os navios estão sempre em trânsito. Ainda, as relações entre tempo livre e tempo de serviço, com relação à percepção da passagem de tempo

26 Silva (2009), ao pesquisar as cadetes da Academia da Força Aérea em São Paulo, notou que o fato de ser mulher e jovem teria ajudado a pesquisa.

27 Nadel (2010) sobre sobre o mito das vantagens inequívocas de se pesquisar a sociedade contemporânea, dados os lugares sociais particulares que se ocupa.

nas sociedades modernas ocidentais é algo que parece aqui de grande relevância, e que merece ser mais bem explorado. Por fim, como contraponto, poderá ser interessante conversar com outros marinheiros em função naval distinta da polar. Tudo isso poderá auxiliar na discussão acerca do que será exclusivo da experiência antártica de tempo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos marinheiros, pelas conversas; ao prof. Andrés Zarankin, pela oportunidade; ao Proantar e ao CNPq, pela logística e financiamento da pesquisa; ao PPGAN-UFGM e ao Leach-UFGM, pelo apoio; ao Igor Rodrigues, pelos comentários à versão final deste artigo.

Sarah de Barros Viana Hissa é cientista social e mestre em Antropologia (UFGM). Participou de pesquisas acadêmicas sobre história da escravidão, sociologia da arte e arqueologia histórica. No momento, é doutoranda em Arqueologia no Museu Nacional (UFRJ) e atua como arqueóloga no IPHAN.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATASSIO, Aline Prado

- 2009 “A formação dos praças do exercito”. In: CASTRO, C. e LEIRNER, P. (orgs). *Antropologia dos militares*. Rio de Janeiro, FGV Editora, pp.171-186.

BOURDIEU, Pierre

- 1984 “Gosto de classe e estilo de vida”. In: ORTIZ, R. *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática.

2007 *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo, Edusp.

CASTRO, Celso

- 1990 *O espírito militar: um estudo de antropologia social na Academia Militar das Agulhas Negras*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- 2009 “Antropologia dos militares: reflexões sobre pesquisas de campo”. In: CASTRO, C. e LEIRNER, P. (orgs). *Antropologia dos militares*. Rio de Janeiro, FGV Editora, pp.13-30.

CASTRO, Celso e LEIRNER, Piero

- 2009 “Por uma antropologia dos militares”. In: CASTRO, C. e LEIRNER, P. (orgs). *Antropologia dos militares*. Rio de Janeiro, FGV Editora, pp. 7-12.

DIJK, Paul van

- 2000 *Anthropology in the Age of Technology*. Atlanta, Editions Rodopi.

EVANS-PRITCHARD, Evans

- 1978 *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo, Perspectiva.

FABIAN, Johannes

- 2013 *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, Editora Vozes.

FELDMAN-BIANCO, Bela

- 2010 “Introdução”. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Editora Unesp, pp. 19-56.

GELL, Alfred

- 2014 *Antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais*. Petrópolis, Editora Vozes.

GUIMARÃES, Carlos Magno e MOREIRA, Mariana

- 2011 “O carvão, o capitalismo e a Antártida (Séc. XIX)”. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, Belo Horizonte, v.5. n.2: 87-14.

GROSS, Daniel

- 1984 “Time Allocation: A Tool for the Study of Cultural Behavior”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13: 519-558.

INGOLD, Tim

- 1993 “The Temporality of the Landscape”. *World Archaeology*, Vol. 25, No. 2: 152-174.

HISSA, Sarah

- 2011 “Tempos antárticos: entre momentos, histórias e experiências”. *Vestígios: Revista latino-americana de arqueologia histórica*, v. 5: 53-85.
- 2012 *Tempo e Arqueologia: experiências materiais e imateriais de Antártica*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, UFMG.

HUSSERL, Edmund

- 2008 *A idéia da fenomenologia*. Lisboa, Edições 70.
- 2006 *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida, Idéias & Letras.
- 1929 *Investigaciones lógicas*, V.3. Madrid, Revista de Occidente.
- 1992 *Conferências de Paris*. LusoSofia Press.
- 1973 *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Londres, Indiana University Press.

JEFFREY, Bob e TROMAN, Geoff

- 2004 “Time for Ethnography”. *British Educational Research Journal*, v. 30, n. 4: 535-548.

LEIRNER, Piero

- 2009 “Etnografia com militares: fórmulas, dosagem e posologia”. In: CASTRO, C. e LEIRNER, P. (orgs). *Antropologia dos militares*. Rio de Janeiro, FGV Editora, pp: 31-52.

LE GOFF, Jacques

- 2005 *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LINDER, Staffan Burenstam

- 1970 *The Harried Leisure Class*. Nova York, Columbia Univ. Press.

MAGNANI, José Guilherme Cantor

- 1994 *O lazer na cidade*. São Paulo. Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/lazernacidade.pdf>
- 2003 “A antropologia urbana e os desafios da metrópole”. *Tempo social USP*. São Paulo, pp. 81-98.

MEAD, Margaret

- 1953 *Cultural Patterns and Technical Change*. Paris, UNESCO.

NADEL, Stanley

- 2010 “Compreendendo os povos primitivos”. In FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Editora Unesp, pp. 59-85.

PAWSON, Ray

- 1996 “Theorizing the Interview”. *The British Journal of Sociology*, v. 47, n. 2: 295-314.

PEREZ, Léa Freitas

- 2002 “Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo, por uma antropologia das efervescências coletivas”. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis, Editora Vozes, pp. 15-58.

PIETTRE, Bernard

- 1997 *Filosofia e ciência do tempo*. Bauru, EDUSC.

RESENDE, Luis Guilherme

- 2011 “A excepcionalidade da Antártida: notas para pensar antropologicamente”. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v.5, n.1: 19-59.

RIBEIRO, Gustavo Lins e CROVETTO, Gonzalo Díaz

- 2011 “O cenário Antártida e seus desdobramentos: considerações voltadas aos estudos da globalização e do transnacionalismo”. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v.5, n.1: 09-18.

SANTIBÁÑEZ, Nelson Soto

- 2011 “La emergencia de las ciudades puerto-puerta em la actividad y dinámica antártica. El caso de Punta Arenas, Chile”. *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v.5, n.1: 61-93.

SEGALEN, Martine

- 2002 *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro, FGV.

SILVA, Cristina Rodrigues

- 2009 “Explorando o ‘mundo do quartel’”. In CASTRO, C. e LEIRNER, P. (orgs.). *Antropologia dos militares*. Rio de Janeiro, FGV Editora, pp. 107-128.

SCHÖPKE, Regina

- 2009 *Matéria em movimento: a ilusão do tempo e o eterno retorno*. São Paulo, Martins Fontes.

SOUZA, José et al.

- 2008 *Brasil na Antártica: 25 anos de história*. São Carlos, Vento Verde editora.

STEBBINS, Robert

- 2001 "The Cost and Benefits of Hedonism: Some Consequences of Taking Casual Leisure Seriously". *Leisure Studies*, 20: 305-309.
- 1982 "Serious Leisure: A Conceptual Statement". *Pacific Sociological Review*, 25: 251-272.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa

- 2010 "Festa e identidade". *Comunicação e cultura*, n. 10: 17-33.

VALTONEN, Anu

- 2004 *Rethinking Free Time: A Study on Boundaries, Disorder and Symbolic Goods*. Helsinki, HeSE.

VELHO, Gilberto (org.)

- 1980 *O desafio da cidade: novas perspectivas da antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Campus.

VERRILL, Alpheus Hyatt

- 1916 *The Real Story of the Whaler: Whaling, Past and Present*. Londres, D. Appleton and Company.

VILLAGRAN, Ximena e SHAEFER, Carlos Ernesto

- 2011 "Geoarqueologia das primeiras ocupações humanas na Antártica". *Vestígios: Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, v.5, n.2: 115-137.

WEBER, Max

- 2001 *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira Thompson Learing.

ZARANKIN, Andrés; HISSA, Sarah; SALERNO, Melisa; FRONER, Yacy-Ara; RADICCHI, Gerusa; ASSIS, Luis; BATISTA, Anderson.

- 2011 "Paisagens em branco: arqueologia e antropologia antárticas avanços e desafios". *Vestígios: Revista latino-americana de arqueologia histórica*, v. 5, n. 2: 09-51.

ZARANKIN, Andrés e SENATORE, Maria Ximena

- 2007 *Historias de un pasado en Blanco: arqueología histórica antártica*. Belo Horizonte, Argumentum.

Sailing is Needed, Living is Also Needed: First Ideas on Time Organization and Perception of Brazilian Seamen at Antarctica

ABSTRACT

Scientific Brazilian research in Antarctica is undertaken since 1892, with logistic support from the Brazilian Navy. After a relatively brief ethnographic field work in polar ships, we intend to discuss how seamen perceive time and its passage. Three factors were mainly considered: the activities undertaken; retention and protention conscience movements; and festivities. It was noted a desire from the sailors for time to pass quickly, and that the intensification of leisure or work activities offer a sensation of a quick passage of time. The memory of home is constantly present, suggesting a partial presence in that space, were other places and moments are invited to inhabit Antarctica. In this contexts, festivities may mean, for the sailors, a way to intensify the present.

KEYWORDS

Antarctica, Time, Sailor, Seasonality, Space

Recebido em 10 de setembro de 2014. Aceito em 4 de maio de 2017.

Uma derrota para além daquele tempo

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141654>

Luís Roberto de Paula

► Universidade Federal do ABC | São Bernardo do Campo, SP, Brasil.
✉ luis.roberto@ufabc.edu.br

VALENTE, Rubens. 2017.
*Os fuzis e as flechas:
história de sangue e
resistência indígena
na ditadura. 1ª edição,*
São Paulo, Companhia
das Letras. 518 pp.

A história dos povos indígenas no Brasil carrega, como um de seus componentes decisivos, a presença dos militares desde o início do século XVI. Como o título da obra antecipa, com justeza, uma presença de conflitos e violência.

A Fundação Nacional do Índio (Funai) foi criada em 1967 para substituir o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fundado, por sua vez, pelo coronel do Exército Cândido Rondon em 1910. Em 1990, o então Presidente Collor e seu Ministro da Justiça, senador Jarbas Passarinho – tenente-coronel aposentado, nomeado governador e ministro durante a ditadura militar –, transferiram grande parte das atribuições da Funai aos Ministérios da Saúde, Educação, Meio Ambiente e Agricultura, por meio de decretos.

Na atualidade, a Funai conta com um orçamento que vem sendo paulatinamente reduzido e um parco quadro de funcionários, cada vez mais burocratizado e cada vez com menos condições da ação em campo. Em que pese essa constante fragilização do órgão indigenista oficial, ele mantém a duras penas atribuições estratégicas tais como a regularização fundiária, a articulação e apoio de políticas públicas indigenistas – fragmentadas em diversos órgãos ministeriais – e a interdição e fiscalização de espaços territoriais em regiões de difícil acesso – nas quais ainda é possível encontrar indícios e informações consistentes sobre a presença dos chamados “índios isolados”.

Ao longo do tempo, o órgão viveu sob mandatos mais extensos ou absolutamente breves, recheados de muita tensão e denúncias, por parte do movimento indígena e indigenista nacional, de desrespeito aos direitos indígenas. Desde maio de 2017, a presidência da Funai é ocupada pelo coronel do Exército

Franklinberg Ribeiro de Freitas. A presença de um militar no comando do órgão indigenista (algo que não ocorria desde 1990) causou no movimento indígena e indigenista um misto de surpresa e preocupação, dada a dramática relação dos povos indígenas com o Estado brasileiro durante o período militar (1964-1984).

No presente, não seria prudente ignorar eventos que fizeram sobressair o componente militar na política brasileira: grupos civis pedindo, desde 2013, a “intervenção militar”; a recente intervenção por parte das Forças Armadas em questões de ordem pública no Espírito Santo e no Rio de Janeiro; a presença de um militar no comando da Funai; a ascensão de um pré-candidato com origem militar à Presidência do país, propagando um discurso punitivista, anti-indígena e bastante reacionário; e, finalmente, mas não menos importante, manifestações públicas e fardadas por parte de militares insatisfeitos com a atual situação política do país.

Este conjunto de eventos que, apesar de não estarem diretamente conectados, guardam espantosa coerência entre si, deve causar não só preocupação àqueles que acreditam e lutam pela manutenção do Estado Democrático de Direito tão duramente conquistado. Também é premente realizar uma revisita ao período da Ditadura Militar no país, entendendo os meandros do que foi aquele regime repressivo em suas mais variadas dimensões.

Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura, do jornalista Rubens Valente, presta-se de maneira prodigiosa a essa tarefa, delimitando de maneira bastante precisa os objetivos gerais a que se propõe: 1) *descrever como o Estado Brasileiro sob o comando militar deu cabo de duas tarefas (cuidar dos índios aldeados e contatar os “arredios”)* e 2) *ampliar a bibliografia do tema, ajudando a refletir sobre os anos de chumbo*.

Já na Introdução da obra é possível perceber a dedicação meticulosa da pesquisa e da escrita de Rubens Valente. Ali são apresentados os aspectos metodológicos, incluindo um trunfo: o acesso inédito a um arquivo histórico da ditadura (confidencial durante décadas e liberado apenas em 2008 pelo governo federal) composto por cerca de 18 mil documentos digitalizados. Além disso, as dezenas de entrevistas realizadas com antropólogos, indigenistas, sertanistas, missionários e lideranças indígenas que estiveram envolvidos direta ou indiretamente nos episódios descritos pelo autor, conferem movimento e nuances ao texto. Um pequeno balanço teórico nos mostra o quanto esse período da histórica brasileira e sua relação com os povos indígenas foi até aqui muito pouco explorado. Ficamos sabendo ainda das motivações de ordem pessoal que levaram o autor a mergulhar em um tema tão delicado e dramático da história nacional. De maneira polêmica, e que certamente estimulará futuros debates, o autor questiona algumas conclusões divulgadas no componente indígena presente no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade.

A mesma diligência e coragem de encarar os conflitos atravessam a composição dos 27 capítulos (com títulos criativos e enigmáticos) e do epílogo que compõem a obra. Ao delimitar o período analisado entre 1964 e 1985, o autor optou por organizá-la de uma maneira cronológica. Essa decisão implicou algo curioso: se a ordem cronológica dos acontecimentos permitiu um roteiro de viagem seguro ao pesquisador, inúmeros dramas descritos em determinados momentos da obra, que a compreensão quer associar e atrelar a um contexto específico, se reproduzem em outro período e, infelizmente, não como farsa. Apesar dessa sensação de “eterno retorno” que aflige o leitor, é possível extrair da obra pelos menos três grandes conjuntos de eventos.

“Atraídos para o próprio extermínio”(pag.17) é uma das frases pinçadas por Rubens Valente dentre os depoimentos coletados para a pesquisa, entre antigos indigenistas da SPI e da Funai que participaram ativamente das frentes de atração e de pacificação dos grupos indígenas então isolados. A frase revela, segundo o autor, a questão paradoxal da orientação na política indigenista nacional implementada a partir de 1910 por Marechal Cândido Rondon, que consistia em atrair e pacificar grupos indígenas com o argumento da inevitabilidade do contato inerente aos processos de integração do território nacional. Quando o órgão indigenista – primeiro o SPI e depois a Funai – obtinha “sucesso” na empreitada, protegia-os da violência das frentes pioneiros impulsionadas por projetos desenvolvimentistas e, simultaneamente, colocava-os em situação de risco de genocídio devido à contaminação por inúmeras doenças, em particular, gripe e sarampo.

Esse é um dos principais e mais dramáticos temas tratados por Rubens Valente. O autor esmiúça de maneira equilibrada e delicada os graves equívocos dos servidores da Funai (indigenistas, sertanistas e técnicos) nos processos de atração que redundaram em verdadeiros genocídios tribais. O autor revela também tragédias marcantes pouco conhecidas pelo público geral, que vitimaram servidores da Funai nas frentes de contato, desde indigenistas já então renomados – como é o caso da tocante, enigmática e poeticamente narrada pelo autor morte de Gilberto Pinto Figueiredo (considerado pelos índios como “um grande amigo”) –, bem como de outros funcionários da Funai.

Aprendemos ainda que os erros, dilemas e dramas delineados desde os primeiros momentos do processo de pacificação se repetiriam já na fase final da ditadura militar quando parte da população Guajá do Maranhão, dos Arara do Pará e dos Maku do Amazonas, dentre outros, seria também objeto de inúmeras violências e arbítrios cometidos por consórcios político-econômicos formados órgãos públicos em parceria com a iniciativa privada.

As tragédias da pacificação que se abateram sobre inúmeros grupos arredios ou mesmo a perseguição, repressão e assassinato de lideranças indígenas já no

ínicio da década de 80 são narradas de maneira delicada e cuidadosa, de modo bastante documentado e, ao mesmo tempo, amparado nas memórias de indigenistas, missionários e lideranças indígenas que participaram destes processos. Assim, são narrados em detalhes, dentre tantos outros casos, o trágico destino de um subgrupo kaiapó – os Kararaô (que viriam dar nome por um período e de maneira irônica, a atual Hidrelétrica de Belo Monte e, posteriormente, a uma terra indígena do mesmo subgrupo); a transferência forçada de grupos xavante de seu território tradicional para uma missão salesiana; a participação de índios como informantes e tradutores em inúmeras frentes de atração; a saga dos Pará/Krenakarore e os dilemas dos Vilas-Bôas diante do caso; a marcha trágica e fatídica dos Araweté doentes e enfraquecidos por 100 km em meio à floresta; a resistência dos Waimiri-Atroari à implantação da BR-174 em seus território (onde foram assassinados o padre Carelli, diversos funcionários da Funai e de empreiteiras e, no mais trágico e enigmático de todos, o indigenista Gilberto Pinto Figueiredo); a dizimação de parte dos Yanomami por sarampo contraído junto a trabalhadores e garimpeiros, entre outros.

O “desenvolvimentismo a qualquer custo” é uma marca estrutural do planejamento territorial brasileiro e os povos indígenas, desde os tempos coloniais, sempre foram vistos como obstáculos à progressiva incorporação do território nacional ao modo de produção hegemônico ou mesmo, em ondas que amalgamam nacionalismo e desenvolvimentismo, como ameaças à soberania nacional. Intrinsecamente ligado à ação paradoxal do órgão indigenista, este mote perpassa a obra de Rubens Valente de maneira transversal, revelando muitas faces da ação do regime militar no processo de “integração” do território brasileiro, em particular, da região amazônica. A equação principal é composta pelos mega-projetos de desenvolvimento e os processos de atração e pacificação de grupos indígenas até então arredios ao contato com a sociedade nacional.

Visualizamos de maneira detalhada os bastidores da ocupação da região amazônica – um “deserto verde” nas palavras do General Golbery do Couto Silva, um dos articuladores do golpe militar de 1964.

A construção de estradas que atravessavam territórios indígenas – como a BR-230-Transamazônica (Paraíba ao Estado do Amazonas), a BR-174 (Manaus-Boa Vista), BR-210-Perimetral Norte (que ligaria Roraima ao Amapá, mas nunca foi terminada) e a BR-163 (Cuiabá-Santarém) – configurou processos desastrosos para os grupos indígenas atingidos (Kararaô, Xavante, Cinta-Larga, Assurini, Parakanã, Nhambikwara, Arara, Waimiri-Atroari, Yanomami, Surui, Korubu, dentre tantos outros) e o autor elucida detalhadamente a participação de missionários, indigenistas, trabalhadores, gerentes de empreiteiras, empresas nacionais e estrangeiras, e militares.

Os impactos do regime militar repressivo sobre os povos indígenas – que

associava em alguns momentos a implantação das estradas a uma espécie de retorno da “guerra justa” contra os índios –, através da intervenção direta de batalhões do exército nas linhas de frente do contato não se restringiram, como aprendemos com Rubens Valente, às tragédias vivenciadas pelos grupos indígenas presentes na linha de frente da ocupação amazônica. O autor descreve inúmeros casos nos quais a repressão impactou os índios que já tinham longo processo de interação com a sociedade brasileira, chamados no meio indigenista de “aldeados”. Um deles foi a criação da Guarda Rural Indígena Nacional (GRIN) – organização militarizada criada no início dos anos 70 e que incorporou índios dos grupos xerente, karajá, krahô e apinajé visando exercer o controle repressivo de índios sobre eles mesmos nas suas aldeias de origem. Outra forma repressiva organizada foi o “Reformatório Krenak”, prisão indígena multiétnica localizada em Minas Gerais para onde eram “removidos” índios que supostamente cometiam crimes, e que serviu também para deter lideranças indígenas que lutavam pelos seus direitos nas mais diversas partes do país, conforme a história mais tarde revelou. Com detalhes, o autor retrata a atuação daqueles que se beneficiaram diretamente da expropriação dos territórios indígenas: governadores e empresas nacionais (as empreiteiras Queiroz Galvão, Camargo Correia, Mendes Junior, além de empresas de colonização) e estrangeiras (ICOMI, Bethlehem Steel Corporation, Fundação Rockefeller).

Em meio às parcerias escabrosas entre o Estado nacional e empresas privadas no processo de expropriação territorial indígena – sempre associadas a ações etnocidas de grupos arredios, devidamente documentadas nos arquivos e na memória de antigos sertanistas e índios –, desfilam as controversas – simultaneamente heroicas, trágicas e muitas vezes equivocadas – trajetórias de indigenistas do SPI e da Funai envolvidos diretamente nos processos de atração e pacificação. Revelam-se ainda desavenças públicas entre indigenistas favoráveis e contrários à implantação de estradas; a perseguição do regime sobre indigenistas que denunciavam à imprensa as atrocidades cometidas contra os índios; mortes de indigenistas e funcionários por grupos arredios nas frentes; denúncias de corrupção que assolaram tanto o SPI quanto a Funai.

Não faltam os meandros do “balcão de negócios” em que se transformou a Funai, repetindo as práticas do velho SPI, como a apropriação de grande parte da produção econômica dos índios aldeados – a famosa “renda indígena” – e ainda a emissão de certidões negativas da presença indígena para empresas e fazendeiros envolvidos na colonização. Valente relata também a criação da Sociedade Brasileira de Indigenistas (SBI), organizada por antigos indigenistas, já nos esteriores do regime, que travou uma guerra interna na Funai contra os desmandos de suas direções. Incentivados por essa rebelião, todos os delegados regionais e grande parte de seus funcionários se reuniram e escreveram um manifesto que

criticava profundamente a política indigenista e indicavam, de maneira inédita e nunca mais repetida, uma lista tríplice de nomes possíveis para assumir a presidência do órgão indigenista (dentre eles, Marcos Terena). A pessoa escolhida não foi nenhum dos indicados e atendia pelo nome de Romero Jucá.

A boa notícia a ser pinçada em meio a tantas amarguras narradas, foi a criação, sugerida pelo indigenista Sidney Possuelo, da Coordenadoria dos Índios Isolados, que mudaria de maneira radical e positiva a postura da Funai na relação travada com os índios arredios, abandonando de vez a lógica dos processos de atração.

A obra conforma um documento poderoso de denúncia não só contra os arbítrios do regime militar diante de um segmento da sociedade brasileira tão vulnerável e, tão importante quanto, um apelo para que nós hoje remodelemos nossa visão de presente e futuro e abandonemos definitivamente o “desenvolvimentismo a qualquer custo”.

O protagonismo indígena é outro tema que aparece com força narrativa a partir da menção aos levantes xavante kaiapó já na década de 80, das mobilizações políticas indígenas, tanto na criação de uma associação nacional reunindo lideranças indígenas do Brasil, a famosa União das Nações Indígenas, bem como a partir da descrição das sagas individuais de três lideranças indígenas. Esses sujeitos se tornariam conhecidos pela militância em prol dos direitos de seus povos, como também pelo final trágico ou melancólico de suas vidas: Marçal de Souza Guarani, Ângelo Kretã Kaingang e Mario Juruna Xavante. De maneira mais discreta, são feitas referências a ações de apoio à causa indígena por indigenistas das Funai e de membros da sociedade civil organizada.

A menção à participação de padres e missionários católicos, principalmente na mobilização política de lideranças indígenas (e também de camponeses) durante a pior fase da repressão do regime militar, revela uma série de fatos pouco conhecidos. Dentre eles, para os leitores mais atinados à temática, destaco: se a morte do Padre Carelli pelos Waimiri-Atroari ainda na década de 60 já é razoavelmente conhecida, é surpreendente tomar conhecimento dos assassinatos de três padres de origem estrangeira ligados à pastoral indigenista e dos trabalhadores rurais por jagunços e policiais a mando de fazendeiros. Esses assassinos, a perseguição a Dom Pedro Casaldáliga e a proibição do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em atuar em áreas indígenas, dentre outros casos narrados, compõem um balanço sobre a atuação de seus missionários (clérigos ou leigos) entre 1968-1978: 7 mortes, 9 sequestros, 21 prisões, 10 expulsões e banimentos.

Menções importantes, mas não muito extensas, são feitas também à atuação de missões protestantes e de antropólogos vinculados à academia durante o período analisado. No caso destes últimos, Darcy Ribeiro ocupa o lugar de maior destaque, em particular a partir do seu retorno do exílio em 1978 e sua ativa participação em mobilizações públicas denunciando o “Decreto de Emancipação Indí-

gena”, proposto pelo regime militar em 1978. Muitos outros antropólogos que se encontram em plena atividade intelectual e militante nos dias de hoje são mencionados no decorrer da obra, sempre associados às mobilizações pelos direitos indígenas e ao encaminhamento de denúncias de arbitrariedades cometidas por agentes da ditadura contra os povos indígenas com os quais trabalhavam.

Também tomamos conhecimento de casos curiosos: um enredo da Escola de Samba Vila Izabel, criado por Martinho da Vila, que denunciava a situação dos índios 1974, censurado pela ditadura militar; o caso de um cineasta sueco envolvido, num processo kafkaniano, em um esquema corrupto internalizado na Funai; a morte por “arredios” de um ex-repórter do jornal *O Globo*, que abandonou a carreira ascendente para participar de uma frente de atração dos Cinta Larga em 1971, entre outros.

Após páginas e páginas de trágicos encontros entre “os índios e o mundo dos brancos”, autor nos brinda com um epílogo rigoroso para com os governos mais recentes (Dilma e Temer), atentando-se para a reprodução do desenvolvimentismo tacanho e obsoleto. O epílogo, no entanto, guarda espaço para uma perspectiva surpreendentemente otimista e emocionante, já que ressalta o crescimento demográfico da maior parte dos antigos povos arredios, suas mobilizações por direitos, a demarcação de pelo menos parte de seus antigos territórios – conquistas dos povos que, em uma luta incessante pela vida, *“impuserem uma derrota [aos militares] para além daquele tempo”*. (Pag.395)

A temática de *Os fuzis e as flechas* deve atrair, num primeiro momento, um público mais especializado. Estes não encontrarão os debates conceituais e metodológicos que, frequentemente, afeiçoam seu meio. Ressalto, contudo, que estes mesmos leitores não devem ficar surpresos ao identificar na obra um conjunto de temas inquietantes, pouco investigados e que merecem, por isso, um aprofundamento investigativo e sistemático de maior fôlego.

Ao mesmo tempo, sem exagero algum, seria recomendável que os atuais ministros do Superior Tribunal Federal tivessem essa obra em suas cabeceiras durante os complexos julgamentos que estão em curso envolvendo a questão indígena, como a temerosa decisão que se aguarda sobre o “marco temporal”.

A leitura fluida que Valente nos oferece deve atrair um público mais amplo, interessado em mergulhar na nossa história recente de incompreensão e arbítrio, posto que os elementos desta história estão vivos.

A intensificação do desenvolvimentismo a qualquer custo ameaça os ecosistemas pelos quais os povos indígenas conseguem garantir para si e para gerações futuras complexos e ricos modos de vida; os ataques sistemáticos aos direitos indígenas por parte dos três poderes da república, respaldando a impunidade diante do assassinato de lideranças indígenas; e o reiterado e contínuo esfacelamento do órgão indigenista que leva a maior parte de seu quadro

funcional à inoperância e ao desalento profissional perfazem um cenário de ressurreição de fantasmas que nunca morreram.

Na sociedade como um todo vivemos uma onda avassaladora de conservadorismo, intolerância, desqualificação dos direitos humanos e seus defensores, e intensificação da militarização da vida cotidiana. Nesta quadra, a obra de Rubens Valente contribui para disseminar, em todos os espaços possíveis, a resistência a qualquer possibilidade de uma volta a esse passado que acreditávamos devidamente enterrado na história nacional.

Luís Roberto de Paula é antropólogo e atualmente docente da Universidade Federal do ABC. Graduou-se em Ciências Sociais (1995) pela Universidade de São Paulo, com mestrado e doutorado em Antropologia Social (1996-2007) pela mesma instituição. Entre 2010 e 2013 foi Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, atuando em cursos de Formação Intercultural para Professores Indígenas. Exerceu ainda assessorias em organizações governamentais tais como Instituto Socioambiental (ISA) e Instituto de Formação e Pesquisa Indígena (Iipe), bem como junto a órgãos governamentais (Funai, ITESP, PDPI/MMA).

Religião evangélica e suas respostas às mulheres: aborto, direito e prosperidade

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141655>

Nina Rosas

► Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil
✉ rosasnina@gmail.com

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. 2016. *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro, Mar de ideias – Navegação Cultural. 215 pp.

Por que há tantas mulheres em comunidades evangélicas? Por que há agremiações que apresentam discurso conservador em relação aos gêneros e às sexualidades e, a despeito disso, contam com mais de 70% de mulheres em sua audiência?

Ainda não são muitas as obras socioantropológicas que tentam desvendar o teor das aflições femininas e o porquê de as igrejas conseguirem oferecer respostas tão satisfatórias a elas (Machado, 2005). O livro de Jacqueline Moraes Teixeira, longe de ser apenas um estudo de caso sobre corpo e gênero na Igreja Universal do Reino de Deus – IURD (embora só por isso já tivesse seu valor), certamente se tornará uma leitura obrigatória para a compreensão do modo como as mulheres experimentam, na religião, oportunidades que não necessariamente lhes seriam oferecidas por outros atores e contextos sociais (Woodhead, 2002). A literatura especializada já tem se inflexionado nos últimos anos, deixando de lado, a gosto ou contragosto, os ideais feministas e a avaliação da subordinação feminina em termos de perdas e ganhos, que serviram de referência para as análises pioneiras. Atualmente se tem rumando para a compreensão dos dogmas religiosos em si, e não como “etapa estratégica de um devir social” (Mafra, 1998: 227). *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade* se encaixa neste quadro, nos fornecendo ricas descrições e interpretações sobre o processo de construção dos valores de uma das mais expressivas igrejas evangélicas do Brasil.

O livro é uma rica etnografia que inclui inúmeráveis idas a campo, participação em diversos rituais da Igreja, leitura de reportagens, revistas e livros, além de acompanhamento de programas televisivos. Bem embasada, a obra

se embrenha da lógica da vida em abundância, da prosperidade, percebida sobretudo nos discursos do líder Edir Macedo em favor do aborto, e na produção e no reforço de certas práticas de gênero, entre as quais se inclui o planejamento familiar. Em termos de método, o que realmente salta aos olhos é a compreensão que os discursos são, na verdade, prática. Essa ideia é evocada pelo pensamento habermasiano, no qual o “mundo da vida” – esfera da comunicação, da produção simbólica de significados – é a base a partir da qual se constituem os entendimentos e as demandas da esfera pública. De modo complementar adota-se o pressuposto bourdieusiano de que “um determinado conjunto de práticas são compartilhadas como *habitus* no cotidiano dos frequentadores da IURD” (: 41); *habitus* este que é interiorizado e externalizado. Assim, de maneira engenhosa, entrega-se uma saída para um problema tão apontado nos estudos de religião, a saber, o da discrepância entre o discurso da liderança eclesiástica (recorte deveras privilegiado nas análises) e a vivência dos fiéis quanto a esses mesmos discursos.

No primeiro capítulo, com base na perspectiva de Cyril Lemieux sobre a relação performática da controvérsia (interação entre dois opositores e uma plateia), a autora traça o cenário sobre como o aborto induzido é tratado a partir das lógicas de planejamento familiar e prosperidade. Em seguida é trazida a dimensão do aborto como categoria jurídica. O recorte privilegia o histórico que mostra como a proibição da prática, isto é, o controle gerenciador dos corpos, era domínio do Estado e não da Igreja Católica. É chamada a atenção para o fato de que, na reforma constitucional de 1934, o aborto não era uma questão levantada nem pelo movimento feminista, que se preocupava com o sufrágio das mulheres e com mudanças nas leis que regiam o casamento civil (entre outros), nem mesmo para os religiosos, cujo foco era a busca da preservação dos direitos concedidos à Igreja Católica no período monárquico. Teixeira nos mostra é que só na década de 1980 que emergem novos argumentos sobre o ato. Desse modo, ela aciona um “quadro de controvérsias sobre o aborto” para apresentar o ponto de vista de Macedo, para quem a interrupção voluntária da gestação está associada ao risco de vida da mãe, aos casos de abandono infantil, ao planejamento familiar e à diminuição da violência no país, revelando a relação entre pobreza e expectativa de vida. Segundo essa construção, o aborto se torna, assim, parte do processo de gerenciamento humano sobre o nascimento. A IURD, ao apoiar o direito da mulher sobre seu corpo faz referência “a uma noção muito específica de direito (...) que está fortemente relacionada à Teologia da Prosperidade (TP)” (: 81). Em função de o embrião e o feto serem considerados “vida em abstração”, o aborto é posto como uma medida racional de emprego da fé.

Ao seguir esse percurso, o livro contribui para a literatura especializada

explorando outra dimensão da vida em abundância pregada pela TP que não a do dinheiro como mediador ritual. Para a autora, as categorias que estão em circulação nesse caso são as de sacrifício, desafio, perseverança e aprendizado. Em suas próprias palavras, elas “apontam para a produção de uma pedagogia da prosperidade” (: 96), que “pode ser observada principalmente no corpo de práticas que integra uma espécie de programa disciplinador baseado nos direitos reprodutivos” (: 97). Teixeira aposta no fato de que a família é o principal *locus* de prática e reformulação das noções de prosperidade e vida em abundância¹. Também, o estudo aponta para o incentivo dado pelo IURD à vasectomia e à família sem filhos e, nesse sentido, a mulher aparece como gerenciadora dos métodos contraceptivos, fortalecendo-se dentro do modelo nuclear.

A autora chama a atenção ainda para uma nova fase na produção do repertório simbólico da igreja, a saber, a da produção de livros direcionados a mulheres, mas que são produzidos especificamente por mulheres. Neles, o casamento é apresentado como foco da vida, a sexualidade e a sensualidade são voltadas e limitadas ao matrimônio, e rejeitam-se os valores feministas e as conquistas deste movimento a partir de um conjunto de prescrições que visam ensinar o que é ser mulher. Desse modo, novamente se aciona a noção de fé racional, que pretende fortalecer o espírito e disciplinar o corpo.

O raciocínio acima descrito abre caminho para o segundo capítulo do livro, dedicado a tratar de modo ainda mais específico dos discursos e das práticas relativas ao corpo da mulher, elaborados a partir das já conhecidas categorias mobilizadas pela Universal ao evocar a metáfora da guerra – “perseguição”, “revolta”, “sacrifício/desafio” e “conquista” (: 118). Nesse sentido, volta-se à exploração da campanha Fogueira Santa de Israel, a fim de evidenciar que mais que um contrato entre aquele que deseja algo e quem pode satisfazer o anseio, trata-se de uma “educação voltada para o direito à prosperidade” (: 127). Nos discursos das mulheres, a noção de prosperidade aparece como cuidado de si. O ato de sacrifício diz respeito ao corpo, que se torna foco do trabalho, alvo de investimento pessoal e ação empreendedora do público feminino. Em suma, o corpo – e não só o dinheiro – se apresenta como dispositivo central na relação entre o fiel e a divindade.

Em seguida, descortina-se a divisão sexual do trabalho que caracteriza as disposições hierárquicas da Universal. Mostra-se a diferença entre servir no átrio (dar suporte aos frequentadores dos cultos) e no altar (posição destinada às mulheres que se casam com pastores e bispos) para chegar à explicação do desenvolvimento (nas mulheres) do “domínio prático das regras de polidez”, capaz de “inculcar um estilo de vida voltado para a prosperidade” (: 143). Apesar de várias mulheres protagonizarem esse processo pedagógico, destaca-se a filha de Edir Macedo, Cristiane Cardoso, criadora do programa *Godlywood*. A iniciativa de Cardoso é

¹ Encontrei algo semelhante sobre as noções de prosperidade compartilhadas na Igreja quando tratei das obras sociais realizadas na sede da Universal de Belo Horizonte, ocasião na qual chamei de *ethos* empreendedor disciplinado a disponibilidade e a diligência dos fiéis na execução de tarefas eclesiásticas. Notei que a doação daqueles indivíduos não se dava apenas no que tange à contribuição financeira; tratava-se de tempo. Vi ainda que a concepção de sucesso não se restringia à aquisição de bens materiais, mas também (e em alguns casos principalmente) à diferenciação de uns para com os outros e à consequente ascensão aos postos de poder da denominação (Rosas, 2012).

descrita em detalhes, tendo como principal intuito a educação das mulheres no cultivo de sua aparência (postura, peso, roupas) e o incentivo a que ajudem as pessoas a sua volta, equilibrando os afazeres eclesiásticos e domésticos, e tendo determinação e coragem para enfrentar as dificuldades. O foco é a construção de “corpos prósperos” (: 191); trata-se de uma extensão dos rituais dos cultos para desafios e sacrifícios corporais realizados sistematicamente no cotidiano.

No último capítulo, vemos a autora, em diálogo com a literatura que põe a mulher como mediadora entre as esferas familiar e religiosa, dar um passo adiante apostando que os mediadores da produção de sentido empregados na IURD são o corpo feminino (disciplinado) e a conjugalidade (que ganha bastante projeção entre esses religiosos). São exploradas as dinâmicas dos cultos Terapia do Amor e os ensinamentos dos programas-aulas de internet e televisão A Escola do Amor (e suas diversas atividades correlatas), de Cristiane e seu marido, Renato Cardoso, para evidenciar o treinamento da vida sentimental e a constituição do modelo de família “bem-sucedido”. Nesse sentido, o casamento “à prova de divórcio” (para usar um termo nativo) é propagado pela Igreja como a base para o sucesso pessoal. A união estimulada é a que se dá entre pessoas de idade semelhante, baseada na “razão” e na inteligência, tendo o homem como líder e a mulher como submissa e gerenciadora, estimulando ambos a terem zelo com a aparência, morarem separado dos demais familiares, manterem frequência nos intercursos sexuais e cultivarem interesses profissionais semelhantes. É com Foucault que Teixeira termina a interpretação desses dados, evocando o processo no qual a conjugalidade emergiu como “necessidade intrínseca” (: 186), através da qual se produzem regulações do corpo e da sexualidade e papéis para homens e mulheres na sociedade.

Desde o início, a leitura deste livro suscita o pensamento sobre a posição diferenciada da IURD e a consequente heterogeneidade dos evangélicos, o que, em função do acúmulo de debates sobre o tema das religiões nas ciências sociais brasileiras, não é de surpreender. Entretanto, dou destaque a isso por pensar que tal fato deveria ser ponto de partida de qualquer investigação, como se propôs Teixeira. O trabalho da autora também tem o mérito de não reduzir as estratégias da Universal à busca por mais visibilidade, adesão feminina e oposição à Igreja Católica, ainda que – deve-se frisar – estes elementos tampouco devam ser ignorados. Há ainda um ganho qualitativo na obra ao se acionar a interpretação da esfera pública como *locus* de produção de sentido no qual igrejas, atores religiosos diversos e argumentos morais circulam com complexidade, articulando definições, como a do que é religioso e do que é legítimo (incluindo, neste caso, o aborto). O texto traz Habermas e a proposição de “fundamentar as pretensões de validade levantadas na ação comunicacional” (: 35), o que se encaixa como uma luva para compreender os esforços de significação discursiva

e as ações, ainda fique evidente que a tarefa de operacionalizar as categorias habermasianas nem sempre é razoável.

Ao tratar do aborto e do universo que concerne às mulheres, o livro nos apresenta um quadro distinto do traçado pela literatura da década de 1990 – e não perde tempo apontando as diferenças com trabalhos anteriores. Ao contrário, recupera momentos relevantes que constituem a memória e a história da IURD, mas atualizando a produção socioantropológica a respeito das dinâmicas de uma igreja que vem se reinventando a fim de persistir nos dias atuais. Nesse sentido, Teixeira retoma muitas das doutrinas que compõem a racionalidade, ou os modos de compreensão da realidade suscitados pela Universal, o que acaba por tornar a obra uma porta de entrada autossuficiente que permite o acesso de um público de não especialistas às interpretações acadêmicas, sem que se incorra em erros fundamentais. Para um leitor mais experiente, todavia, as peculiaridades da etnografia sobre a educação do corpo da mulher é que se configuram como o objeto de interesse.

A relação entre corpo e sacrifício, disciplina e empreendedorismo de si é a grande contribuição original. Esta não deve ser lida, no entanto, sem a observação de que a profissão majoritária entre as fiéis (esteticistas, cabelereiras) não é só função da educação do corpo feminino, mas é um viés de classe; afinal, é comum a mulheres de camadas mais populares (público da Universal) a inserção no mercado de trabalho via profissões que requerem baixos níveis de treinamento e que tenham alta empregabilidade.

Por fim, é possível pensar os achados de Teixeira evocando o pensamento da feminista Angela McRobbie (2015), que, revisando noções de Butler e Foucault, nos lembra que o senso comum feminino atual passa a se caracterizar pela busca da “boa vida”, do “ter tudo”, isto é, do conquistar sucesso profissional, doméstico/familiar e sexual; ideia de perfeição que repousa na restauração de uma feminilidade tradicional. Para McRobbie, a ênfase na autogestão feminina nada mais é que um controle ainda mais exato e intensificado da sociedade sobre as mulheres, que toma a forma de autorregulação, refletindo uma perspectiva que se generalizou na contemporaneidade, a saber, a de que investir na beleza corporal é uma escolha pessoal, um zelo, reflexo do amor próprio (e no caso, do divino). Sem querer fixar como únicas referências as críticas feministas e seus ideais, cabe interpretar o livro *A mulher universal* à luz dessa tendência, aclarando que o novo trazido pela IURD ressoa valores mais abrangentes. A Universal pode ser vista, portanto, como mais uma amostra de que determinadas igrejas e religiões ofertam um espaço no qual se ensina e reforça um mecanismo de autorregulação², que aflora como uma maneira de controlar o corpo feminino na sociedade de consumo, mas – insisto –, oferecendo às mulheres certas “recompensas”, ou, no mínimo, algumas ambições pelas quais se crê valer a pena lutar.

² Ver, por exemplo, o modo como isso acontece entre as mulheres que se dedicam à assistência na IURD (Santos e Rosas, 2013) e entre as fiéis da Igreja Batista da Lagoinha (Rosas e de Castro, 2014).

Nina Rosas é professora adjunta da UFMG. Possui mestrado e doutorado em Sociologia, tendo realizado estágio sanduíche no Center for Religion and Civic Culture. É autora do livro *As obras sociais da Igreja Universal*, e atualmente pesquisa e publica sobre evangélicos, corpo, gênero e sexualidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MACHADO, Maria D. D. C.

2005 “Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 13, n. 2: 387-396.

MAFRA, Clara

1998 “Gênero e estilo eclesiástico entre os evangélicos”. In AL, R. C. F. (org.). *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Muad, pp.224-250.

MCROBBIE, Anagela

2015 “Notes on the Perfect: Competitive Femininity in Neoliberal Times”. *Australian Feminist Studies*, v. 30, n. 83: 3-20.

ROSAS, Nina

2012 “As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 14, n. 17: 27-51.

ROSAS, Nina e DE CASTRO, Cristina M.

2014 “Charismatic Protestantism, Gender and Sexuality in Brazil”. In SHIPLEY, H. et al. (orgs.). *Globalized Religion and Sexual Identity: Contexts, Controversies, Voices*. Leiden, Brill, pp.217-235.

SANTOS, Yumi G. D. e ROSAS, Nina

2014 “Les Femmes dans les nouvelles politiques sociales et l’assistance néopentecôtiste: Possibilités d’émancipation ou reproduction des inégalités?”. *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, v. 6: 75-97.

WOODHEAD, Linda.

2002 “Mulheres e gênero: uma estrutura teórica”. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, v. 1: 1-11.

Povos indígenas em Mato Grosso do Sul

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141656>

Maria Agustina Morando

► Universidad de Buenos Aires | Buenos Aires, Argentina
✉ agusmoar@gmail.com

CHAMORRO, Graciela e COMBÈS, Isabelle (orgs.). 2015. *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais*. Dourados, Ed. UFCD. 934 pp.

Esta coletânea nasceu como uma iniciativa para contribuir com o conhecimento sobre os povos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul. A ideia por trás do trabalho aqui apresentado é realizar um aporte à implementação da lei 11.645 de 10 de março de 2008, que estabelece como obrigatória a inclusão no currículo escolar do Ensino Fundamental e Médio

da história e cultura afro-brasileira e indígena. Nesse sentido, *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais* constitui uma tentativa de explorar a profundidade histórica do Mato Grosso do Sul, imprescindível para a compreensão da conjuntura sociopolítica atual desse estado instaurada por uma colonialidade hoje em dia em crise. Os trabalhos aqui apresentados abordam um vasto leque de problemáticas vinculadas à questão indígena, a partir de diferentes ângulos. Porém, essas problemáticas afetam não somente as populações indígenas desse estado como também aquelas que moram em outros estados do Brasil (tais como Mato Grosso, Paraná, Goiás, Minas Gerais e São Paulo) e em zonas adjacentes, por exemplo, o oriente boliviano ou o Chaco boreal.

Desde o ponto de vista arqueológico, destacam-se uma série de pesquisas que visam dar ao leitor um panorama dos povos que habitavam o atual território do estado de Mato Grosso do Sul na época pré-colonial. Por exemplo, Pedro Ignácio Schmitz e Jairo Henrique Rogge analisam a história das antigas populações indígenas do vale do Rio Paraguai e sua ocupação. Por seu lado, Pedro Ignácio Schmitz, Marcus Vinicius Beber e Ellen Veroneze discutem os resultados de um conjunto de pesquisas sobre a ocupação dos blocos areníticos do Alto Sucuriú entre 8 mil e 4 mil anos antes de Cristo. Seguidamente, Eduardo

Bespalez trata da dinâmica histórica e cultural dos processos de formação do registro arqueológico na Terra Indígena Lalima ocupada ao longo dos séculos por diversos povos, entre eles os Guaikurú, os Terena, os Kinikinau e os Layaná. Rodrigo Luiz Simas de Aguiar apresenta uma pesquisa sobre as pinturas rupestres do estado de Mato Grosso do Sul, que são um testemunho da vivência social das populações pré-coloniais do Brasil Central. Emília Mariko Kashimoto e Gilson Rodolfo Martins, por seu turno, fornecem dados relativos aos sítios arqueológicos de indígenas agricultores ceramistas na região do Alto Paraná que datam, os mais antigos, aproximadamente de 400 anos A.C.

A análise histórica das diferentes trajetórias dos povos indígenas dessa região durante a época colonial também adquire uma importância notável. Assim, por exemplo, Paulo Roberto Cimó Queiroz apresenta, desde uma perspectiva diacrônica, uma análise do processo de configuração do território sul-mato-grossense a partir de uma série de complexos deslocamentos demográficos (como os de populações indígenas oriundas da Amazônia, do Chaco e da costa atlântica e de populações europeias), desde meados do século XVI até as últimas décadas do século XX. Outras pesquisas concentram-se nas representações indígenas presentes nas fontes históricas. Nesse sentido, Protasio Paulo Langer analisa a presença de grupos indígenas rio-platenses no atual território de Mato Grosso do Sul tendo como base a cartografia do século XVII elaborada a partir de crônicas da conquista espanhola do Rio da Prata e da atuação missionária jesuítica na região em questão. Márcia Campos e Sonia Maria Couto Pereira discutem, por seu lado, as informações e os dados deixados por um conjunto de cinco viajantes que percorreram o território do atual estado de Mato Grosso do Sul durante século XIX sobre os indígenas da região, sobretudo Guaikurú, Guaná ou Chané e Guató. Em outro dos trabalhos, Isabelle Combès visa fazer uma aproximação à questão do povoamento étnico do Alto Paraguai e do Pantanal, particularmente dos complexos “Orejones” e “Xaray”, a partir dos escritos deixados pelos primeiros exploradores europeus que chegaram a esses territórios entre os séculos XVI e XVII. Seguidamente, Chiara Vangelista trata a influência das raízes históricas e culturais payaguá nas sociedades brasileira e paraguaia da região. A mesma autora apresenta uma pesquisa que versa sobre as complexas mudanças pelas quais atravessou o povo bororo desde começo do século XVIII até as primeiras décadas do século XX. Os dados fornecidos neste trabalho são complementados por Antônio Aguilera Urquiza, que realiza uma abordagem da história bororo e sua vinculação com o avanço das frentes de colonização, as guerras entre indígenas e colonos, a expropriação de terras e a presença missionária, o que permite compreender sua situação na atualidade. Finalmente, Odair Giraldin aborda a presença histórica dos Cayapó-Panará nos estados de Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso entre os séculos XVIII e XX.

O estudo das experiências missionais entre os indígenas do Mato Grosso do Sul também tem lugar entre as pesquisas aqui apresentadas. Assim, Graciela Chamorro, Isabelle Combès e André Freitas analisam as primeiras tentativas de evangelização no Itatim, região evangelizada tomando o modelo de “missão por redução”. Roberto Tomichá Charupá, em seu capítulo, estuda a presença dos diferentes povos que integraram a missão de Chiquitos no século XVIII a partir de fontes diretas. Carlos Barros Gonçalvez e Renata Lourenço abordam a inserção do protestantismo histórico de missão representado pelas igrejas Congregacional (1855), Presbiteriana (1862), Metodista (1878), Batista (1882), Episcopal (1889) e Presbiteriana Independente do Brasil (1903) com especial ênfase no caso da Missão Evangélica Caiuá e seu devir histórico. Em seguida, Noêmia Moura e Graziele Acçolini abordam o processo de terenização do cristianismo pelas lideranças religiosas terena do Mato Grosso do Sul a partir do caso da Terra Indígena Taunay/Ipegue. Levi Marques Pereira e Graciela Chamorro, por sua vez, apresentam uma análise da atuação das igrejas evangélicas pentecostais das chamadas segunda e terceira ondas entre os povos kaiowa, guarani e terena da Reserva Indígena de Dourados (RID). Para finalizar os estudos sobre as experiências missionais entre os indígenas do Mato Grosso do Sul, Meire Adriana da Silva registra em seu trabalho as práticas religiosas e políticas da Igreja Católica e suas relações com o indigenismo representado pelo órgão governamental oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai), desde o final da década de 1970 até meados de 2002, a partir dos casos guarani e kaiowa.

A história dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul também foi marcad a pela relação não apenas com missionários pertencentes a diversas ordens religiosas, mas também bandeirantes e sertanistas. Manuel Pacheco Neto e Ana Cláudia Marques Pacheco discutem, assim, a exígua presença dos indígenas na historiografia europeia ligada à expansão bandeirante no setor oeste do Mato Grosso de Sul. Glória Kok analisa a reconfiguração dos territórios indígenas após a conquista do sertão de Mato Grosso no século XVIII, levando em conta os movimentos de expansão paulista pelo oeste da América portuguesa. Como explica a autora, este processo de expansão deu-se principalmente por meio das guerras coloniais, tornando-se as fronteiras espaços de intercâmbio cultural multiétnico e tendo por resultado um forte processo de miscigenação.

Outro grupo de pesquisas apresentados neste livro busca entender o panorama atual dos povos indígenas do Mato Grosso do Sul a partir da análise da sua história recente. Assim, Anna Maria Ribeiro Costa oferece dados sobre a situação dos Guató após a divisão do estado em 1977, a fim de compreender a forma com que esse povo indígena concebe sua organização socioterritorial ao longo de sua etno-história. Carlos Alberto dos Santos Dutra trata seguidamente da questão territorial entre os Ofaié após seu retorno da Reserva Kadiwéu na

região da Serra da Bodoquena, município de Porto Murtinho (MS), para onde foram transferidos pela Funai em 1978.

Outras contribuições que tratam do estudo da história recente dos povos do Mato Grosso do Sul referem-se aos povos que têm se deslocado desde o Chaco boreal para o Mato Grosso. O trabalho apresentado por Nicolas Richard e Isabelle Combès versa sobre os povos que conformam o complexo alto-paraguaiense. Nele, os autores retraçam sua partida do Chaco boreal até a sua chegada ao Mato Grosso. Noêmia Moura e Graziele Acçolini concentram-se na relação entre os Terena e o Estado brasileiro nos últimos dois séculos. Iára Quelho de Castro, por sua vez, estuda a consciência histórica dos Kinikinau em relação ao território. Por fim, a pesquisa de Giovani José da Silva versa sobre o devir histórico dos Kadiwéu e dos Chamacoco e sua presença no Mato Grosso do Sul.

Na coletânea, dedica-se também um espaço para tratar da história atual dos povos falantes de guarani. Em primeiro lugar, Graciela Chamorro apresenta a situação atual dos Kaiowa e Guarani Ñandéva, numa análise diacrônica que abrange o período compreendido entre os séculos XVI e XXI e percorre diversos temas, como a organização sociopolítica, a língua, a arte, a cultura material, o ritual e a cosmologia. Pablo Antunha Barbosa, por sua vez, discute como a importância do conhecimento da história guarani do século XIX no estado do Mato Grosso do Sul é crucial para compreender sua trajetória contemporânea nessa região, embora tenha recebido pouca atenção da historiografia local. Seguidamente, Katya Vietta apresenta um conjunto de relatos orais colhidos entre os Kaiowa que habitam nas Terras Indígenas Panambizinho (Dourados) e Panambi-Lagoa Rica (Douradina), na Reserva de Dourados (Dourados) e nos acampamentos Laranjeira Ñanderu (Rio Brilhante) e Aroeira (Rio Brilhante) – todos eles situados no centro-sul do estado. Eva Maria Luiz Ferreira e Gustavo Costa do Carmo analisam o papel da mão-de-obra indígena kaiowa e guarani no estabelecimento e desenvolvimento dos primeiros empreendimentos econômicos no sul do estado de Mato Grosso do Sul, como o trabalho com a erva-mate, a atividade agropecuária e o desmatamento das áreas florestais do estado. Antônio Brand, Fernando Augusto Azambuja de Almeida, Eva Maria Luiz Ferreira e Rosa Sebastiana Colman abordam a questão territorial entre os Guarani e os Kaiowa a partir de uma série de documentos relativos ao processo histórico de configuração de suas terras.

Ao final desta seção sobre os estudos sobre a história indígena atual da região, apresentam-se duas pesquisas que tratam de dois povos que habitam atualmente o Mato Grosso do Sul, mas que chegaram a essa região em épocas recentes: os Camba e os Atikum. Por um lado, Ruth Henrique procura no seu trabalho abordar as construções identitárias e as estratégias elaboradas pelos Camba da localidade de São Francisco, no Pantanal sul-mato-grossense,

região de fronteira entre Brasil e Bolívia. Isto leva a autora a analisar os fluxos migratórios dos Camba e as fronteiras e limites do deslocamento do grupo, marcados por um processo contínuo de produção e reprodução dos materiais culturais. Por outro lado, no que diz respeito aos Atikum, Gabriel Ulian aborda os processos de territorialização a partir do momento em que esse povo abandona a Serra do Umã no sertão pernambucano entre fins da década de 1970 e início da década de 1980 por meio de diversos movimentos migratórios, até que atualmente se estabelecem em terras terena, no município sul-mato-grossense de Nioaque, bem como na periferia das áreas urbanas do mesmo município.

As pesquisas até aqui apresentadas revelam principalmente dados de natureza arqueológica e histórica. Porém, a coletânea busca também entender outros aspectos da questão indígena, por exemplo, a arte. Assim, Rodrigo Luiz Simas de Aguiar e Levi Marques Pereira tratam, a partir de uma abordagem antropológica, das diversas formas e estilos de arte presentes entre os povos indígenas do estado do Mato Grosso do Sul, em um esforço para situar a produção da região no contexto das discussões atuais sobre arte indígena. Os autores identificam e situam as diferentes formas artísticas dos povos indígenas, colocando o foco nos artefatos dos povos guarani, kaiowa, terena, kadiwéu e kinikinau a fim de contribuir com a discussão e o desenvolvimento de pesquisas futuras sobre o tema.

A compilação também é composta de trabalhos que tomam uma abordagem linguística. Além da forte presença da língua portuguesa (língua oficial do Brasil), o estado do Mato Grosso do Sul concentra um vasto leque de línguas, algumas delas indígenas e outras de imigrantes não indígenas. A esse respeito, Andérbio Márcio Silva Martins e Graciela Chamorro apresentam um panorama da situação dos povos indígenas, levando em conta as especificidades de cada região. Os autores trabalharam com as informações deixadas por missionários, naturalistas, antropólogos, arqueólogos, sociólogos e linguistas com objetivo de esclarecer o estado atual dessas línguas. Levando em consideração a grande diversidade linguística do estado, neste trabalho salienta-se a necessidade de continuar ampliando as pesquisas sobre as línguas indígenas.

Outro aspecto de relevância para a compreensão da questão indígena é a análise das políticas indigenistas. Assim, Tadeu Mota analisa especificamente a implementação da política indigenista do período do Império na Província de Mato Grosso até o início da década de 1850 e o impacto dela sobre as populações indígenas, a partir de diferentes propostas para integrar os povos ao Estado nacional, por exemplo, o “Serviço das Missões de Catequese e Civilização dos Índios”. De modo complementar, Cláudio Alves de Vasconcelos aborda o período que se estende entre os anos de 1845 e 1889. Levi Marques Pereira detém-se sobre o período do estabelecimento da Reserva Indígena de Dourados (RID),

criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no ano de 1917, numa área historicamente ocupada pela etnia kaiowa e onde habitam atualmente não apenas os Kaiowa, mas também os Guarani e os Terena. Ainda nesse sentido, Spensy Pimentel debate os conflitos sobre a perda de terras indígenas por parte dos Guarani e dos Kaiowa no final da década de 1970.

A coletânea se encerra com uma série de relatos e testemunhos indígenas, reunidos por vários autores, que ilustram as passagens do livro. As narrativas referem-se aos processos de lembrança sobre um conjunto de episódios, por exemplo, o processo, estabelecimento e constituição da regularização das terras do Posto Indígena Terena Limão Verde; os deslocamentos recentes dos Ofaié e Atikum; as experiências do quotidiano kaiowa na Empresa Matte Laranjeira, empresa que atuou na exploração de erva-mate no sul de Mato Grosso; e relatos de indígenas vivendo em contexto urbano. Essas vozes chamam a atenção para os processos de mudança dos povos do Mato Grosso do Sul e permitem conhecer a complexidade das dinâmicas indígenas, bem como sua situação atual.

Em conclusão, a obra aqui apresentada é fruto de um trabalho conjunto que integra um esforço por promover e visibilizar o papel desempenhado pelos povos indígenas na história do Mato Grosso do Sul, desde a época pré-colonial aos dias de hoje. Seu mérito é prover, desde uma perspectiva diacrônica da longa duração, um panorama minucioso das populações indígenas que habitaram e habitam o estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. Tal tipo de análise marca fortemente o caminho a seguir nas pesquisas indígenas na América Latina e se revela indispensável para compreender e discutir as problemáticas que elas enfrentam hoje em dia.

Maria Agustina Morando é doutoranda em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires e bolsista do Conicet (Argentina).

Martírio: quando os Kaiowa e Guarani fizeram contato

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141657>

Spensy K. Pimentel

► Universidade Federal do Sul da Bahia | Porto Seguro, BA, Brasil
✉ spensy@ufsrb.edu.br

Martírio. Documentário (162 min, 2016). Direção de Vincent Carelli, Tatiana Almeida e Ernesto de Carvalho.

A etnologia praticada no Brasil deu espaço privilegiado, nos últimos anos, a estudos que, de alguma forma, mantiveram forte relação com o olhar: no mundo ameríndio, o “ponto de vista”, afinal, define o sujeito, segundo uma das mais influentes formulações das últimas décadas a esse respeito. “É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (Viveiros de Castro, 1996: 126).

Ora, a convergência da abordagem perspectivista com a possibilidade de pensar o cinema não passou despercebida a certo número de pesquisadores. “Levemos a sério o pressuposto de que o olhar fabrica o outro”, escreveu Brasil (2013: 71), por sua vez, em ressonância com as reflexões de Jean Louis Comolli. “Uma imagem é sempre uma imagem do outro”, diria esse autor, citado como epígrafe por outro antropólogo que refletiu sobre essa confluência (Queiroz, 2008: 101).

O projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), por certo, foi fundamental na história recente, na aproximação entre diversos povos indígenas e o cinema. Inicialmente fundado a partir da proposta de criar um “indigenismo alternativo”, como já declarou Vincent Carelli¹, baseava-se, justamente, já desde seu princípio, numa compreensão heracliana (ou seja, não platônica, não essencialista) sobre a ideia de cultura e identidade indígenas, para usar o vocabulário proposto por Cunha (2009: 259). Segundo o projeto do VNA, o cinema opera como importante vetor nesse trabalho de “adaptação constante” a respeito da identidade projetada pelos povos indígenas:

(...) a antropologia dos movimentos étnicos evidenciou que a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reconheça,

¹ Em diversas ocasiões. Por exemplo, nesta entrevista: <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdosul/vincent-carelli-e-o-martirio-dos-guarani-kaiowa/27042017/>

demarcando-se dos outros, numa identidade coletiva. Nesse processo dinâmico, a revisão da própria imagem e a seleção dos componentes culturais que a compõem resultam de um trabalho de adaptação constante. A cultura – que não é feita apenas de tradições – só existe como movimento, alimentado pelo contato com a alteridade (Gallois e Carelli, 1995: 62).

É com uma sequência gravada no acampamento kaiowa do Apyka'i, nas proximidades de Dourados (MS), que se inicia *Martírio*. Ao longo do filme, serão recorrentes as aparições da líder Damiana Cavanha e seus familiares, que também estão presentes num extra destacado pelo DVD, que apresenta a gravação realizada no último despejo sofrido pelo grupo, em junho de 2016.

Comunidade emblemática da luta em Mato Grosso do Sul nos últimos anos, o Apyka'i impressiona como exemplo puro da obstinação kaiowa². Instalado à margem da BR 463, estrada que leva à cidade de Ponta Porã, na fronteira com o Paraguai, o grupo do Apyka'i reivindica a demarcação de área de extensão ainda não medida, parte da qual incide sobre terras utilizadas nos últimos anos pela Usina São Fernando, empresa do setor sucroalcooleiro que é propriedade do pecuarista José Carlos Bumlai – preso em 2015 durante a Operação Lava-Jato.

Trata-se de um grupo pequeno, em alguns períodos não mais que uma dúzia de pessoas – pois, nesses acampamentos de beira de estrada, é frequente que os homens, sobretudo, saiam para changuear, ou seja, trabalhar nas fazendas próximas ou mesmo na cidade, de modo que há uma população flutuante. Damiana tomou a dianteira no Apyka'i depois da morte de seu esposo, Ilário, em 2002³. Além dele, outros oito integrantes do grupo morreram em consequência de atropelamentos no local, nos últimos 15 anos⁴. Como se vê em *Martírio*, na avaliação dos indígenas, várias dessas mortes não são acidentais e sim fruto de atos criminosos, praticados por pessoas ligadas aos fazendeiros. Os corpos foram enterrados na área reivindicada, em uma pequena mata ciliar próxima aos locais onde o grupo tem acampado ao longo dos últimos anos, gerando um cemitério particular, que é o cenário de uma das tomadas mais impressionantes do filme.

O acampamento se situa ao lado de um mar de cana, ocasionalmente um mar de chamas, como aconteceu em 2013 após um incêndio acidental que consumiu por completo os barracos do acampamento, e situado a poucos quilômetros da cidade, no próprio anel viário dessa que é uma das mais conhecidas mecas do agronegócio brasileiro. Apyka'i é como uma espécie de reflexo invertido daquelas fotos que, periodicamente, aparecem na imprensa mundial “revelando” algum grupo de índios isolados nos rincões da Amazônia – os “últimos remanescentes” de uma humanidade virgem, numa espécie de chavão mítico⁵, ecoado *ad infinitum* pelas redes sociais. Estes, isolados por uma relativa distância física; aqueles, pela indiferença absoluta da população regional.

² Não por acaso, anos atrás foi criado um site especialmente dedicado à luta desse acampamento, no âmbito da Campanha Guarani, mais ampla (<http://campanhaguarani.org/apykai/>). A despeito dos esforços, até hoje a situação desse *tekoha* (termo usualmente aplicado às aldeias constituídas de forma autônoma, em oposição às reservas arbitrariamente criadas pelo governo – para mais detalhes, ver Pimentel, 2012) é precária em termos legais – só em junho de 2016, poucos dias antes do último despejo sofrido pelo grupo, foi criado pela Funai um grupo de trabalho para realizar a identificação e delimitação da terra indígena – por sinal, um passo atrás em relação à estratégia anteriormente definida de estabelecer identificações pelos *tekoha guasu* (redes regionais de comunidades) e não mais por *tekoha* individuais.

³ Cf. histórico do Apyka'i em <http://www.cimi.org.br/site/pt=br/?system=news&action-read&id=7505&page=5>

⁴ Pelo menos dois trabalhos antropológicos significativos foram produzidos em diálogo com os integrantes do Apyka'i: os de Crespe (2009) e Morais (2015).

⁵ Discuti alhures (Pimentel, 2012) essa relação entre as notícias na imprensa sobre a “descoberta” de grupos indígenas e o chamado “mito da sociedade primitiva”, conforme proposto por Kuper (2008).

Kulechov evidenciou o fato de que duas imagens postas em sequência geram, inevitavelmente, um significado. Não deixa de ser digno de nota, por isso, o salto entre os dois longas-metragens de Carelli mais recentes – *Corumbiara* (2009) e *Martírio* (2016). Sendo responsável por um projeto tão relevante como o Vídeo nas Aldeias, Carelli, de certa forma, encarna o poder descrito num manifesto do pioneiro Dziga Vertov: “Hoje, no ano de 1923, você anda por uma rua de Chicago e eu posso obrigá-lo a cumprimentar o camarada Volodarski que caminha, em 1918, por uma rua de Petrogrado e não responde ao seu aceno” (Granja, 1981: 43).

Quando, em um “*fade-in/fade-out*” vertoviano, Carelli passa dos isolados de Corumbiara aos isolados do Apyka’i, propicia a geração de um novo significado do próprio termo “índio” a um amplo público no Brasil. Essa é, talvez, uma das grandes contribuições do filme, captando, por sua vez, uma operação que a própria difusão das imagens, palavras e cantos dos Kaiowa e Guarani tem operado de forma intensiva no debate público nacional – e, quiçá, internacional.

Em dezembro de 2013, por ocasião da morte do líder kaiowa Ambrósio Vilhalva, do acampamento Guyraroka⁶, escrevi, a respeito do longa-metragem que ele havia protagonizado como ator, anos antes:

Com suas virtudes e defeitos, Terra Vermelha⁷ foi um marco na divulgação da luta guarani-kaiowa, disso não há dúvida. Logo esses índios que, aos olhos dos brasileiros em geral, são aculturados, integrados, que já nem são índios, para alguns: ficaram famosos. A pequena revolução que os Guarani-Kaiowa estão operando no imaginário brasileiro apenas começou. E muito disso se deve à figura de Ambrósio, que conseguiu, com seu olhar, transmitir ao público o que significa arriscar a vida, dia a dia, nos mais de 30 acampamentos indígenas do sul de MS que buscam, teimosamente, recuperar as terras chamadas pelos Kaiowa de teko-ha – “o lugar onde se pode ser do nosso próprio jeito” (Pimentel, 2013: s/p).

Por sinal, uma comparação entre *Terra Vermelha* e *Martírio* não deixa de ser digna de nota. O primeiro teve carreira internacional e, certamente, levou grande visibilidade ao drama dos Kaiowa e Guarani. Mas, ao mesmo tempo, foi um filme incompatível com a cosmo-lógica indígena. Quando iniciei o trabalho de campo para minha pesquisa de doutorado, em 2009, não era incomum encontrar comentários de lideranças de que, apesar de importante no sentido de superar a invisibilidade que pairava sobre os indígenas do sul de MS, o longa de Becchis não poderia ser exibido nas comunidades, em função das encenações ligadas ao suicídio juvenil que trazia⁸.

Martírio, por outro lado, vai ao encontro do cinema desejado pelos indígenas, em alguma medida. Como é explicitado no filme, o processo que culmina na montagem do documentário passa pela recuperação, edição e tradução das

⁶ A portaria do Ministério da Justiça que declarava Guyraroka como terra indígena foi anulada por decisão do STF em 2014, sob alegação de que o processo administrativo não tinha reunido provas de que os indígenas haviam permanecido resistindo ao esbulho praticado pelos fazendeiros na região, desde os anos 40. Para mais detalhes, ver: [http://apublica.org/2016/09/adeus-guyraroka/..](http://apublica.org/2016/09/adeus-guyraroka/)

⁷ Lançado em 2008, o longa-metragem de ficção foi dirigido pelo ítalo-chileno Marco Becchis, a partir de roteiro escrito por ele e pelo brasileiro Luiz Bolognesi. Dezenas de indígenas kaiowa e guarani atuaram no filme, e Ambrósio fazia o papel de Nádio, principal liderança de uma retomada em área de fazenda.

⁸ Falar sobre ou representar um suicídio é algo que pode levar outros jovens a “contaminar-se” com aquilo, de alguma forma – segundo preconizam os xamãs (Pimentel, 2006). Além desse ponto, note-se o incômodo de parte das mulheres kaiowa e guarani com algumas cenas, como aquelas em que uma personagem indígena seduz um pistoleiro como forma de fazê-lo dormir e furtar-lhe a arma, possibilitando a ocupação de terra praticada por seu grupo.

gravações que Carelli havia realizado no MS entre 1988 e 1998. São documentos históricos considerados cruciais pelos mais velhos, pois ali há performances, discursos e entrevistas com lideranças de prestígio, hoje mortas. Um exemplo é o breve trecho que o filme apresenta da cerimônia conhecida como *kunumi pepy*, antigo rito masculino de passagem, em que se furavam os lábios dos meninos. A última comunidade do lado brasileiro da fronteira⁹ a realizar a festa foi o Panambizinho, onde era conduzida por Paulito Aquino, xamã dos mais reputados¹⁰.

Outro exemplo de registro precioso são as falas do ativista kaiowa Amilton Lopes. Entregue como afilhado a um fazendeiro quando criança, após o desmantelamento da comunidade de sua família – hoje, segundo ele, a Terra Indígena Guasuty – durante o período de formação das fazendas, ele contava que fora criado em Campo Grande, tendo acesso à escola num período em que poucos indígenas eram alfabetizados. Também relatava ter prestado serviço militar e ter atuado como ator em um grupo de teatro nos anos 70. Voltou às comunidades kaiowa e guarani após o martírio de Marçal de Souza, líder guarani morto em 1983. Dizia ter “seguido a palavra” de Marçal e se tornou figura de destaque durante a criação do movimento Aty Guasu¹¹. Faleceu em 2013 no Pirakuá, comunidade pela qual Marçal havia sido morto. Hoje, uma das filhas de Amilton é liderança destacada em outro *tekoha* em pé de luta, o Nhanderu Marangatu.

Se representa um passo adiante em relação ao que se tinha até então, *Martírio*, ao mesmo tempo, arremata um ciclo iniciado cinco anos atrás, pelo fenômeno da difusão viral, nas redes sociais, da carta de socorro escrita pelos indígenas do acampamento de Pyelito Kue, em outubro de 2012. Na ocasião, o documento disparou um amplo processo de solidariedade, o qual, além de ter culminado em manifestações de rua em mais de 50 cidades do Brasil e do exterior – numa espécie de preâmbulo das manifestações de junho de 2013 –, também fez com que milhares de internautas trocassem seus sobrenomes no *Facebook* por “Guarani-Kaiowa”¹².

O assassinato do kaiowa Nísio Gomes, líder do acampamento do Guaiviry, em novembro de 2011, outro dos episódios revisitados em *Martírio*, foi o marco fundacional da experiência de comunicação que culminou no viral de outubro de 2012. A data da morte de Nísio, 18 de novembro de 2011, é a mesma do “nascimento” da Aty Guasu – Grande Assembleia Kaiowa e Guarani – no *Facebook*.

Encontrei Carelli em 2013, em Mato Grosso do Sul, durante os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (CNV), quando as gravações de Martírio já estavam em pleno curso. Não fica evidente no filme, mas as imagens de reportagens de TV como aquela sobre o despejo de 1985 no Jaguapiré foram exibidas por Carelli em uma das audiências públicas promovidas em Dourados no início de 2014, durante o processo deflagrado pela CNV, tendo contado com a participação de indígenas de diversas comunidades, além de alunos e professores da

⁹ Pois, do lado paraguaio, também há as comunidades kaiowa (lá chamadas de *pai-tavyterã*).

¹⁰ Pelo menos uma etnografia notável foi produzida a respeito dessas últimas cerimônias conduzidas por Paulito nos anos 90, por Graciela Chamorro (1995).

¹¹ Sobre a história do movimento, considerando a perspectiva de Amilton, ver Pimentel (2015).

¹² Para um relato sobre esse período, por meio da figura do antropólogo kaiowa Tonico Benites, parceiro de Carelli em *Martírio*, ver Pimentel (2016).

Universidade Federal da Grande Dourados e integrantes do Ministério Público Federal¹³. Outras imagens descobertas ao longo do processo do filme foram inicialmente divulgadas pela Aty Guasu na internet – é o caso da sequência de celular que mostra o treinamento dos empregados da empresa de segurança Gaspem, envolvida na morte de Nísio Gomes.

Foi assim que o filme se tornou muito mais que o simples pagamento da dívida que Carelli tinha com os Kaiowa e Guarani, em função das imagens guardadas que tinha. Muito mais que um conjunto de reflexões pessoais sobre o “genocídio surreal” que esses indígenas vivem. *Martírio* tornou-se parte do próprio processo cultural heraclitiano a partir do qual a visibilidade adquirida pelas violências contra os Kaiowa e Guarani escancarou para milhares de pessoas a forma violenta e injusta como o país lida até hoje com boa parte dos povos indígenas que aqui vivem.

É particularmente emblemática a cena final do filme, em que os pistoleiros que atacavam o Pyelito são flagrados, finalmente, pelas câmeras deixadas com os moradores da comunidade. É o golpe mais contundente contra o fetiche das fotos de “índios isolados” nos confins amazônicos. O reverso de nossa ânsia por consumir imagens de uma “humanidade virgem” – um flagrante da violência hipócrita e covarde que fundou nosso país e que até hoje mantém a desigualdade que é sua marca maior.

Os tiros dos pistoleiros no Pyelito tornam-se uma espécie de derradeira metonímia, que se amplia como redemoinho na conclusão do filme, pois, a partir desse vórtice, pode-se pensar todo o resto das imagens dos ruralistas que ali estão – dos despejos praticados pela Polícia Militar no Jaguapiré, em 1985, ao depoimento do fazendeiro, nos anos 90, negando a existência prévia de indígenas no Jaguary, até o surreal Leilão da Resistência, em 2013, precursor das manifestações que levaram ao processo político de 2016. Foi assim que nos tornamos todos “Guarani Kaiowa” na internet; parte solidária desse “tudo o que não presta” – como diz o deputado ruralista em cena também recuperada no filme – que passou a exigir seus direitos nos últimos anos. Os espelhos dados como presente aos indígenas pelos portugueses – agora câmeras deixadas nas aldeias – virados por eles para nossas próprias faces vis.

Sobem os créditos, com música do Bro MC's, o primeiro grupo de rap indígena a gravar um disco no país, inspirado pelo som virulento dos paulistanos Racionais MC's. Mais um sinal de que *Martírio* não é só um filme, é um documento, é um sintoma, o sinal de existência de todo um universo de imagens, verdadeiro ecossistema que tem emergido nos últimos dez anos em MS¹⁴: pois o Bro formou-se durante as filmagens de *Terra Vermelha*, foi personagem de *A sombra de um delírio verde*¹⁵, e agora encerra o filme que faz uma síntese de muito do que esse período representou.

¹³ Carelli, por sinal, figura entre os colaboradores listados no documento da CNV assinado pela psicanalista Maria Rita Kehl, encarregada pela comissão de escrever sobre o tema das violações contra direitos de populações indígenas durante o período autoritário no país (Kehl, 2014).

¹⁴ Um sistema em que os filmes realizados pelos próprios indígenas têm espaço destacado, é bom salientar: foi também nos últimos dez anos que surgiu o trabalho da Associação Cultural de Realizadores Indígenas (Ascuri). Ver, a respeito, Klein (2013).

¹⁵ Documentário de An Bacaert, Cristiano Navarro e Nicolas Muñoz (2011, 29 minutos) que se popularizou na internet no período das manifestações de rua em prol dos Kaiowa e Guarani, em 2012.

Spensy K. Pimentel é antropólogo e jornalista e realiza pesquisas e reportagens entre os Kaiowa e Guarani desde 1997. Em 2011, realizou, com parceiros, o documentário *Mbaraka – A Palavra que Age*. Em 2017, junto com Joana Moncau, Gabriela Moncau e Izaque João, lançou *Monocultura da Fé*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL, André

2013 “O olho do mito: perspectivismo em *Histórias de Mawary*”. *ECO-Pós*, 15 (3).

CHAMORRO, Graciela

1995 *Kurusu Ñe'engatu – Palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción/São Leopoldo, CEI-UC/IEP-EST/CMI.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009 *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac & Naify.

CRESPE, Aline C. L.

2009 *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados-MS (1990-2009)*. Dourados, dissertação de mestrado, UFGD.

GALLOIS, Dominique T. e CARELLI, Vincent

1995 “Vídeo e diálogo cultural – experiência do projeto Vídeo nas Aldeias”. *Horizontes Antropológicos*, 1 (2).

GRANJA, Vasco

1981 *Dziga Vertov*. Lisboa, Livros Horizonte.

KEHL, Maria Rita

2014 *Violações de direitos humanos dos povos indígenas*. Brasília, Comissão Nacional da Verdade.

KLEIN, Tatiane M.

2013 *Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. São Paulo, dissertação de mestrado, USP.

KUPER, Adam

- 2008 *A reinvenção da sociedade primitiva – transformações de um mito*. Recife, Ed. UFPE.

MORAIS, Bruno M.

- 2015 *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo, dissertação de mestrado, USP.

PIMENTEL, Spensy K.

- 2006 *Sansões e Guaxos – Suicídio guarani e kaiowa: uma proposta de síntese*. São Paulo, dissertação de mestrado, USP.
- 2012 *O índio que mora na nossa cabeça – sobre as dificuldades para entender os povos indígenas*. São Paulo, Prumo.
- 2013 “Ambrosio Vilhalva: a morte de um morubixaba”. Originalmente publicado no blog *Nota de Rodapé*. Disponível em: <http://outraspalavras.net/outrasmídias/destaque-outras-mídias/androsio-vilhalva-a-morte-de-um-morubixaba/> (acesso em 18/09/2017).
- 2015 “Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país”. In CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados, Ed. UFGD, pp. 795-814.
- 2016 “Tonico Benites – como um líder indígena rompeu as fronteiras do Mato Grosso do Sul e transformou uma tragédia local em uma causa na aldeia global da internet”. *Revista Brasil de Direitos – 10 anos do Fundo Brasil de Direitos Humanos* (online). Disponível em www.fundodireitoshumanos.org.br/wp-content/uploads/2016/12/revista-x-anos.pdf (acesso em 20/9/2017).

QUEIROZ, Ruben C.

- 2008 “Cineastas indígenas e pensamento selvagem”. *Devires*, 5 (2).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Maná*, 2 (2).