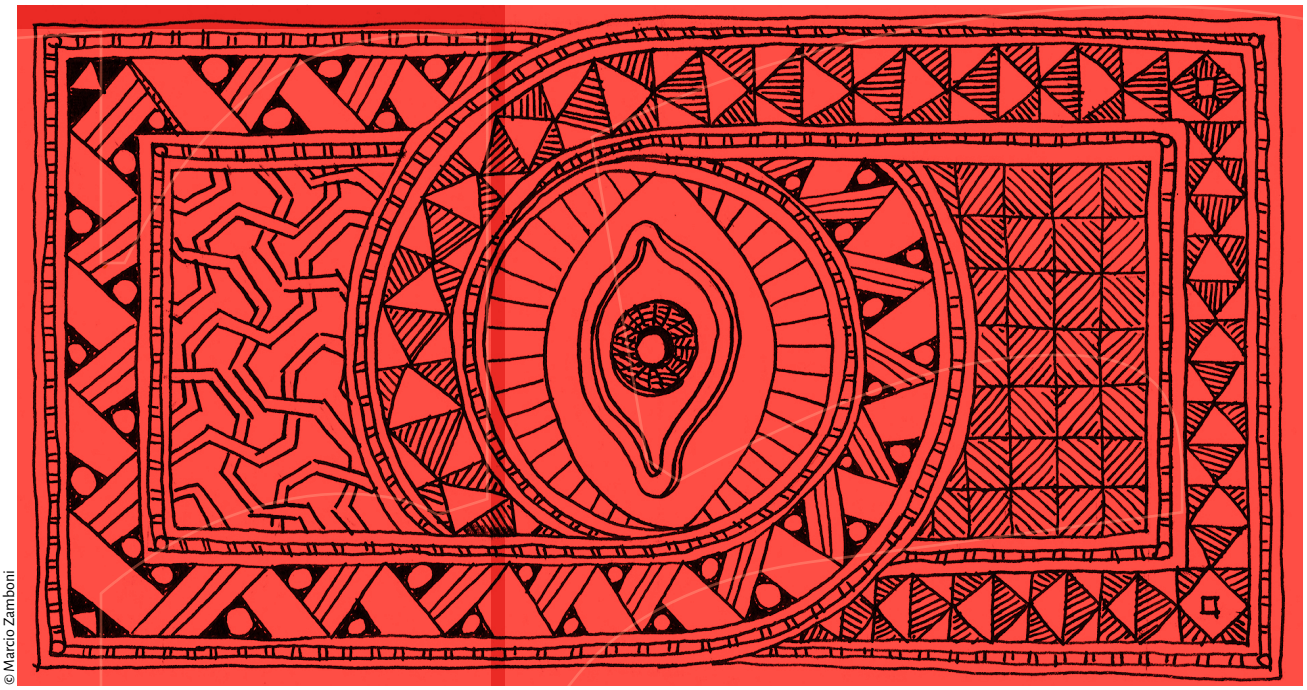
revista de antropologia

São Paulo, USP, 2018, v.61 n.1



© Marcio Zamboni

DOSSIÊ

QUEM TEM MEDO DOS ANTROPÓLOGO(A)S? DILEMAS E DESAFIOS PARA A PRODUÇÃO E PRÁTICAS CIENTÍFICAS

Nota dos Editores

Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos
Lia Zanotta Machado, Antonio Motta, Regina Facchini

Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil
Eliane Cantarino O'Dwyer

Antropologia e sociobiologia: breve crônica sobre a ressureição de um debate
Lorenzo Macagno

Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública
Izabela Tamaso

Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade
Sérgio Carrara, Isadora Lins França, Júlio Assis Simões

Reação conservadora, democracia e conhecimento
Flávia Biroli

A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais
Marcia Lima

ENTREVISTA

Por uma filosofia/antropologia do corpo: materialismo fenomenológico ou fenomenologia materialista – Entrevista com Jenny Slatman
Marisol Marini

ARTIGOS

Pioneiros, fundadores e aventureiros - A ocupação de terras em Rondônia
Manuela Souza Siqueira Cordeiro

***Baile para matar saudades* - reflexões sobre o uso do vídeo numa experiência de recriação musical**
Erica Giesbrecht

A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações
Janaina Namba

Sobre saberes e crenças: o Livro de Mórmon
Clara Flaksman

A singularidade de Dadi no Teatro de Bonecos: umolhar na brincadeira do João Redondo no RN
Maria das Graças Cavalcanti Pereira

Religião, arte e política na controvérsia pública da Igrejinha da Pampulha
Paola Lins de Oliveira

Práticas colaborativas em redes agroecológicas no agreste pernambucano
Pedro Castelo Branco Silveira, Júlia Costa Rosas

La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (oriente boliviano)
Cecilia Martínez

A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh
Danilo Paiva Ramos

Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: *indigenização* da prefeitura e incorporação de alteridades
Aline Fonseca Iubel

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

A experiência etnográfica em percurso | *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*, de Fernanda Arêas Peixoto
Christiano Key Tambascia

Repensando o sexo e o gênero na Política | *Pensar o sexo e o gênero*, de Eleni Varikas
Daniel Attianesi, Guilherme Passamani

Da vida baunilha aos êxtases no erotismo contemporâneo | *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*, de Maria Filomena Gregori
Romário Vieira Nelvo

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITORA 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 CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS) – Luísa Valentini
REVISÃO – Pedro Lopes, André Bogaz e Souza e Tiago Trench Miranda
VERSÃO PARA O INGLÊS - Roberta Jereissati e Natalie Caracciolo Kelsey
ESTAGIÁRIO – Fabio Alberto Chipana Herrera
PROJETO GRÁFICO E 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*
Esmeralda 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*
Livio 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*
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 Dreyfrus 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*

CAPA

Marcio Zamboni

APOIO

CAPES
CNPq
SIBI/USP

revista de antropologia

61(1) – Janeiro/Abril de 2018

Sumário

DOSSIÊ

QUEM TEM MEDO DOS ANTROPÓLOGO(A)S? DILEMAS E DESAFIOS PARA A PRODUÇÃO E PRÁTICAS CIENTÍFICAS

7 **Nota dos Editores**

9 **Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos |** Lia Zanotta Machado, Antonio Motta, Regina Facchini

33 **Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil |** Eliane Cantarino O'Dwyer

47 **Antropologia e sociobiologia: breve crônica sobre a ressureição de um debate |** Lorenzo Macagno

60 **Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública |** Izabela Tamaso

71 **Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade |** Sérgio Carrara, Isadora Lins França, Júlio Assis Simões

83 **Reação conservadora, democracia e conhecimento |** Flávia Biroli

95 **A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais |** Márcia Lima

ENTREVISTA

103 **Por uma filosofia/antropologia do corpo: materialismo fenomenológico ou fenomenologia materialista | Entrevista com Jenny Slatman |** Marisol Marini

ARTIGOS

125 **Pioneiros, fundadores e aventureiros - a ocupação de terras em Rondônia |** Manuela Souza Siqueira Cordeiro

147 ***Baile para matar saudades* - reflexões sobre o uso do vídeo numa experiência de recriação musical |** Erica Giesbrecht

176 **A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações |** Janaina Namba

191 **Sobre saberes e crenças: o Livro de Mórmon |** Clara Flaksman

215 **A singularidade de Dadi no Teatro de Bonecos: um olhar na brincadeira do João Redondo no RN |** Maria das Graças Cavalcanti Pereira

241 **Religião, arte e política na controvérsia pública da Igrejinha da Pampulha |** Paola Lins de Oliveira

269 **Práticas colaborativas em redes agroecológicas no agreste pernambucano |** Pedro Castelo Branco Silveira, Júlia Costa Rosas

298 **La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (oriente boliviano) |** Cecilia Martínez

329 **A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh |** Danilo Paiva Ramos

360 **Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: *indigenização* da prefeitura e incorporação de alteridades |** Aline Fonseca Iubel

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

381 **A experiência etnográfica em percurso: *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*, de Fernanda Arêas Peixoto |** Christiano Key Tambascia

388 **Repensando o sexo e o gênero na Política: *Pensar o sexo e o gênero*, de Eleni Varikas |** Daniel Attianesi, Guilherme Passamani

395 **Da vida baunilha aos êxtases no erotismo contemporâneo: *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*, de Maria Filomena Gregori |** Romário Vieira Nelvo

revista de antropologia

61(1) – January/April 2018

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

WHO IS AFRAID OF THE ANTHROPOLOGIST? DILEMMAS AND CHALLENGES FOR PRODUCTION AND SCIENTIFIC PRACTICES

7 **Editors' Note**

9 **Who Is Afraid of the Anthropologists? Scientific Practices in New Political Scenarios** | Lia Zanotta Machado, Antonio Motta, Regina Facchini

33 **Anthropologists, Traditionally Occupied Lands and Strategies for the Redefinition of the State in Brazil** | Eliane Cantarino O'Dwyer

47 **Anthropology and Sociobiology: A Brief Account of the Revival of a Debate** | Lorenzo Macagno

60 **When the Field are the Patrimonies: Knowledge and Scientific Practices in the Public Sphere** | Izabela Tamaso

71 **Knowledge and Scientific Practices in the Public Sphere: Anthropology, Gender and Sexuality** | Sérgio Carrara, Isadora Lins França, Júlio Assis Simões

83 **Conservative Reaction, Democracy, and Knowledge** | Flávia Biroli

95 **The Production of Knowledge Amidst Conflict Moments: The Place of Social Sciences** | Márcia Lima

INTERVIEW

103 **By a Philosophy / Anthropology of the Body: Phenomenological Materialism or Materialist Phenomenology |Interview with Jenny Slatman|** Marisol Marini

ARTICLES

125 **Pioneers, Founders and Adventurers - Land Occupation in Rondônia |** Manuela Cordeiro

147 ***Dance to Cure Homesickness* - Reflections on Using Video in a Music Re-creation Experience |** Erica Giesbrecht

176 **The Interdiction of Incest in Lévi-Strauss and Freud: Some Considerations |** Janaina Namba

191 **On Knowing and Believing: The Book of Mormon |** Clara Flaksman

215 **The Singularity of Dadi's Doll Theater: A Look at João Redondo Play in Rio Grande do Norte |** Maria das Graças Cavalcanti Pereira

241 **Religion, Art and Politics in the Public Controversy of Igrejinha da Pampulha |** Paola Lins de Oliveira

269 **Collaborative Practices on Agroecological Networks in the Brazilian Semi-Arid |** Pedro Castelo Branco Silveira, Júlia Costa Rosas

298 **Among the Poor, the Poorest. For a Review on the Studies on the Chiquitania (Eastern Bolivia) |** Cecilia Martínez

329 **On the Way to Jaguar City. Dialogues About the Dreams Along the Pathway to the Big Mountain-Metropolis of the Hupd'äh |** Danilo Paiva Ramos

360 **External Relations in the Indigenous Politics at São Gabriel da Cachoeira (AM): *Indigenization* of Town Hall and Incorporation of Otherness |** Aline Fonseca Iubel

REVIEWS AND BIBLIOGRAPHICAL CRITIQUES

381 **The Ethnographic Experience on Route: *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*, by Fernanda Arêas Peixoto |** Christiano Key Tambascia

388 **Rethinking the Sex and Gender in Politics: *Pensar o sexo e o gênero*, by Eleni Varikas |** Daniel Attianesi, Guilherme Passamani

395 **From Vanilla Life to Ecstasy in Contemporary Erotiscism: *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*, by Maria Filomena Gregori |** Romário Vieira Nelvo

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145680

Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas

Nota dos Editores

Sala lotada. Os muitos ouvintes que se se acotovelavam para acompanhar as palestras, indicavam aos que chegavam minutos após o início do fórum, que o tema "Quem tem medo dos antropólogo(a)s: Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas em novos cenários políticos", iria tocar em problemas e dilemas caros e difíceis de uma antropologia que tem enfrentado, ao esbarrar, quando não abordar diretamente, a discutível agenda política do governo. Conflitos ambientais, territoriais, reflexões sobre gênero, sexualidade e raça, bem como patrimônio, etnicidade e uma série de questões relativas aos direitos fundamentais inundaram o espaço e as mentes de quem estava presente.

O ambiente estava abafado, mas a sensação não era térmica. No entorno, podia-se sentir a respiração agônica de algumas pessoas que, dada as circunstâncias, estão na linha de frente dos enfrentamentos políticos, jurídicos e acadêmicos da antropologia que disputa espaço nas esferas públicas e políticas. Estávamos na 41ª Reunião Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). O fórum de dois dias, organizado pela diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), trazia, além da presença de antropólogos e antropólogas, uma socióloga e uma cientista política integrantes das associações científicas de suas respectivas áreas, que contribuíam como debatedoras de modo a criar um amplo espaço de interlocução e de reflexão, com as áreas que integram, no Brasil, as ciências sociais. Minutos após o término da sessão, em meio a uma grande agitação, o comitê editorial da Revista de Antropologia já tinha acertado com a diretoria da ABA a publicação do dossiê. Deste modo, a Revista – o primeiro periódico da área no Brasil, criada em 1953 – segue sua vocação de, em diferentes momentos da história, dar voz a múltiplas formas de conflito e antagônicos interesses.

Sabemos que o acadêmico é político, mas este dossiê transborda: contempla as controvérsias do cenário político atual pelas vozes de alguns de seus mais importantes atores e atrizes. Nas próximas páginas, igualmente se encontrará uma das faces atuais da Associação Brasileira de Antropologia.

Assinado pela atual diretoria da ABA, o artigo de abertura do dossiê, intitulado "Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos", traz uma reflexão sobre a visibilidade social e política da antropologia nas últimas cinco décadas e apresenta a proposta das atividades realizadas na 41ª Anpocs. Em seguida, temos os novos contornos do Estado-nação e as acusações e processos contra antropólogos e antropólogas e a ABA, analisados por Eliane Cantarino O'Dwyer. O artigo seguinte, assinado por Lorenzo Macagno, "Antropologia e sociobiologia: breve crônica sobre a ressureição de um debate", aborda a controvérsia acerca da chamada sociobiologia na década de 1970, de modo a refletir sobre uma das acusações endereçadas recentemente contra a Associação Brasileira de Antropologia. O campo dos patrimônios é abordado por Izabela Tamaso no artigo: "Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública". Fecha o conjunto original de textos do fórum o artigo escrito a seis mãos por Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Assis Simões que aborda as pesquisas realizadas por antropólogos sobre gênero e sexualidade. As debatedoras do evento, produziram a pedido da diretoria da ABA e do comitê editorial da Revista de Antropologia duas valiosas reflexões. Flavia Biroli, com o aporte da ciência política, perfila suas ideias no artigo "Reação conservadora, democracia e conhecimento" e, desde a sociologia, Marcia Lima nos presenteou com o texto "A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais".

Acreditamos que este dossiê chega num momento particularmente propício diante da complexidade do cenário político brasileiro e dos desafios que antropólogos, antropólogas e demais cientistas sociais precisam enfrentar. Não deixem de ler também os excelentes artigos publicados neste número e as resenhas de três dos mais importantes livros de antropologia dos últimos anos. Boa leitura e ótimos debates!

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145509

DOSSIÊ | Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas – Apresentação

Lia Zanotta Machado, Antonio Motta e Regina Facchini

- *Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil - Presidenta da ABA;*
- *Universidade Federal de Pernambuco | Recife, PE, Brasil - Vice-Presidente da ABA;*
- *Universidade Estadual de Campinas |Campinas, SP, Brasil - Membro da Diretoria da ABA*
- *liazmac@gmail.com, antonio-motta@uol.com.br, re.facchini@gmail.com*

RESUMO

Este artigo busca refletir sobre o percurso e a visibilidade social da antropologia no Brasil nas últimas cinco décadas, como resultado do avanço das chamadas "políticas de identidade" sobre o fazer antropológico. Analisamos os dilemas e desafios colocados para a prática científica no atual cenário político, no qual forças conservadoras se insurgiram contra a expansão dos direitos à pluralidade: indígenas, quilombolas, questões de gênero e diversidade sexual. Apresentamos, assim, o dossiê "Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas em novos cenários políticos", cujo propósito é oferecer múltiplas contribuições para refletir, dimensionar e qualificar os dilemas e desafios trazidos pelo novo e recente cenário político.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia – Brasil, ciência, política, conservadorismo

Na atual conjuntura nacional, devido ao forte compromisso da antropologia com a defesa dos direitos que preservam, protegem e promovem a diversidade sociocultural, a igualdade racial e de gênero no Brasil, os(as) antropólogos(as) passaram a ser alvo de frequentes ataques que, inclusive, ameaçam e depreciam o exercício de suas expertises.

As duas recentes Comissões Parlamentares de Inquérito denominadas CPI FUNAI-INCRA 1 e 2[1], ao final do ano de 2015 até o primeiro semestre de 2017, detiveram-se a atacar e desqualificar a produção de estudos técnicos e de laudos antropológicos necessários para os procedimentos de delimitação e demarcação de terras indígenas e territórios quilombolas. O reconhecimento constitucional dos direitos indígenas e quilombolas e o fazer antropológico foram colocados em jogo.

1 Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). A CPI FUNAI-INCRA (1) teve início em 2015 e a CPI FUNAI-INCRA (2) teve início em 2016.

O Congresso, ao aprovar o Plano Nacional de Educação 2014/2024 (PNE), Lei nº 13.005/*2014*, exigiu a retirada dos objetivos de enfrentamento à discriminação sexual e de gênero. Passou-se a acusar os estudos e teorias de gênero – que se desenvolveram notavelmente desde os anos sessenta e setenta do século passado nas disciplinas das ciências sociais, da história, da filosofia e de letras em todo o mundo anglo-saxão, francês, ibérico, latino-americano e brasileiro – como "ideologia de gênero", desafiando o notável avanço das ciências sociais sobre as relações sociais de gênero e a divisão sexual do trabalho.

Este artigo recupera o percurso e a visibilidade social da antropologia no Brasil nas últimas cinco décadas, considerando a repercussão do avanço das chamadas "políticas de identidade" sobre o fazer antropológico, e apresenta contribuições à reflexão sobre os dilemas e desafios colocados para a prática científica no atual contexto político. Todo o propósito deste dossiê é trazer múltiplas contribuições para refletir, dimensionar e qualificar os dilemas e desafios trazidos pelo novo e recente cenário político.

DO ESTUDO DOS PROBLEMAS NACIONAIS ÀS POLÍTICAS DE IDENTIDADE

No Brasil, desde muito cedo, as ciências sociais nutriram especial interesse pelo estudo da sociedade nacional e seus fundamentos estruturais, embora com focos diferenciados. De certo modo, essa tradição centrada nos estudos dos "problemas nacionais" coloca em evidência a presença e engajamento de seus pesquisadores na esfera pública; notadamente ao se posicionarem sobre processos participativos na vida social e política do país em contextos em que a liberdade democrática se tornava vulnerável.

Basta lembrar o importante protagonismo dos sociólogos durante os anos que precederam e sucederam ao golpe militar de 1964. Nas palavras do então discípulo de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, o evento de 64

haveria de marcar profundamente toda uma geração de cientistas sociais, caindo sobre esta como um pesadelo: "(...) quando vem o golpe e nos pega, é um raio num dia de céu azul. Eu não era capaz de imaginar aquilo que acontecia"[2].

Simultaneamente ao desaparelhamento de alguns centros acadêmicos nos quais as ciências sociais detinham maior capilaridade, houve igualmente a interrupção de importantes projetos de pesquisa e, por sua vez, a perseguição e criminalização de alguns pesquisadores, entre os quais, Florestan Fernandes, na época uma das principais referências da sociologia no Brasil, reconhecido pela retidão e coerência ideológica de suas posições intelectuais. Preso em 1965, Florestan se posicionou contra o inquérito policial-militar a que foram submetidos alguns de seus discípulos e colegas da USP, além de protestar veementemente contra a presença militar que ocupou o edifício da antiga Faculdade de Ciências Sociais, na rua Maria Antônia.

A violenta repressão nos anos subsequentes a 64 era prova de recrudescimento do novo regime, que – entre outras ações coercitivas – perseguiu e desmobilizou grupos de resistência estudantis que se formavam em muitas instituições de Ensino Superior do país e no campo da cultura em geral. Tudo isso veio a culminar com o Ato Institucional número 5, baixado em 13 de dezembro de 1968, e, com ele, o afastamento de vários docentes por meio da aposentadoria compulsória ou do exílio forçado.

É provável que o protagonismo da sociologia nesse cenário e, ao mesmo tempo, a criminalização de vários professores se devessem ao fato de que tanto os seus interesses de pesquisa quanto o grau de engajamento político de boa parte de seus pesquisadores estivessem, sobremodo, direcionados para as macro questões econômicas e políticas do Estado, que impactavam a sociedade brasileira da época, compreendendo, principalmente, o estudo do capitalismo que se expandia no Brasil, assim como suas contradições e limites[3]. Do ponto de vista do regime militar, ao que tudo indica, isso poderia pôr em risco, juntamente com os reclamos dos movimentos sociais que eclodiam, a estabilidade política do país.

Com efeito, na agenda de pesquisa dos sociólogos, um dos *topoi* mais recorrentes era entender e explicar as resistências à modernização e mudanças na sociedade brasileira, bem como sua contrapartida: o Estado, os movimentos sociais, a classe operária, o empresariado, o sindicalismo e outros segmentos participativos na vida pública e política do país. Convém notar que as leituras marxistas predominavam no debate acadêmico, seguidas de certa influência weberiana, que se prestavam nesse contexto como subsídios teóricos para grandes interpretações da conjuntura nacional brasileira, com inflexão nas disparidades seculares da sociedade[4].

Foi também durante esse período mais crítico do regime militar, em plena

2 Depoimento de Fernando Henrique Cardoso (1984: 171) a Walnice Nogueira Galvão.

3 Ver entrevista com José de Souza Martins (Motta, 2013: 23-58).

4 Ver também Motta (2013: 44-50).

vigência do AI5, que a antropologia se institucionalizou no campo acadêmico, com a criação dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia: no Museu Nacional em 1968, seguido pela USP em 1970, Unicamp em 1971, UNB em 1972 e em outros programas a serem criados depois de 1975. A institucionalização da antropologia nos quadros acadêmicos ocorreu apesar das dificuldades impostas à realização das atividades universitárias e do exílio a que alguns intelectuais foram submetidos, especialmente aqueles mais engajados na luta contra a ditadura, a exemplo de Darcy Ribeiro, ativista e ministro da educação por curto espaço de tempo, durante o governo do presidente João Goulart.

Ao contrário das grandes interpretações que dominavam a produção sociológica, com maior ênfase nas explicações estruturais e relações de poder, as pesquisas antropológicas, de certo modo, ainda incipientes no quadro de sua então recente institucionalização acadêmica, tendiam com maior frequência a privilegiar pequenas unidade empíricas, temas e recortes culturais ou étnico-raciais mais específicos, conferindo, assim, particular atenção aos aspectos etnográficos, quase sempre resultado de investigações realizadas no campo.

Isso, contudo, não quer dizer que alguns antropólogos não se engajassem na esfera pública, nem que suas pesquisas, de forma direta ou indireta, não compartilhassem preocupações semelhantes às de alguns de seus colegas sociólogos. Já na década de 1960, muitos deles começaram a pesquisar grupos indígenas a partir da inserção em processos sociais geradores de diferenças sociais e culturais, como se propôs Roberto Cardoso de Oliveira, aluno de Florestan Fernandes, ao elaborar de forma original o conceito de "fricção interétnica". No bojo dialético de sua proposta estavam contempladas diferentes formas de conflito e interesses antagônicos produzidos através de zonas de contato entre grupos indígenas e a sociedade nacional, o que, de certa maneira, aproximava-se do conceito de "classe social" (Cardoso de Oliveira,1963: 33-46).

Com propósitos de treinar antropólogos no quadro do programa do Museu Nacional, Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis capitanearam, depois de 1968, um grande projeto intitulado "Estudos Comparativos do Desenvolvimento Regional", focado nas regiões Nordeste e Centro-Oeste do país, com apoio financeiro da Ford Foundation. Essa pesquisa teve vários desdobramentos, abrindo novos campos de estudos de entendimento da realidade social brasileira, sensível sobretudo que foi a questões relacionadas às desigualdades sociais, ao direito, ao mundo do trabalho, às relações de poder, à formação e reprodução de elites locais, ao universo da *plantation* açucareira e suas dinâmicas socioeconômicas no Nordeste, levadas a cabo por pesquisadores do Museu Nacional e de outras instituições[5].

A partir dos anos de 1970, a antropologia já havia criado um léxico acadêmico próprio, como também avançado consideravelmente no campo da etnologia

5 Ver entrevista com Moacir Palmeira em José Sérgio Leite Lopes (2013).

indígena; com alguns antropólogos e com presença sempre ativa da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a se posicionarem – mesmo sob a forte repressão política da época – na discussão sobre o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001), promulgado em dezembro de 1973, como também em outras questões indígenas prementes na esfera pública.

Como já observou Mariza Corrêa, enquanto muitos jovens militantes da década de 60 deixaram a Universidade e partiram para o enfrentamento do regime militar e a guerrilha, outros preferiram ficar e seguir a carreira universitária, sendo formados na perspectiva daquilo que a autora metaforicamente se refere como sendo a "cultura do contra". De acordo com sua interpretação, tal aspiração

> *poderia ser expressa na pergunta: como tomar o partido dos oprimidos sem conhecê-los? É a lenta constituição desse conhecimento que os antropólogos (mas não só eles) formados nos quadros dos novos programas de pós-graduação vão se dedicar nos anos seguintes (Corrêa, 1987: 6).*

Como deixa entrever a autora, essa indagação se materializaria com maior evidência a partir dos anos 70, quando se descortinariam novos cenários para as pesquisas e atuação de antropólogos e da Associação Brasileira de Antropologia. É sobretudo no decênio de 1980, marcado pelo processo de redemocratização do país, particularmente no período pré-Constituinte, que a ABA vai se engajar politicamente na luta pró Direitos Humanos, participando ativamente de discussões voltadas para a construção de uma agenda pública para a diversidade, a ser incorporada na Constituição Federal de 1988. Na produção dessa agenda, as diferenças culturais passaram a informar as construções narrativas a respeito das novas noções de cidadania, reivindicadas e negociadas por movimentos sociais junto ao Estado e aos governos.

Antropólogos especialistas, muitas vezes em nome da Associação Brasileira de Antropologia, fizeram a interlocução junto à Assembleia Constituinte quando se tratava de direitos indígenas, quilombolas, populações tradicionais e patrimônio cultural. A partir da Constituição de 1988, os antropólogos passaram a se dedicar, na esfera pública, à promoção e à defesa dos direitos conquistados, ao mesmo tempo em que adensavam os estudos sobre a diversidade sociocultural.

Desse modo, diferentes tipos de reivindicações no campo dos direitos começaram a mobilizar não apenas os novos atores sociais da diversidade, que logo perceberam nas políticas públicas oportunidades de reconhecimento e de ganhos sociais, como também muitos antropólogos, que encamparam este desafio de luta face às diferentes demandas dos grupos sociais que pesquisavam.

É provável que um dos pontos centrais para a compreensão e entendimento desse fenômeno – assim como do protagonismo que chegaram a conhecer

a antropologia e a ABA no momento político atual – deva-se em particular a um conjunto de mudanças conceituais operadas no campo dos direitos relacionados às chamadas políticas de identidade e o reconhecimento de direitos culturalmente diferenciados.

No Brasil, essas mudanças podem ser associadas a processos de construção democrática mais recentes, que começavam a questionar alguns dos princípios do universalismo liberal, envolvendo o Estado, a cidadania e os direitos, baseados na premissa contratual de igualdade entre os indivíduos. No caso brasileiro, não é novidade, a ideia de diversidade se apresentou, desde o final do século XIX, como obstáculo à lógica universalizante e homogeneizadora do Estado, posto a serviço da chamada "*nation-building*". Embora cumprida tal função, o projeto político de uma unidade étnica nacional continuaria ainda por muito tempo a produzir representações monoétnicas e monoculturais do Estado-nação, com o objetivo de apagar diferenças culturais.

Foi somente a partir da década de 1980 que as diferenças culturais se legitimariam perante a tutela de políticas públicas implementadas pelo Estado, ganhando visibilidade nos imaginários políticos nacionais e internacionais e, de certa maneira, suscitando novas estratégias de mobilização social, política e de recursos simbólicos na busca pelo reconhecimento e garantia de direitos[6].

É também nesse contexto que emergem variadas demandas políticas na esfera pública, traduzindo a crescente e complexa pluralidade da sociedade civil, com diferentes intersecções no processo de construções identitárias. Assim, novos sujeitos políticos ascendem à cena pública, muitos deles oriundos de movimentos sociais que eclodiram durante o processo de redemocratização do país, tornando-se importantes porta-vozes das reivindicações de indígenas, de negros, de afrodescendentes, de quilombolas, de populações rurais, de jovens da periferia, de mulheres, de lésbicas, de gays, de transexuais, de travestis, de moradores de rua, de "sem terra", entre outras ditas minorias.

Enfim, a retórica da identidade e da diversidade passava a constituir uma importante categoria discursiva e aplicativa a compor e influenciar a agenda das políticas públicas no país. Deste modo, as políticas de identidade ressignificaram os sentidos da desigualdade social e, com isso, desafiaram operadores da política e do direito a lidarem com diferentes tipos de demandas cujos denominadores comuns não se reduziam apenas à categoria de classes sociais antagônicas.

6 Nancy Fraser e Axel Honneth problematizam a polaridade entre igualdade social e diferença cultural ao discutirem as relações entre redistribuição e reconhecimento como forças motrizes principais na gramática de reivindicações políticas atuais. Reeditando debate anterior entre Charles Taylor e Jürgen Habermas em torno das políticas de reconhecimento em sociedades democráticas de tradição liberal, Fraser e Honneth chamam a atenção, a partir de perspectivas diversas, para os aspectos políticos e éticos do reconhecimento na formulação de um conceito ampliado de justiça. Sobre o assunto, ver Taylor (1994) e Fraser e Honneth (2003).

DAS POLÍTICAS DE IDENTIDADE À COMISSÃO PARLAMENTAR DE INQUÉRITO (CPI)

Desde a instauração dos direitos fundamentais na forma da Constituição Brasileira de 1988 até os dias atuais, nos quais se inscreve um cenário político especialmente adverso, a Associação Brasileira de Antropologia tem se dedicado

a refletir, em especial, sobre os direitos indígenas, quilombolas, de povos tradicionais, sobre os direitos ao patrimônio cultural, à não discriminação sexual e racial, à pluralidade e diversidade de identidades de gênero, sexualidade, raça, cultura e religião.

Um traço histórico da atuação da ABA consiste na presença atuante de seus membros na esfera pública, fazendo convergir a excelência da produção do conhecimento acadêmico e de pesquisa com diferentes tipos de demandas relacionadas ao reconhecimento e garantias de direitos dos atores sociais da diversidade.

O processo pelo qual a antropologia ganha centralidade política nas dinâmicas sociais contemporâneas aparece de modo entrelaçado ao aumento da visibilidade e da importância no cenário político nacional dos sujeitos sobre os quais se debruça para a construção de conhecimento. Como bem lembra o artigo de Carrara, França e Simões (2018) neste dossiê, a partir das reflexões de Eunice Durham (1986) e Ruth Cardoso (1986), a antropologia renovou-se com a efervescência política "pós-redemocratização", a partir do processo que Sérgio Carrara (2016) chamou de *cidadanização* dos sujeitos políticos junto aos quais pesquisava.

Longe de ser uma simples transferência da centralidade política dos sujeitos estudados para os(as) cientistas que produziam e seguem produzindo conhecimento a partir deles, esse processo incidiu sobre a própria prática científica dos(as) antropólogos(as).

A entrada mais visível de tais sujeitos na cena política brasileira se fez acompanhar de um processo de refinamento teórico-metodológico, exigindo o aprofundamento da "reflexão sobre esses novos 'sujeitos'/'objetos' de conhecimento e investigação, bem como sobre os conflitos, diversidades e desigualdades na própria relação de pesquisa", permitindo que os(as) "praticantes da antropologia tornassem mais refinada a compreensão de seu próprio ofício, problematizando contextos e condições em que seus próprios discursos emergiam e eventualmente entravam em campos conflagrados" (Carrara, França e Simões, 2018).

Ao mesmo tempo em que os sujeitos políticos demandavam reconhecimento e conquistavam parcialmente direitos a partir de legislação e políticas públicas, de estruturas governamentais específicas e, no limite dos conflitos não solucionados por outros meios, do apelo ao Judiciário, os(as) antropólogos(as) eram chamados(as) a se posicionar em arenas tão distintas como matérias jornalísticas e conferências de direitos humanos, convocadas pelo Executivo nos diversos níveis de governo, visando a construção de planos norteadores de políticas públicas.

A convivência e a necessidade de diálogo com diferentes (e por vezes conflitantes) perspectivas ativistas, de gestores públicos e de atores do Judiciário foi aos poucos se tornando parte do cotidiano profissional. Alguns termos do

repertório político por vezes se aproximavam do jargão empregado na prática científica e os trânsitos de pessoas, ideias e categorias faziam com que "os diferentes atores envolvidos nesse processo apenas (pudessem) ser distinguidos como 'ativistas', 'acadêmicos' ou 'gestores de políticas públicas' por um trabalho de depuração *a posteriori*" (Carrara, 2016: e164717).

Contudo, embora os termos mobilizados pareçam ser os mesmos, seus sentidos estavam, em geral, em disputa, e os(as) antropólogos(as) estiveram, assim como ainda estão, atentos(as) aos trânsitos, aos sentidos e aos seus efeitos nas relações entre os atores que integram seus campos de pesquisa. Não é ao acaso que, ao mesmo tempo em que a ABA manteve intensa atuação de incidência política[7] em favor dos direitos fundamentais de populações e sujeitos que constituem os diversos campos de pesquisa que foram sendo incorporados pela antropologia, manteve também um lugar destacado nos debates acerca da ética em pesquisa envolvendo seres humanos no âmbito das ciências humanas.[8] Tal envolvimento deriva do zelo com que os(as) antropólogos(as) tendem a lidar com as relações sociais e os intrincados processos políticos em que estão imersos seus temas de pesquisa.

As articulações entre ciência a política estão presentes nas mais diversas áreas do conhecimento e têm sido objeto de reflexão científica. O tipo de conhecimento produzido na antropologia, bem como as características do método etnográfico, sempre propiciaram o exame crítico de tais relações no processo de produção e divulgação do conhecimento. O deslocamento para o centro do debate público dos sujeitos estudados pelos(as) antropólogos(as) tendeu a intensificar esse caráter reflexivo.

Os anos que se sucederam à Constituinte demarcaram momentos em que as referências políticas aos novos sujeitos de direito tenderam a ser positivas pelos sucessivos governos democráticos. Foram demarcadas terras indígenas e territórios quilombolas e estabelecidos os procedimentos legais para isso, embora o ritmo tenha sido lento, depois de estabelecido o contraditório junto ao Judiciário, segundo o Decreto nº 1.775 do governo Fernando Henrique.[9] Em especial, os governos Lula (2003 a 2010) e Dilma (2011 a 2015) estabeleceram relações formais e informais com os movimentos sociais, sejam os identificados com as lutas por "reconhecimento", sejam os sindicais, sejam os de trabalhadores sem-terra, assim como organizaram Secretarias ou Ministérios voltados para Direitos Humanos, Políticas para as Mulheres, Diversidade Sexual e para o Enfrentamento à Discriminação Racial.

Os anos de 2015 e 2016 destacaram-se pela paralisia dos processos de regularização fundiária de terras indígenas e de quilombos, amplamente "judicializados", isto é, questionados e inviabilizados junto ao poder judiciário por partes contrárias às demarcações. Durante o primeiro mandato de Dilma,

7 Referimo-nos ao acompanhamento das questões trabalhadas pelas comissões e comitês da entidade, que resultaram na produção de notas públicas, publicações e eventos científicos para o adensamento da reflexão acerca de questões que emergiram e se tornaram candentes no cenário público brasileiro. As notas públicas, publicações e programações de eventos produzidos nos últimos anos podem ser acessados no site da ABA.

8 A ABA conta com um Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas, cujas atividades podem ser acessadas no endereço: http://www.portal.abant.org.br/index.php/22-quem-somos/216-comite-de-etica-em-pesquisa-nas-ciencias-humanas. De acordo com o relatório de atividades do Comitê em 2015: "O Comitê de Ética em Pesquisa da ABA funciona em articulação estreita com o Grupo de Trabalho do Fórum das Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas que se ocupa desse mesmo tema. Esse trabalho conjunto se impõe pelo fato de que a questão da ética em pesquisa vem sendo objeto de uma luta coletiva das ciências humanas e sociais (CHS) contra a subordinação indevida em que se encontram as pesquisas nessa área à normatização oriunda do Conselho Nacional de Saúde (CNS), concebida com base em premissas da bioética e construída em torno de problemáticas características da biomedicina". Ver ainda o dossiê organizado por Santos e Jeolás (2015) na *Revista Brasileira de Sociologia* e o organizado por Sarti, Pereira e Meinerz (2017) na *Revista Mundaú*.

9 "O Presidente da República assinou o Decreto nº 1.775 em 1996, modificando o procedimento para a

a paralisia já era flagrante, mas ganha visibilidade na mídia em 2015.[10] No entanto, as referências políticas governamentais aos direitos à terra de indígenas e quilombolas eram positivas.

Foram as CPI FUNAI-INCRA 1[11] e 2[12], de iniciativa da Frente Parlamentar Agropecuária na Câmara dos Deputados, que fizeram irromper no cenário político uma contranarrativa aos direitos de indígenas e quilombolas. Para isso, produziram uma inédita acusação de fraude a todo o fazer antropológico. Embora acusem a feitura dos estudos técnicos de delimitação de terras e de produção de laudos, criticam o método antropológico por excelência, que é o estudo etnográfico profundo, que exige contato e convívio com a população estudada.

Tal acusação e o envolvimento de uma das mais antigas associações científicas brasileiras numa CPI se dão num contexto que a ABA tem acompanhado com preocupação há alguns anos. Trata-se de uma conjuntura política e econômica nacional que se tem mostrado favorável às medidas e políticas que estimulam o crescimento econômico em detrimento dos direitos fundamentais previstos na Constituição Federal de 1988, bem como dos acordos e tratados internacionais firmados para proteger e promover a vida humana em toda a sua diversidade cultural e societária.

A explicitação de um quadro crítico e de descumprimento da legislação pertinente, e a subsequente investida contra a prática e o conhecimento antropológicos, não se limitaram a restringir os direitos territoriais de povos indígenas e quilombolas. Os direitos ambientais foram confrontados, em 05 de novembro de 2015, com desastre ocasionado pela barragem de rejeitos da empresa de mineração Samarco em Mariana, Minas Gerais. O grave crime contra vidas humanas e o meio ambiente continua sem maiores punições ou compensações até o momento. Enquanto isso, no Senado, tramitou em tempo recorde o Projeto de Lei nº 654/2015, de autoria do Senador Romero Jucá, que dispõe "(...) sobre o procedimento de licenciamento ambiental especial para empreendimentos de infraestrutura considerados estratégicos e de interesse nacional". Por ele, o rito administrativo do licenciamento ambiental, que com suas imperfeições tem salvaguardado populações tradicionais afetadas por grandes projetos de infraestrutura, se vê aligeirado ao ponto de tornar-se inócuo. Soma-se a este cenário adverso o registro de episódios trágicos de violência e mortes no campo contra indígenas – como o ataque aos indígenas Gamela – e trabalhadores e trabalhadoras rurais – como os ocorridos em Colniza (MT) e Pau d'Arco (PA).

O perfil da legislatura atual sugere descompromisso com os direitos diferenciados de amplos setores da população. Em todos estes cenários viu-se a operação da aliança urdida por setores sociais voltados à exportação de *commodities*, com amplo investimento financeiro nas campanhas eleitorais de repre-

demarcação das terras indígenas no Brasil (TIs). Segundo o ministro (Jobim), as alterações visavam sanear juridicamente este procedimento, introduzindo o princípio do contraditório, o que significa a abertura de prazo no processo administrativo de demarcação para a contestação dos limites identificados para as terras indígenas por parte de terceiros interessados, inclusive garimpeiros, posseiros e fazendeiros invasores de terras indígenas" (Santilli, 1997:07).

10 Ver notícia do Jornal O Estado de São Paulo de 15 de fevereiro de 2015 em http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-reduz-estrutura-da-funai-e-tem-menor-demarcação-de-terras desde-1985,1634979; acesso em: 19 mar. 2018.

11 Requerimento da primeira CPI FUNAI-INCRA em 6 de abril de 2015. Ato da Criação em 28 de outubro de 2015. Ato de Constituição em 04 de novembro de 2015. Reunião de instalação e eleição em 11 de novembro de 2015. Prazo de funcionamento com prorrogações: 11/11/2015 a 17/08/2016

12 Requerimento da CPI FUNAI-INCRA 2 em 24 de agosto de 2016. Ato de Criação em 30 de agosto de 2016. Ato de Constituição em 13 de outubro de 2016.Instalação e Eleição em 25 de outubro de 2016. Prazo de Funcionamento com prorrogações 18/10/2016 a 25/06/2017.

sentantes do agronegócio, dos setores de extração mineral e de parlamentares evangélicos. Foram organizadas Frentes Parlamentares que, a partir de diferentes temáticas, têm atuado em consonância, expressando interesses econômicos e religiosos conservadores que se têm mostrado antidemocráticos.

Um dos focos dos parlamentares evangélicos (em aliança com os segmentos conservadores da bancada católica) tem sido o ataque ao reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos, com projetos de lei que ameaçam garantias legais como o aborto em casos de estupro, risco de vida para a mãe ou anencefalia, ou a prevenção à gravidez decorrente de estupro. O crescimento das forças conservadoras no Congresso produziu pressão nos governos Lula e Dilma e aos poucos teve por efeito distanciamento entre esses governos e os movimentos feministas e de diversidade sexual. O distanciamento se fez sentir especialmente depois de 2014, mas já tivera início antes (Machado, 2016). O avanço das forças políticas no Legislativo brasileiro em prol de uma moralidade conservadora e contrária às políticas referidas a gênero e a diversidade sexual, já vinha se organizando desde o ano de 2005. Em reação a uma proposta de legalização do aborto de iniciativa do Executivo, organizaram-se sucessivas Frentes Parlamentares pela Vida e pela Família. Machado denomina tais movimentos como neoconservadores dado seu caráter moderno de articulação entre a cadeira legislativa, a manipulação do púlpito religioso e o uso das concessões de meios de comunicação (Machado, 2017). Almeida (2017) aponta o avanço das forças conservadoras no Legislativo. São essas Frentes as que interditaram em 2014 o uso do termo "gênero" e a presença de políticas contra a discriminação de gênero no Plano Nacional de Educação (PNE 2014-2024).

Dos balanços recentes, divulgados no início de 2016, sobre os impactos da "crise econômica e política" no Brasil, depreende-se que esta tem sido mais extensa e profunda do que se projetava à época. Isto decorre não apenas em função da não explicitação do contexto de crise econômica durante o período de campanha eleitoral de 2014, mas, sobretudo, devido à plataforma política do atual governo e a uma legislatura também adversa ao estado de bem-estar social. Executivo e Legislativo em 2017 e 2018 estão empenhados em promover reformas institucionais baseadas na supressão de direitos fundamentais, na desregulamentação, na flexibilização do trabalho, na liberalização do capital, com restrições de despesas públicas e erosão do Estado social.

No que tange ao contexto acadêmico, este se viu também impactado, não somente pelos drásticos cortes orçamentários, como também pelo cerceamento da liberdade de expressão e a violação de direitos, especialmente nos campos em que os(as) antropólogos(as) desenvolvem seus trabalhos de reconhecimento e efetivação de direitos fundamentais da sociedade em sua composição plural.

O discurso político neste novo cenário conservador está descaracterizando a importância da ciência e da tecnologia e está especialmente presente nas acusações ao fazer antropológico que produz conhecimento sobre povos tradicionais e no fazer das ciências sociais – antropologia, sociologia e ciência política – que produzem conhecimento sobre gênero, diversidade sexual e raça. Ou seja, busca atingir os sujeitos que emergiram no cenário nacional a partir dos movimentos por reconhecimento de sujeitos políticos nas últimas décadas.

Está-se diante de um cenário onde se inscrevem contranarrativas aos direitos a identidades impressos na Constituição Brasileira de 1988.

PRÁTICAS CIENTÍFICAS EM NOVOS CENÁRIOS POLÍTICOS: ANTROPOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diante deste atual cenário conservador, ou, mais amplamente, pela sua tradicional postura na esfera pública, a ABA, através de suas comissões, comitês, grupos de trabalho e moções aprovadas em suas reuniões científicas, tem elaborado e disponibilizado um número significativo de notas e análises, bem como de material informativo, didático e científico, em formato impresso, eletrônico e audiovisual, disponíveis em seu portal eletrônico (http://www.portal.abant.org.br), com o objetivo de promover e assegurar aos seus associados e ao público interessado, nas universidades, no Estado e na sociedade civil, materiais diversificados que reflitam os principais embates e desafios da antropologia no contexto contemporâneo. Tais procedimentos estão presentes nos mais diversos cenários e conjunturas políticas.

A principal pergunta metodológica que desafia a produção de conhecimentos resulta da inevitável articulação entre ciência e política, e da inevitável necessidade de reflexão sobre a articulação entre a dupla posição de sujeito de conhecimento e de sujeito social inserido no mundo das relações sociais.

A narrativa política das acusações conservadoras reivindica falar de uma posição da "verdade": a política seria neutra, enquanto as ciências sociais estariam se colocando em posição ideológica. O espaço da política inevitavelmente se funda em debates e conflitos por interesse e disputa de poder e, portanto, jamais poderia falar em nome de uma verdade universal indiscutível e neutra. Mesmo assim, exige-se e se pressupõe que a ciência social seja neutra. Conforme assinala O'Dwyer (2018) neste dossiê, é Arendt (2007) quem lembra que a arte da política muitas vezes exige "a inverdade" como um "meio justificável nos assuntos políticos" (Arendt, 2007: 8-9).

Se o espaço da ciência social jamais é neutro, tampouco pode ser um mero julgamento de valor. Nossa prática implica necessariamente procedimentos e metodologias disciplinares e uma reflexão sobre o lugar do sujeito de conheci-

mento e sua posição social.

As acusações feitas pelas CPIs à antropologia e as acusações emanadas das forças conservadoras do Legislativo e do Executivo contra o conceito de gênero, alcunhando-o de "ideologia de gênero", longe estão da discussão epistemológica das relações entre sujeito e objeto de conhecimento que levam à questão da inserção no complexo das relações societárias. Tais pleitos se baseiam num simples procedimento: onde encontram posições de estudos e pesquisas contrárias aos seus interesses ou à sua visão de mundo, descaracterizam o conhecimento científico das ciências sociais e o acusam de "ideologia" ou de "fraude".

O requerimento 86/2016 do relator Nilson Leitão e outros na CPI FUNAI-INCRA 2, à página 1, afirmava que a "ABA penetrou e está aparelhando órgãos e entidades do estado brasileiro, claro que com a complacência, para não dizer cumplicidade com os antropólogos que 'rezam pela sua cartilha'". Continua com afirmações sem fundamento, tal como à página 13: "Sendo assim, os 'engajados' antropólogos estariam sendo orientados e até mesmo obrigados a sempre concluírem pela ocupação tradicional do território, (...) o que acarretaria uma série de fraudes".

A ABA introduziu, no Relatório Paralelo[12], argumentos contrários às acusações infundadas, baseada em especial no seu Código de Ética e em documento recente publicado pela Associação, em 2015, intitulado "Protocolo de Brasília: laudos periciais – condições para o exercício de um trabalho científico".

O Código de Ética da ABA exige respeito às populações estudadas e obriga o(a) pesquisador(a) a deixar claros seus objetivos para os grupos e populações que sejam objeto de suas análises – expressão do seu compromisso com o desenvolvimento do conhecimento, e com aqueles(as) com quem mantém relação de interlocução. Em seu item 7 dos direitos dos(as) antropólogos(as), o Código postula que "os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica". Há aqui reconhecimento da ordem jurídica vigente. Não se trata, portanto, de uma subordinação da investigação antropológica às metas dos povos e comunidades com que os(as) antropólogos(as) trabalham. Trata-se da percepção de que os direitos de um(a) pesquisador(a) são balizados pelo que a legislação brasileira estabelece como direitos dessas populações. O seu compromisso e responsabilidade é "realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica".[13] Quando, por exemplo, através dos procedimentos científicos e etnográficos, o(a) antropólogo(a) conclui que estão dadas as condições de territorialidade daquele povo tradicional ou originário, exigidas pela Constituição Federal, o (a) antropólogo(a) deve assim se posicionar.

No documento, "Protocolo de Brasília: laudos periciais – condições para o

12 A ABA, através da sua Presidência e da Coordenação do Comitê de Assuntos Indígenas, contribuiu na confecção do Relatório Paralelo CPI FUNAI INCRA 2 (na parte relativa à ABA e aos antropólogos) que subsidiou o Voto em separado de membros contrários aos votos da maioria. A redação dos argumentos contrários às acusações da CPI se fundamentou em toda a história da Associação e nas históricas contribuições de seus associados.

13 Ver http://www.portal.abant.org.br/index.php/codigo-de-etica.

exercício de um trabalho científico" (ABA, 2015), vale a pena sublinhar o trecho abaixo reproduzido:

> *No fazer antropológico, para dar conta da complexidade da relação entre o grupo social estudado e o seu território, abarcando formas de organização social, modos de pensar e sentir, práticas e experiências cotidianas, podem ser utilizadas diversas técnicas e procedimentos de investigação, tais como: censos demográficos, entrevistas, levantamentos genealógicos, de trajetórias e de memórias individuais e coletivas, identificação de elementos relevantes em termos de uso e ocupação do território, produção de registros escritos (cadernos de campo), gravados e imagéticos, observação direta e participante, levantamentos bibliográficos e documentais, dentre outras. Ressalta-se que tais técnicas e procedimentos devem sempre respeitar o ritmo da cotidianidade dos indivíduos e das comunidades e deverão ser acionados pelos (as) antropólogos(as) em conformidade com contextos e situações sociais específicos, respeitando-se suas particularidades.*
>
> *Tais técnicas e procedimentos comumente são utilizados à luz das teorias antropológicas, visando à construção da própria etnografia e à sustentação da argumentação. O recurso a arcabouços e referenciais teóricos sobre as várias dimensões da vida social (parentesco, processos técnicos, economia, sociabilidade, religião, politica, cosmologia, representações sociais, entre outros) e sobre distintos grupos coletivos e segmentos (diferenciados por questões étnicas, raciais, de gênero, geracionais etc.) tem corroborado a construção etnográfica, levando-se em consideração os históricos de interações em diversas escalas sociais e territoriais (ABA, 2015:21).*

O método antropológico inclui, por excelência, a etnografia baseada obrigatoriamente no diálogo com a comunidade ou povo estudado. É esta condição de diálogo inerente à prática científica antropológica que a CPI FUNAI-INCRA busca descaracterizar acusando-a de "fraude", ou de "conluio". Um pontual resgate de trabalhos clássicos sobre o tema nos auxilia a fazer frente a essa acusação.

Para Weber,

> *O conhecimento científico-cultural, tal como o entendemos, encontra-se preso, portanto, às premissas subjetivas pelo fato de apenas se ocuparem daqueles elementos da realidade que apresentem alguma relação, por muito indireta que seja, com os acontecimentos a que conferimos significação cultural (2003: 101).*

A "neutralidade axiológica" proposta por Weber para o conhecimento das ciências humanas busca afastar o(a) pesquisador(a) do comprometimento a "julgamentos de valor", mas sua inserção no mundo social de sentidos ("relação a

valores") é fundamental para a objetividade da pesquisa, pois sem a inserção no mundo dos sentidos, não pode haver conhecimento (Weber, 1999: 109).

Para Habermas (1989: 43), a imparcialidade somente pode ser entendida no contexto de uma "verdade" sempre contextualizada, não abstrata, e que depende das condições de produção do saber.

Nessa toada, o "conhecimento situado" ou "saber localizado" proposto pelas teorias feministas, tal como explicitado por Haraway, vai mais adiante: conceitua a objetividade das ciências humanas como parcial. Não se entenda o termo "parcial", como antônimo de "imparcial", tal como usado no sistema judicial. No sistema judicial, o termo "parcial" é usado para se criticar a posição de se tomar partido por uma das partes na contenda sem analisar as provas.

"Conhecimento situado" é uma posição epistemológica que se coloca contra o suposto da neutralidade científica que se constituiria em "um olhar que vem de lugar nenhum e que alega ver sem ser visto" (Arendt e Moraes, 2016). Contra a imagem de um olhar vindo de cima de todos, quase uma metáfora da imagem de deus, Haraway pergunta: "com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?" (1995: 25).

Haraway busca a parcialidade "pelas possibilidades de conexões e aberturas inesperadas que o conhecimento situado oferece" e tem por meta "melhores explicações do mundo" (1995: 32-33). Objetividade significará, então, que os saberes são localizados, específicos, particulares, abordados a partir de uma perspectiva parcial. Não há conhecimento sem mediação, isto é, sem ser tecido num conjunto de relações.

Adotar uma perspectiva parcial é assumir que o conhecimento situado implica poder ver e se situar, bem como situar os vários sujeitos sociais, em situações contraditórias e conflituosas. "Não interpretar o caçador ou o vegetariano é não julgá-los a partir de um critério superior a eles, que resolveria o conflito e evitaria a controvérsia. Aceitar a coexistência polêmica de ambos será resistir à tentação de resolver suas verdades contraditórias" (Arendt e Moraes, 2016: 13)[14]. Mais que polêmicas, trata-se aqui de conflitos. Na produção de laudos, os conflitos devem aparecer, não podem ser subtraídos, mas serão os sentidos dados pelos povos tradicionais à sua forma de viver, organizar e sentir que configurarão ou não direitos à territorialidade conforme prevê a Constituição.

14 Referindo-se a conferências de Despret em 2015. Ver também Despret e Stengers (2011).

Os desafios da produção das ciências sociais e da antropologia consistem em se contrapor ao senso comum e às posições conservadoras, apontando que não há neutralidade na produção de conhecimento científico sobre o social e cultural, pois é necessário se inserir no mundo simbólico para poder construir as diversas posições de sentido dadas pelos sujeitos sociais. Isto não quer dizer que não haja objetividade e imparcialidade, se as entendemos como a inclusão máxima das posições divergentes num contexto social em análise, e se nelas

explicitarmos a posição do sujeito de conhecimento.

Se a objetividade nas ciências sociais implica a explicitação da posição situada do sujeito de conhecimento, ela exige o uso de metodologias e saberes disciplinares na interpretação e análise de todo um conjunto de sujeitos sociais e de suas relações no interior de um complexo sistema de relações sociais, incluindo contextos, circunstâncias, sentidos simbólicos e relações materiais.

Em cenários políticos adversos, cabe às ciências sociais afirmarem continuamente que, se a construção da metodologia científica não se reduz a um ponto de vista, pois obedece a procedimentos construídos no próprio campo, dele, no entanto, não pode prescindir. Cabe, ainda, se contrapor à ingenuidade e à imposição de uma fala política que, sem produzir conhecimento, julga dizer a verdade, em nome de uma neutralidade inexistente.

FAZER CIENTÍFICO EM TEMPOS DE CONSERVADORISMOS: DILEMAS E DESAFIOS

A partir desse cenário de ameaça e depreciação do exercício da antropologia e dos saberes no âmbito das ciências sociais, a ABA elaborou uma série de atividades cujo objetivo consiste em refletir sobre o papel da antropologia e dos(as) antropólogos(as) face aos dilemas e desafios que se delineiam em determinadas agendas de Estado. Uma dessas atividades foi realizada na 41ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), como *Fórum 6 – Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas em novos cenários políticos*, entre os dias 24 e 26 de outubro de 2017.

A proposta dessa atividade, que contou com a contribuição dos(as) organizadores(as) deste dossiê e de Sérgio Carrara, foi convidar outros(as) cientistas sociais e de áreas afins, bem como representantes de instituições públicas governamentais e não governamentais, a refletirem coletivamente sobre que tipo de conhecimento temos produzido, como isso tem impactado questões de interesse público (conflitos ambientais, territoriais, gênero e sexualidade, raça, etnicidade, patrimônio, entre outros) e seus reflexos em políticas voltadas para os diretos fundamentais. Por fim, pretendia-se ampliar a discussão sobre novos cenários éticos e políticos a partir dos quais a produção do conhecimento científico tem sido, muitas vezes, depreciada ou até mesmo criminalizada.

Os artigos que integram este dossiê foram desenvolvidos a partir de apresentações realizadas nesse Fórum. Compuseram sessões nas quais antropólogos(as) apresentaram suas contribuições a partir de diferentes subáreas temáticas de atuação, que foram debatidas por colegas da sociologia ou ciência política então integrantes da diretoria ou de comissões temáticas da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e da Associação Brasileira de Ciência Política (ABCP). O

mesmo modelo foi adotado aqui. Assim, seguem-se quatro artigos produzidos por antropólogos(as) e dois artigos que incorporam os debates realizados por colegas, uma que atua a partir da sociologia e outra da ciência política.

O dossiê é aberto pelo artigo de Eliane Cantarino O'Dwyer (2018), que reflete sobre o fazer antropológico a partir dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-nação, considerados em sua relação com novas formas de fazer histórico que emergem, especialmente a partir da Constituição de 1988, mediante o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, quilombolas e outras categorias de povos tradicionais. A autora situa nessa reflexão as acusações, ataques e processos de criminalização dirigidos a antropólogos(as) e à própria ABA no contexto da CPI FUNAI-INCRA.

O ponto de partida de O'Dwyer são os laudos e relatórios antropológicos, que vêm sendo alvo de ataque sistemático no âmbito dessa CPI. Assinala a intepretação vigente que conecta o reconhecimento do direito à terra de povos tradicionais a disposições constitucionais acerca da proteção de seus direitos culturais e da valorização da diversidade étnica e cultural. Ao abordar o modo como antropólogos têm atuado na direção do reconhecimento de tais direitos, a autora tece as conexões entre essa atuação pública e os debates que constituem o conhecimento científico produzido em âmbito internacional pela antropologia acerca de temas clássicos como identidade étnica, fronteiras étnicas e cultura. Analisa, por fim, o nexo entre as estratégias de desqualificação e criminalização de pesquisadores(as) e de práticas de pesquisa e o ataque a direitos territoriais e culturais de povos tradicionais pela CPI FUNAI-INCRA.

O artigo de Lorenzo Macagno (2018) toma como ponto de partida acusações contra a ABA presentes em um dos requerimentos emitidos pela CPI FUNAI-INCRA 2. Aborda a mobilização, nesse documento, dos argumentos de Napoleon A. Chagnon, um dos poucos antropólogos a adotar os postulados da chamada sociobiologia. Entre esses argumentos está a afirmação de que os(as) antropólogos(as) brasileiros(as) não fariam ciência, mas ativismo, que é tomada como ponto de partida pelo autor para revisitar uma controvérsia que, desde a década de 1970, dividiu antropólogos(as) e sociobiólogos(as) no campo científico.

Macagno leva-nos assim a refletir sobre o atual debate acerca das articulações entre ciência e política, seja na relação entre a antropologia e outras áreas do conhecimento ou a partir de debates no interior da própria antropologia, como o ocorrido na segunda metade do século XX a propósito da adesão de alguns(mas) antropólogos(as) às teorias da sociobiologia.

A reflexão de Macagno é conduzida a partir de uma das facetas do fazer antropológico, a atividade de formação de jovens antropólogos(as) no âmbito das universidades, e da reflexividade produzida por meio do estudo das contribuições teórico-metodológicas desenvolvidas em diferentes tempos e espaços

pela atividade de pesquisa.

Izabela Tamaso (2018) focaliza os desafios enfrentados por antropólogos(as) que atuam no campo dos patrimônios. Parte de uma reflexão sobre como a antropologia operou reflexivamente nas estruturas estatais e não governamentais nas últimas cinco décadas, provocando uma alteração tanto no conceito de patrimônio cultural, quanto nas formas de praticar a conservação, a preservação, a salvaguarda e a comunicação dos bens culturais tomados como representativos para a nação, os estados e os municípios. Argumenta que, ao longo do processo, os(as) antropólogos(as) acabaram por se tornar parte dele, ao atuarem como agentes das políticas públicas que eles(as) mesmos pesquisaram, analisaram, interpretaram.

Tamaso parte de dois casos que compõem sua própria experiência como pesquisadora, que toma como material para reflexão, mobilizando mais uma das facetas do fazer antropológico. Os relatos de campo envolvendo a própria pesquisadora são o mote para refletir sobre a relação pesquisador(a)/agente dos patrimônios culturais e sobre alguns dos desafios, postos pelo campo, para o fazer antropológico comprometido com culturas populares e tradicionais, minorias sociais e populações vulneráveis. Pensa sobre o papel dos(as) antropólogos(as) e da antropologia diante de desafios que se delineiam frente a agendas do Estado, envolvendo o tipo de conhecimento produzido na atuação relacionada aos patrimônios e como este tem impactado questões de interesse público.

Reflexão com foco semelhante é conduzida por Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Simões (2018) a partir dos estudos antropológicos sobre gênero e sexualidade. O artigo se dedica a pensar como tal conhecimento tem afetado os modos como a própria prática científica dos(as) antropólogos(as) vem sendo socialmente percebida e avaliada. Seu ponto de partida é a análise de documentos de posicionamento público divulgados pelo Comitê de Gênero e Sexualidade da ABA ao longo dos últimos anos. Mobilizam assim outra faceta do fazer antropológico: a reflexão coletiva, fundamentada no conhecimento científico, com a finalidade de expressar publicamente preocupações ou oferecer recomendações de uma comunidade científica em momentos considerados críticos.

O artigo toma como foco de análise o engajamento político dos(as) antropólogos(as), que se torna visível e passa a ser objeto da reflexividade própria dessa comunidade científica a partir do processo de abertura democrática, ao final dos anos 1970. Os(as) autores(as) argumentam que, ao contrário de se configurar como entrave ao compromisso com o rigor e a crítica, tal engajamento tornou-se um imperativo ético e permitiu que praticantes da antropologia tornassem mais refinada a compreensão de seu próprio ofício, por meio da problematização dos contextos e condições em que seus próprios discursos emergem. Ao analisar o processo de produção de posicionamentos públicos da ABA nos últimos anos, Carrara, França e Simões enfatizam que o que produzimos é conhecimento,

sempre politicamente implicado, sem, contudo, prescindir do rigor lógico, conceitual e metodológico que aplicamos às pesquisas que realizamos.

O artigo de Flávia Biroli (2018) retoma episódios centrais da emergência de uma ideologia antipluralista e anticosmopolita nas novas configurações do neoliberalismo brasileiro, especialmente no que concerne ao seu impacto sobre a agenda da igualdade de gênero e da diversidade sexual, propondo uma reflexão sobre sua conexão com os processos atuais de fechamento da democracia. A autora destaca três aspectos fundamentais desse processo.

O primeiro desses aspectos é um enfraquecimento de soluções coletivas ou públicas para o cuidado, implicando a responsabilização familiar e uma chamada ao "restabelecimento da ordem de gênero". O segundo aspecto está relacionado a uma menor permeabilidade do Estado a interesses que não sejam encampados pelos agentes do mercado, normalizando novos padrões de precarização da vida e do trabalho e gerando inseguranças, que são exploradas de modo a hipervalorizar questões de ordem moral e a gerar posições favoráveis à expansão da dimensão repressiva do Estado e da militarização como soluções. O terceiro aspecto está relacionado à produção do conhecimento e retoma o debate mais amplo deste dossiê acerca das denúncias de "parcialidade" e de ideologização de pesquisadoras(es) e professores(as) e, de modo amplo, do conhecimento que produzimos – denúncias que resultam na criminalização de profissionais e no questionamento dos fundamentos de sua competência.

Márcia Lima (2018) procura explorar os desafios colocados para intelectuais das ciências sociais no atual cenário conservador em curso na sociedade brasileira. Identifica dois processos correlatos. O primeiro envolve a restrição econômica e crescimento do conservadorismo no Congresso e no Executivo. O segundo está relacionado aos resultados das mudanças produzidas pela redução das desigualdades sociais e raciais nas últimas décadas e a consequente alteração do cenário e dos atores envolvidos nos espaços de produção de conhecimento.

Lima argumenta que o cenário mais estrutural dessas tensões envolve processos redistributivos ancorados em formas de reconhecimento. Assinala, ainda, as mudanças no papel e no lugar das ciências sociais ao longo dos processos que envolveram redistribuição e reconhecimento, evidenciando a interface entre produção acadêmica e implantação de políticas públicas e os conflitos entre o tratamento dado a determinados temas na academia e as lógicas que permeiam processos decisórios no âmbito da gestão pública ou da representação no Legislativo.

Todos os textos estimulam a reflexão sobre os desafios políticos inerentes ao atual cenário político e sobre os desafios do fazer antropologia e ciências sociais.

Boa leitura e excelentes debates e reflexões!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de
2017 "Os deuses do parlamento". *Novos Estudos CEBRAP*, número especial: 71-79.

ARENDT, Hannah
2007 *Du Mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine*. Paris, Calmann-Lévy.

ARENDT, Ronald João Jacques e MORAES, Márcia Oliveira
2016 "O projeto ético de Donna Haraway: alguns efeitos para a pesquisa em psicologia social". *Revista Pesquisas e Práticas Psicossociais* 11 (1): 11-24.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA)
2015 *Protocolo de Brasília: laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico.* Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia. 894KB: pdf. Disponível em: http://www.portal.abant.org.br/livros/LaudosAntropologicos_CondicoesParaOExercicioDeUmTrabalhoCientifico.pdf.

BIROLI, Flávia
2018 "Reação conservadora, democracia e conhecimento". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

CÂMARA DOS DEPUTADOS. (Deputados Apoiadores da pauta indígena, quilombola e dos(as) trabalhadores (as) rurais) Deputado Nilton Tato e outros
2017 *Relatório Paralelo CPI Funai Incra*. Brasilia, 9 de maio. Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1557084&filename=VTS+1+CPIFUNA2+%3D%3E+RCP+26/2016

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Deputado Nilson Leitão e outros
2016 Requerimento nº 86/2016 CPI Funai Incra 2. (Requisição para afastamento do sigilo fiscal e bancário da ABA e de seu Presidente). Disponível em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1517569&filename=REQ+86/2016+CPIFUNA2+%3D%3E+RCP+26/2016

CARDOSO, Fernando Henrique
1984 "Fernando Henrique Cardoso". *Língua e Literatura*, (10-13): 158-179.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1963 "Aculturação e 'fricção interétnica'". *América Latina*, 6 (3): 33-46.

CARDOSO, Ruth C. L.
1986 "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". In CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. pp. 95-105.

CARRARA, Sérgio
2016 "A antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil". *Cadernos Pagu*, (47), e164717.

CARRARA, Sérgio; FRANÇA, Isadora Lins; e SIMÕES, Júlio A.
2018 "Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

CORRÊA, Mariza
1987 *História da Antropologia no Brasil: 1030-1960/ testemunhos*. São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, Campinas, Editora da Universidade Estadual de Campinas.

DESPRET, Vincienne e STENGERS, Isabelle
2011 *Les Faiseuses d'histoires. Que font les femmes à la pensée?* Paris, Ed. La Découverte, collection les Empêcheurs de penser en rond.

DURHAM, Eunice R.
1986 "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". In CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. pp.17-37.

FERNANDES, Florestan
1977 *A sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

FRASER, Nancy
1998 "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In PETERSON, G. B. (org.). *The Tanner Lectures on Human Values.* Salt Lake City, vol. 19.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel
2003 *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. Londres, Verso.

HABERMAS, Jurgen
1989 *Consciência moral e agir comunicativo.* Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

HARAWAY, Donna
1995 "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, (5): 7-41.

LEITE, Ilka Boaventura (org.)
2005 *Laudos periciais antropológicos em debate.* Florianópolis, ABA/NUER. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/livros/laudos.pdf.

LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord.)
2012 *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.* Brasília, Rio de Janeiro, Blumenau, ABA/LACED/Nova Letra.

LIMA, Márcia
2018 "A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

LOPES, José Sergio Leite
2013 "Entrevista com Moacir Palmeira". *Horizontes Antropológicos*, 19 (39), 435-457.

MACAGNO, Lorenzo
2018 "Antropologia e sociobiologia: breve crônica sobre a ressureição de um debate". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

MACHADO, Lia Zanotta
2016 "Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. Contextos e incertezas". *Cadernos Pagu*, (47): e16471.
2017 "O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador". *Cadernos Pagu*, (50): e17504.

MOTTA, Antonio

2013 "José: Esboço de figura. Entrevista com José de Souza Martins". *Revista Política & Trabalho*, (39): 23-58.

NOVAES, Regina R. e LIMA, Roberto Kant de (org.)

2001 *Antropologia e Direitos Humanos*. Niterói, EdUFF.

O'DWYER, Eliane Cantarino

2018 "Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

SANTILLI, Márcio

1997 "As Terras Indígenas e o Decreto 1775.Balanço e Perspectivas". In RICARDO, Fany Pantaleoni e SANTILLI, Márcio (orgs.). *Terras Indígenas no Brasil: um balanço da era Jobim. Documentos do ISA*, n. 3. Disponível em: https://site-antigo.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10102.pdf.

SANTOS, Luiz Antonio de Castro e JEOLÁS, Leila

2015 "Apresentação: a pesquisa e sua ética, o poder e sua norma". *Revista Brasileira de Sociologia*, 3 (5): 11-30.

SARTI, Cynthia; PEREIRA, Everton; e MEINERZ, Nádia

2017 "Avanços da Resolução 510/2016 e impasses do sistema CEP-Conep". *Revista Mundaú*, (2): 8-21.

SILVA, Orlando Sampaio; LUZ, Lídia; e HELM, Cecília Maria (orgs.)

1994 *A perícia antropológica em processos judiciais.* Florianópolis, Associação Brasileira de Antropologia/Comissão Pró-Índio de São Paulo/Editora da UFSC.

TAMASO, Izabela

2018 "Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública". *Revista de Antropologia*, 61 (1).

TAYLOR, Charles

1994 *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

WEBER, Max

1999 *Metodologia das ciências sociais.* Tradução de Augustin Wernet. Introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. 3. ed. São Paulo, Cortez.

2003 "A objetividade do conhecimento nas ciências sociais". In COHN, Gabriel (org.). *Max Weber: sociologia*. 7. ed. São Paulo, Ática.

Who Is Afraid of the Anthropologists? Scientific Practices in New Political Scenarios

ABSTRACT

This article recollects the course of increasing social visibility of anthropology in Brazil over the past five decades, as a result of the impact of the advance of the so-called "identity politics" on the anthropological practice. It analyzes the dilemmas and challenges for scientific practice in the current political scenario, in which conservative forces have risen up against the expansion of the rights to plurality: natives, quilombolas, gender and sexual diversity. This article presents the dossier "Who's afraid of the anthropologists? Dilemmas and challenges for the scientific production and practices in new political scenarios" whose purpose is to provide multiple contributions for the reflection upon, scaling and qualifying of the dilemmas and challenges brought by the new and recent political scenario.

KEYWORDS

Anthropology, Brazil, Science, Policy, Conservatism

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145511

Eliane Cantarino O'Dwyer

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil; Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil
elianeantropologia@gmail.com

RESUMO

O objetivo deste texto é refletir sobre o fazer antropológico no decorrer dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-nação, isto é, os processos do chamado "*nation-building*", nos quais empreendimentos capitalistas e o Estado moderno constituem os dois mais importantes poderes que organizam o espaço hoje. O projeto modernizador de construção do Estado-nação brasileiro não envolve apenas os governantes que tentam implementá-lo, mas também aqueles que lutam contra seus efeitos negativos em espaços políticos legais estabelecidos. Juntamente com o projeto modernizador são configuradas novas formas de fazer história, principalmente após a Constituinte de 1987-8, mediante o reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, quilombolas e outras categorias de povos tradicionais. É contra esses direitos diferenciados de cidadania que é instaurada a CPI da FUNAI e do INCRA, que busca, em última instância, atingir os direitos territoriais e culturais de povos tradicionais mediante estratégias de criminalização de pesquisadores. A criminalização atua de modo a desqualificar pesquisas acadêmicas, assim como estudos realizados para a elaboração de relatórios técnicos antropológicos e laudos periciais judiciais, que venham a resultar na garantia de direitos territoriais e no questionamento dos efeitos socioambientais dramáticos. Tais estudos apontam que a implementação de metas públicas definidas pelo projeto modernizador atinge a continuidade de modos tradicionais de fazer, criar e viver.

PALAVRAS-CHAVE

Antropólogos, CPI da Funai e do Incra, territórios de ocupação tradicional, liberdade acadêmica

Os laudos e relatórios antropológicos têm sido objeto de ataques sistemáticos no contexto da CPI da FUNAI e do INCRA, criada pela bancada ruralista no Congresso Nacional, que promove acusações infundadas de "parcialidade" e de ativismo político[1], inclusive com o indiciamento de profissionais responsáveis pela autoria desses documentos elaborados como resultado de pesquisas etnográficas desenvolvidas no contexto de demandas jurídicas e administrativas sobretudo após a Constituição Federal de 1988[2]. No entanto, os laudos e relatórios antropológicos constituem peças técnicas decisivas nos processos administrativos e nas ações judiciais de reconhecimento de terras indígenas, terras de quilombo e de outros povos tradicionais. Tal prática profissional no reconhecimento de direitos territoriais, segundo os cânones da disciplina, tem igualmente contribuído para a construção de uma antropologia da ação que caracteriza o que há de novo na antropologia feita no Brasil em relação a outros centros hegemônicos de produção do saber acadêmico (O'Dwyer, 2015: 169–179).

A CPI da FUNAI e do INCRA é marcada por um contexto de flexibilização da legislação agrária e trabalhista e de violação dos direitos territoriais no Brasil, o que tem alcançado escalas mais amplas pela incerteza e ilegibilidade das normas legais, ao promover a expropriação territorial e extinguir práticas culturais e formas organizacionais de grupos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais. Tal flexibilização da legislação tem sido promovida segundo as diretrizes do agronegócio e de projetos desenvolvimentistas de construção de barragens, como Belo Monte e o complexo hidrelétrico nos rios Tapajós-Arapiuns, além de empreendimentos minerários no alto Trombetas e de exploração florestal, entre vários outros, considerados do ponto de vista das elites dominantes como fonte de salvação da economia e do Estado na contramão da Constituição Federal de 1988, que reconhece o caráter pluriétnico e multicultural da nação brasileira.

Neste artigo, meu objetivo é refletir sobre o fazer antropológico a partir dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-Nação; isto é, os processos do chamado "*nation building*", nos quais "empreendimentos capitalistas e Estados-nação modernizantes são os dois mais importantes poderes que organizam o espaço hoje". O projeto de construção do Estado-Nação brasileiro é modernizador e "não se refere apenas a governantes que tentam implementá-lo, mas também àqueles que lutam contra ele" em espaços políticos legais estabelecidos (Asad, 1993: 8) [tradução livre realizada pela autora]. Assim, o poder hegemônico não elimina ambiguidades, nem homogeneíza, mas diferencia e classifica práticas, definindo junto com o projeto modernizador certas formas de "fazer história". Isto se dá principalmente após a Constituinte de 1988 que, segundo juristas, institui uma nova ordem jurídica diversa das anteriores, e com ela inaugura um novo Estado no Brasil.

1 Tais acusações encontram-se no Requerimento 86/2016 da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) da Câmara dos Deputados ao mencionar o comprometimento significativo, se não total, da "capacidade de isenção, de imparcialidade dos antropólogos" (p.16); e de ativismo político cometidos pela ABA e "pessoas físicas" que teriam sido "orientados e engajados [para] fornecer o aparato teórico e indicar [conclusivamente] pela presença da ocupação tradicional do território, ainda que inexistentes os requisitos para tal, o que acarretaria uma série de fraudes, a configurar diversos ilícitos penais e administrativos" (p.13). A ABA é igualmente acusada da "prática de ilícitos penais sob o falso argumento de regular exercício profissional, cooptando – para não dizer capturando – as próprias instituições estatais (no caso, a FUNAI e o INCRA) e coordenando, em benefício de interesses privados e internacionais, as políticas que deveriam ser públicas" (idem).

2 O fazer antropológico que orienta a elaboração de laudos e relatórios constitui parte de processos judiciais e/ou administrativos, respectivamente, segundo demandas da esfera jurídica – Justiça Federal, Estadual, Ministério Público Federal e outras instâncias do judiciário – e/ou administrativas, como a FUNAI e o INCRA. Para elaboração dos laudos e relatórios antropológicos tem sido destacado pela ABA, junto aos programas de pós-graduação em antropologia no país, a necessidade de contar com profissionais considerados de formação plena na

Os direitos culturais protegidos pelo Estado brasileiro, no caso dos "indígenas" e "afro-brasileiros" e de outros "grupos", com a "valorização da diversidade étnica e regional" (artigos 215 e 216 da Constituição Federal) têm sido interpretados em conexão com os direitos sobre as terras indígenas e o reconhecimento à propriedade das terras ocupadas pelos "remanescentes das comunidades de quilombos". Neste último caso, por meio das disposições constitucionais transitórias, artigo 68 do Ato DCT, que disciplinam "situações concretas" consideradas "análogas", porém "distintas", as quais passam a fazer parte integrante da Constituição. Assim, a noção de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como sendo as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, tem sido utilizada igualmente no reconhecimento de direitos constitucionais de ocupação territorial dos "remanescentes de quilombos" e outros grupos caracterizados pela legislação infraconstitucional como "povos" e "comunidades tradicionais" (Decreto 6040 de 2007).

O termo "povos tradicionais" designa uma diversidade de situações sociais que têm como denominador comum condições de existência consideradas contrastivas à "modernidade" e à margem das representações de "desenvolvimento" e "progresso" dos poderes econômicos e políticos hegemônicos. Assim, o termo "povos tradicionais" é utilizado, de modo prevalente, no contexto dos processos de construção de Estados-Nações "modernizantes", e engloba identidades sociais e políticas construídas em relação ao arcabouço constitucional e jurídico atual, tanto em ordenamentos nacionais quanto internacionais, como garantia de reconhecimento e reprodução dos seus modos de fazer, criar e viver.

Neste sentido, "povos tradicionais", enquanto categoria inclusiva, compreende grupos indígenas, remanescentes de quilombos, os chamados ribeirinhos, seringueiros, entre outras designações que assumem significados descritivos e analíticos, mas também como diacríticos, na medida em que essas designações são usadas pelos atores sociais em contextos de interação para assinalar formas de pertencimento mediante a construção de fronteiras étnicas, sociais e espaciais, bem como na relação com o Estado. Sobretudo, deve-se considerar que o termo "povos tradicionais" refere-se a modos de apropriação, organização e uso do espaço que produz territórios de ocupação tradicional. Contrapõe-se a concepções de terra como mercadoria, elemento natural à disposição da exploração econômica, e de território como constituído pelo exercício do controle político institucional e do poder.

Os antropólogos, por meio da Associação Brasileira de Antropologia, têm desempenhado papel decisivo no reconhecimento dos direitos indígenas. O fazem ao rebater ideias de "comunidades de origem", vinculadas à noção de "raça natural" (Silva, 2007: 867), e reconhecer os direitos de povos tradicionais com base na autoatribuição e na construção de uma identidade étnica relacionada a formas

disciplina. Assim, no termo de cooperação técnica firmado entre a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e o Ministério Público Federal (MPF) é previsto que os laudos e relatórios antropológicos sejam realizados por pesquisadores que tenham obtido o grau de mestre e/ou doutor em instituições reconhecidas de ensino e pesquisa em antropologia.

específicas de territorialização, assim como no reconhecimento das identidades de minorias na questão dos direitos humanos.

Para a aplicação da norma de reconhecimento das terras aos "remanescentes das comunidades de quilombos", a utilização pela nova Carta Constitucional do termo quilombo – até então sem significação fora da ordem escravocrata, quando designava "negros fugidos do cativeiro" – coloca para os legisladores e para os operadores de direito, a questão de buscar a referência social do termo na atualidade.

No contexto dos debates sobre a aplicação do artigo 68 do ADCT, alguns travados no Congresso Nacional e em diálogo com o Ministério Público Federal, a ABA, como associação científica, tem se manifestado a partir de interlocuções acadêmicas e reflexões disciplinares da antropologia baseadas em um saber experiencial dos pesquisadores que a integram.

Tais tomadas de posição têm questionado a utilização de formas de identificação e classificação estranhas aos próprios atores sociais, baseadas em critérios "historiográficos", "arqueológicos", "raciais" e/ou "culturais", em busca do "sentido" considerado "correto", "válido" e "verdadeiro", como diz Weber sobre as "ciências dogmáticas" (Weber, 1991: 4). Ao contrário, os antropólogos têm insistido na compreensão dos novos significados que o uso de termos como "remanescentes de quilombos" adquire nas ações sociais orientadas pela existência do dispositivo constitucional.

Deste modo, a existência legal de um grupo depende das ações e dos significados que são produzidos no campo de reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania, os quais só podem ser interpretados "quando se encontram situados em uma organização social e em uma *práxis* de comunicação" (Barth, 1987: 85) [tradução livre realizada pela autora]. Assim, ao orientar suas ações e produzir significados nestes contextos, indivíduos e grupos são movidos por visões de mundo, representações e relações sociais que configuram e filtram suas experiências (Barth, 2002: 1).

Sobre a formação, consciente ou não, dessas identidades coletivas na atualidade, como a dos remanescentes de quilombo ou quilombolas que reivindicam a titulação coletiva de suas terras, podemos dizer, segundo Eriksen, que "nada surge do nada" (1993).

Por isso, de nada adianta situar essas identidades políticas em um constructo universalista, pois elas mudam historicamente e variam geograficamente; nem tão pouco adianta situá-las na soberania do Estado pela imposição de categorias étnicas para fins de governabilidade, mas sim na vida social na qual indivíduos e grupos atribuem significados ao mundo.

O projeto modernizador do Estado-nação no Brasil – mediante a construção de barragens como Belo Monte e dos efeitos perversos da exploração minerária,

como nos casos da empresa Samarco, em Mariana, Minas Gerais, e da Hydro, em Barcarena no Pará – tem produzido impactos socioambientais que afetam dramaticamente grupos e populações em suas formas de viver.

Segundo Hanna Arendt, o sofrimento infligido ao outro só tem sido considerado condenável quando gratuito, mas justificável quando está relacionado a um objetivo – desenvolvimentista neste caso – que se crê fonte de salvação da economia, da política e do Estado-Nação (2007).

Em contraposição aos dois mais importantes poderes que organizam o espaço hoje – o Estado brasileiro e empreendimentos capitalistas, incluso o agronegócio –, os povos tradicionais e mais especificamente as comunidades de quilombo constroem, segundo disposições constitucionais, o projeto político de titulação coletiva dos seus territórios como meio de luta pela autonomia dos modos próprios de fazer, criar e viver.

Desse modo, dois projetos políticos concorrenciais no âmbito do Estado-Nação no Brasil presidem o processo de territorialização de grupos e/ou comunidades tradicionais, como os quilombolas. No requerimento 86/2016 da CPI na Câmara dos Deputados é questionado o documento Terra de Quilombo, da ABA, de 1995, sobre a autoidentificação e ressignificação de "quilombo", ao dizer que o mesmo busca "distorcer o conceito constitucional de quilombo de modo a aumentar a demarcação de terras" (p.24). Tal acusação é feita a partir de uma perspectiva desenvolvimentista modernizadora, cujo objetivo no atual contexto é promover uma política de regularização fundiária dos quilombos na qual o reconhecimento territorial de áreas de ocupação tradicional seja submetido à necessidade de definição do alcance constitucional da expressão "estejam ocupando suas terras". O INCRA, assim, tem dado uma resposta positiva e atendido a proposta capitaneada pelo Grupo de Segurança Institucional da Presidência da República (GSI), ao se manifestar sobre os estudos técnicos e antropológicos a ele apresentados quanto à necessidade de definição do alcance constitucional da expressão "estejam ocupando suas terras". No recurso a "novas rotinas administrativas, excepcionais, extra norma e que acabam por protelar a efetivação da política pública e da concretização do direito desses grupos ao seu território"[3], as áreas ocupadas pelas comunidades têm sido restringidas às partes agricultáveis e de moradia. Isto desconsidera outros modos de apropriação e de uso comum do espaço territorial mediante atividades de caça, pesca e outras formas de extrativismo com a definição externa e não de dentro, do que são "terras efetivamente ocupadas".

Tal entendimento se dá na contramão do pleno exercício dos direitos culturais, como preconizam os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, segundo a qual as chamadas "necessidades territoriais" compreendem os espaços necessários à preservação e reprodução de práticas culturais, modos de vida e

3 Disponível em: http://reporterbrasil.org.br/documentos/incra.pdf, acesso em 14 de agosto de 2013.

territorialidades específicas.

Nos laudos e relatórios antropológicos, o território ocupado é um espaço sobretudo etnográfico e deve ser definido em conexão com a identidade étnica "remanescente de quilombo", referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), assim como pelos diferentes contextos e práticas sociais que lhe conferem significado[4] (Amselle, 1999). Desse modo, na perspectiva antropológica, "o fenômeno da territorialidade [pode estar] em conexão com o da identidade étnica" (Cardoso de Oliveira, 2006: 24), como nos casos dos povos indígenas e das chamadas populações tradicionais, entre elas os quilombolas, inseridas na temática da etnicidade.

No campo da aplicação dos direitos jurídico-constitucionais, a etnicidade tem sido conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro. Tais considerações expressam um ponto de vista disciplinar sobre a questão da identidade étnica e/ou social – "considerada(s) em sua acepção de identidade(s) contrastiva(s)" (Cardoso de Oliveira, 2006: 22) e relacionadas a um espaço territorial. A própria delimitação espacial de uma comunidade, associada a uma área ecológica, existe enquanto materialização de limites dados a partir de relações sociais.

Por conseguinte, os usos do termo "remanescente de quilombo" como categoria de autoatribuição identitária demarcam fronteiras étnicas que devem ser consideradas não apenas em seus limites geográficos, mas também como sistemas sociais de classificação. Mesmo que produzidos contemporaneamente no âmbito do Estado-Nação, os grupos humanos assim definidos por um etnônimo retomado do período da história colonial até a abolição da escravatura no Brasil, dele se reapropriam como uma reivindicação legítima e passam a utilizá-lo como signo de reconhecimento.

Reconhecer os pontos de vista de grupos, "comunidades" e/ou populações, suas formas de organização social e práticas culturais distintas não implica caracterizá-los como exemplares de sistemas socioculturais exóticos, como nas ciências naturais, a serem preservados na medida em que constituem um patrimônio nacional. Trata-se de trazer para discussão, no âmbito de nossas disciplinas acadêmicas, as relações de poder impostas na organização do espaço territorial pelo Estado-Nação, pois "qualquer objeto [de estudo] que é subordinado e manipulado é, em parte, o produto de uma relação de poder, e ignorar este fato é não compreender a natureza deste objeto" (Asad, 1973: 18) [tradução livre realizada pela autora]. Assim, remover as diferenças culturais, nas quais grupos

4 Segundo Amselle, retomando as reflexões de Barth, uma atribuição categorial é uma atribuição étnica se classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica e mais geral que se presume determinada por sua origem e formação. Na medida em que os atores utilizam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros com fins de interação, eles formam grupos étnicos no sentido organizacional do termo (Amselle, 1999:18).

e "comunidades" se reconhecem e se fazem reconhecer, da situação social e dos contextos de interação nos quais se encontram, termina por "negar a existência de poder e hegemonia no mundo" (Barth, 1995: 65) [tradução livre realizada pela autora]. Igualmente, conceber a

> *cultura como um modo de conhecimento, que pessoas e grupos utilizam na ação social e em seu engajamento no mundo pode representar uma grande abertura entre nosso(s) conhecimento(s) (...) (científicos) e outros modos de conhecimento, (isto é) outras culturas, que podem operar contra a hegemonia acadêmica em nossas interações e concepções mediante a incorporação de outros insights e experiências de vida (Barth, 1995: 66).*

Se nada vem do nada, como já foi dito, os ataques aos antropólogos e à ABA no contexto da CPI da FUNAI e do INCRA devem ser reportados às críticas contundentes de alcance em fóruns mais amplos na mídia sobre o fazer antropológico em situações de conflitos ambientais.

Tais críticas eram dirigidas à atuação de antropólogos nos processos de identificação e reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, como no caso da matéria publicada na revista Veja (Edição nº 1999, 14 de março de 2007), "*MADE IN* PARAGUAI". Foram omitidas informações etnográficas relevantes sobre as aldeias Guarani ao denunciar a intenção da FUNAI de "demarcar *área de Santa Catarina para índios paraguaios*" no contexto dos estudos de impacto ambiental pela duplicação da BR 101, com a produção de relatórios sobre as áreas e comunidades Guarani afetadas em vários trechos da estrada, incluindo relatório de identificação e delimitação sobre os Índios Guarani Mbya e o zoneamento do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro. Tais omissões referem-se a que as mesmas se inserem "na rede de relações de consanguinidade e de afinidade que integram parentelas e grupos residenciais dispostos em diferentes localidades nas regiões sul e sudeste do Brasil (do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo), em Misiones na Argentina, no nordeste do Paraguai, o que pode ser verificado a partir dos dados genealógicos coligidos em campo", e ainda, a que "os Guarani de Morro dos Cavalos ocupam toda a área pleiteada tradicionalmente" (segundo resposta da antropóloga Maria Inês Ladeira, do Centro de Trabalho Indigenista – São Paulo, à mensagem enviada pelo repórter da revista Veja solicitando esclarecimentos sobre a matéria a ser publicada).

Nem sempre as respostas tiveram garantidos os mesmos espaços nos grandes veículos de informação. Mesmo assim, a ABA tem se manifestado mediante notas públicas e em artigos de opinião. Passados quatro anos da matéria publicada na revista Veja, em 2011, é divulgada uma nota pública assinada pela Presidência da ABA intitulada "Antropologia: Disparate e Oportunismo?", em respos-

ta às acusações da Senadora da República, Kátia Abreu. Sobre essas campanhas públicas de difamação, podemos considerar, lembrando Hannah Arendt, que "a inverdade tem sido considerada quase sempre como um meio justificável nos assuntos políticos" (Arendt, 2007: 8-9) [tradução livre realizada pela autora].

Deste modo, dizer que os antropólogos inventam os grupos que são sujeitos de direitos individuais e coletivos é uma forma negligenciada de prestar atenção à natureza da ação social, "mediante a atitude de deformar, pelo pensamento e pela palavra, tudo aquilo que se apresenta claramente como um fato real" (Arendt, 2007: 9); isto é, a existência de sujeitos coletivos que se autoatribuem a identidade indígena, quilombola, seringueiros e outras mais, com fins de reconhecimento de direitos territoriais ao Estado brasileiro.

A "trama mentirosa" e as versões divulgadas na mídia pela modificação dos fatos foram "preparadas com a intenção pública de atingir a credibilidade" (Arendt, 2007: 11) de pesquisadores envolvidos na produção de conhecimento sobre situações sociais de conflito ambiental e direitos territoriais. Trata-se de propagandas organizadas por agentes do campo político visando sua própria imagem e a realização de objetivos definidos por grupos e coalizões de interesses econômicos e de poder. Deste modo, em nome de uma pretensa "insegurança jurídica" e de uma "segurança nacional" se exerce o poder de simplesmente filtrar as informações que de fato interessam ao público, ao interpretar à sua maneira e intenção o mundo social.

Ainda sobre autoatribuição, segundo a Convenção 169 da OIT, utilizada por povos indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, deve-se contrastar esses processos sociopolíticos com os processos autodeclaratórios emitidos no âmbito dos programas de regularização fundiária como Terra Legal e Cadastro Ambiental Rural-CAR, sobretudo após o *impeachment* da presidente Dilma Rousseff.

No caso da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, impetrada pelo Partido da Frente Liberal (atual DEM) contra o Decreto 4.887 de 2003, o questionamento principal residia no critério de autoatribuição das Comunidades Remanescentes de Quilombos. A ADI questionava como um indivíduo e/ou grupo social define para si um nome e passa a ser identificado como tal para fins de reconhecimento dos direitos constitucionais às suas formas de organização social, práticas culturais e terras por eles ocupadas tradicionalmente.

Na defesa do decreto supracitado, a Procuradoria Geral da República e a Advocacia Geral da União utilizaram os argumentos desenvolvidos pelos antropólogos em suas pesquisas, principalmente sobre o critério de autoatribuição, como a "característica crítica (...) que passa a classificar uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral" (Barth, 2000: 32). Tal categoria identitária é considerada uma "atribuição étnica" quando referida a uma origem comum

presumida e "circunstâncias de conformação" (idem) como, por exemplo, no caso de grupos indígenas e das chamadas comunidades negras rurais.

Após a realização desse fórum da ABA na ANPOCS, o Superior Tribunal Federal em julgamento histórico considerou essa ação improcedente, sendo inclusive garantida a propriedade coletiva das terras de quilombo sem a tese do marco temporal. Tal tese é defendida pela bancada ruralista, que procura restringir o direito de ocupação à posse das terras reivindicadas em 5 de outubro de 1988.

É igualmente importante destacar uma diferença que faz toda a diferença entre defender interesses coletivos na demarcação de terras tradicionalmente ocupadas e definir-se individualmente como proprietário de uma terra. Sobretudo em áreas de fronteira agrícola e em contextos amazônicos e do cerrado brasileiro, a autodeclaração de propriedade sobre uma terra tem sido utilizada visando à regularização de terras públicas federais não destinadas – isto é, aquelas não reconhecidas (ainda) como reservas indígenas, comunidades quilombolas e/ou unidades de conservação. Os efeitos dessas políticas autodeclaratórias de propriedade individual têm sido justamente a reconcentração fundiária, a especulação imobiliária e abertura de novas fronteiras agrícolas utilizadas pelo agronegócio a partir da retomada e ampliação do Programa Terra Legal, pela Lei 13.465 de 2017.

No caso do Cadastro Ambiental Rural – CAR, que se tornou o principal instrumento de institucionalização do novo Código Florestal, sua justificativa era a necessidade de modernização das regulações fundiárias e ambientais visando conciliar "conservação das florestas com crescente demanda de produção agrícola". No entanto, a flexibilização do licenciamento ambiental visa, sobretudo, favorecer empreendimentos capitalistas, conforme os interesses econômicos e políticos hegemônicos nos estados da Amazônia Legal e do Cerrado, nos quais os projetos desenvolvimentistas na produção de *commodities* vêm sendo implantados.

Quem tem medo dos antropólogos? Os interesses privatistas representados na CPI da FUNAI e do INCRA pela bancada ruralista do Congresso Nacional que, no cenário político atual, têm apostado no enfraquecimento da capacidade de regulação do Estado, mediante flexibilização e mudança dos marcos legais. Assim, os eventos decorrentes da implantação de metas públicas definidas como desenvolvimentistas, ao contraporem atores sociais a interesses econômicos e governamentais nos modos de apropriação social de ecossistemas, contam igualmente com a participação de representantes dos empreendimentos e técnicos "especialistas" que terminam por exercer um poder de exclusão dos grupos e comunidades afetados por essas políticas com seu repertório de valores, significados e experiências de vida.

A CPI da FUNAI e do INCRA busca, em última instância, atingir os direitos territoriais e culturais de povos tradicionais mediante estratégias de criminaliza-

ção de pesquisadores como forma de desqualificar estudos e pesquisas acadêmicas, assim como aqueles estudos realizados para a elaboração de laudos e relatórios antropológicos. Isso se dá especialmente em relação aos que venham a resultar no questionamento dos efeitos socioambientais dramáticos, que atingem modos tradicionais de fazer, criar e viver, segundo implementação de metas públicas definidas pelo projeto modernizador.

A criminalização de práticas de pesquisa pelo uso de critérios ditos de "imparcialidade"[5] e neutralidade do saber reformulados e regidos por outros regimes de "verdade e poder" representa uma tentativa de colonizar regras de produção do conhecimento internas ao campo científico e até conceituações debatidas entre seus pares com o fim de assegurar a exclusão de toda crítica.

No entanto, segundo meu ponto de vista, fica difícil aos pesquisadores com formação plena nas ciências humanas separar a prática política da cidadania do fazer antropológico por uma forma de imbricação que interpela não só a responsabilidade social do antropólogo, mas nos livra da "teorização objetivante" herdada das ciências naturais. Tal "teorização objetivante", segundo Habermas (1989), é distinta de uma ciência compreensiva influenciada pela hermenêutica e se permite compreender o mundo de uma forma mais participativa na qual o observador só pode conhecer o fenômeno na sua interação e participação direta e junto a ele. Sobre a questão da imparcialidade, o mesmo autor afirma que a busca pela "verdade" é de uma verdade contextualizada, uma verdade real, não abstrata, que depende das circunstâncias nas quais se encontra a produção do saber (Habermas, 1989: 43).

A produção de conhecimento antropológico depende, portanto, de processos interativos e dialógicos presentes nas condições de trabalho de campo e na própria escrita etnográfica. Sobre a elaboração de laudos e relatórios antropológicos, podemos concebê-los como prática científica disciplinar que não só informa a política pública, mas igualmente pode aportar à política pública significados independentes produzidos pelos atores sociais nos processos políticos, que envolvem metas públicas definidas mediante outros modelos de organização do espaço e de exercício do poder.

O Estado brasileiro tem sido atualmente tanto experimentado quanto desfeito na ilegibilidade de suas próprias práticas administrativas. Na incerteza de normas legais, a autoridade da lei busca certeza impondo-se desde fora.

Desse modo, no contexto da CPI da FUNAI e do INCRA, têm sido utilizadas estratégias de inibição do debate acadêmico que ferem a "liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento e o saber", que é garantida no Brasil pela Constituição Federal de 1988 (artigo 206), e tem como beneficiária a universidade e instituições acadêmicas versus o uso do poder político, direta ou indiretamente, sobre o campo científico.

5 Vide Requerimento 86/2016 da CPI da Funai e do INCRA, item 1.2. "A atuação da ABA no contexto demarcatório: interesses escusos e imparcialidade comprometida" (p.12).

Tal tipo de assédio processual, cometido contra a liberdade acadêmica e o fazer antropológico, ocorre em contextos de políticas públicas que produzem impactos socioambientais associados a projetos desenvolvimentistas impostos autoritariamente (O´Dwyer, 2014: 11-25).

Ao concluir, parafraseando livremente Darcy Ribeiro, gosto de pensar que, no contexto da CPI da FUNAI e do INCRA, os antropólogos e a ABA têm sido invariavelmente considerados "perigosos". Assim, como na narrativa do romance de Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, se "viver é muito perigoso (...) não é em vão".

Eliane Cantarino O'Dwyer é Professora Titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense; Professora Visitante Sênior da Universidade Federal do Pará (CAPES-FAPESPA); Pesquisadora do CNPq e líder do Grupo de Estudos Amazônicos (Geam/CNPq); Secretária Adjunta da Associação Brasileira de Antropologia (2016-2018).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSELLE, Jean-Loup

1999 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures.* Paris, Flammarion.

ARENDT, Hannah

2007 *Du Mensonge à la violence: Essais de politique contemporaine*. Paris, Calmann-Lévy.

ASAD, Talal

1973 *Ed. Anthropology & The Colonial Encounter*. Nova York, Humanities Press.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltmore*, The Johns Hopkins University Press.

BARTH, F.

2002 Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v. 43, n. 1.

2000 *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro, Contra Capa.

1995 "Other Knowledge and Other Ways of Knowing". *Journal of Anthropological Research*, v. 51.

1987 *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

BULOS, Uadi Lammêgo
2001 *Constituição Federal Anotada*. São Paulo, Saraiva.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
2006 *Os caminhos da identidade*. São Paulo, Unesp.

ERIKSEN, T. H.
1993 "The Epistemological Status of the Concept of Ethnicity". Comunicação oral. *The Anthropological of Ethnicity*.

HABERMAS, Jurgen
1989 *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LADEIRA, Maria Inês
1997 Breve dossiê sobre a matéria "Made in Paraguai". Revista Veja, n. 19. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/CAI/Dossie_mat_MadeParaguaiRev_VejaMarco2007.pdf.

O'DWYER, Eliane Cantarino
2014 "Estratégias de redefinição do Estado no contexto de reconhecimento das terras de quilombo no Brasil". *Revista Novos Debates: fórum de debates em antropologia*. v.1, n. 2. Disponível em: novosdebates.abant.org.br.
2014 "Conflitos ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento". *Revista Antropolítica*, n. 36 (1).
2015 "Antropologias praticadas em contextos do *nation-building* e questões de ética na pesquisa". In OLIVEIRA, João Pacheco; MURA, Fabio; e SILVA, Alexadra Barbosa da (orgs.). *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília, ABA Publicações. pp. 169-179.
1995 (Org.). Terra de quilombos. ABA. Impressão DECANIA CFCH/UFRJ.

SILVA, José Afonso da
2007 *Comentário contextual* à Constituição. São Paulo, Malheiros Editores Ltda.

WEBER; Max

1991 *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Anthropologists, Traditionally Occupied Lands and Strategies for the Redefinition of the State in Brazil

ABSTRACT

The purpose of this text is to reflect on the anthropological practice in the course of the processes of modern construction of Brazil as a nation-state, that is, the processes of the so-called nation-building, in which capitalist enterprises and the modern state constitute the two most important powers that organize space today. The modernizing project of building the Brazilian nation-state involves not only the rulers who try to implement it, but also those who struggle against their negative effects in established legal political spaces. Together with the modernization project, new forms of making history are set up, especially after the 1987-8 Constituent Assembly, by recognizing lands traditionally occupied by indigenous people, quilombolas and other categories of traditional peoples. It is against these differentiated rights of citizenship that the CPI of FUNAI and INCRA is established, which seeks, ultimately, to attack the territorial and cultural rights of traditional peoples through strategies of criminalization of researchers. Criminalization acts in order to disqualify academic studies and research, as well as studies carried out for the preparation of anthropological technical reports and judicial expert reports, which would result in the guarantee of territorial rights and the questioning of dramatic socio-environmental effects. Such studies indicate that the implementation of public goals defined by the modernization project impacts the continuity of traditional ways of doing, creating and living.

KEYWORDS

Anthropologists, FUNAI and INCRA CPI, Territories of Traditional Occupation, Academic Freedom

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Antropologia e sociobiologia: breve crônica sobre a ressureição de um debate

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145512

Lorenzo Macagno

Universidade Federal do Paraná | Curitiba, PR, Brasil
lorenzom@ufpr.br

RESUMO

No final de 2016, um Requerimento emitido por membros de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI), conhecida como CPI FUNAI-INCRA 2, solicitou a quebra de sigilo bancário e fiscal da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), bem como do seu presidente. Para fundamentar as acusações contra a ABA, o Requerimento citou, em uma de suas passagens, argumentos de Napoleon A. Chagnon, dentre os quais a afirmação de que os antropólogos brasileiros não fazem ciência, mas ativismo. Chagnon foi um dos poucos antropólogos a adotar os postulados da chamada sociobiologia. Com a evocação do nome de Chagnon, o Requerimento da CPI estava, involuntariamente, "ressuscitando" um debate moribundo: antropologia versus sociobiologia. A partir do cenário acusatório montado pela CPI FUNAI-INCRA 2, este artigo retoma aquela controvérsia fundamental que, desde a década de 1970, dividiu antropólogos e sociobiólogos.

PALAVRAS-CHAVE

Sociobiologia, CPI-FUNAI-INCRA 2, Napoleon A. Chagnon, Associação Brasileira de Antropologia, controvérsias

> *My modest conclusion is that Western civilization has been constructed on a perverse and mistaken idea of human nature. Sorry, beg your pardon; it was all a mistake. It is probably true, however, that this perverse idea of human nature endangers our existence.*
> *Marshall Sahlins,*
> The Western Illusion of Human Nature, *2008*.

Todos os aqui presentes sabem que esta convocatória foi feita em circunstâncias muito singulares para a antropologia no Brasil: 2017 foi um ano em que assistimos a um desfecho particularmente preocupante[1]. Refiro-me, concretamente, ao indiciamento de 21 antropólogos e antropólogas por parte de uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI). Estes colegas estão sendo acusados de supostos "conluio", "falsidade ideológica" e "parcialidade" na produção de estudos técnicos de delimitação de territórios e de laudos que subsidiam a demarcação de terras indígenas e quilombolas. Esse bojo de acusações veicula, ademais, toda uma cosmologia da suspeita sobre supostas irregularidades que teriam envolvido a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Nessas circunstâncias, antropólogas e antropólogos se tornam suspeitos, pelo simples fato de terem assumido os imperativos metodológicos para a elaboração de laudos, cujas técnicas foram, aliás, cuidadosamente delimitadas no chamado "Protocolo de Brasília" (ABA, 2015) e pelo fato de terem assumido os imperativos éticos resultantes não só do código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) senão, também, dos mandatos da constituição brasileira de 1988. O Convênio entre o Ministério Público Federal e a própria ABA, que se molda pelo princípio da qualificação dos antropólogos chamados a produzir laudos e estudos técnicos, passa a ser razão alegada para acusação contra a ABA. Mas as acusações não se limitam aos antropólogos, sejam professores universitários, atuem em organizações não governamentais ou atuem como servidores públicos; também integram a lista de acusados missionários, demais servidores públicos e outros profissionais. Trata-se de um fato inédito, e que atinge a todos nós.

É publicamente sabido, ademais, que os deputados que, em agosto de 2016, criaram essa CPI (que veio a ser conhecida como CPI – FUNAI e INCRA 2) representam os interesses da Frente Agropecuária Parlamentar[2]. Esta investida é, na verdade, parte de um segundo momento, cujo antecedente foi uma outra CPI, criada em outubro de 2015, a instancias do então Presidente da Câmara dos Deputados Eduardo Cunha (PMDB, RJ)[3]. Todo este processo teve um impacto público e foi abordado e discutido nos mais diversos âmbitos, incluindo nas chamadas redes sociais. É claro que, por motivos óbvios, a ABA se viu obrigada a intervir publicamente. Alguns de nós que não trabalhamos diretamente com

1 Mesmo que este texto nasça de uma intervenção em uma das Sessões do Foro "Quem tem medo dos(as) antropólogos(as)?" realizado em outubro de 2017 (no 41º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu), muitas das reflexões aqui apresentadas são oriundas de um diálogo que travei com meus alunos de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPR. Discutimos, ao longo do 2º semestre de 2017, em um Seminário Avançado de Teoria Antropológica por mim ministrado, várias das críticas antropológicas à sociobiologia. Gostaria, pois, de agradecer a Carusa Gabriela Dutra Biliatto, Magda Luiza Mascarello, Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça e Sara Guerreiro Parada.

2 Foi em 30 de agosto de 2016 que a Presidência da Câmara dos Deputados deu conhecimento à plenária a criação desta CPI. Ver: http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra-2/conheca-a-comissao/5.AtodeCriaodaCPI.pdf.

3 Os detalhes da instauração, bem como dos desdobramentos, daquela "primeira" CPI FUNAI INCRA foram abordados por Julia Marques Dalla Costa, Roberto Alves de Almeida e Fernanda Silveira Anjos em um trabalho apresentado na 30º Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa, agosto de 2016.

assuntos relacionados às questões indígenas ou às comunidades quilombolas, e que circunstancialmente integramos a diretoria da ABA, temos, penso, a obrigação de exercer uma vigilância epistemológica sobre os efeitos que essas acusações e contra-acusações provocam.

Não me alongarei nos detalhes que são conhecidos por todos. A atual conjuntura dos desafios enfrentados pelas políticas indígenas e quilombolas, perante as investidas do extrativismo e do agronegócio, tem sido recentemente descrita por Manuela Carneiro da Cunha (2017). Seu artigo, publicado na sessão de discussões da revista *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, foi enriquecido com comentários de vários colegas do Brasil e do exterior. Sem dúvidas, o título do Foro que nos reúne é mais que oportuno e premente: "Quem tem medo dos antropólogos(as)?". A resposta parece autoevidente. No entanto, para além desta questão pontual e óbvia, o que pretendo realizar nesta ocasião é uma breve reflexão sobre um conjunto de acusações mais genéricas que pesam sobre o fazer antropológico. Ou seja, considero que é imperioso situar as acusações contra a antropologia, presentes no requerimento FUNAI-INCRA 2 Nº 86/2016, em um sistema de desqualificações mais amplo. O denominador comum dessas desqualificações se apoia na crença de que a maioria dos antropólogos e antropólogas no Brasil não fazem ciência, mas militância, ativismo ou política. Sendo assim, o corolário de tudo isso se reduz à nossa suposta falta de imparcialidade. Duas constatações quase óbvias sobre o teor dessas alegações. 1. Elas não são novas, já que não é a primeira vez que aparecem na nossa história disciplinar. Ou seja, no passado, e em outras latitudes, antropólogos e antropólogas foram suspeitos, por motivos diversos, de ameaçar algum tipo de poder ou interesse específico. 2. Essas acusações nunca foram absolutas, mas relativas. Dito de outra forma, quando nos colocamos a pergunta "Quem tem medo dos antropólogos(as)?", a resposta – e devo empregar aqui alguns termos recorrentes em nosso jargão – é situacional, contrastiva, relacional. Ou seja, de que antropólogos estamos falando? Em quais circunstâncias? Onde? Como? Quando?

Tal como ensinamos nossos alunos iniciantes, durante o período da descolonização africana quem tinha "medo" dos antropólogos – neste caso, em virtude de uma suposta cumplicidade com o colonialismo – eram as emergentes elites nacionalistas africanas. Mas, quando a pergunta se coloca no Brasil de hoje, a resposta obviamente adquire outro sentido.

De qualquer modo, e fazendo um brevíssimo parêntese, é preciso lembrar que na década de 1950, no período das descolonizações africanas, nem todos os antropólogos mereciam a acusação de colaboracionismo com as administrações coloniais. Chamo a atenção, de modo breve, sobre o caso do antropólogo norte-americano Marvin Harris, fundador do materialismo cultural. Em 1957, Harris foi expulso de Moçambique pelas autoridades coloniais portuguesas, em virtude

das suas pesquisas de campo sobre a exploração da força de trabalho africana. Essas pesquisas, certamente, incomodavam e ameaçavam o regime[4]. Apesar de criticado em virtude, sobretudo, do seu determinismo materialista, Harris (1978; 1979) teve o mérito de ser – junto com Marshall Sahlins – um dos primeiros antropólogos norte-americanos a enfrentar as correntes da chamada sociobiologia. Mas, por que evocar neste contexto singular a crítica antropológica à sociobiologia? Qual a sua relação com o Requerimento da CPI FUNAI-INCRA 2?

Em 2016, o requerimento de quebra de sigilo bancário e fiscal da ABA, emitido pelos membros da CPI, foi acompanhado de um documento de 89 páginas. Um dos trechos mais significativos desse requerimento é a utilização dos argumentos do antropólogo e sociobiólogo Napoleon A. Chagnon, com o intuito de fundamentar a acusação contra a ABA. Mais especificamente, o documento cita uma entrevista que o jornal *Folha de São Paulo* realizou com Chagnon no início de 2015, e na qual ele afirma, dentre outras coisas, que os antropólogos brasileiros não fazem ciência, mas ativismo[5]. Eis a afirmação que consta entre as páginas 48 e 49 do Requerimento da CPI-FUNAI-INCRA 2 Nº 86/2016:

> *O comprometimento ideológico e político da corrente dominante na antropologia brasileira, que é promovido pela ABA, já foi alvo de considerações pelo polêmico e criticado antropólogo norte-americano Napoleon A. Chagnon, que passou a ser execrado pela corrente antropológica que segue a ABA.*[6]

A história é longa e tem suas nuances. Mas, para sermos fiéis aos fatos, é preciso dizer que a "execração" à obra de Chagnon começou, na verdade, no seio da própria comunidade antropológica norte-americana e, mais especificamente, no seio da *American Anthropological Association*. Como no mito grego da Hidra de Lerna – a serpente cujas cabeças voltavam a se regenerar após serem cortadas – o debate "antropologia/sociobiologia" renasce, mais uma vez, em um novo contexto, graças às alegorias contidas no requerimento de uma CPI.

É preciso lembrar que a sociobiologia surge em meio a uma série de novas controvérsias que aconteceram no seio da biologia evolutiva. Os sociobiólogos postularam diversas explicações para o chamado fenômeno do altruísmo, ou comportamento do "autosacrifício", observado em algumas sociedades de insetos, como no caso das abelhas ou de formigas estéreis que, antes de morrerem, ajudam a rainha a se reproduzir. Como explicar o altruísmo sem abandonar os princípios básicos do paradigma darwiniano? Até a chegada dos sociobiólogos, as explicações consensuais no campo da biologia evolutiva se baseavam na "seleção grupal", mas sempre privilegiando o indivíduo como perpetuador dos genes. Ao invés da seleção grupal, os sociobiólogos propuseram a "seleção por parentesco". Segundo os sociobiólogos, e em virtude

4 Interessei-me particularmente pela trajetória de Marvin Harris em virtude, sobretudo, do meu trabalho de campo em Moçambique. Harris foi o primeiro antropólogo profissional a escrever sobre o chamado Regime de Indigenato e sobre a questão dos "assimilados" em Moçambique – um assunto que foi tema dos meus trabalhos de mestrado e doutorado.

5 Ver entrevista com Napoleon A. Chagnon, realizada por Ricardo Mioto: "Antropólogos, índios e outros selvagens", *Suplemento Ilustríssima. Folha de São Paulo,* 22-02-2015. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2015/02/1592344-antropologos-indios-e-outros-selvagens.shtml

6 O Requerimento FUNAI-INCRA 2 Nº 86/2016 pode ser consultado na íntegra em: http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=0506589EDD4255B713C08CB95C9A20B4.proposicoesWebExterno2?codteor=1517569&filename=Tramitacao-REQ+86/2016+CPIFUNA2+%3D%3E+RCP+26/2016

de uma combinatória bio-comportamental, há em algumas sociedades de insetos "indivíduos" que, graças a determinados genes, comportam-se mais favoravelmente em relação aos parentes do que aos estranhos. Desse modo, os indivíduos maximizam a "adaptação inclusiva" (*inclusive fitness*) e seu "sucesso reprodutivo" quando se sacrificam pelos "seus". Quase como em um nepotismo biológico, o benefício do parente próximo, perpetrado pelo ato altruísta, garante que os "genes de sacrifício" possam ser "incluídos" com sucesso nas futuras gerações. O corolário desta explicação sociobiológica consiste em postular que, na verdade, a aparência do "altruísmo" comportamental mascara a essência de um "egoísmo" genético.

Napoleon A. Chagnon foi, de fato, um dos poucos antropólogos que, na década de 1970, aderiu às teorias da sociobiologia formuladas pelo biólogo e entomólogo Edward O. Wilson, especialista no estudo do comportamento das formigas[7]. Chagnon pretendia utilizar a sociobiologia para explicar suas teorias sobre a poliginia, o sucesso reprodutivo e a violência entre os Yanomami. Para dizê-lo em seus próprios termos, seu trabalho se apoiava na ideia de que

> *(...) todo o propósito e o esquema das estruturas sociais tribais parecem destinados a controlar o acesso sexual dos homens às mulheres núbeis, em idade reprodutiva. O propósito ou a função da "organização social" nas tribos (e em muitos animais não humanos) parece ser a regulação eficiente do* acesso sexual dos machos às fêmeas e do papel das coalizões masculinas nesse processo *(Chagnon, 2014: 250, a ênfase é original)*.

7 Uma discussão entre Edward O. Wilson e Marvin Harris foi publicada na revista Society em 1978. O debate foi mediado por Ann Carroll. Ver: "Heredity versus Culture: A Debate", Society, vol. 15, 1978, pp. 60-63.

Uma das grandes polêmicas – já que houve várias – em torno da sua pesquisa eclodiu em 1988, quando Chagnon publica um artigo na revista *Science* intitulado "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population". Esse artigo pretendia demostrar, a partir de uma série de dispositivos biométricos e estatísticos, que os homens yanomami que exerciam mais violência no seio da sociedade (os *unokai*, guerreiros que efetivamente tinham matado alguém) eram, também, os que tinham maior sucesso conjugal e reprodutivo. Imediatamente, dois importantes jornais brasileiros repercutiram tal "descoberta". A "boa-nova" espalhou-se aos quatro cantos: agora, a violência dos índios podia ser comprovada "cientificamente"! Em um contexto de reivindicação de direitos territoriais e negociações complexas com a FUNAI, a construção dessa imagem estigmatizadora veiculava perigosos ingredientes políticos. Por isso, a reação da ABA não se fez esperar. Na época, uma carta de repúdio, assinada por Manuela Carneiro da Cunha (1989), e publicada na *Anthropology Newsletter* (boletim oficial da *American Anthropological Association*), advertia sobre os riscos éticos de atribuir aos Yanomami o mote de "povo feroz". Em sua réplica, Chagnon se mostrou incomo-

dado com o fato de que a *American Anthropological Association* tivesse concedido espaço para este tipo de reclamações promovidas por *associações antropológicas estrangeiras*. Tais questionamentos por parte da ABA eram, segundo Chagnon, mais "políticos" que "científicos" (Chagnon, 1989: 24). Quase simultaneamente, Alcida Rita Ramos e Bruce Albert (1989) enviaram à mesma revista *Science* um comentário crítico repudiando as conclusões do artigo de Chagnon (ver, também, Ramos, 2004).

A cada nova polêmica, a contrarreação de Chagnon consistia em repetir o mesmo mantra acusatório: os antropólogos padeceriam da síndrome da "biofobia". Uma acusação leviana, já que os antropólogos criticaram as teses da sociobiologia não por desconfiarem da biologia ou das teorias da evolução biológica. O motivo dessas críticas era que, por detrás do manto da neutralidade científica, a sociobiologia acabava assumindo – nas palavras de Marshall Sahlins (1976 – a forma de um *novo pensamento totêmico*. Para dizê-lo de outra forma, a sociobiologia passa a veicular uma nova cosmologia da ideologia utilitarista e individualista da sociedade ocidental através da genetização da cultura (neste caso, para imaginar um *Homo bellicus* yanomami).

É preciso dizer, no entanto, que os antropólogos não foram os únicos a questionar a sociobiologia. As maiores disputas surgiram no seio da própria biologia e, mais especificamente, no seio da chamada biologia evolutiva (Marks, 1980). É enganosa, portanto, a oposição "ciência" (sociobiológica) *versus* "ideologia" (antropológica). Inclusive no Brasil, alguns biólogos não duvidaram em expressar publicamente suas críticas à sociobiologia[8]. Importa ressaltar que, independentemente das "venturas e desventuras" de Napoleon A. Chagnon na Amazônia, antropólogos e antropólogas brasileiros têm se preocupado em compreender os alcances da sociobiologia e suas implicações para o saber antropológico. Chamo a atenção, nesse sentido, para o trabalho crítico e de divulgação de Gláucia Oliveira da Silva (1993; 2006), do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Amparados em extensas pesquisas empíricas – sobretudo no campo dos estudos do parentesco – os antropólogos alertaram sobre os riscos perversos da sociobiologia. Um desses riscos reside na tentação de pretender explicar diferenças comportamentais a partir de diferenças biológicas. Justamente, ao retratar os "machos como sexualmente indiscriminantes" e as fêmeas como "seletivas", os sociobiólogos (e o próprio Chagnon) expuseram-se à crítica de estarem reproduzindo os estereótipos ocidentais concernentes ao papel dos sexos. Não se trata de negar a importância que a chamada "seleção por parentesco" ou a "inclusão genética adaptativa" possam ter em organismos simples como os de alguns insetos. Mas a luz amarela se acendeu quando os sociobiólogos postularam a aplicabilidade da sociobiologia ao comportamento das sociedades humanas.

8 Vale a pena uma consulta à postagem: "Edward Wilson e o fim da sociobiologia" no blog do biólogo Nélio Bizzo. Disponível em: http://blogdobizzo.blogspot.com.br/2012/06/edward-wilson-e-o-fim-da-sociobiologia.html

Logo, ao mesmo tempo em que a antropologia é alvo de uma série de acusações, estamos assistindo, também, ao ressurgimento de um debate que parecia enterrado. O debate aparentemente superado sobre a sociobiologia ressurge, pois, quase que sorrateiramente: em um requerimento da CPI FUNAI-INCRA. Parece-me que os assessores deste grupo de deputados não tomaram um caminho muito acertado ao optar pelo nome de Napoleon A. Chagnon para legitimar a crença – ou a acusação – de que os antropólogos brasileiros fazem ideologia ao invés de ciência. Por outro lado, com a evocação do nome de Chagnon, eles, de alguma maneira, importaram um debate que já estava presente na antropologia norte-americana há várias décadas.

A crítica à sociobiologia teve início na segunda metade da década de 1970. Seu ápice foi, tal como adiantamos, quando Marvin Harris lançou suas críticas devastadoras a Napoleon Chagnon e a Edward O. Wilson, o pai fundador da sociobiologia[9]. Gostem ou não os sociobiólogos, Marvin Harris é defensor de um paradigma científico e, atrever-me-ia a dizer, positivista, na antropologia. A partir de outra perspectiva diferente da de Harris, Marshall Sahlins lançou, em 1976, outra crítica contundente ao paradigma sociobiológico em seu livro intitulado, justamente, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*.

Passaram-se os anos e os ânimos pareciam se acalmar. Até que em 2000, o jornalista Patrick Tierney publicou um volumoso livro contra Chagnon e contra o geneticista James Neel, bem como contra outros antropólogos que trabalharam entre os Yanomami. O livro, *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*[10], criou uma imensa reviravolta no seio da *American Anthropological Association*. Milhares de páginas de acusações e contra-acusações foram escritas sobre o assunto[11]. Anos depois, o próprio Chagnon reconheceria que a razão principal do escândalo era que sua "...crença em que a natureza humana tem uma evolução biológica – aquilo que Edward O. Wilson chamou de 'sociobiologia' – era inaceitável para a maioria dos antropólogos culturais e outros acadêmicos" (Chagnon, 2014: 507). Sua autodefesa é infundada. Não é a "evolução biológica" que está em questão, mas os deslizes éticos que Chagnon parece ter cometido em sua pesquisa de campo. Em 2013, o debate "antropologia *versus* sociobiologia" estava mais vivo do que nunca. Naquele ano, a Academia Nacional de Ciências, nos Estados Unidos, decide nomear Napoleon A. Chagnon como membro de uma das suas sessões. Imediatamente, Marshall Sahlins, velho oponente de Chagnon e membro, desde 1991, dessa mesma Academia, apresenta a sua renúncia. O gesto de Sahlins teve um duplo motivo ético: repudiar a nomeação de Chagnon e manifestar seu desacordo com os "projetos de investigação militares" (a serviço da política exterior norte-americana) levados a cabo pela Academia Nacional de Ciências (Price, 2013).

Após a publicação do livro de Patrick Tierney sobre o *affaire* Chagnon e sua

9 A monumental obra de Wilson, publicada em 1975 e intitulada Sociobiology. *The New Synthesis*, possui 27 capítulos e quase setecentas páginas. É no último capítulo, intitulado "Man: From Sociobiology to Sociology", que Wilson constrói seus argumentos para pensar a sociobiologia como um paradigma aplicável às ciências sociais.

10 A versão em português do livro de Tierney (*Trevas no Eldorado*, publicada pela Ediouro em 2002) recebeu uma ponderada resenha de Ricardo Ventura Santos. Ver "Os Yanomami e a polêmica dos antropólogos". Disponível em: https://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=5060

11 Para acompanhar parte dessa volumosa controvérsia recomendo a consulta do link "Darkness in El Dorado" da página pessoal de Douglas W. Hume. Disponível em: http://anthroniche.com/darkness-in-el-dorado-controversy/archived-resources/

equipe, as reações foram inúmeras. Nem sequer o "hermenêutico" Clifford Geertz conseguiu permanecer impassível. Em 2001, Geertz fez uma animada intervenção no *New York Review of Books* sobre o livro de Tierney. Em sua resenha enumerava, ironicamente, uma lista interminável de adjetivos que pesam sobre aqueles antropólogos que se atreveram a criticar o trabalho de Chagnon e seu paradigma sociobiológico (qualquer semelhança com a "nossa" realidade não é mera coincidência): "...'marxistas', 'mentirosos', 'antropólogos culturais da esquerda acadêmica', 'aiatolás', 'altruístas politicamente corretos', 'pacifistas', 'antropólogos fracos com medo de enfrentar a [Igreja]', 'moralizadores pós-modernos anticientíficos'..." (Geertz, 2015 [2001]: 148). Por vezes – e no pior dos casos – o antropólogo que ousasse criticar os pressupostos da sociobiologia se arriscaria a ser rotulado de obscurantista.

Seria um pleonasmo relembrar que, pelo menos desde a década de 1950, com a publicação de "Raça e história" de Lévi-Strauss, os antropólogos celebram as descobertas da genética, da paleoantropologia e da biologia evolutiva. Gregory Bateson, como sabemos, fez memoráveis reflexões sobre o comportamento humano e não humano em diálogo com seus colegas etólogos e em sintonia com as descobertas da cibernética e da teoria da comunicação. Acusar os antropólogos de obscurantismo, ou de "biofobia", como fez Chagnon, é deturpar uma parte significativa da nossa história disciplinar. O que os antropólogos questionaram não é a biologia em si, mas os postulados acerca da existência de uma suposta "natureza humana" implícita nas noções de altruísmo e egoísmo genético ou nas noções de "adaptação inclusiva" promovidas pela sociobiologia. Logo, a violência, as relações de gênero, as desigualdades sociais, as relações de parentesco não são redutíveis a qualquer "natureza".

Ao que parece, alguns biólogos especialistas em primatas estão, nestes momentos, à procura do que, com muitas aspas, denominam a "molécula do apego": a oxitocina 1.0. Trata-se de um hormônio que, supostamente, seria o encarregado de desenvolver o instinto paternal em algumas espécies de saguis. Mais uma vez a caixa de Pandora é aberta, deixando escapar velhas artimanhas. O instinto é "dado" biologicamente ou se "constrói" culturalmente? Inevitavelmente, tudo isso cria um grande fascínio para um público diverso, sobretudo quando tais discussões aparecem nos suplementos de divulgação científica dos jornais[12]. No entanto, a luz de alerta se acende quando determinadas "descobertas" se incorporam ao senso comum vulgar e, sob o efeito de uma reflexividade *ad infinitum*, passam a ser utilizadas como metáforas explicativas do comportamento das sociedades humanas.

Por outro lado, e independentemente da vontade dos seus respectivos protagonistas, muitos dos postulados vulgares da sociobiologia – sobre o papel dos sexos, da família, da reprodução, da violência – já parecem circular nos debates

12 Ver, a respeito, a nota do divulgador científico Reinaldo José Lopes, intitulada "Como virar papai", publicada na *Folha de São Paulo* de 27/08/2017. Disponível em: http://www1.folha.uol.com.br/colunas/reinaldojoselopes/2017/08/1913256-como-virar-papai.shtml?loggedpaywall

da esfera pública. Por momentos, essas narrativas assumem a forma de uma nova ciência do concreto. Neste contexto, a evocação levistraussiana não é meramente retórica: as apropriações da sociobiologia funcionam como uma *bricolagem* capaz de provocar os fascínios mais imprevisíveis na "cosmologia ocidental". O próprio Sahlins já nos chamava a atenção sobre a inevitável afinidade eletiva entre esta cosmologia e o ideário sociobiológico (seriam as recentes inquisições contra a presença de Judith Buttler, no Brasil, uma das faces caricatas dessa afinidade?).

A figura da *bricolagem* pode, também, deixar de ser uma mera metáfora para assumir – tal como tem acontecido recentemente – sua mais pura materialidade e literalidade nas operações de "recorta/cola" (afinal, é dessa maneira que opera o pensamento mítico) inscritas no Requerimento da CPI FUNAI-INCRA 2. Quando o *arte-facto* em questão (a bricolagem) passa a esgrimir pretensões de "quase" cosmologia, o efeito jurídico se consuma. No entanto, para que essa eficácia instrumental e simbólica se realize plenamente, é necessário que a autoria, individual ou coletiva, passe para um segundo plano. Trata-se, como diria Pierre Bourdieu (2001), do "mistério do ministério".

Todas essas questões têm inúmeros e imprevisíveis desdobramentos. Se, por um lado, é verdade que temos que exercer nossa vigilância epistemológica em relação às investidas neoconservadoras, por outro, não deixa de ser perturbador o fato de que muitas dessas estocadas podem assumir a forma de "verdades científicas" ou de argumentos sociobiológicos como:

> *os machos produzem grande quantidade de espermatozoides com mobilidade e não realizam a gestação dos filhos, ao passo que as fêmeas produzem pequeno número de óvulos imóveis e fazem a gestação, portanto essas diferenças biológicas autorizam diferenças comportamentais. (Erickson e Murphy, 2013: 217-218)*

O que dizer quando essas "verdades" vêm acompanhadas de acusações contra o caráter supostamente anticientífico, militante, obscurantista e ativista da antropologia social ou cultural?

A antropologia se esforçou durante décadas para desbiologizar a cultura. Ao mesmo tempo, em virtude da sua vigorosa vocação anti-obscurantista, soube defender o evolucionismo biológico contra o falso evolucionismo (aquele que, por exemplo, enxerga os Yanomami como nossos contemporâneos "primitivos"). A "Civilização Ocidental", diz Marshall Sahlins na epígrafe, quase em tom de lamento, "foi construída sobre uma ideia perversa e equivocada de natureza humana". Na sua fracassada tentativa de colonizar a antropologia, a sociobiologia tem sido uma parceira fiel daquela ideia. É preciso estarmos alertas a essas e outras investidas, caso queiramos continuar preservando a integridade da nossa ciência.

Lorenzo Macagno é professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná e membro da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2017-2018).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABA/Associação Brasileira de Antropologia
2015 *Protocolo de Brasília. Laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico*. Brasília, ABA Publicações.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita
1989 "Yanomami Indians and Anthropological Ethics". *Science*, vol. 244, n. 4905: 632.

BOURDIEU, Pierre
2001 "Le Mystère du ministère. Des Volontés particulières à la 'volonté générale'". *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 140: 7-11.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela et al.
2017 "Indigenous Peoples Boxed in by Brazil's Political Crisis". *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, n. 2: 403-426.
1989 "Letter to the Editor". *Anthropology Newsletter*, vol. 30, n. 1: 3.

CHAGNON, Napoleon A.
1988 "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population". *Science*, vol. 239, n. 4843: 985-992.
1989 "Letter to the Editor". *Anthropology Newsletter*, vol. 30, n. 1: 24.
2014 *Nobres selvagens. Minha vida entre duas tribos perigosas: os ianomâmis e os antropólogos.* São Paulo, Três Estrelas.

CPI FUNAI-INCRA 2
2016 *Requerimento nº 86/2016. Comissão Parlamentar de inquérito destinada a investigar a atuação da Fundaç*ão Nacional do Í*ndio (FUNAI) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agraria (INCRA) na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos*. Brasília, Câmara dos Deputados.

DALLA COSTA, J. M.; ALVES DE ALMEIDA, R.; e SILVEIRA ANJOS, F.
2016 "A CPI da antropologia". *30º Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa. Disponível em: http://www.30rba.abant.org.br/arquivo/

ERICKSON, Paul A. e MURPHY, Liam D.
2013 *A History of Anthropological Theory*. Toronto, University of Toronto Press.

GEERTZ, Clifford
[2001]2015 "Sobre a devastação da Amazônia". In *A vida entre os antros e outros ensaios*. Petrópolis, Vozes. pp. 137-149. [Artigo publicado, originalmente, sob o título "Life among the Anthros". *New York Review of Books*, 48, n. 2, 08/02/2001].

HARRIS, Marvin
1978 "Proteins and the Fierce People". In *Cannibals and Kings. The Origins of Cultures*. Glasgow, Fontana/Collins. pp. 56-64.
1979 "Sociobiology and Biological Reductionism". In *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Nova York, Random House. pp. 119-140.

MARKS, Jon
1980 "Sociobiology, Selfish Genes, and Human Behavior: A Bio-Cultural Critique". *Arizona Anthropologist [Atlatl]*, vol. 1: 28-54.

PRICE, David
2013 "An Interview With Marshall Sahlins. The Destruction of Conscience in the National Academy of Sciences". *Anuac*, vol. II, n. 1: 165-169. [Originalmente publicado em: counterpunch.org]

RAMOS, Alcida Rita
2004 "Os Yanomami no coração das trevas brancas". *Série Antropologia*, n. 350. Brasília, DAN/UnB.

SAHLINS, Marshall
1976 *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
2008 *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago, Prickly Paradigm Press.

SILVA, Gláucia de Oliveira da
1993 *O que é sociobiologia*. Coleção primeiros passos. São Paulo, Editora Brasiliense.

2006 "A sociobiologia e a crítica dos antropólogos". *ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico,* n. 80. Disponível em: http://www.comciencia.br/

TIERNEY, Patrick

2000 *Darkness in El Dorado: How Scientists and Journalists Devastated the Amazon*. Nova York, W. W. Norton.

WILSON, Edward O.

1975 *Sociobiology. The New Synthesis.* Cambridge/Massachusetts e Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

Anthropology and Sociobiology: A Brief Account of the Revival of a Debate

ABSTRACT

At the end of 2016, a Petition issued by members of a Parliamentary Inquiry Committee (CPI), known as CPI FUNAI-INCRA 2, requested the breaking of bank and fiscal confidentiality of the Brazilian Anthropological Association (ABA), and of its president. To support the accusations against the ABA, the Petition cited, in one of its passages, arguments of Napoleon A. Chagnon. These included the statement that Brazilian anthropologists are not engaged in science, but in activism. Chagnon was one of the few anthropologists to adopt the postulates of the so-called sociobiology. By evoking the name of Chagnon, the Petition of the CPI was, unwittingly, "reviving" a moribund debate: anthropology *versus* sociobiology. Based on the accusatory scenario created by the CPI FUNAI-INCRA 2, this article returns to the fundamental debate that has divided anthropologists and sociobiologists since the 1970s.

KEYWORDS

Sociobiology, CPI-FUNAI-INCRA 2, Napoleon A. Chagnon, Brazilian Anthropology Association, Controversies

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Quando o campo são os patrimônios: conhecimento e práticas científicas na esfera pública

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145513

Izabela Tamaso

Universidade Federal de Goiás | Goiânia, GO, Brasil
belatamaso@gmail.com

RESUMO

Este artigo apresenta algumas notas que visam refletir sobre os desafios enfrentados por antropólogos/as que pesquisam em campo patrimonial. A narrativa breve de dois casos específicos visa apontar obstáculos que se apresentam nesse fazer antropológico e iluminar o caminho para (1) a reflexão sobre o papel dos antropólogos e da antropologia face aos dilemas e desafios que se delineiam em determinadas agendas de ações do Estado no caso dos patrimônios e (2) sobre que tipo de conhecimento tem sido produzido e como tem impactado questões de interesse público.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia, patrimônios culturais, políticas públicas, antropólogos inventariantes, agências estatais

Foi a partir de meados da década de 80[1] que a antropologia brasileira, provocada pela atuação vigorosa e responsável de Antônio Augusto Arantes, passou a construir um conjunto de pesquisas e um corpo de conhecimentos que, lidos pelos olhos do presente, atestam a importância do saber e do fazer antropológico para o aprimoramento das políticas públicas relativas aos patrimônios culturais, mais democráticas, inclusivas e representativas da sociedade brasileira diversa e plural[2].

Nas últimas cinco décadas, a antropologia operou reflexivamente nas estruturas estatais e não governamentais provocando uma alteração tanto no conceito de patrimônio cultural, quanto nas formas de praticar a conservação, a preservação, a salvaguarda e a comunicação dos bens culturais tomados como representativos para a nação, os estados e os municípios.

Mas, paradoxalmente, se por um lado a antropologia provocou reflexivamente transformações no conjunto dos bens representativos da nação, por outro, ela se tornou parte desse processo, uma vez que os antropólogos passaram a atuar nas estruturas estatais e não governamentais como agentes das políticas públicas que eles mesmos pesquisaram, analisaram, interpretaram. Deslocaram a reflexividade para outro campo de forças. Assim, tanto os debates e grupos de trabalho que contribuíram para que a nova Constituição Federal contemplasse uma visão mais plural de patrimônio cultural, quanto a subsequente criação e implementação da política dos bens de natureza imaterial, tiveram a presença de antropólogos, com destaque para Antônio Augusto Arantes, que assumiu funções de grande responsabilidade em diversas agências estatais, em plano municipal, estadual e federal.

Se os antropólogos contribuíram tanto para impulsionar as transformações quanto para, em maior ou menor grau, implementá-las, continuaram, por outro lado, pesquisando, investigando, analisando as políticas de patrimônios e a recepção destas, nas mais variadas localidades do país, em universidades e programas de pós-graduação. Continuaram, pois, a dar continuidade ao processo de reflexividade iniciado na década de 80.

Este quadro é tão complexo quanto desafiador, pois ao mesmo tempo em que pode nos permitir um lugar privilegiado de observação e de entendimento, pode igualmente impor uma posição de menor espaço para a crítica reflexiva. Penso que isso pode acontecer especialmente com os colegas que têm atuado em agências estatais de preservação dos patrimônios.

Neste artigo, apresento algumas notas relativas ao instigante tema do Forum "Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas em novos cenários políticos". Divido minha abordagem em três partes: na primeira, apresento duas experiências vividas durante o meu trabalho de campo, quando do meu doutoramento; na segunda, reflito sobre a relação pesquisador/agente dos patrimônios culturais; e, na terceira, levanto

1 Antes disso, a antropologia passava ao largo deste tema e do objeto de pesquisa "patrimônios culturais".

2 Não se desconsidera a importância de outras áreas disciplinares como a História, a Arquitetura, o Urbanismo, as Belas Artes e a Geografia, todas deveras importantes para o corpo de conhecimentos relativos aos patrimônios, cuja essência é interdisciplinar e requer o olhar cruzado pelas diversas áreas. Faço aqui apenas o destaque da precedência da antropologia para os estudos dos patrimônios no Brasil, no que tange aos seus aspectos sociais, culturais e políticos.

alguns desafios, postos pelo campo, para o fazer antropológico comprometido com as culturas populares e tradicionais, as minorias sociais e as populações vulneráveis.

TENDO "MEDO" DE ANTROPÓLOGA?

As duas situações que apresentarei aconteceram quando da realização das minhas investigações, na cidade de Goiás, para o doutoramento (feito na UnB). A característica dos dois casos é indicativa das diferenças conceituais e práticas que norteiam a relação entre antropólogos e gestores públicos dos bens culturais e patrimoniais.

Após breve apresentação dos dois casos, e iluminada por eles, passarei à exposição mais geral da relação entre conhecimento e práticas científicas relativos ao campo dos patrimônios e seus impactos nos interesses públicos.

Caso 1

Fui convidada para ministrar um módulo sobre patrimônios em um curso de mestrado profissional de uma universidade privada de Goiânia (GO). O módulo teve 8 horas/aula. À época eu já havia realizado o trabalho de campo na cidade de Goiás e aproveitei para usar vários exemplos da cidade, já outorgada pela UNESCO como patrimônio mundial, a fim de apresentar, como propõe Herzfeld, "o debate cultural na prática social" (1991), ou seja, o debate diário, e não raro tenso, entre agentes do patrimônio e moradores de cidades com áreas tombadas, reconhecidas e/ou acauteladas pelo poder público, seja em instância local, regional ou nacional.

Um dos exemplos que usei, dentre muitos (afinal, foram oito horas de curso), foi o caso de uma senhora cuja casa colonial, localizada em rua tombada, tinha sido descaracteriza na década de 70, no momento em que os alpendres foram a moda da arquitetura brasileira. Já estando no ano de 2002, e sendo "patrimônio nacional" desde 1978 e "mundial" desde 2001, a agência estatal de patrimônio tentava persuadir os proprietários a retornarem as suas casas ao estilo colonial. O que (1) para muitos arquitetos, geógrafos e estudiosos das cidades (De Certeau, 1994 Harvey, 2001; Jeudy, 2005) é denominado de pastiche, é *fake*, é criar cenários onde existem singularidades, (2) para a agência estatal e para os interesses que visam o fluxo de pessoas e capital é preparar a cidade para a concorrência inter-cidades (Fortuna, 1997; Leite, 2007. No entanto, não raras vezes, tais interesses esbarram nos propósitos das pessoas do lugar e nos sentidos, sentimentos primordiais (Geertz, 1973), construídos pelos moradores para os seus lugares.

Assim, a despeito da insistência dos especialistas, técnicos especializados e por isso autorizados a impulsionar estratégias estabelecidas pelas políticas públicas relativas aos patrimônios, os moradores costumam ter boas justificativas para não cederem. A senhora da casa do alpendre respondeu aos especialistas, dizendo que seu pai sonhou por muito tempo com alpendre e quando realizou a reforma ficou "dos mais felizes" (expressão goiana) e que enquanto ele fosse vivo e até quando os filhos achassem oportuno, mesmo depois da morte do pai, o alpendre permaneceria em respeito à sua memória.

Foi no meu presente etnográfico que ouvira essa história e foi logo em seguida que eu a carreguei comigo, para relatá-la no curso de mestrado profissionalizante, para que pudéssemos refletir sobre a relação entre políticas públicas consonantes às demandas nacionais e mundiais e os desejos, sentidos e afetos locais. Tempo monumental para uns; tempo social para outros (Herzfeld, 1991). Percepções, experiências e representações diferenciadas dos lugares.

Após uma semana do curso tendo sido encerrado, os coordenadores do mestrado me procuraram relatando que a procuradoria jurídica da instituição de acautelamento do bem cultural, a agência estatal de patrimônio, havia pedido a gravação da minha aula, para que pudessem me acionar juridicamente por ter citado a instituição, segundo eles, indevidamente. Composto por alguns antropólogos de renome nacional, alguns livres das tensões políticas locais e regionais, posto que eram de Brasília, o colegiado do programa de pós-graduação deliberou por não entregar a gravação, com base no direito de cátedra. Além do mais, professores presentes na aula haviam testemunhado que não havia ocorrido nenhuma afirmação caluniosa ou desrespeitosa à instituição de proteção aos patrimônios. Era apenas um caso que exemplificava os sentidos atribuídos por especialistas em comparação aos sentidos atribuídos pelos moradores. Nesta pequena contenda, meus colegas sêniors, construíram uma barreira com a qual, ao me blindarem, perfomatizaram, no sentido de Austin (1990), a autonomia da pesquisa e da ciência em relação às estruturas de poder do Estado, o direito às investigações responsáveis e éticas no campo dos patrimônios, marcando, portanto, uma posição política importante da antropologia frente às pressões daquela agência estatal.

Caso 2

Ao deixar a cidade de Goiás, após um ano e meio realizando pesquisa de campo, período no qual havia residido naquela cidade, dediquei-me à pesquisa nos documentos que ainda me faltavam para a escrita da tese. Tendo solicitado formalmente alguns documentos, por inúmeras vezes, à instituição de salvaguarda dos patrimônios da cidade de Goiás, tanto à superintendência local (Goiânia) quanto

ao escritório técnico (Goiás) e tendo sido negado o meu pedido, com a justificativa de higienização do acervo ou por estarem os processos em consultas por parte dos especialistas da casa, e estando demasiado necessitada de pesquisar o processo de tombamento da cidade, bastante volumoso por sinal, eu resolvi fazer contato com um arquiteto, da mesma agência estatal de patrimônios, que havia entrevistado poucos meses antes. Ele, residente e lotado em Brasília e novamente distante das tensões políticas locais/regionais, me autorizou a ir até a sede na capital federal e pesquisar o processo, que segundo ele, "para minha sorte", estava sobre sua mesa para consulta. Ele disse, "venha logo enquanto está comigo, pois depois eu não sei se você conseguirá".

Ao chegar, ele me orientou: "você vai pesquisar o processo sentada naquela mesa (uma mesa redonda de reuniões em sua própria sala), vai evitar circular pelos corredores e não vai dizer para ninguém que está pesquisando este processo". Conclusão: passei três dias tomando pouca água para evitar ir ao banheiro. Mas em uma das vezes que não pude evitar, quando caminhava pelo corredor, vi a delegação toda de Goiás entrando pela porta próxima aos elevadores – governador, deputados, prefeito, vereadores a diretora e superintendente da instituição de salvaguarda, a mesma que queria a cópia da fita para me processar. Consegui entrar no pequeno hall no corredor, um recuo (tipo recuo de bateria de escola de samba), sem me deixar ver e naquele dia não saí mais da sala do arquiteto.

* * *

Os dois casos revelam os obstáculos postos, por especialistas e/ou burocratas das agências estatais, para as pesquisas sobre os patrimônios culturais. Sejam eles tangíveis ou intangíveis, móveis ou imóveis, isolados ou em conjuntos. Não importa a tipologia dos bens. O fato é que qualquer narrativa que destaque os sentidos atribuídos pelos portadores/moradores aos seus patrimônios, na maior parte das vezes, diferente ou parcialmente diferente das narrativas construídas pelo discurso autorizado do patrimônio (Smith, 2006), tende a ser obnubilada, desestimulada ou deslegitimada.

Interessante também destacar que quanto mais os/as antropólogos/as se aproximam dos grupos portadores dos patrimônios, mais refratários tendem a ficar os especialistas e/ou burocratas cujo perfil é mais conservador, visto que a relação de cumplicidade, respeito e compromisso com as pessoas do lugar passa a ser observada com preocupação, posto que quanto maior a sintonia, entre eles, maiores as chances de as narrativas dissonantes ganharem corpo e destaque nos textos, artigos, dissertações e teses que se seguirão.

Uma das maiores reclamações de moradores de áreas tombadas é o fato de

que, embora exista legislação que regule área tombada e área de entorno (ou zona tampão), em geral, os critérios que regulam as intervenções nestas duas áreas não são quase nunca claros. São inúmeras as pesquisas, por todo o Brasil, que revelam os dissabores dos moradores quanto a este tema. Embora os especialistas das agências de salvaguarda aleguem seguir um padrão estabelecido pelas poligonais de tombamentos e das áreas envoltórias, na prática, os moradores dizem viver outra realidade. Acompanhando o "debate cultural na prática social", o antropólogo pode interpretar as situações, atribuindo o mesmo valor às narrativas oficiais e não oficiais, ao discurso autorizado e aos sentidos dos moradores capturados por meio da experiência etnográfica, que quanto mais intensa, densa e detalhada, tanto mais potente para falar dos sentidos plurais e por vezes antagônicos atribuídos por especialistas e portadores/moradores. Assim, pode tornar-se o antropólogo em pouco tempo uma pessoa para a qual os arquivos se fecharão e as entrevistas e conversas mais formais não acontecerão.

Mas se em casos de patrimônios materiais o que faziam os antropólogos era desvelar outros sentidos para além daqueles postos no discurso autorizado dos arquitetos, urbanistas, historiadores e arqueólogos, no caso dos patrimônios imateriais a situação se inverte, e o lugar do discurso autorizado passa a ser o do antropólogo, que participa ativamente nos mapeamentos, inventários e planos de salvaguardas. Assim, o diálogo passa a ser entre antropólogos das agências estatais e não governamentais de patrimônios e antropólogos situados nas universidades, desfrutando da liberdade de cátedra, da relativa mas importante autonomia (1) de escolha de seus objetos de pesquisa, (2) de tempo de execução e de (3) modos e locais de divulgação dos resultados.

O encontro destes antropólogos se dá em campo, em congressos, mas também em projetos comuns, como inventários e planos de salvaguarda, cujo financiador é a instituição de salvaguarda e a realização da pesquisa tem sido com certa frequência feita por universidades, após concorrência nos editais. Esta é uma experiência bastante interessante, posto que ela ilumina os pontos onde o fazer antropológico pode convergir e divergir sobre os sentidos, os significados e as políticas dos patrimônios. Alguns congressos e reuniões onde este encontro se efetivou em uma arena pública e ritual, e visando propiciar o diálogo entre antropólogos que trabalham com patrimônios em agências e organizações não-governamentais de patrimônios e/ou cultura e antropólogos das universidades, é possível perceber as convergências e divergências com alguma clareza. Exceção feita ao grupo dos especialistas que se dedicam à produção de conhecimento, às publicações e ao setor de educação e cursos de pós-graduação em agências estatais. Estes têm demonstrado grande abertura para o debate mais criterioso, por vezes difícil, mas muito profícuo entre os antropólogos que pesquisam patrimônios.

Introduzidos os dois casos, inicia-se agora a segunda parte: (1) a reflexão sobre o papel dos antropólogos e da antropologia face aos dilemas e desafios que se delineiam em determinadas agendas de ações do Estado no caso dos patrimônios e (2) sobre que tipo de conhecimento tem sido produzido e como tem impactado questões de interesse público.

Em primeiro lugar, há que se destacar o alto grau de reflexividade provocada pelas várias possibilidades do fazer antropológico, na maior parte das vezes de forma simultânea ou cruzada, atravessada. Ou seja, antropólogos (1) realizando pesquisas em plano formal educacional, (2) realizando pesquisas em agências de Estado, (3) atuando como antropólogos inventariantes ou salvaguardantes, (4) atuando como membros dos conselhos consultivos de patrimônios (Roque de Barros Laraia, Gilberto Velho, Luis Fernando Dias Duarte, Silvana Rubino, Heitor Frugoli, José Guilherme Magnani, dentre outros, sem contar os conselhos de cultura dos municípios), e (5) atuando como docentes em disciplinas sobre patrimônios e temas afins. Essa reflexividade interna tem fomentado dialogicamente tanto as universidades quanto as agências de patrimônios e esse é, ao meu ver, o maior ganho que nós temos tido.

Neste caso, uma observação deve ser feita: me parece que precisamos, no âmbito daqueles programas de pós com linhas de pesquisa em patrimônios, refletir sobre quem tem pautado nossas pesquisas. Tendo a pensar que as pesquisas têm seguido a agenda do Estado. Dito de outro modo, estamos correndo atrás das políticas públicas e de seus efeitos. Isso não é si um problema. Mas talvez fosse o momento de começarmos a pautar com mais criatividade as nossas pesquisas e quiçá provocar a própria agenda do Estado, como já fizemos outrora.

O segundo ponto diz respeito à forma e intensidade como o saber antropológico vem sendo apropriado e vem pautando as demandas dos grupos portadores dos bens culturais na disputa pelo reconhecimento patrimonial. Assim, quanto mais produzimos conhecimento sobre os bens culturais e patrimoniais, mais nossas antropologias são acionadas na direção da garantia dos direitos culturais e da cidadania por parte dos mais diversos grupos: indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses, etc. Já é hora de fazermos um balanço dos trabalhos e conhecimentos, que se avolumaram sobretudo na última década, bem como avaliarmos os seus impactos junto aos portadores desses bens.

Em terceiro lugar, precisamos colocar em nossas agendas de pesquisa o levantamento e análise das dificuldades, obstáculos, censuras imposta aos antropólogos pesquisadores, antropólogos consultores, antropólogos inventariantes ou salvaguardantes, para que possamos pautar possibilidades de dirimir as dificuldades impostas para o campo. E isso deve ser feito, penso eu, com a participação direta do Comitê de Patrimônios e Museus da ABA.

Em quarto e último ponto, deixo uma questão que penso ser importante na

antropologia dos patrimônios: como balizar nossas práticas com responsabilidade social, visando os interesses públicos, exercendo a ética profissional, se quando participamos de qualquer ação de reconhecimento de um bem cultural estamos contribuindo para o processo que torna significativo um bem cultural dentre todos os outros?

Nesse sentido, vale destacar que os patrimônios são os símbolos da cultura, ou seja, são símbolos das formas simbólicas selecionadas. São, assim, uma produção metacultural (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), seja quando são apropriados pelas políticas públicas e encarcerados no discurso autorizado sobre os patrimônios (Smith, 2006), seja quando são oficiosos (ou ainda não oficiais) e apenas vividos como patrimônios pelos seus criadores e portadores. Assim, tanto o discurso quanto a experiência dos patrimônios (tanto a representação quanto a apropriação) são produções metaculturais que estão fortemente ancoradas na temporalidade e tensionadas pelo paradoxo posto pela onda patrimonial das agências em escala nacional e internacional.

E, como corolário disso, finalizo com a seguinte pergunta: em contexto de descolonialidade, em que observamos inúmeros grupos afro-descendentes e indígenas desejarem também ser um meta-símbolo do Estado-Nação, e como tal reconhecidos na sua diferença e na sua singularidade, como poderemos contribuir responsavelmente para a seleção, que ao incluir, exclui e que ao não incluir não apenas não reconhece, mas também não permite o acesso a determinados recursos simbólicos, políticos e econômicos provenientes do reconhecimento?

São muitos desafios para enfrentarmos em nossas investigações. Devemos fazê-lo menos individualmente, ou seja, cada pesquisador em seus próprios projetos, e mais em equipe, de forma que possamos, ao longo de algum tempo, ter construído um corpo de dados e análises capaz de contribuir tanto para o processo de aprimoramento das políticas e práticas voltadas para os bens patrimoniais de natureza material e imaterial, quanto, e sobretudo, para o fortalecimento dos grupos portadores dos bens culturais, especialmente aqueles configurados pelas populações vulneráveis.

Izabela Tamaso é graduada em Comunicação Social pela ECA – USP, mestre e doutora em Antropologia Social pela UnB. Professora da Universidade Federal de Goiás (UFG), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e ao Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Performances Culturais (PIPGPC), ambos na UFG. Membro do Comitê de Patrimônios e Museus da ABA.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Regina

2005 "'Quando o campo é o patrimônio': notas sobre a participação de antropólogos nas questões do patrimônio". *Revista Sociedade e Cultura*, v. 8, n. 2: 37-52.

ARANTES, Antonio Augusto

1984 *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo, Editora Brasiliense/Condephaat.

2001 "Patrimônio imaterial e referências culturais". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 1, n.147: 129-139.

AUSTIN, John Langshaw

1990 *Quando dizer é fazer*. Trad. De Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre, Artes Médicas.

DE CERTEAU, Michel

1994 *A invenção do cotidiano: artes do fazer.* Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ, Vozes.

FORTUNA, Carlos

1997 "Destradicionalização e imagem da cidade: o caso de Évora". In FORTUNA, Carlos (org.). *Cidade, cultura e globalização: ensaios de sociologia*. Oeiras, Celta Editora.

GEERTZ, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures.* Nova York, Basic Books.

HARVEY, David

2001 "Heritage Pasts and Heritage Presentes: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies". *International Journal of Heritage Studies*, 7(4): 319-338.

HERZFELD, Michael

1991 *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton/New Jersey, Princeton University Press.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara
2004 "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Musem International*, vol. 56, n. 1-2: 56-65.

JEUDY, Henry-Pierre
1990 *Memórias do social*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
2005 *Espelho das cidades.* Tradução de Rejane Janowitzer. Rio de Janeiro, Casa da Palavra.

LEITE, Rogério Proença
2007 *Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea*. Campinas, SP, Editora da Unicamp; Aracaju, SE, UFS.

SAMUEL, Raphael
1994 *Theatres of Memory: Past and Present in Contemporary Culture.* Londres e Nova York, Verso.

SMITH, Laurajane
2006 *Uses of Heritage.* Londres e Nova York, Routledge Taylor & Francis Group.

TAMASO, Izabela
2005 "A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios". In *Revista Sociedade e Cultura*, v. 8, n. 2: 13-36.
2015 "Os patrimônios como sistemas patrimoniais e culturais: notas etnográficas sobre o caso da cidade de Goiás". *Revista Anthropológicas*, ano 19, 26 (2): 156-185.

When the Field are the Patrimonies: Knowledge and Scientific Practices in the Public Sphere

ABSTRACT

This article presents some notes that aim to consider the challenges faced by anthropologists that do research in heritage. The brief narrative of two specific cases aims to point out obstacles in this anthropological line of work and to shed light on (1) the path to the reflection on the role of anthropologists and anthropology in the face of dilemmas and challenges, which are present in certain state agendas regarding heritage, and on (2) what kind of knowledge has been produced and how it has impacted issues of public interest.

KEYWORDS

Anthropology, Cultural Heritages, Public Policies, Inventory Anthropologists, State Agencies

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145514

Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Assis Simões

- *Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil;*
- *Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil;*
- *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*
- *scarrara1@gmail.com, isa.linsf@gmail.com, julio.assis.simoes@gmail.com*

RESUMO

Nas últimas décadas, gênero e sexualidade circunscreveram um inovador campo de crescente produção intelectual, tornando-se ao mesmo tempo foco significativo de incidência política para antropólogas e antropólogos no Brasil. Com vistas a iluminar disputas em jogo no contexto brasileiro atual, em que o conhecimento que produzimos vem sendo duramente atacado, revisitaremos alguns documentos de posicionamento público, divulgados pelo Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ao longo dos últimos anos. Propomos uma reflexão sobre o tipo de conhecimento que temos produzido sobre gênero e sexualidade, como ele tem impactado o debate público acerca dessas questões e como tem afetado os modos como nossa própria prática científica vem sendo socialmente percebida e avaliada.

PALAVRAS-CHAVE

Gênero, sexualidade, Antropologia brasileira, prática científica, ideologia

Nas últimas décadas, gênero e sexualidade circunscreveram um campo de crescente e inovadora produção intelectual na antropologia brasileira. E, como era de se esperar, transformaram-se em foco significativo de incidência política para antropólogas e antropólogos, seja individualmente, seja através da própria Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e de seu Comitê de Gênero e Sexualidade. Com vistas a colocar em perspectiva as disputas que estão em jogo no preocupante contexto brasileiro atual, em que o conhecimento que produzimos vem sendo duramente atacado, revisitaremos aqui alguns documentos de posicionamento público, divulgados pelo Comitê de Gênero e Sexualidade da ABA ao longo dos últimos anos. Nossa intenção é propor uma reflexão sobre o tipo de conhecimento que temos produzido em torno de gênero e sexualidade, como ele tem impactado o debate público acerca dessas questões e como tem afetado os modos como nossa própria prática científica vem sendo socialmente percebida e avaliada.

O Comitê de Gênero e Sexualidade formou-se a partir de assessorias que a ABA vem desenvolvendo desde meados dos anos 2000 como resposta a um cenário político em que cresciam a visibilidade e o reconhecimento das demandas e reivindicações colocadas pelos movimentos feministas e LGBT. A criação e as ações do Comitê ilustram o modo de atuação pública da própria Associação que, ao longo de sua existência, tem criado diversas assessorias, comissões e comitês temáticos para acompanhar diferentes agendas relacionadas a seus temas de reflexão e se pronunciar *fundamentadamente* em momentos políticos cruciais.

O engajamento político tem sido uma marca da antropologia que se faz no Brasil. Isso não é de agora, mas se tornou especialmente visível a partir de finais dos anos 1970, quando o processo de "abertura democrática" instaurado no país implicou, nas palavras de Eunice Durham, uma "politização crescente do nosso universo social" (Durham, 1986: 27), incidindo sobre as ciências de modo geral e, particularmente, sobre a antropologia. Para Durham, na medida em que as populações estudadas pela disciplina ganhavam visibilidade como sujeitos ou atores políticos, organizando movimentos e demandando participação na vida nacional, a própria antropologia se renovava e se revigorava no processo de redemocratização do país. Conforme ela escreveu, há mais de trinta anos:

> *O sucesso recente da antropologia está certamente vinculado ao fato de que hoje, essas minorias desprivilegiadas emergem como novos atores políticos, organizam movimentos e exigem uma participação na vida nacional da qual estiveram secularmente excluídos (Durham, 1986: 18).*

Ao mesmo tempo, a antropóloga alertava também que a politização colocava outros desafios à produção de conhecimento. Se, por um lado, o engajamento

político exigia a incorporação das vivências, sentimentos e conflitos das pessoas pesquisadas e do/a próprio/a antropólogo/a, por outro, também tornava urgente e necessário aprofundar a reflexão sobre esses novos 'sujeitos'/'objetos' de conhecimento e investigação, bem como sobre os conflitos, diversidades e desigualdades na própria relação de pesquisa (Durham, 1986; Machado, 2015).

Dessa perspectiva, o engajamento político não se constitui em entrave ao compromisso básico com o conhecimento, o rigor e a crítica. Ao contrário, além de ter se tornado um imperativo ético, permitiu que praticantes da antropologia tornassem mais refinada a compreensão de seu próprio ofício, problematizando contextos e condições em que seus próprios discursos emergiam e eventualmente entravam em campos conflagrados. A competência específica da antropologia para a coleta e o registro de experiências sociais, sustentada na "comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos" (Cardoso, 1986: 103), torna-a especialmente afeita e sensível ao complexo de interações e transações que viabilizam o trabalho de investigação científica, com evidentes implicações políticas. As pesquisas antropológicas constituem, assim, espaço de intensa troca de ideias, linguagens e preocupações entre diferentes "posições situadas" (Haraway, 1995). Chamar a atenção para isso implica reconhecer o diálogo complexo e multifacetado a partir do qual é produzido um conhecimento que parte do princípio de que deve considerar as interfaces cambiantes entre os saberes situados de pesquisadores e das pessoas e populações em foco, tendo sempre em perspectiva as razões sociais e políticas que o tornam significativo.

Julgamos especialmente importante recuperar essas reflexões neste momento em que antropólogas e antropólogos se veem no centro de um torvelinho que põe em questão as relações entre inserção política e produção de conhecimento. Depois de acompanhar nas últimas duas décadas a consolidação e a expansão do campo de estudos antropológicos, correlativas à crescente autonomização da sexualidade e das identificações e expressões de gênero como domínios centrais de reivindicação e exercício de direitos, deparamo-nos agora com os efeitos decorrentes não apenas dessa maior visibilidade e das transformações sociais relacionadas a mulheres e pessoas LGBT, especialmente no plano da jurisprudência e das políticas públicas, mas também das investidas ou reações que se organizam contra essas mesmas transformações. Somos arrastados para um contexto em que os direitos dos sujeitos políticos com que trabalhamos estão sendo atacados e em que se questiona a própria legitimidade do conhecimento antropológico que temos produzido *com* eles no campo dos estudos de gênero e sexualidade.

Uma breve avaliação da atuação do Comitê de Gênero e Sexualidade da ABA, através de suas notas, cartas e relatórios da presente década (2010), mostra

como reagimos a uma sucessão de ataques relacionados a questões de gênero e sexualidade que se desenrolaram desde as mídias até o poder legislativo, ocupando por certos períodos o centro do debate público. Nesses últimos anos, os pronunciamentos públicos da ABA gravitaram em torno de temas como:

- violência contra a mulher, criticando o tratamento dispensado pelas mídias e instituições aos casos de violência sexual, incluindo os episódios de "estupro coletivo", como "forma de humilhação e controle da mulher e de corpos que venham a ser feminizados" (ABA, 2016a)[1];
- investidas contra direitos sexuais e reprodutivos por parte do Legislativo, criticando iniciativas como o Estatuto do Nascituro e o PL 5069/2013, que visam: restringir a abrangência de atendimento a mulheres vítimas de violência sexual nos hospitais, criminalizar o anúncio de meios abortivos e a mera orientação e instrução de como praticar o aborto mesmo nos casos previstos pela lei. O Comitê enfatizava a autonomia ou autodeterminação das mulheres nas decisões relativas à sua vida reprodutiva (ABA, 2015a, 2015b)[2];
- violência contra pessoas LGBT, denunciando, por exemplo, o assassinato do antropólogo Cleides Antonio Amorim, da UFT (ABA, 2012)[3] e criticando publicamente o Decreto Legislativo 234/2011 que visa revogar a Resolução do Conselho Federal de Psicologia contrária ao emprego de terapias de reversão sexual - a chamada "cura gay" (ABA, 2013; 2017)[4]. O Comitê enfatizava a urgente necessidade de erradicar no Brasil o preconceito, o ódio e as discriminações baseadas na orientação sexual e identidade de gênero;
- propostas de mudanças da legislação sobre prostituição, criticando a tendência de crescente criminalização das atividades de trabalho sexual e repudiando acusações e ameaças dirigidas a lideranças de movimentos de prostitutas, assim como a pesquisadores e pesquisadoras do tema (ABA, 2016b).

É importante ressaltar que esses posicionamentos se baseiam em elaborações conceituais com lastro empírico acumulado de longa data. Em que pesem nossas divisões internas em relação a teorias e metodologias, tais elaborações refletem procedimentos estruturantes da antropologia como prática científica, que implicam certa tomada de posição a respeito da própria natureza do conhecimento que produzimos. De modo geral, podemos afirmar que o conhecimento antropológico tem relativizado concepções de pessoa que se pretendem fundadas em atributos de sexo, sexualidade e gênero supostamente essenciais, imutáveis e universalmente válidos. Dado o solo empírico e conceitual construído pela disciplina no pós-guerra e os compromissos éticos e políticos por ela assumidos frente às populações que estuda, cabe-nos a tarefa contínua de desnaturalizar taxonomias e práticas classificatórias e tratá-las como produções cultural e historicamente particulares, sujeitas à controvérsia e à transformação.

1 Ver "Nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e de seu Comitê de Gênero e Sexualidade sobre os recentes casos de estupro coletivo", maio de 2016.

2 Ver "Nota da Associação Brasileira de Antropologia e de seu Comitê de Gênero e Sexualidade sobre o Projeto de Lei no. 5069/2013", outubro de 2015.

3 Ver "Nota e ofício – assassinato do antropólogo Cleides Amorim: mais um dos casos de violência cotidianamente perpetrada há décadas contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros no Brasil", fevereiro de 2012.

4 Ver "ABA denuncia a 'cura gay' – Nota do Comitê Gênero e Sexualidade encaminhada (25/06/13) ao Conselho Federal de Psicologia (CFP)", junho de 2013, e "Nota de apoio à resolução 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual, vedando explicitamente a participação desses profissionais em eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades", outubro de 2017.

Ao mesmo tempo em que entende gênero e sexualidade como eixos de ordenação de hierarquias e desigualdades sociais duradouras, a antropologia não tem tratado tais ordenações como campos fixos de relações de poder, mas como terrenos em disputa. Nesse sentido, gênero e sexualidade vêm sendo compreendidos como campo de relação entre sujeitos socialmente constituídos em contextos singulares e como elementos de processos mais amplos de regulação social e exercício de poder. Suas intersecções políticas e culturais têm sido capazes de produzir uma impressionante multiplicidade de expressões e identificações de gênero e uma variedade de combinações entre tais expressões e desejos ou orientação sexual.

Com efeito, gênero e sexualidade surgem também como linguagem para disputas que excedem seus próprios limites (Scott, 1986) e têm historicamente operado como símbolos catalisadores de ansiedades e medos pessoais e sociais que, em princípio, lhes são estranhos. Geram-se assim os chamados "pânicos morais" (Weeks, 1981; Rubin, 1984), como o que, entre nós, vem se construindo em torno da pedofilia ou da 'sexualização' de crianças e adolescentes. Talvez seja essa uma boa chave para compreender o que está em jogo atualmente. Assistimos a uma crescente disseminação de pânicos morais, desde a decisão da Presidente Dilma Rousseff de suspender em 2011 o projeto Escola Sem Homofobia após pressão e protestos de parlamentares moralmente conservadores e/ou vinculados às chamadas bancadas religiosas no Congresso Nacional até as investidas mais recentes que resultaram na eliminação das referências a gênero, diversidade e orientação sexual dos Planos de Educação em todo país em 2015. Já no governo de Michel Temer, em 2016 e 2017, acompanhamos os debates sobre a chamada "Escola sem Partido" e a própria supressão pela Câmara dos Deputados da expressão "perspectiva de gênero" do documento que orienta a competência do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (atualmente renomeado para Ministério dos Direitos Humanos). Certa ansiedade paranoica, amplificada pelas redes sociais, alastra-se em direção à proibição de expressões artísticas e a manifestações contra intelectuais, como aconteceu com a exposição Queer Museu, em Porto Alegre, e com a vinda da professora Judith Butler ao Brasil, em 2017. Estigmatiza-se a chamada 'ideologia de gênero' como um suposto plano para 'sexualizar', corromper ou perverter crianças inocentes e destruir 'a' família. Tal plano teria sido deliberado e concertado por movimentos sociais e seus aliados na academia, em instituições da sociedade civil e até no próprio governo.

As manifestações públicas da ABA, voltadas mais claramente à incidência política, foram acompanhadas do esforço – realizado através da organização de fóruns, GTs e seminários acadêmicos, e da publicação dos seus resultados em periódicos científicos de circulação nacional – na direção do amadureci-

mento da reflexão sobre nossa própria prática nesse campo empírico e sobre os contextos políticos em que nos embrenhamos. Como resultado, produziram-se balanços sobre a reflexão antropológica em temas centrais para o campo dos estudos de gênero e sexualidade no Brasil[5] e, mais recentemente, promoveram-se debates sobre 'conservadorismos', 'fundamentalismos' e 'violências'. Com a emergência mais recente da luta contra a disseminação da suposta 'ideologia de gênero', que mobiliza particularmente lideranças cristãs, estreita-se também o diálogo com antropólogos e antropólogas que atuam no campo de estudos da religião.

Sobre esse último ponto, vale tecer algumas considerações adicionais. A ABA divulgou notas e pronunciamentos críticos nos episódios em que a categoria 'ideologia de gênero' tornou-se pública. Apesar disso, é em torno dela que se constituem hoje talvez os mais espinhosos desafios à prática profissional de antropólogos e antropólogas, bem como de demais pesquisadores e pesquisadoras atuantes no campo de estudos de gênero e sexualidade, visto que o próprio conhecimento antropológico passa a ser acusado de 'ideologia'. Cabe ressaltar que, nesse campo de estudos, o que se figura propriamente como espécie de ideologia, ou ao menos como ideário, em flagrante contradição com o que os dados empíricos têm revelado desde (pelo menos) os pioneiros estudos que a antropóloga norte-americana Margaret Mead (1935) conduziu ainda na primeira metade do século passado, são exatamente as ideias sustentadas pelos que hoje combatem a 'ideologia de gênero'. Entre as principais: a de que haveria modos universais das pessoas se relacionarem como homens e mulheres, a de que tais modos são derivados do aparato anátomo-fisiológico humano e objetivam a reprodução biológica e, finalmente, a de que relações não-heterossexuais devem ser tratadas, no campo científico, como anomalias ou doenças.

Do nosso ponto de vista (e sem revisar aqui posições que vêm sendo sedimentadas há pelo menos meio século), essa lamentável situação merece uma reação baseada num duplo argumento, que pode parecer contraditório aos não familiarizados com o campo da antropologia ou dos estudos de gênero e sexualidade. É preciso que encontremos um ponto de equilíbrio entre, de um lado, a afirmação de que o conhecimento que produzimos é necessariamente situado – política e epistemologicamente – e, portanto, jamais 'neutro'; e, de outro, a defesa da autonomia (relativa por certo) do campo científico e das convenções que o regem. Ou seja, é fundamental que se esclareça que, sempre politicamente implicado, o que produzimos é conhecimento e não 'ideologia' ou algum tipo de 'opinião' que possa prescindir do rigor lógico, conceitual e metodológico que aplicamos às pesquisas que realizamos. É nesse campo que a discussão deve ser travada e não no das paixões morais, onde se instalou o espantalho do predador sexual, do pedófilo, que divulgaria 'ideologias', ou seja, falsas teorias científicas nas escolas brasileiras

5 Em 2014, os *Cadernos Pagu* publicaram o "Dossiê Antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: Balanço e Perspectivas", resultado de atividades organizadas pelo Comitê de Gênero e Sexualidade da ABA, com balanços críticos da produção antropológica sobre gênero e sexualidade no Brasil em seus vários campos temáticos (Piscitelli, 2014). Em 2017, o periódico publicou o "Dossiê: Conservadorismo, Direitos, Moralidades e Violência", fruto, entre outros, de iniciativas relacionadas ao Comitê de Gênero e Sexualidade da ABA (Facchini e Sívori, 2017). Em fevereiro de 2016, a ABA publicou em seu informativo especial um esforço conjunto de produzir diagnósticos que versavam também sobre a diversidade sexual e de gênero, família e prostituição (ABA, 2016c).

apenas para satisfazer sua luxúria sobre crianças e adolescentes incautos.

Em suma, para responder a esse desafio, talvez seja pouco argumentar que não existe neutralidade científica do ponto de vista dos direitos humanos e da cidadania. É preciso insistir na especificidade da prática científica que perseguimos. É preciso lembrar que não há professor/a e/ou pesquisador/a neutro/a do ponto de vista das concepções que mantém sobre educação e sobre o mundo natural e humano, porque nas ciências contemporâneas trabalhamos com diferentes teorias ou paradigmas, sempre provisórios, incompletos e muitas vezes em conflito. No campo científico, discutimos teorias, conceitos e resultados de investigações metodologicamente controladas. As ideologias, nós as estudamos (descrevemos, interpretamos ou explicamos) como mais uma manifestação do humano. Mantemos, assim, uma vigilância epistemológica constante no sentido de controlar, ou ao menos deixar visíveis, as possíveis interferências entre as teorias ou paradigmas científicos com que operamos e esses outros ideários a que chamamos de 'crenças religiosas', 'opiniões políticas', 'ideologias', 'moralidades'. Como se vê, não somos absolutamente neutros quando se trata da possibilidade de crenças ou concepções religiosas pautarem ou, pior, substituírem os paradigmas ou as teorias científicas com que trabalhamos. Dito de outro modo, há mais de dois séculos acendemos nossas velas a ideários dessacralizados, contestáveis, ancorados em certa empiria e em certa racionalidade. A autonomia do campo científico, mesmo que seja como valor, deve, portanto, continuar a ser defendida.

A falácia da 'ideologia de gênero' responde a uma estratégia política de conferir o estatuto de crença religiosa ou de posicionamento moral particular ao conhecimento científico, produzido a partir de seus singulares métodos. É o que acontece quando, baseados em suas convicções religiosas e tentando impô-las a toda a sociedade, os atuais partidários da 'ideologia de gênero' dão tal rótulo a todo o conhecimento que se produziu nos últimos cem anos em torno do gênero como conceito e princípio de estruturação de relações de poder historicamente específicas e culturalmente diversas. Ou quando defendem como universais, naturais e eternos, seja o binarismo e a complementaridade entre os gêneros, seja a hierarquia entre as diferentes orientações sexuais, em cujos termos a heterossexualidade teria, por exemplo, maior valor social que a homossexualidade. Somos, assim, levados inexoravelmente à ideia de que alguns tipos de pessoas merecem menos respeito social e, portanto, um acesso mais limitado a direitos do que outras. Isso é que, no nosso campo dos estudos, vem sendo tratado como uma ideologia de gênero, sem aspas. E a ela chamamos comumente *heteronormatividade*.

Trata-se, como se vê, de mal disfarçada estratégia de inversão pela qual se acusa o conhecimento de ser 'ideológico' apenas para impor a todos uma única

e bem conhecida ideologia, cujos fundamentos se encontram na moralidade cristã! Diante dessa estratégia, mesmo aderindo a um "positivismo (apenas) estratégico", precisamos defender a legitimidade da prática científica e o caráter particular do conhecimento e da reflexão que produzimos. Precisamos defender igualmente a preeminência que esse tipo de conhecimento deve ter na orientação da política de educação e de outras políticas públicas que terão impacto na garantia dos direitos fundamentais de mulheres e de pessoas LGBT, tais como o direito à vida, à igualdade, à dignidade e à segurança. E se nosso conhecimento deve ocupar esse importante lugar é justamente por não sermos e não podermos ser simplesmente 'ideólogos'.

Ainda, é preciso lembrar que por outros flancos a autoridade profissional da antropologia e de nossa associação na esfera pública também tem sido atacada. Negam-se nossa competência e autoridade específica para produção de laudos sobre grupos étnicos e seus territórios. Há a tentativa de criminalização da prática antropológica, estendendo-se o movimento que busca criminalizar os que têm sido nossos sujeitos de pesquisa, como forma de fragilizá-los ainda mais. Aqui e ali, as populações com que trabalhamos têm sido submetidas à violência e à intolerância de diferentes grupos com diversos interesses e relações com o governo – isso quando não são mesmo atores relacionados diretamente ao governo os perpetradores dessa violência. Não é de se surpreender que, dado nosso comprometimento político com tais sujeitos, nossa competência científica própria esteja colocada em xeque.

Como uma das mais antigas associações científicas do país, a ABA deve se levantar contra o que está acontecendo. E entre nós, praticantes da antropologia, da ciência política e da sociologia, é preciso estreitar o debate, pensar convergências e solidariedades. O tempo urge.

Sérgio Carrara é professor do Departamento de Políticas e Instituições de Saúde do Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ. É pesquisador do Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e coordenador do Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia.

Isadora Lins França é professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp. É também vice-coordenadora do Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia.

Júlio Assis Simões é professor do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e coordenador do NUMAS – Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença. É membro do Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, Ruth C. L.

1986 "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método". In CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. pp. 95-105.

DURHAM, Eunice R.

1986 "A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas". In CARDOSO, R. (org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. pp.17-37.

FACCHINI, Regina e SÍVORI, Horácio

2017 "Conservadorismo, direitos, moralidades e violência: situando um conjunto de reflexões a partir da Antropologia". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, e175000.

HARAWAY, Donna

1995 "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5: 7-41.

MACHADO, Lia Zanotta

2015 "Inserção política: incômodo ou marca da antropologia. Gênero e Sexualidade, um caso particular?" Comunicação apresentada na sessão "Antropologia e questões de gênero e sexualidade: mais além da observação participante". *Seminário ABA + 60 – Os antropólogos e a antropologia na esfera pública: cenários contemporâneos e políticas para o futuro*, Brasília, ABA, UnB.

MEAD, Margaret

1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Nova York, W. Morrow & Company.

PISCITELLI, Adriana

2014 "Apresentação". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42: 7-12.

RUBIN, Gayle

1984 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality". In VANCE, C. (org.). *Pleasure and Danger*. Nova York, Routledge/Kegan Paul. pp 267-319.

SCOTT, Joan

1986 "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *The American Historical Review*, Bloomington, v. 91, n. 05: 1053-1075.

WEEKS, Jeffrey

1981 *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*. Londres, Longman.

DOCUMENTOS CITADOS

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

2017 "Nota de apoio à resolução 01/1999 do Conselho Federal de Psicologia, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da Orientação Sexual, vedando explicitamente a participação desses profissionais em eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades".

2016a "Nota da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e de seu Comitê de Gênero e Sexualidade sobre os recentes casos de estupro coletivo".

2016b "Nota em apoio aos direitos das prostitutas, a suas reivindicações sobre o reconhecimento de sua ocupação como trabalho e sobre o combate ao estigma social que historicamente têm sofrido".

2016c "Balanços parciais a partir de perspectivas antropológicas - Informativo especial - conjuntura nº 01/2016".

2015a "Nota a respeito do Projeto de Lei n. 6.583/2013, que propõe a criação do Estatuto da Família".

2015b "Nota da Associação Brasileira de Antropologia e de seu Comitê de Gênero e Sexualidade sobre o Projeto de Lei no. 5069/2013".

2015c "Nota sobre a supressão de "gênero" e "orientação sexual" nos planos municipais, estaduais e nacional de educação".

2013 "ABA denuncia a "cura gay" – Nota do Comitê Gênero e Sexualidade encaminhada (25/06/13) ao Conselho Federal de Psicologia (CFP)".

2012 "Nota e ofício - assassinato do antropólogo Cleides Amorim: mais um dos casos de violência cotidianamente perpetrada há décadas contra gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros no Brasil".

Knowledge and Scientific Practices in the Public Sphere: Anthropology, Gender and Sexuality

ABSTRACT

In the last decades, gender and sexuality have circumscribed an innovative field of increasing intellectual production, becoming at the same time a significant focus of political action for anthropologists in Brazil. In order to put into perspective the disputes that are at stake in the current Brazilian context – in which the knowledge we produce has been severely attacked – we will revisit some documents of public positioning, published by the Gender and Sexuality Committee of the Brazilian Association of Anthropology (ABA) over the last few years. We propose a reflection on the kind of knowledge we have produced about gender and sexuality, how it has impacted the public debate about these issues and how it has affected the ways in which our own scientific practice has been socially perceived and evaluated.

KEYWORDS

Gender, Sexuality, Brazilian Anthropology, Scientific Practice, Ideology

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Reação conservadora, democracia e conhecimento

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145515

Flávia Biroli

Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
flaviabiroli@gmail.com

RESUMO

Esse texto caracteriza a ofensiva conservadora contra a agenda da igualdade de gênero e da diversidade sexual. Em seguida, propõe uma reflexão sobre sua conexão com os processos atuais de fechamento da democracia. Por fim, discute brevemente o fato de que a produção de conhecimento nas Ciências Sociais e os processos educativos que abordam as desigualdades de gênero e a diversidade sexual nas escolas se transformaram em alvos preferenciais dessa ofensiva.

PALAVRAS-CHAVE

Ofensiva conservadora, democracia, gênero, conhecimento

No dia 18 de fevereiro de 2016, uma votação no Plenário da Câmara, confirmada no Senado no dia 9 de março do mesmo ano, retirou da Medida Provisória da Reforma Administrativa (696/2015) o termo gênero, que compunha a seguinte definição das competências do Ministério de Direitos Humanos, Política para as Mulheres e Igualdade Racial: "planejamento de gênero que contribua na ação do Governo Federal e das demais esferas de governo para a promoção da igualdade entre mulheres e homens". A reforma proposta pela então presidenta Dilma Rousseff era parte de esforços para o fortalecimento das alianças políticas em torno de Rousseff e já era efeito de pressões que, pouco depois, resultariam em seu afastamento, algo a que retornarei mais adiante. Naquele momento, a ofensiva contra a agenda de gênero já não era novidade no Brasil. O termo gênero, assim como as referências à orientação sexual, haviam sido retirados do Plano Nacional de Educação (PNE) aprovado em comissão especial na Câmara em 22 de abril de 2014. Mas foi também em 2016, no dia 22 de junho, que o PNE foi sancionado, sem qualquer referência a gênero e sexualidade, pela Presidência da República.

Quando o debate sobre o Projeto de Lei 8035/10, que instituía o Plano, se iniciou no Congresso, Dilma Rousseff havia sido eleita para seu primeiro mandato como presidenta. Em 2016, quando o PNE foi sancionado, quem ocupava a Presidência da República era seu vice, Michel Temer. Rousseff havia sido afastada após votação na Câmara, realizada em 17 de abril do mesmo ano, a favor do prosseguimento de um processo de *impeachment* controverso, que a retiraria definitivamente da Presidência meses depois, no dia 31 de agosto, quando o processo foi acatado também no Senado Federal. A votação na Câmara trouxe a quem não vinha acompanhando o que se passava ali uma surpresa: um número significativo de deputados e deputadas justificaram seu voto favorável ao *impeachment* de Rousseff evocando a família[1].

Poucos meses depois, a mesma Câmara aprovaria uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC 55) que limita os gastos públicos por 20 anos, afetando diretamente as áreas de educação, tecnologia, saúde e assistência, entre outras. O ano de 2016 terminaria, assim, com a explicitação de que estava em curso um projeto que envolvia não apenas a redefinição dos rumos da economia, mas também a repactuação das fronteiras entre Estado, mercado e sociedade, impondo recuos no pacto social estabelecido na Constituição de 1988. Esse rumo seria selado, de maneira ainda mais clara, com a aprovação de alterações na legislação trabalhista. A aprovação da "terceirização irrestrita", em 22 de março de 2017, seria seguida pela adoção de uma nova legislação trabalhista, após votações na Câmara e no Senado, em 13 de julho de 2017. A redução das garantias para trabalhadoras e trabalhadores, envolta no argumento de que deve haver maior "liberdade" das partes para pactuar rotinas e remuneração, ocorria em um

1 Segundo matéria publicada no site de notícias G1, a família foi evocada 110 vezes durante a votação e Deus foi mencionado nas falas de 50 entre os 513 deputados, incluído o então presidente da casa e da sessão, Eduardo Cunha. "Deus, filhos... vejam os termos mais citados na votação do impeachment", publicada em 18 de fevereiro de 2016, http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/deus-filhos-veja-os-termos-mais-citados-na-votacao-do-impeachment.html [último acesso em 10 de setembro de 2017].

momento no qual a taxa média de desemprego no país atingia o patamar de 13%[2]. Apesar disso, as ameaças à "família brasileira" foram atribuídas recorrentemente, nesse período, à politização da sexualidade e às conquistas dos movimentos feministas e LGBT, que andariam de mãos dadas na subversão da ordem moral.

Foi assim que as ações contra a suposta "ideologização" no ensino brasileiro incorporaram, no contexto nacional, as campanhas internacionais contra a agenda da igualdade de gênero e da diversidade sexual, de que falarei mais adiante e que se iniciaram nos anos 1990. Embora o campo dos estudos de gênero seja amplo e diversificado, a ideia norteadora de que papéis e identidades sexuais definem-se em contextos sociais específicos e não são expressões da natureza ou de desígnios transcendentais é compartilhada por ampla produção que vem se acumulando pelo menos desde meados do século XX. Trata-se de produção posicionada, uma vez que adere a valores como o da igual dignidade independentemente do sexo biológico e das opções sexuais, da diversidade humana como princípio fundamental para a definição dos direitos, da relevância dos corpos sexuados como questões políticas (Butler, 1993). Além de claramente normativo nesse sentido, o de incorporar valores como os mencionados, o conhecimento assim produzido tem forte ancoragem em teorias e epistemologias que colocam as experiências vividas, assim como os sentidos atribuídos por sujeitos individuais e coletivos a essas experiências, no centro da produção de conhecimento (Harding, 1986)[3].

Coloca-se aqui o problema discutido neste volume por Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Assis Simões. O conhecimento que produzimos colocou em xeque a neutralidade científica, analisando as ideologias que deram sustentação histórica à heteronormatividade e às formas de violência que a acompanham. Paradigmas discutidos e rediscutidos com rigor, e em meio ao debate plural que caracteriza a academia, informaram esses questionamentos e os deslocamentos teóricos e analíticos que produziram. É verdade que esse conhecimento informou a prática política de movimentos sociais, políticos e operadores do direito que mobilizaram seus quadros analíticos para demandar concepções laicas de cidadania, fundadas na diversidade, na dignidade que independe das formas (diversas) do exercício da sexualidade e na autonomia das pessoas. É verdade, também, que esse não foi o primeiro cruzamento entre conhecimento, sexualidades, corporalidades e política. Muito antes, teorias racistas foram promovidas política e cientificamente até que fossem confrontadas (Gould, 1991) – vale conferir também a discussão feita por Lorenzo Macagno neste volume, sobre como a sociobiologia permitiu comprovar "cientificamente" a relação causal entre comportamento sexual e violência entre os Yanomami. As políticas da sexualidade estiveram diretamente ligadas não apenas ao controle,

2 Segundo os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – Contínua (PNAD Contínua) realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a taxa média de desemprego no ano de 2017 ficou em 12,7%.

3 Para uma discussão sobre o empírico e o normativo na teoria política, referenciada por debates feministas, conferir Biroli (2017).

mas à conformação e separação dos corpos sexuados por políticas estabelecidas em contextos políticos específicos (Foucault, 2005).

Apesar disso, a reação conservadora atual se funda numa noção pouco sofisticada de objetividade para questionar o caráter do conhecimento produzido, a autonomia do campo científico e a responsabilidade coletiva envolvida nos processos educacionais. O Movimento Escola sem Partido se destaca entre as organizações que têm participado da ofensiva contra o debate posicionado nas escolas no Brasil. Fundado em 2004 e hoje alinhado a ações presentes em diferentes países da América Latina contra a agenda de gênero, como as ocorridas no Peru, na Colômbia e no México, nas quais se destaca o slogan "Com mis hijos no te metas", tornou-se mais presente no espaço político institucional a partir de 2014. O Projeto de Lei de 2015 (867/15) que tem como objetivo incluir entre as diretrizes e bases da educação nacional o "Programa Escola sem Partido" é apenas o mais destacado entre dezenas de projetos em tramitação no Congresso, que têm em comum o entendimento de que é preciso incluir nas normas educacionais o direito dos pais de educar seus filhos de acordo com seus valores morais e crenças religiosas.

Esse ponto é particularmente importante para esta discussão porque o Escola sem Partido apresenta com clareza a oposição a dois conjuntos de valores, conectados em ações e projetos de lei que buscam modificar normas e conteúdos escolares e constranger professoras e professores "parciais". Um deles é expresso no combate ao comunismo e ao marxismo, o outro em seu combate à "ideologia de gênero". Para além do uso retórico das noções de comunismo e de "ideologia de gênero", fica claro que a parcialidade combatida é aquela que traria para a sala-de-aula perspectivas críticas ao sistema de propriedade vigente e às desigualdades sociais; na segunda vertente, por sua vez, o combate é dirigido a perspectivas críticas às desigualdades de gênero e às formas de violência ancoradas no sexismo e na heteronormatividade. As tentativas de implementação do programa têm esbarrado em decisões contrárias, como a suspensão da lei que criava o programa "Escola Livre" em Alagoas, por decisão liminar do ministro Luís Roberto Barroso, do Supremo Tribunal Federal, de 22 de março de 2017. Isso não impediu que ações e projetos de lei se multiplicassem em diferentes municípios e regiões do país. É esse o ambiente em que ocorreram reações que receberam a atenção dos meios de comunicação brasileiros, como a interrupção em setembro de 2017, pelo Banco Santander, da exposição Queer Museu, em Porto Alegre, após pressão de organizações religiosas e de um movimento que se fortaleceu no processo de *impeachment* de Rousseff, o Movimento Brasil Livre (MBL). Pouco depois, em novembro do mesmo ano, chamariam a atenção também as manifestações e o ataque contra a filósofa Judith Butler, que veio ao Brasil para participar do Seminário "Os fins da democracia", promovido

em parceria pela Universidade da Califórnia em Berkeley e pela Universidade de São Paulo e que ocorreu no SESC Pompeia, na cidade de São Paulo. Vale observar que embora o seminário não tivesse como foco o debate sobre gênero e sexualidade, as reações e agressões foram feitas em nome "da família" e seguiram a agenda negativa da associação entre homossexualidade e pedofilia, presente nas reações ao Queermuseu, e entre conhecimento e ideologização, destacando especificamente a ameaça às "nossas crianças".

A dimensão nacional dessa reação não esgota, certamente, o ambiente em que se realizou o debate sobre "Dilemas e desafios para a produção e práticas científicas em novos cenários políticos", no 41º Encontro Anual da Anpocs, em outubro de 2017, mas compõe de maneira significativa o processo de intensificação da "politização reativa" do gênero e da sexualidade no caso brasileiro. Se ampliamos o foco, percebemos que o questionamento dos ideários fundados em noções de direitos humanos e sociais que informaram as lutas recentes pela reconfiguração de direitos ultrapassam o Brasil e mesmo a América Latina. A reação conservadora tem elementos transnacionais, não apenas porque a Igreja Católica tem capitaneado a ofensiva contra a agenda da igualdade de gênero e da diversidade sexual, mas também porque a insegurança decorrente da fragilização dos sistemas conhecidos de proteção parece abrir oportunidades para que, mais uma vez, se convoque "a família" contra o fantasma da subversão moral.

Uma nova conformação do neoliberalismo, por sua vez, retoma a defesa da regulação pró-mercado dos anos 1990, acompanhada da redução de direitos sociais e investimentos públicos. Ela agora se apresenta com conteúdo moral renovado. Para além do mérito, emerge uma ideologia antipluralista e anticosmopolita. Em seus padrões atuais, o neoliberalismo parece recusar alguns de seus desenvolvimentos anteriores – perniciosos em muitos sentidos, como foi alertado (Falquet, 2011) –, em que ganharam legitimidade defesas do "empoderamento" das mulheres e a relação entre igualdade de gênero, diversidade, e desenvolvimento.

A reação à agenda de gênero remete justamente aos anos 1990 e suas ambivalências. Com o protagonismo da Igreja Católica, iniciou-se como resposta à utilização da noção de gênero em documentos e programas de ação de encontros e fóruns transnacionais e ao reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos pelos Estados nacionais (Cornejo-Valle e Pichardo, 2017; Machado, 2016; Vaggione, 2017). A construção de políticas alternativas do gênero e da sexualidade, que colocaram em xeque os fundamentos religiosos da moral e do direito, também ocorreu na interface entre dinâmicas nacionais e transnacionais (Alvarez, 1998; Corrêa, Petchesky e Parker, 2008). Nesse caso, o protagonismo foi de movimentos e organizações feministas e LGBT que construíram novos pontos de referência para se discutir a legitimidade de normas e políticas públicas ao colocar em circulação "discursos alternativos sobre a autonomia e a democracia

sexual" (Vaggione, 2016: 32; tradução da autora).

A participação de ativistas brasileiras em fóruns internacionais e, por outro lado, a reivindicação de legitimidade para demandas que passam a contar com novos marcos internacionais, são importantes para se compreender um aspecto fundamental das políticas de gênero no Brasil, nas décadas recentes: as agendas feminista e LGBT foram promovidas a partir de espaços e dinâmicas que existiram apesar da baixa permeabilidade do sistema político à participação das mulheres e à agenda dos direitos sexuais e reprodutivos (Biroli, 2018: capítulo 5). O "apesar" indica que a ação política tem se dado contínua e sistematicamente e que tem tido efeitos. A partir do Executivo e do Judiciário, foram construídas políticas e normas que incorporam parcialmente os valores da autonomia das mulheres e da diversidade sexual. Não é possível, no entanto, derivar daí uma ideia de equilíbrio nas influências ou mesmo de uma pluralidade substantiva nas arenas políticas.

A redemocratização, acrescida do ambiente internacional dos anos 1990, trouxe novas possibilidades para a politização da cidadania a partir das categorias de gênero e de sexo (assim como raça e etnia). Os anos 2000, por sua vez, corresponderam a um incremento nas instâncias de participação previstas na Constituição de 1988. A chegada à Presidência da República de um partido cujas bases sociais históricas estiveram nos movimentos sociais, o Partido dos Trabalhadores (PT), permitiu uma "permeabilidade inédita do Estado" (Abers, Serafim e Tatagiba 2014) a movimentos como o feminista e o LGBT. Ao mesmo tempo, as ambivalências de um governo que dependeu de alianças conservadoras no Congresso foram particularmente agudas na agenda dos direitos reprodutivos e dos direitos sexuais (Machado, 2016). Colaboraram para que, à influência histórica da Igreja Católica no país e na América Latina, mais amplamente (Htun, 2003; Vaggione, 2016), fosse somado o peso político crescente de grupos evangélicos conservadores. A presença política de representantes das igrejas evangélicas nos legislativos tem crescido desde os anos 1980, mas sua presença, mais tarde, nas alianças que deram sustentação aos governos recentes é um aspecto fundamental na dialética de avanços e retrocessos em que se intensificaram as reações conservadoras. Aferradas a visões convencionais de família em sua atuação política (Machado, 2017) e eficazes na ampliação de sua influência político-eleitoral, essas igrejas são importantes atores na renegociação das fronteiras entre o Estado, a política e a religião no Brasil (Giumbelli, 2008). A chegada de um pastor identificado com a ofensiva contra os direitos sexuais à Presidência da Comissão de Direitos Humanos, em março de 2013, expunha essas duas dinâmicas e pode ser utilizada como exemplo de um ativismo conservador de novo tipo, hoje bastante visível na política brasileira.

Há também outras fronteiras sendo negociadas hoje. Conceitos como os

de "desdemocratização" e "economização" vêm sendo utilizados em análises do fechamento de regimes democráticos e da concomitante expansão de paradigmas de mercado no Estado e em diferentes dimensões da vida (Brown, 2015; Dardot e Laval, 2016; Fraser, 2015; Lorey, 2015). Conforme as fronteiras entre as esferas pública e privada, entre a política e o mercado, e entre a responsabilidade social e a privada/familiar se alteram – sob disputas agudas, é importante dizer – também são redefinidas a individualidade e o sentido assumido pelos vínculos. A lógica dos vínculos está sendo, mais uma vez, constrangida pelo imperativo da lógica mercadológica ou da lógica das coisas (Segato, 2016).

Para este debate, há três aspectos que me parecem fundamentais nesse processo. O primeiro é que na fase atual do desenvolvimento do capitalismo financeiro, as soluções coletivas para o cuidado são constrangidas pela desregulamentação do trabalho, que diminui as garantias e a previsibilidade na rotina de trabalhadoras e trabalhadores. As soluções de caráter público, por sua vez, são comprometidas pela redução de recursos na área de educação, saúde e assistência e, com isso, de políticas e equipamentos de cuidado de qualidade e capazes de atender às demandas existentes. Restam, assim, as soluções de mercado. Mas estas são disponíveis para poucas. As possibilidades de cuidar e receber cuidado se organizam em relações de gênero racializadas e nas quais a posição de classe incide diretamente (Biroli, 2018: capítulo 2). A pressão para que as famílias assumam "suas" responsabilidades privadas se estabelece conjuntamente com a chamada ao restabelecimento da ordem de gênero. Torna-se imperativo produzir famílias "funcionais", isto é, responsabilizar novamente as mulheres por tarefas de que o Estado se esquiva, sobretudo no âmbito do cuidado, o que traz de volta o maternalismo – embora as mães reais, em sua maioria, quando têm filhos lutem para deles cuidar em condições de precariedade, que se intensificam com o avanço das políticas neoliberais.

O segundo ponto que gostaria de mencionar é que, como alguns autores têm mostrado, as políticas neoliberais não são correspondentes apenas ao recuo do Estado, mas a regras e decisões a favor dos interesses de mercado (Dardot e Laval, 2016). Hoje, os processos de "desdemocratização" são acompanhados da redução da permeabilidade do Estado a interesses que não sejam encampados pelos agentes de mercado – estes são, sistematicamente, promovidos à condição de "interesses objetivos", apresentados como aderentes à lógica da realidade, enquanto a criam com os instrumentos disponíveis, isto é, a influência no campo do direito, nas decisões macroeconômicas e na conformação seletiva do debate público. Com isso, novos padrões de precarização da vida, mais amplamente, e das relações de trabalho se estabelecem e são normalizados (Lorey, 2015). Nesse contexto, inseguranças pessoais podem derivar da falta de proteção objetiva e de garantias ou de medos que remetem a processos acelerados de mudança nas

redes tradicionais de suporte *e nos papeis convencionais de gênero*. Mais uma vez, "ordem moral" e segurança podem ser apresentadas como algo a ser garantido por "famílias funcionais" que atuem como gestoras de individualidades cada vez mais pautadas pela racionalidade econômica, enquanto vínculos sociais se enfraquecem e alternativas coletivas são deslegitimadas.

A relação entre "desdemocratização", precarização e a mobilização de "pânicos morais" com objetivos políticos ainda precisa, parece-me, ser melhor pesquisada. Não se trata de uma grande conspiração, mas de movimentos que convergem e definem novos padrões para a seletividade das democracias existentes. As inseguranças assim gestadas também funcionam como fonte ativa de legitimidade para políticas de repressão e para a militarização. Enquanto a dimensão garantidora do Estado é reduzida, sua dimensão repressiva se expande e a militarização aparece como remédio aceitável, ainda que perverso e ineficaz, para se lidar com os conflitos sociais.

O terceiro ponto, com o qual finalizo este texto, diz respeito mais diretamente à produção do conhecimento e retoma a discussão feita anteriormente sobre as ações que denunciam a "parcialidade" e a ideologização de pesquisadoras e pesquisadores, professoras e professores e, de modo amplo, do conhecimento que produzimos. A criminalização de profissionais e o questionamento dos fundamentos de sua competência ultrapassa, no entanto, escolas e universidades, como mostra Izabela Tamaso neste dossiê. Incorporo aqui as preocupações colocadas por Sérgio Carrara, Isadora Lins França e Júlio Assis Simões quanto à necessidade de explicitarmos o caráter localizado e, ao mesmo tempo, rigoroso do conhecimento que produzimos. Esse conhecimento é potencialmente antagônico às lógicas vigentes, fundadas em desequilíbrios de influência como os que procurei mostrar nesse texto. Não é em um contexto equilibrado que se produzem os parâmetros para a "objetividade" hoje propagados por grupos políticos conservadores. Pelo contrário, essa "objetividade" traduz profundos desequilíbrios e os apresenta como a realidade possível.

Os processos correntes de fechamento das democracias afastam a conformação atual desses regimes, ainda mais do que antes, da noção de soberania popular que esteve entre seus fundamentos. Mas o que eu gostaria de destacar é que os afastam, também, de concepções pluralistas que serviram como referência normativa para avaliá-los na segunda metade do século XX. O estreitamento atual traz em seu bojo ações antipluralistas, como dito anteriormente. O conhecimento que produzimos é "parcial" porque orientado por lógicas alternativas às que promovem esse estreitamento. Temos rigorosamente analisado o caráter situado de sistemas ideológicos binários, com as exclusões e violências que fundamentam, e, com isso, tornamos visíveis outras vidas e outras lógicas. Do mesmo modo, estudos referenciados por horizontes normativos mais exigentes

expõem o enfraquecimento das democracias, sua baixa permeabilidade e, sim, sua parcialidade. De uma perspectiva "parcial" – porque referenciada por valores democráticos substantivos – parte importante das Ciências Sociais expõe, direta ou indiretamente, o caráter excludente e violento de relações de poder e sistemas políticos que produzem precariedade, ao mesmo tempo que nela se apoiam para governar as inseguranças.

Flávia Biroli é professora do Instituto de Ciência Política da UnB, onde coordena o Grupo de Pesquisa sobre Democracia e Desigualdades (Demodê), e pesquisadora do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABERS, Rebecca Naeara; SERAFIM, Lizandra e TATAGIBA, Luciana
2014 "Repertórios de interação Estado-sociedade em um Estado heterogêneo: a experiência na Era Lula". *Dados*, 57 (2): 325-357.

ALVAREZ, Sonia E.
1998 "Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990's and Challenges for the New Millennium". In ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo (orgs.). *Cultures of Politics, Politics of Culture: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder e Oxford, Westview Press. pp. 293-323.

BIROLI, Flávia
2018 *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil.* São Paulo, Boitempo Editorial.
2017 "Teorias feministas da política: empiria e normatividade". *Lua Nova*, n. 102: 173-201.

BROWN, Wendy
2015 *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nova York, Zone Books.

BUTLER, Judith
1993 *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nova York, Routledge.

CORNEJO-VALLE, Mónica e PICHARDO, J. Ignácio
2017 "La ideología de género frente a los derechos sexuales y reproductivos: el escenário español". *Cadernos Pagu*, 50. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n50/1809-4449-cpa-18094449201700500009.pdf. Acesso em 10 de dezembro de 2017.

CORRÊA, Sonia; PETCHESKY, Rosalind e PARKER, Richard
2008 *Sexuality, health and human rights.* New York: Routledge.

DARDOT, Pierre e LAVAL, Christian
2016 *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo, Boitempo Editorial.

FALQUET, Jules
2011 *Por las Buenas o por las Malas: Las mujeres en la globalización*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia e Pontificia Universidad Javeriana.

FOUCAULT, Michel
2005 *História da sexualidade. Volume 1: A vontade de saber.* 16.ed. Rio de Janeiro, Graal.

FRASER, Nancy
2015 "Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism". *Critical Historical Studies*, 2: 157-189.

GIUMBELLI, Emerson
2008 "A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil". *Religião e Sociedade*, 28 (2): 80-101.

GOULD, Stephen Jay
1991 *A falsa medida do homem*. São Paulo, Martins Fontes.

HARDING, Sandra
1986 *The Science Question in Feminism*. Ithaca, Cornell University Press.

HTUN, Mala
2003 *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*. Cambridge, Cambridge University Press.

LOREY, Isabell
2015 *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Nova York, Verso.

MACHADO, Lia Zanotta
2016 "Feminismos brasileiros na relação com o Estado: contextos e incertezas". *Cadernos Pagu*, 47.

MACHADO, Maria das Dores Campos
2017 "Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional". *Horizontes Antropológicos*, 23 (47): 351-380.
2016 "Ideologia de gênero: discurso cristão para desqualificar o debate acadêmico e os movimentos sociais". Texto apresentado na mesa-redonda "Gênero, feminismo e política(s): avanços e retrocessos de uma agenda em construção", *10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política*, Belo Horizonte.

SEGATO, Rita Laura
2016 *La guerra contra las mujeres*. Madri, Traficantes de Sueños.

VAGGIONE, Juan Marco
2016 "Sexualidad, derecho y religión: entramados em tensión". In SÁEZ, Macarena e FAÚNDES, José Manuel Morán (orgs.). *Sexo, delitos y pecados: intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho em América Latina*. Washinsgton, DC, Center for Latin American & Latino Studies, American University. pp. 18-52.
2017 "La Iglesia Católica frente a la política sexual: La configuración de una ciudadanía religiosa. *Pagu*, n. 50.

Conservative Reaction, Democracy, and Knowledge

ABSTRACT

This text characterizes the conservative offensive against the agenda of gender equality and sexual diversity. It then proposes a reflection on its connection with current processes defined as the closing of democracy. Finally, it briefly discusses the fact that the production of knowledge in the Social Sciences and the educational processes approaching gender inequalities and sexual diversity have become targets of this offensive.

KEYWORDS

Conservative Offensive, Democracy, Gender, Knowledge

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

A produção de conhecimento em tempos de conflito: o lugar das Ciências Sociais

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145516

Márcia Lima

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
mrlima@usp.br

RESUMO

O artigo procura fornecer uma breve análise sobre os desafios colocados para os intelectuais das Ciências Sociais brasileiras tendo em vista o cenário conservador em curso no país. O texto identifica dois processos importantes e correlatos. O primeiro envolve a restrição econômica e o crescimento do conservadorismo no Congresso e no Executivo, enquanto o outro envolve os resultados das mudanças produzidas pela redução das desigualdades sociais e raciais que alteraram o cenário e os atores envolvidos nos espaços de produção de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE

Ciências sociais, raça, gênero, ações afirmativas

Em primeiro lugar, eu gostaria de agradecer aos organizadores do Fórum *Quem tem medo dos antropólogo(a)s?* e deste dossiê pelo convite para participar deste diálogo tão premente às questões acadêmicas e políticas, que estão sempre entrelaçadas no processo de produção de pesquisa. A situação que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem enfrentado neste embate político é resultado de uma longa história institucional e seu posicionamento no debate público. A atuação de suas comissões temáticas sempre trouxe muita visibilidade aos temas estudados, assim como tem contribuído tanto para a renovação quanto para a perenidade da agenda dos estudos da área.

O objetivo deste artigo é desenvolver um conjunto de ideias e argumentos, considerando as questões colocadas pelos colegas da Antropologia, procurando conectar tais questões à agenda de investigação das Ciências Sociais e à agenda política e social do estado brasileiro. Procurarei destacar os pontos que considero importantes para que possamos compreender e debater as ameaças e represálias que estão ocorrendo contra os intelectuais das Ciências Sociais e particularmente os episódios em torno da ABA, relatados neste dossiê. Marcarei minhas inquietações intelectuais como socióloga, mas, ao mesmo tempo, represento neste diálogo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), sem ser sua porta-voz. Minhas reflexões aqui não representam uma fala da SBS, mas de uma associada[1].

Meu argumento é que estamos enfrentando dois contextos políticos que se complementam. O primeiro envolve a restrição econômica e o crescimento do conservadorismo no Congresso e no Executivo e o outro envolve os resultados das mudanças produzidas pela tímida redução das desigualdades sociais e raciais, que alteraram o cenário e os atores envolvidos nos espaços de produção de conhecimento.

1 Na ocasião do convite eu ocupava o cargo na diretoria da Sociedade Brasileira de Sociologia, cujo mandato encerrou-se em novembro de 2017.

O CONTEXTO ATUAL: UM CENÁRIO DE MÚLTIPLAS CRISES

No Brasil atual é possível identificar uma série de ações e decisões governamentais que têm afetado a autonomia e o orçamento das pesquisas científicas no Brasil. De acordo com a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), o orçamento de 2018, 4,6 bilhões de reais, representa uma redução de 25% em relação ao orçamento de 2017. Se compararmos com o orçamento de 2013, que chegou a 8,4 bilhões, houve uma redução de 46% em cinco anos. Este corte é alarmante e coloca em risco a continuidade de projetos científicos, assim como, em algumas áreas, provoca a evasão de pesquisadores brasileiros para outros países[2].

Entretanto, as restrições não se limitam às questões orçamentárias. Os últimos ocupantes das pastas de Ciência e Tecnologia e da Educação, ministérios e secretarias que detêm recursos para investimento em pesquisa e formação, têm

2 Disponível em: http://portal.sbpcnet.org.br/noticias/sbpc-alerta-novo-corte-no-orcamento-vai-desmontar-pesquisa-cientifica-no-brasil/.

demonstrado que as restrições podem se tornar programáticas. Essa preocupação esteve presente quando, em 2015, no segundo mandato da presidenta Dilma Roussef, Aldo Rebelo tomou posse como ministro de Ciência e Tecnologia. A preocupação da comunidade científica deu-se por dois motivos. Primeiro porque foi uma escolha política e não técnica e, segundo, porque em 2010, o deputado foi relator do projeto de revisão do Código Florestal, Aldo Rebelo afirmou que ciência do aquecimento global era uma "doutrina de fé".

No caso da educação, desde o primeiro mandato da presidenta Dilma, alguns temas e questões estão sofrendo vetos tanto do congresso como da base aliada do governo. Alguns casos emblemáticos. Em 2011, houve o veto da presidenta à distribuição do kit anti-homofobia por pressão da bancada evangélica e da igreja católica. O momento mais dramático desse retrocesso foi o Plano Nacional da Educação sancionado em 2016, que vetava toda e qualquer referência a gênero e sexualidade. Após o golpe, a situação se tornou mais dramática, com a continuidade dos cortes orçamentários e com o avanço dos movimentos conservadores como o Escola sem partido. Este movimento tem tentado influenciar o conteúdo programático da prática docente no ensino fundamental. Mais recentemente, neste ano de 2018, um colega da Universidade de Brasília sofreu uma tentativa de restrição de liberdade de cátedra, pelo próprio Ministério da Educação, diante de título de disciplina onde aparece a referência ao termo golpe. Em tempos de recursos escassos, a restrição orçamentária tem inviabilizado a permanência e/ou desenvolvimento de agendas que desagradam setores conservadores da sociedade.

Almeida analisou os discursos dos deputados federais na votação do impeachment no congresso nacional, momento de consolidação do golpe, e em discursos posteriores. Segundo Almeida, a maioria dos deputados federais que evocaram Deus são aqueles que atuam em pautas que defendem uma moralidade pública mais reguladora, uma economia menos estatizante e mais pró-mercado, assim como apoiam uma política de segurança mais repressiva e punitiva (Almeida, 2017: 78). Essa atuação parlamentar contribuiu de forma efetiva não apenas para o golpe como também para os retrocessos relatados acima. Embora a presidenta Dilma ainda no primeiro mandato já tenha recuado em pautas importantes em virtude da reeleição e das pressões da base aliada, o cenário se tornou mais dramático após o golpe.

DE ONDE VEM ESTA REAÇÃO CONSERVADORA?

Durante um curto período de tempo, o Brasil experimentou um conjunto de transformações importantes. Algumas delas associadas a mudanças de caráter estrutural e outras associadas às formas de enfrentamento das desigualdades e

aos preconceitos sociais, raciais e de gênero.

Queda na taxa de fecundidade, inclusive entre os mais pobres, mudança nos arranjos familiares e alterações no padrão da População em Idade Ativa são alguns fatores demográficos em curso no Brasil que altera as dinâmicas das desigualdades. Já no campo econômico, a primeira década deste século foi marcada pelo crescimento econômico e seus efeitos significativos no mercado de trabalho como o aumento da formalização, da contribuição previdenciária, valorização do salário mínimo, além do aumento da escolaridade da força de trabalho. Todos esses aspectos contribuíram para uma mudança no cenário das desigualdades sem que houvesse políticas específicas.

Além dessas mudanças estruturais, um outro conjunto de políticas foram importantes para a construção de um cenário mais inclusivo. Políticas redistributivas, como o Programa Bolsa-Família, políticas afirmativas como a implantação das cotas sociais e raciais nas instituições de ensino superior. No que concerne à diminuição da pobreza, as políticas de transferência de renda foram fundamentais. Embora não exista nenhuma condicionalidade ou critério de cunho étnico-racial, uma expressiva porcentagem dos beneficiários é negra. Na base da pirâmide social, políticas sociais sem recorte racial foram eficazes para melhorar a situação da população negra. Já as políticas focais alteraram tanto as dinâmicas redistributivas quanto as dinâmicas de reconhecimento. As cotas raciais nas universidades federais e no Programa Universidade para Todos mudaram o perfil dos estudantes universitários. No campo do reconhecimento, a lei 10639, que propõe novas diretrizes curriculares para o estudo da história e cultura afro-brasileira e africana e o reconhecimento pelo STF da união homoafetiva são exemplos de mudanças recentes que modificaram a forma como o estado brasileiro lida com as questões sociais e das minorias e que foram recebidas de forma negativa por parte da população brasileira (Lima, 2010).

Há neste contexto duas especificidades que merecem destaque, uma mais ampla e outra mais específica. A mais ampla refere-se à modesta, mas impactante redução das desigualdades sociais, medida principalmente pelo Índice de Gini, que se baseia na renda[3]. Durante a primeira década deste século, o Brasil se destacou nacional e internacionalmente por esta redução. Entre 1976 e 1999, esse índice permaneceu em torno de 0,6, iniciando somente a partir dos anos 2000 uma trajetória de queda, que o trouxe o para 0,53 em 2010. Este patamar é ainda extremamente elevado quando comparado ao de países de nível de desenvolvimento econômico similar ao do Brasil (Comin, 2015: 369). Os efeitos desta redução foram amplamente estudados em diversas disciplinas, com especial destaque para as Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, despertando o interesse internacional pelas transformações que estavam ocorrendo aqui e

3 O Índice de Gini é um do principais indicadores usado internacionalmente para medir o grau de concentração de renda. O índice varia de zero a um sendo que valor zero representa a situação de igualdade e o valor um representa o extremo oposto.

dando mais destaque aos intelectuais deste campo.

A outra especificidade trata das transformações que tais políticas impulsionaram no ambiente universitário em particular, tanto para a docência quanto para a pesquisa. O público universitário vem mudando gradativamente com as políticas de acesso ao ensino superior. Jovens negros, trans, gays, passam a ocupar os bancos e a cena das universidades. As consequências desse processo não se resumem apenas na diversidade do corpo discente, mas também nas agendas de pesquisas que estão sendo redefinidas. Essa mudança tem formado alunos e pesquisadores que trazem outras experiências e olhares para dentro da academia. E, vale lembrar, que essas políticas de inclusão alteraram o perfil discente em todas as áreas de conhecimento e não apenas nas ciências humanas e sociais. Estão em todos os cursos, demandando novos temas, interesses distintos e muitas experiências a serem partilhadas.

Considerando esse debate de um ponto de vista sociológico, podemos concluir que o cenário mais estrutural dessas tensões envolve processos redistributivos ancorados em formas de reconhecimento. Políticas que redistribuem renda foram rejeitadas por uma parcela da população, mas como foram modestas e repercutiram no consumo das classes mais pobres, tornaram-se mais toleráveis. Por outro lado, quando falamos em redistribuir capital, a tensão se torna maior. O aumento do capital educacional dos mais pobres via políticas de acesso e expansão, assim como as modestas políticas de acesso à terra, tornaram-se elementos de forte tensão no processo redistributivo.

A agenda de raça e gênero produziu uma reação conservadora violenta e o estado brasileiro, que até recentemente atuava como um agente que fomentava a discussão, se transformou num grande opositor à mesma. Esse deslocamento produziu tensões, recuos e frustrações que precisam ser enfrentadas.

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A CONFLUÊNCIA DE TENSÕES: ATORES E SUJEITOS DA PESQUISA

As transformações descritas acima produziram mudanças no papel e no lugar dos cientistas sociais junto ao estado e ao debate público. A interface entre produção acadêmica e implantação de políticas públicas ganhou outra dimensão e consequentemente maior visibilidade. Quando iniciamos nossa formação como cientistas sociais aprendemos a importância de desconstruir discursos prontos e saberes imediatos, utilizando a expressão de Pierre Bourdieu (2004). As percepções do outro investigado devem ser consideradas, percebidas, e assim damos sentido às experiências e construímos nossos conceitos. A nossa produção confronta diretamente as pré-noções e o senso comum, sendo muitas vezes rechaçada justamente por não corroborar os

julgamentos de valores presentes na sociedade. Um exemplo marcante foi a implantação do bolsa família, que sempre sofreu fortes críticas como uma medida assistencialista, por seu baixo valor financeiro, a despeito de todas as análises de diferentes áreas, nacionais e internacionais, que apontavam para sua importância e eficácia.

No caso dos antropólogos, por exemplo, o tema dos remanescentes de quilombos e a produção de laudos para seu reconhecimento impactaram diretamente no acesso à terra. A realização de pesquisas de campo de longa duração, a convivência com os sujeitos da pesquisa, ou seja, o olhar que aprendemos e ensinamos nos nossos cursos e disciplinas produzem um conhecimento diferenciado sobre a complexidade das situações sociais. Esta característica está presente nas práticas etnográficas, mas não se restringe a elas. Os temas de gênero e sexualidade marcaram a atuação dos antropólogos no debate público, principalmente em virtude da violência contra as mulheres, a discussão sobre o aborto, assim como a homofobia presente no debate sobre os direitos civis da população LGBT e os inúmeros casos de violência contra este grupo.

A percepção da Ciência Política na análise das políticas públicas, do comportamento político eleitoral e das instituições democráticas, assim como a produção sociológica sobre desigualdades e estratificação social, dentre outros assuntos, constitui interpretações sobre o social que entram em disputa de legitimidade com outras áreas não acadêmicas. O tratamento dado a esses temas na academia muitas vezes entra em conflito com a gestão pública ou mesmo com atores da representação política que tomam decisões tendo em mente uma perspectiva eleitoral.

Considerando o atual cenário social, político e econômico, há um retrocesso em curso não apenas no campo dos direitos humanos básicos, mas também das condições sociais. Talvez seja necessário pensar numa discussão mais ampla com outros campos disciplinares, associações e organizações que têm enfrentado o mesmo problema. As divergências internas da comunidade científica – em especial sobre a temática da inclusão – precisam ser superadas em torno de uma agenda comum: o estado laico, o investimento em ciência e tecnologia como prioritário, assim como a importância da diversidade na produção de conhecimento.

Márcia Lima é professora do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo. Pesquisadora sênior do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento associada ao Centro de Estudos da Metrópole, projeto CEPID/FAPESP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo

2017 "Os deuses do parlamento". *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, número especial: 71-79.

BOURDIEU, Pierre

2004 *O ofício do sociólogo.* Rio de Janeiro, Editora Vozes.

COMIN, Alvaro

2015 "Desenvolvimento econômico e desigualdades no Brasil: 1960-2010". In ARRETCHE, M. (org.). *Trajetórias das desigualdades: como o Brasil mudou nos últimos cinquenta anos*. São Paulo, Unesp. pp. 369-396.

LIMA, Márcia

2010 "Desigualdades raciais e políticas públicas: ações afirmativas no governo Lula". *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 87: 77-95.

The Production of Knowledge Amidst Conflict Moments: The Place of Social Sciences

ABSTRACT

This article proposes to provide a brief analysis of the main challenges posed to the Brazilian social sciences due to the conservative political context. The text identifies two crucial and related processes. The first involves the economic restraint associated with the growth of conservatism in Congress and in the Executive power, and the other includes the results of the changes produced by the reduction of social and racial inequalities that altered the scenario and the actors involved in the spaces of production of knowledge.

KEYWORDS

Social Sciences, Race, Gender, Affirmative Actions

Recebido em 18 de fevereiro de 2018. Aceito em 10 de março de 2018.

Por uma filosofia/ antropologia do corpo: materialismo fenomenológico ou fenomenologia materialista

Entrevista com Jenny Slatman

Por

Marisol Marini
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
marisolmmarini@gmail.com

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145517

Esta entrevista é resultado de um conjunto de debates e reflexões que se estenderam ao longo do processo de estágio de pesquisa no exterior que realizei sob supervisão de Jenny Slatman, na Universidade de Maastricht, na Holanda. Atualmente, Jenny é professora titular da Universidade de Tilburg, também na Holanda, em Medical Humanities.

Ao longo dos 11 meses de interação e diálogo que tivemos, entre setembro de 2015 e agosto de 2016, integrei as atividades do grupo de leituras da Professora Jenny, associado ao seu projeto *Mind the Body*. podendo acompanhar seus interesses e os debates realizados entre suas orientandas e colegas de departamento. O projeto é destinado a pensar o corpo na saúde e na medicina atualmente, com abordagem interdisciplinar que inclui a participação de colaboradores da área médica. Naquele momento, Jenny conduzia a pesquisa "Bodily Integrity in Blemished Bodies", que incluía pesquisas a respeito de câncer e reconstrução de mama e uso de próteses faciais por pacientes que haviam sofrido câncer de cabeça e pescoço.

Deixarei que a própria Jenny se apresente, já que a primeira parte da entrevista é dedicada ao relato da sua trajetória acadêmica. Já anuncio, no entanto, que Jenny define-se como filósofa do corpo, e abordará temas como fenomenologia, antropologia médica, estudos sociais da ciência e tecnologia e a maneira como tais campos se amarram em suas pesquisas. Embora tenha formação e se defina como filósofa, ouvi a própria Jenny dizer que talvez a antropologia seja a melhor maneira de enquadrá-la, já que suas pesquisas, profundamente engajadas, são baseadas em pesquisa etnográfica. Bem sabemos que fazer pesquisa etnográfica não é o suficiente para classificar alguém ou determinada abordagem como antropológica. Mas o que afinal define uma pesquisa antropológica?

No diálogo com Jenny sobre sua agenda e trajetória de pesquisa, percorremos diversos problemas que cruzam fronteiras disciplinares na reflexão sobre corpo, trabalho de campo, medicina e experiência.[1]

1 Agradecemos a revisão e edição cuidadosas de Pedro Lopes.

Jenny, quais são os aspectos da sua carreira que você considera mais relevantes? O que você acha que é importante saber a seu respeito, de suas pesquisas, da sua trajetória?

JS – Você quer dizer o fato de eu ter dupla formação? Você sabe que eu fui primeiro formada em terapia, como fisioterapeuta? Você sabe o que é uma fisioterapeuta?

Sim. Mas no Brasil a formação em fisioterapia é bastante prática, aplicada.

JS – Sim, exatamente. As pessoas têm problemas em seus corpos, suas juntas, ou dor nas costas. No meu tempo, a fisioterapia tinha três divisões: massagem, que é associada a uma terapia de exercícios, que você aplica nas pessoas, você tenta treiná-las.

Como pilates?

JS – Algumas das posturas talvez sejam similares ao pilates. Por exemplo, se você tem um problema nas costas, você precisa aprender a movê-la. Mas também se aproximam do yoga, que às vezes pode ser útil para pessoas com certos problemas. São exercícios muito básicos, exercícios de equilíbrio. Há também situações em que uma pessoa quebrou uma perna, por exemplo, e precisa aprender a caminhar com muletas, sabe? Parte da fisioterapia é também aprender como fazer esse tipo de coisa, técnicas corporais. A segunda parte, então, são as terapias com ultrassom, usando equipamentos de ultrassom. Por fim, também tinha terapias com algum tipo de eletricidade. Não tenho certeza de como está essa divisão agora, se ainda se usa isso. De todo modo, o foco está muito nos problemas de músculos, juntas, postura e movimento. Então é isso que é a fisioterapia. É muito mecânico.

O que a motivou a escolher fisioterapia?

JS – Eu acho que escolhi porque eu realmente gostava da imagem dos seres humanos como um tipo de máquina. Eu gosto de assistir atletas, pessoas correndo. Eu também gosto de praticar esportes, apesar de eu não ser muito boa nisso (risos). Eu joguei futebol, sabia? Eu gostava muito, ainda acho fascinante. A questão é que eu achava muito fascinante e também gostava de anatomia. Eu tinha notas altas nas avaliações de anatomia e fisiologia. Realmente me interessava saber como funciona o corpo, em um sentido muito positivista (risos). Eu era muito jovem, terminei a faculdade de fisioterapia quando tinha 20 ou 21 anos. Acho que um ponto decisivo veio

quando percebi que existia uma grande diferença entre o que se aprende nos livros e o que acontece com as pessoas que procuram os profissionais com alguma dor ou problema. Era difícil para eu dizer o que estava errado com elas, fazer um diagnóstico. Eu não ousava diagnosticar, se tivesse que dizer uma coisa muito fácil, como: "oh, é realmente uma espécie de problema mecânico". Mas na verdade, isso é realmente raro. A maioria das pessoas que sofre de alguma dor física, é uma história completa. Não é só essa pequena coisa, esse sintoma localizado. Então, eu acho, eu decidi que eu não era uma boa fisioterapeuta, porque eu não tinha coragem de diagnosticar (risos). E eu tive que seguir em frente, você sabe. Primeiro eu tive que amadurecer um pouco. Eu penso que ainda era muito jovem para ser uma terapeuta. Tinha que estudar um pouco mais sobre os seres humanos, então eu procurei alguns estudos. Tive aulas de antropologia, mas somente antropologia cultural, o que eu considerei que era muito exótico para mim, ou não entendi. Eu possivelmente tive uma ideia errada, de que eu tinha de ir a uma ilha exótica ou algo do tipo (risos). Então, cruzei com o estudo de antropologia, o cultural-social e a psicologia. Mas a psicologia eu pensei: bem, isso também é de certa forma mecânico, é também muito positivista. E assim decidi estudar filosofia. O que foi interessante é que, quando eu era estudante de graduação e durante o mestrado, em certo momento, eu não tinha mais dinheiro, não tinha mais bolsa, então eu trabalhei como fisioterapeuta. Eu combinei o estudo de filosofia com alguns dias de trabalho na prática. Isso foi muito bom. Eu trabalhei como fisioterapeuta até terminar meu mestrado, que foi quando me ofereceram uma bolsa de doutorado em filosofia. Isso foi em 1996, então faz 20 anos que parei de trabalhar como terapeuta.

Como você acha que essa experiência moldou a maneira como você aprendeu e se envolveu com filosofia?

JS – Eu acho que essa experiência é muito importante para mim, porque se olharmos, especialmente na filosofia – o que não ocorre tanto na antropologia – muitos filósofos criam teorias sentados em suas cadeiras. Elas podem, é claro, ser muito críticas e moldadas por práticas. No entanto, eu penso que isso contribui com que muitos filósofos achem que a prática médica é fácil, mas eu sei, porque fui terapeuta, o quão difícil é ser uma profissional da área médica. É muito fácil ser crítico aos médicos ou ao sistema de saúde. Mas se você estiver lá, por exemplo, se você for minha paciente e houver algo errado com você, eu estarei lá para ajudá-la. Este é um relacionamento bastante estranho porque também é assimétrico. Nós não somos amigas. É uma relação profissional. Eu gosto de ajudá-la, mas,

na maioria das vezes, eu não tenho muito para oferecer-lhe, eu sou um pouco impotente, ou você acha que posso lhe oferecer muito mais, então essa é uma relação difícil.

Você avalia que essas experiências como fisioterapeuta a tornaram mais próxima dos profissionais da saúde?

JS – Sim. Talvez também um pouco menos crítica? Eu não sei, porque também há risco, é claro, quando você está desenvolvendo uma pesquisa, você também deve ser crítico. Mas acho que isso também está na minha proposta. Penso que os próprios profissionais também são críticos. Eles também querem melhorar os cuidados, então eles são críticos. Mas nem sempre eles têm discursos críticos. Então eu posso ajudá-los com isso, eu acho.

Como você acha que é possível ajudar? O que você acha que pode oferecer como filósofa? Se antes você disse que não se via como uma boa fisioterapeuta, queria te perguntar, o que é ser uma boa filósofa?

JS – Eu não sei. Bem, acho que uma filósofa, uma pesquisadora, em geral, deve ser curiosa, fazer perguntas, não se satisfazer facilmente. O que eu acho muito importante é ter uma boa capacidade de analisar as coisas, um fenômeno, um problema de saúde e é preciso ter cuidado com os conceitos que se usa. Mas eu acho que para a filosofia, e eu posso imaginar que também para a antropologia, há que ser curioso.

Você pode detalhar um pouco mais, nos dar algo talvez um exemplo mais concreto? Você poderia falar sobre sua própria pesquisa e sobre como suas interpretações podem ajudar.

JS – Sim, bem, mas acho que talvez seja uma outra questão. O que é ser uma boa filósofa e como contribuir enquanto filósofa? Acho que, para mim, o que posso oferecer aos profissionais é olhar as coisas de forma diferente, mas também acho que usamos outras palavras, outros conceitos ou outras ideias. Tomo como exemplo o projeto que agora fechamos, o projeto sobre câncer de mama e cabeça/face. Acho que uma das sugestões advindas da pesquisa é que, no enfrentamento do câncer, as pessoas podem tomar muitas decisões. Há muitas opções e, na maioria das vezes, os médicos apenas perguntam, ou dão informações e perguntam aos pacientes: "o que você quer?", "Você quer o tratamento A ou B?". O que eu acho que é importante neste processo é que o médico não só forneça informações sobre as opções, mas também comece a dialogar com a paciente sobre o que ela considera importante. Porque muitas pacientes nunca pensaram sobre o que elas acham importante em suas vidas ou o que elas consideram importante sobre seus corpos. Por exemplo,

as mulheres que precisam tomar decisões sobre o peito, se preferem que seja amputado ou não, a elas apenas é perguntado: "Você quer ter seu peito amputado ou não". É claro que ela nunca pensou a esse respeito. Então, a instrução deve ser perguntar às mulheres, por exemplo, se elas podem imaginar como é viver sem o peito, como elas se sentem. Por exemplo, se essas mulheres gostam de praticar esportes ou se elas consideram muito importante ter um belo decote. São coisas pequenas que podem ser facilmente implementadas, penso eu, no processo. Na maioria das vezes, no entanto, os médicos não fazem isso. Então, eu acho, com este projeto podemos ajudar o processo de tomada de decisão, aprendendo a como ensinar aos profissionais, como eles podem falar sobre o corpo.

Nesse sentido, você argumenta que podemos ajudar os médicos a abordar os pacientes, mas não é nossa responsabilidade intervir na relação? Quero dizer, você não está dizendo que filósofos ou antropólogos da saúde devam trabalhar com os médicos, na clínica, certo?

JS – Não, mas você pode adicionar passos intermediários. Por exemplo, eu fiz esse meu projeto, que é realmente filosófico, mas eu sei que na clínica também há pessoas que estão trabalhando com os pacientes em como formar as pessoas para fornecer informações. Há agora uma mulher que quer trabalhar com assistência à tomada de decisão. E agora ela quer minha contribuição para esse projeto. Não posso fazer isso, é ela quem tem que fazer, mas eu posso ajudá-la. Então, há um tipo de intermediário. Claro, é também possível decidir: "bem, eu não quero me envolver", mas acho que é uma oportunidade de oferecer esses *insights* para eles. Quero dizer, se pensarmos em alguém como Foucault... Na verdade, ele era um médico, ele era médico de saúde mental. Suas ideias são muitas vezes usadas na clínica. Isso é maravilhoso, não é? Então, nesse sentido, o que posso oferecer aos profissionais? Ideias, palavras, conceitos que podem ajudá-los no seu trabalho diário. E não apenas dizer: "bem, você está fazendo tudo errado" ou algo assim. Não gosto deste tipo pesquisa, que é muito moralista. No seu roteiro da entrevista, havia uma questão sobre medicalização. Por exemplo, o livro de Ivan Illich é muito negativo. Bem, é claro, trata-se de medicalização de processos sociais. Mas é como se você fosse a um hospital, e você fosse um prisioneiro ou algo assim. É claro que você pode descrever dessa maneira, mas é apenas negativo, não é? Não faz justiça ao trabalho das pessoas no hospital, eu diria.

Eu estou aqui me questionando se nosso papel é sempre tentar ajudar, indiscriminadamente, ou às vezes temos que ser críticos a ponto de não nos engajarmos. Quero

dizer, quando ajudamos, acabamos por corroborar as práticas, mas às vezes a questão é evitá-las, não?

JS – Em primeiro lugar, o que eu acho importante não é exatamente evitar o engajamento. Também existe um risco nisso. Algumas pessoas que vêm da teoria crítica e querem entrar na prática, trazem todas suas críticas à prática e não têm uma visão aberta. Por exemplo, eu mesma não sou defensora da cirurgia plástica, como cidadã ou simplesmente como pessoa. Mas, como pesquisadora, tenho curiosidade. Então, não estou começando com a visão de que não se deve fazer isso, eu só quero entender. E então, talvez, eu possa cooperar com a cirurgia plástica.

De que forma?

JS – Bem, Marjolein [referindo-se à aluna de doutorado, Marjolein de Boejn] fez sua pesquisa sobre câncer de mama. Sua pesquisa deixa claro, por exemplo, que, no caso da reconstrução do peito, há uma ênfase na aparência, em como o peito se parece e não sobre senti-lo, o que também é muito importante. Agora também estão desenvolvendo uma tecnologia em cirurgia plástica que pode restaurar a sensação da mama. Esta é uma tecnologia muito interessante. No ano passado foram elaboradas novas diretrizes para o câncer de mama, o que incluiu que todas as mulheres que são diagnosticadas com câncer de mama devem ser informadas sobre a possibilidade de reconstrução mamária – porque em alguns hospitais eles fazem isso, em outros não. Esta orientação também pode implicar, é claro, que a reconstrução mamária aumentará enormemente. Eu não sei se isso é bom. É bom para os cirurgiões, que terão trabalho, poderão ganhar dinheiro. Mas é bom para as pessoas? Eu não sei, e claro, tenho essas posições críticas, mas não é minha intenção apenas explorar minhas críticas na clínica, penso eu. Deve ser o mesmo para você, não é? Se você olhar para esses corações mecânicos, você é crítica. Mas, ao mesmo tempo, você também pode pensar: "eles fazem um trabalho importante", não é? Então, é uma coisa dupla. Se a pessoa vai para este tipo de clínica apenas com crítica, não acho que faria um bom trabalho de campo.

Você se descreve como filósofa do corpo, certo? O que isso significa?

JS – Eu não sei, apenas vende bem, não é? (risos) É um pouco provocativo, talvez. Porque na filosofia há a filosofia da mente, que tenta explicar o que é a mente humana. Especialmente na filosofia do século XXI, a divisão do corpo e da mente é muito criticada, em particular pela fenomenologia, que considera que a mente está sempre corporificada [*embodied*]. Não há uma mente sem um corpo ou a mente, se há algo como uma mente, estados mentais, ela passa pela nossa interação incorporada no mundo. Então eu viro a ênfase

da mente para o corpo. Penso que é interessante também notar que essa é uma grande diferença entre a filosofia, filosofia clássica, fenomenologia e antropologia. A filosofia e a fenomenologia falam sobre corporificação, o que é muito importante para a linguagem, para a cognição, para todo o ser humano, mas essa corporificação continua sendo uma espécie de universal, como se todo mundo estivesse corporificado, então isso se daria meio que da mesma forma para todo mundo. Se você olha a antropologia, e também o feminismo, o interesse é justamente as diferentes formas de incorporação. Etnicidade, gênero, idade, capacidade [*being able*] ou deficiência [*not being able*]. É inclusive por isso que estou interessada em antropologia médica e estudos feministas, porque permitem obter essa gama de diversidade de corporalidades.

Gostaria de te perguntar se essa "virada do corpo" não significaria que você está reduzindo... Não consigo encontrar outra palavra, na verdade, reduzindo o ser humano, o ser no mundo como corporificado?

JS – Sim, de modo que o ser humano é um ser corporificado. Não é um ser mental. Se é racional, a racionalidade está corporificada. Podemos fazer coisas racionais, mas é porque sabemos como fazê-lo com nossos corpos.

Estou de acordo contigo, mas me pergunto como essa compreensão pode dialogar com um engenheiro ou um neurocientista que acreditam que somos apenas nossa mente e que, por exemplo, estão trabalhando em tecnologias relacionadas a memórias, considerando que é possível viver uma vida "mental".

JS – Penso que temos ideias e conhecimentos muito abstratos, mas a questão é de onde vem esse conhecimento. Vem de uma mente que funciona sozinha? Ou isso é proveniente de... Como um engenheiro, um *tinker*, é preciso fazer as coisas, é preciso criá-las. A questão é que as neurociências são diferentes, porque as neurociências não dizem mente, dizem cérebro. O engraçado sobre as neurociências, o que também é completamente estúpido, de certa forma, é que dificilmente se pode acreditar que todo esse povo está dizendo que está tudo no cérebro. O cérebro, é claro, é o órgão mais importante que temos. Mas o cérebro só funciona porque está integrado ao corpo. Assim, um cérebro sozinho, por sua própria conta, não faz sentido. O cérebro também está corporificado. Você sabe, para aprender, você precisa receber um *input* (do corpo, dos sentidos, do meio ambiente). E então você obtém o *output*. Isso é um dado que eles já conhecessem há cinquenta anos ou algo assim. É um conhecimento neurológico muito básico, mas isso nunca é mencionado. Sempre há a sugestão de que tudo acontece no cérebro; que o cérebro é o começo de tudo, a causa de tudo, etc. Como se o cérebro fosse

uma espécie de máquina operativa que faz tudo por conta própria, como se fosse possível separar o cérebro do sistema nervoso e do corpo. Eu acho que é estúpido. Mas também é culturalmente interessante que as pessoas comecem a falar sobre si mesmas, que se interpretem em termos de ser um cérebro... É curioso, não é?

Mas é responsabilidade das neurociências.

JS – Sim, é. Como seres humanos, sempre tentamos encontrar interpretações para nós mesmos. Você se interpreta apenas em termos de: "meu lobo frontal não está funcionando bem hoje" (risos), "eu tenho que treiná-lo", ou algo do tipo? Quero dizer, normalmente as pessoas também se interpretam como um ser histórico, não apenas um ser neurológico. É bastante reducionista.

Então, se você tivesse que responder em apenas algumas palavras por que o corpo é importante, ou porque é uma questão importante para nós, para nossas sociedades, qual seria a sua resposta?

JS – Bem, por um lado, penso que a questão é entender que somos corporificados [*embodied*], então precisamos de um corpo para aprender, memorizar, fazer coisas, agir, isso é uma condição para a nossa existência. Por outro lado, há uma coisa muito filosófica, e uma coisa muito social, que é a existência de diferenças entre corpos e corporalidades [*embodiment*] e valores distintos que diferentes corpos carregam. Racismo, sexismo... Quero dizer, o tempo todo estamos lendo corpos/pessoas, não encontramos espíritos. Encontramos uma pessoa porque esta pessoa está corporificada [*embodied*]. Este corpo tem uma cor, um sexo, uma idade, o que imediatamente traz a ela ou ele um papel de interação, relações de poder, etc.

Estou lembrando agora de uma anedota muito famosa entre os antropólogos brasileiros presente no trabalho de Lévi-Strauss, que diz respeito ao encontro entre espanhóis e indígenas. Quando alguns espanhóis encontraram nativos americanos, eles se perguntavam se os nativos tinham alma, o que significava questionar se eles eram humanos. Enquanto isso, os nativos se perguntavam se os espanhóis tinham corpo, o que também dizia respeito a dúvidas sobre a sua humanidade – o que significa, entre outras coisas, que o etnocentrismo não é um privilégio do Ocidente, mas uma atitude ideológica inerente ao coletivo humano.[2]

JS – (rindo muito) Então eu sou mais como os nativos americanos. Isso é engraçado. Mas eu também penso que, por um lado, a corporalidade [*embodiment*] também incorpora ideias sobre alma e psiquismo, e acho que tudo é muito impreciso [*fuzzy*]. Por outro lado, corpo e corporalidade [*embodiment*] também deixa claro que não é apenas o cérebro. E hoje em dia só se fala sobre o

2 "Dans les Grandes Antilles, après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était ou non, sujet à la putréfaction". Lévi-Strauss. 1973. "Race et Histoire". In *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, Plon. pp. 377-422.

cérebro. Bem, de certa forma é um debate muito interessante, mas às vezes acho muito estúpido.

Como o seu interesse pelo corpo foi atravessado pela fenomenologia?

JS – Eu acho que começou quando eu estava estudando filosofia combinada com fisioterapia. Eu comecei a fazer minha dissertação de mestrado sobre o corpo e acabei escrevendo sobre Husserl (fenomenologista alemão) e Merleau-Ponty, como parte do meu programa de mestrado. Para o meu doutorado eu me concentrei na filosofia de Mearleau-Ponty, que é apenas O filósofo do corpo, e ele é um fenomenologista. Foi assim que eu fui parar aí. Talvez, se eu estivesse na antropologia, eu teria focado em outro autor, eu não sei. Talvez Mauss, de técnicas corporais. Mas eu não conhecia. Quando você está em formação, você se concentra em uma coisa e, claro, não sabe de outras...

Eu não sei se é uma pergunta tola, mas muitas coisas aconteceram desde Merleau-Ponty, certo? Então, hoje em dia você acha que é possível falar apenas em uma fenomenologia do corpo, ou existem múltiplas fenomenologias?

JS – Sim. Merleau-Ponty escreveu na década de 1940 e ele também foi muito criticado por fenomenólogas feministas. Seu trabalho é, acho, ainda muito importante porque ele está em discussão com grandes filósofos como Kant e Descartes. Ele também usa muitos dados empíricos, casos de psicologia dos anos 1920. É interessante porque estes casos, na verdade, são baseados em vítimas da Primeira Guerra Mundial, soldados que sofrem lesões no cérebro, e eles têm todo tipo de comportamento. Esta foi a primeira vez que os soldados ou aquelas pessoas com este tipo de ferimentos sobreviveram. Então, eles se tornaram objetos de estudo da psicologia. Mearleau-Ponty usa isso em seu livro. Claro, essa parte não é atualizada e também não havia uma ciência do cérebro. Entretanto, em geral, há alguns argumentos realmente interessantes e fortes em seu trabalho. O que também vale notar é que os estudos fenomenológicos se concentraram no corpo como o ponto zero de toda a experiência. Contudo, eles não olharam para o corpo como materialidade, mas o corpo como um ponto zero, um ponto de partida da orientação e do ser no mundo. No seu roteiro para esta entrevista, havia uma questão sobre a materialidade, a virada material, e eu acredito que também é importante olhar para o corpo como material. Não é apenas um sujeito vazio. Antes se falava sobre a alma e o psiquismo como um ponto zero, uma espécie de coisa vazia. Não era material. Agora parece que a alma é substituída pelo corpo vivido. Mas esse corpo vivido também é um tipo de coisa vazia. Então, essa é a minha crítica à fenomenologia. É preciso também olhar para o corpo como uma coisa, como um objeto com todo o tipo de recursos materiais. Eu

acho que a fenomenologia também deve fazer esse tipo de virada material.

Você acha que é possível caracterizar tipos de fenomenologias?

JS – Bem, o que estou propondo agora no meu novo projeto de pesquisa eu chamo de materialismo fenomenológico. Talvez também seja possível chamar de fenomenologia materialista.

Qual é a diferença?

JS – Eu não sei. É onde se coloca a ênfase. Mas existe a fenomenologia de Merleau-Ponty, Sartre e a fenomenologia feminista, penso. Então há também a minha, a materialista (risos). Eu não sei. Fenomenologia feminista é um termo usado. Qual mais? Eu não sei. Mas você sabe que a fenomenologia hoje em dia também é usada como metodologia no trabalho de campo. A maior parte do tempo, no entanto, não tem tanto a ver com a fenomenologia filosófica.

O que significa ser uma metodologia?

JS – Bem, um estudo fenomenológico é um estudo em que você pergunta às pessoas suas experiências vividas. Então, não se trata de observações ou o que acontece, mas também de fazer entrevistas e perguntar às pessoas sobre suas experiências. Ou você não pergunta, mas tenta acessar suas experiências. Isso é chamado de abordagem fenomenológica na pesquisa qualitativa.

É como a participação observante em antropologia? Que é diferente da observação participante, pois não se trata apenas de observar as pessoas.

JS – Não, é mais como entrevistas em profundidade com pessoas. Não apenas se conversa, porque é possível fazer trabalho de campo quando se conversa com pessoas, mas você não pergunta diretamente como a pessoa se sente com esta máquina no corpo. Ou o que acontece, como ela muda a vida. Essas perguntas que seriam questões fenomenológicas no trabalho de campo. Na minha pesquisa proponho fazer as duas coisas. Eu faço observações, e, às vezes, análises fenomenológicas, que se concentram nas experiências vividas das pessoas.

Você se vê como uma fenomenóloga?

JS – Sim. Mas talvez também eu seja uma observadora, eu acho. Então, eu também sou etnógrafa. De todo modo, estou muito inspirada pela teoria fenomenológica, corporalidade [*embodiment*].

Como exatamente você acha que a fenomenologia ajuda a entender fenômenos relacionados a questões médicas?

JS – Bem, acho que o que acabei de dizer, que a fenomenologia pode realmente se concentrar nas experiências e na forma como as pessoas dão sentidos aos seus mundos. Isso também foi escrito por Annemarie Mol. Ela não menciona isso, mas há muita fenomenologia em seu trabalho – quando ela interage com pessoas, quando faz observações no hospital, mas também quando interpela as pessoas que vão ao hospital. Como posso dizer isso, o modo como as pessoas lidam com a doença? A questão de atribuir sentido? *Sense making*, tem também um foco fenomenológico. Eu penso de uma maneira geral e também é assim que a fenomenologia é frequentemente vista, porque a fenomenologia critica muito a divisão corpo e mente. É possível dizer que na medicina essa distinção ainda é muito forte. Há o corpo, que é apenas um objeto, que é genético, biológico, e há a mente, o psiquismo. Tratamos o corpo. Para a fenomenologia o corpo é mais do que isso. É também como você dá sentido às coisas.

Sim, mas sabemos que é importante para a prática médica fazer essa divisão.

JS – Sim, às vezes é... às vezes pode ser útil. Mas o que acontece é que, se você tiver aqui a categoria do corpo somático e mental, enquanto estiver vazio aqui ou ali, está bem. Contudo, o que acontece, por exemplo, no caso que eu descrevi, em que os médicos explicam os sintomas físicos e os sintomas parecem somáticos: "você tem dor, você tem problemas em sua coluna, mas não podemos encontrar nada". Os médicos não conseguem encontrar nada em seu corpo. Então, algo está errado com sua mente. Eles pulam de lá para cá porque não conseguem explicar. O mesmo também vale para a depressão. Eles dizem: "bem, a depressão está na mente, é algo na mente" e concluem: "nós damos drogas e elas, de certa forma, atacam os cérebros". Eles pulam do cérebro para a mente. Então, há um monte de saltos. Primeiro, fazem a divisão e, daí, fazem todos os tipos de saltos estranhos entre essas coisas. Se sua perna estiver quebrada, você pode corrigi-la, é tudo físico. Se você estiver deprimido, ou o que quer que seja, você pode fazer psicoterapia, etc. No entanto, há muitos problemas que não se restringem a essas duas coisas. Você precisa de algo mais que apenas pular de um para o outro. Você tem que achar como os dois estão relacionados um ao outro.

Então, você acha que as pessoas estão percebendo que há coisas no meio, entre?

JS – Eu não sei as pessoas, o que as pessoas pensam... Se você apenas ouvir... Semana passada eu estava assistindo televisão porque estava doente, estava assistindo ciclismo, você conhece o Tour de France? Eles diziam: "as pernas

são fortes, o corpo é forte, mas acho que há um problema mental com esse cara". Então, muitas pessoas acham muito normal argumentar que a mente e o corpo são diferentes. E acho que é um raciocínio estranho. Eu acho que é muito melhor explicar esta situação de uma perspectiva do *embodiment*. Você não é um bom ciclista porque você tem boas pernas, mas há mais em *embodiment*. Você entende?

E quanto à prática médica?

JS – Eu acho muito perturbador quando falo com os alunos. Eles são realmente treinados para ver, traçar problemas médicos que são físicos. Se as pessoas começam a se queixar de alguma outra coisa, eles dizem: "esta pessoa também tem algum problema psicológico, então vamos encaminhá-la para um psicólogo". Vi o mesmo quando fiz minha pesquisa sobre câncer de mama e cicatrizes. Por exemplo, se uma mulher tem uma cicatriz. Isso é uma coisa horrível. Os estudantes dizem: "esta mulher tem um problema psicológico com isso". Não é um problema psicológico, é um problema físico! E é um problema social. Não é psicológico. Se a pessoa está triste porque tem uma grande cicatriz, então em termos psicológicos não há nada errado com ela. É tão estúpido. Mas também é uma saída fácil, do tipo: "Eu sou um médico. Eu trato a doença e o câncer está ausente. Você tem uma cicatriz, lide com isso. Caso contrário, você tem um problema psicológico. Então você deve ir ao psicólogo". Acho que essa não é uma boa maneira de lidar.

Você acha que isso está mudando com abordagens interdisciplinares?

JS – Aqui, no centro de oncologia, há um conselho psicológico, é muito fácil ir lá. Às vezes, nós vimos isso, o médico explicava as coisas e a paciente começava a chorar. Este médico chamava a enfermeira médica, porque ele não sabia como lidar com essas emoções. Eu poderia considerar: "Bem, tudo está resolvido, porque esta outra pessoa está mais treinada para fazer isso". Ainda assim, acho que é um problemático que os médicos... Eu acho que deveria ser trabalho dos médicos confortar melhor as pessoas e explicar as coisas em um sentido mais amplo.

Então a questão é qual é a responsabilidade deles?

JS – Sim, acho muito fácil dizer: "isto não é somático, então não é meu problema, procure um outro profissional".

Você acha que a fenomenologia poderia contribuir para a compreensão destes fenômenos contemporâneos relacionados à medicalização, no sentindo de que podemos pensar sobre o corpo de uma maneira mais ampla?

JS – Sim, talvez sim. Mas medicalização... Estava pensando na pergunta. A medicalização é um processo social. Acho que talvez seja realmente uma questão para a sociologia e antropologia, penso eu, entender esse processo. Se você passar para a fenomenologia é difícil, porque, como eu já disse, a fenomenologia é focada na experiência. O debate sobre a medicalização é apenas... É mais centrado na avaliação de experiências negativas, não é? Se alguém sentir experiências negativas por causa de uma menopausa, ou algo assim, então a pessoa tem experiências negativas. Mas se essas experiências negativas forem avaliadas como um problema médico, então se torna medicalização. Se isso for avaliado como: "bem, isso é apenas parte de envelhecer", o cenário muda. Você entende o que quero dizer?

Eu estava pensando em medicalização no sentido de que hoje em dia entendemos (quase) tudo como um problema médico.

JS – Sim. Não sei se a fenomenologia tem uma boa resposta para isso. Porque a medicalização traz questões relacionadas a como se rotula o que é doente ou não, o que é normal e o que é patológico. Esse processo de rotulagem é mais sociológico, penso. É claro, no entanto, que a medicalização pode contribuir para o fato de que as experiências de si mesmo podem mudar. Por exemplo, eu estou me sentindo bem agora e vou a um médico para fazer um *check-up*. Se ele me disser: "você provavelmente terá câncer em dois anos, ou em dez anos, ou você pode ter um pequeno câncer em algum lugar, mas não consegue senti-lo". Então, é claro, eu recebo essa medicalização do meu corpo. Por causa disso, eu posso produzir um tipo de experiência negativa sobre meu próprio corpo, isso é verdade. Mas, eu estava apenas pensando em outra questão. Se você olhar para o meu livro, por exemplo, eu analiso o que acontece quando você adiciona todo o tipo de coisas estranhas ao seu corpo, como implantes, órgãos, etc. Na verdade, minha conclusão é que estas não fazem muita coisa, porque, como diz Jean Luc Nancy, já somos estranhos aos nossos corpos. Também podemos ter mais estranheza. Isso, certamente, não encerra a medicalização. Minha observação, de certa maneira, diz que não há uma interrupção natural para a medicalização. Portanto, a medicalização, penso eu, só pode ser interrompida por um processo social, ou o processo de categorização de determinados tipo de comportamento não mais como patológicos, mas simplesmente diferentes. Acho que o que mais pode ajudar aqui são as discussões sobre diversidade biológica, biodiversidade [*bio-diversity*]. E eu acho que isso tem acontecido nos estudos sobre deficiência [*Disability Studies*], em que se pode ver que as pessoas são diferentes, diversas, sem serem doentes, rotuladas como doentes ou qualquer outra coisa.

Há essa crítica feminista (mas não só) a respeito da impossibilidade de sustentar essa divisão entre o que é o corpo e o seu significado. Nosso trabalho não seria apenas pensar sobre o significado do corpo, enquanto os médicos dizem o que é o corpo, como um objeto. Você acha que esse corpo é apenas um objeto?

JS – É um objeto, mas é também um sujeito.

Então, você acha que para todos que trabalham com o corpo, como médicos, eles devem considerar que o corpo é um monte de coisas, mais que um objeto. E também para um filósofo ou um antropólogo?

JS – Sim, por que não?

Então devemos nos engajar com a materialidade do corpo também?

JS – Sim.

Mas o que isso significa?

JS – Você poderia dizer que a crítica da fenomenologia à visão médica sobre o corpo é que, enquanto a visão médica diz: "você tem um corpo", um objeto, a visão fenomenológica diz: "sim, mas você também é seu corpo, você é um sujeito". Para mim, a virada material significa: "eu sou o corpo que tenho".

E o que isso implica para o dualismo mente e corpo?

JS – (risos) Não sei. Acho que já esqueci a mente. Eu não estou falando mais sobre a mente. Eu não acho que seja interessante.

Podemos esquecer a mente?

JS – Sim.

O que isso significa?

JS – Talvez não a mente, mas acho que seria bom se não falássemos mais sobre o psiquismo, alma ou algo assim, porque as pessoas simplesmente usam esses tipos de termo sem saber o que significam. O que significa, por exemplo, alma? É muito falacioso. Eu não acho que seja muito sábio usar esses conceitos. Claro que você pode falar sobre a mente no sentido de dizer que acredita em algo ou estados mentais. Ou você pode pensar em capacidades cognitivas. Então está tudo bem. Mas é tão fácil cair em um tipo de domínio da alma, espírito ou psiquismo, ou coisas do tipo. Eu realmente não sei o que isso significa. Para algumas pessoas, é claro, está relacionado com religião ou vida depois da morte.

Em um sentido mais amplo, como você acha que a fenomenologia poderia ajudar a

entender questões relacionadas à raça, classe, religião, identidade? Como a fenomenologia pode ajudar a compreender os fenômenos em relação ao corpo não apenas no contexto médico? Porque até agora falamos principalmente de questões médicas e você demonstrou que é uma abordagem muito interessante para lidar com esse universo. Quais são as outras contribuições possíveis da fenomenologia?

JS – Muitas coisas. Não é o meu campo de atuação, mas é interessante quando a fenomenologia é combinada, por exemplo, com a análise do capital de Bourdieu. Se você olhar para Bourdieu com olhos fenomenológicos, a diferença de classe não é apenas de dinheiro, etc. Também tem *habitus* físicos diferentes, a começar pelo modo de falar. Há técnicas e repertórios corporais. As diferenças sociais também são fenômenos muito incorporados [*embodied*]. No processo de socialização, as pessoas copiam umas às outras, você sabe.

O próprio Bourdieu já fazia isso, não? Quando falava sobre capital cultural.

JS – Sim, mas acho que ele não considerou muito a questão corporal. Ele fala sobre *habitus*, mas não no sentido de incorporação física [*physical embodied*], como Mearleau-Ponty. Acho que é muito interessante considerar, por exemplo, Nick Crossley, ou Louic Wacquant. Eu acho que ele também fala sobre sociologia carnal [*carnal sociology*] e penso que isso foi muito inspirado pela fenomenologia. Não é meu campo, mas creio que é possível fazer uma boa análise sobre imigração, ou sobre refugiados, por exemplo, sobre injustiças baseada na corporalidade social [*social embodiment*].

De certa forma você já abordou indiretamente, mas gostaria de te ouvir falar sobre a relação entre* affect theory*, a virada material. Como elas estão relacionadas à sua abordagem fenomenológica? Você poderia falar mais sobre o novo empirismo na teoria feminista,* affect theory *e qual é a relação entre eles?

JS – Sim, a questão é que, do pouco que conheço sobre *affect theory*, o interessante é que é uma teoria que muitas vezes remonta a filósofos como Spinoza, Bergson e Deleuze, que parecem fenomenólogos empíricos. Eu acho que é também o que você chamou de novo empirismo. A *affect theory* às vezes se baseia em neurociências. É muito baseada em informação e explicações científicas sobre, digamos, processos inconscientes. De certa forma, isso é interessante, mas também penso que é algo cheio de riscos, porque pode facilmente voltar a um certo sentido científico positivista. A principal coisa que eles parecem fazer é evitar falar sobre como as coisas são, mas como elas se tornam, ou sobre os devires. É sempre sobre devires. O que acho difícil na *affect theory* é que a ideia de matéria ou materialidade me parece reducionista, realmente como pequenas coisas físicas. Não há nenhuma corporalidade [*embodiment*] lá. É possível dizer que é praticamente uma materialidade sem

corpo. Isso é difícil para mim, pois não se pode mais falar sobre a experiência humana – e acho que a experiência humana é interessante. Também, algumas pessoas dizem que, de certo modo, *affect theory* é uma espécie de substituição ou atualização da psicanálise. Onde a psicanálise fala sobre inconsciente, a *affect theory* também, de certa forma, fala sobre inconsciente. Eu li alguns trabalhos interessantes em *affect theory*, mais como um olhar que se refere a processos em um grupo de pessoas, mais parecido com uma psicologia de massa [*mass psychology*], sobre como as pessoas agem inconscientemente quando estão em um grupo, como seus comportamentos se afetam (por exemplo, o trabalho de Lisa Blackman). Claro que isso é muito interessante, mas eu também acho que há diferentes maneiras de usar *affect theory*. Creio que é interessante enquanto se pode relacionar com uma certa experiência humana – e não apenas como algo que acontece no cérebro.

Eu estou interessada nessas teorias porque tenho impressão de que a* affect theory *e o novo empirismo estão muito comprometidas com as teorias ditas científicas, certo? Penso que quando estamos trabalhando em estudos de antropologia médica ou da ciência, temos que tentar dar conta das teorias médicas e científicas. De certa forma, também temos de nos envolver.

JS – Eu acho difícil. Conheço um pouco dessas teorias, mas não tanto. Por exemplo, lemos juntas aquele trabalho sobre agência com dispositivos de anestesia. A autora considerava que, no caso dos pacientes que estavam em coma ou passavam por uma operação, o aparelho fazia parte da agência, porque o aparelho fazia sons (o que permite à equipe ler sinais fisiológicos do paciente). Eu acho um conceito muito mecanicista de agência humana. É como Descartes, a famosa imagem de Descartes. Esse tipo de *affect theory*, de certa forma, parece retomar esse tipo de modelo. É dizer que a máquina é parte da agência humana porque ela produz sons enquanto o paciente está anestesiado. Eu acho muito mais interessante ver como uma máquina está integrada em sua agência em outras situações, que exigem que os sujeitos lidem com a máquina, ou que façam algo com ela, talvez mesmo sem saber. Mas não quando se está dormindo em uma sala de operações.

Mas é uma maneira de lidar com essa situação, não? Como analisar agenciamentos em uma situação em que o sujeito não está consciente?

JS – Sim, mas para mim se um paciente está dormindo ou anestesiado, o paciente não tem nenhuma agência, não tem experiência. Você poderia dizer que esse paciente tem agência de seu corpo ou que, se seu corpo está precisando de ajuda, é uma espécie de agência ou o que quer que seja. Então, o corpo faz todo tipo de coisas enquanto está na sala de operação. Acho que é isso

que a Annemarie Mol diz. O corpo faz alguma coisa e alguma coisa é feita com ele. Nesse sentido, seria interessante falar sobre agência ou *enactment*. Mas dizer que as funções corporais são mediadas por alguma máquina eu não acho que seja muito interessante.

Você acha que a* affect theory*, em certo sentido, é uma resposta à fenomenologia?

JS – Sim, de certa forma, penso que é, porque ela traz uma crítica de que, na fenomenologia, a experiência é intencional. Penso que é o mesmo tipo de discussão entre fenomenologia e psicanálise. Na fenomenologia, ou, pelo menos, em Merleau-Ponty encontramos experiências reflexivas. Merleau-Ponty também fala sobre experiências pré-reflexivas, coisas que se faz simplesmente sem pensar. Mas o inconsciente não faz parte da experiência – e, claro, há uma discussão interessante na psicanálise. Acho que também a *affect theory* está questionando isso, de que muita coisa está acontecendo sem que se tenha consciência.

Essa ideia de experiência pré-reflexiva parece ser algo de difícil compreensão para leitores de Judith Butler, por exemplo. Qual é a relação entre linguagem e esta ideia pré-reflexiva? O pré-reflexivo é algo que acontece fora, é anterior à linguagem?

JS – Não, não penso assim. O pré-reflexivo, eu diria, em Mearleu-Ponty está no nível do hábito. Creio que a Butler diria que hábitos também estão enquadrados por discursos, não é? Coisas que se faz todos os dias. Agora você está sentada nesta cadeira. E você está falando comigo, então provavelmente você não está prestando atenção nessas ações. Eu acho que o pré-reflexivo também é dessa ordem. Não é anterior à linguagem.

Diz respeito a coisas invisíveis, com as quais se está habituado?

JS – Eu acho que o pré-reflexivo é algo que você não está consciente, mas você pode se concentrar nisso. Então, por exemplo, você sabe como dançar? Se você é um bom dançarino, você simplesmente dança. E você pode falar com seu parceiro de dança. Você não precisa se concentrar em seus pés. Você não os percebe. Mas se você precisa aprender a dançar, você se concentra, então o pré-reflexivo se torna reflexivo para aprender. Eu acho que a maioria das coisas que fazemos é de forma pré-reflexiva, é meio irracional.

Mas você acha que todas as coisas pré-reflexivas que fazemos foram aprendidas?

JS – Aprendidas, eu não sei. Essa é uma questão: aprender. Eu acho interessante a questão da socialização, assim como a socialização de gênero. Eu observava meu próprio filho, ele tinha um comportamento masculino tão típico. É claro que ele estava apenas copiando todo tipo de técnicas corporais de ami-

gos. Não sei se isso é feito de forma reflexiva. Eu não sei. Mas, é claro, isso é um tipo de comportamento. Se você fala sobre habilidades complexas, você sabe, dançar, dirigir um carro, provavelmente você precisa refletir sobre isso.

Mas e os atos fisiológicos, como piscar os olhos?

JS – Eu não sei, você pode sentir isso. Eu acho que há processos físicos que você não pode tomar consciência, como estar respirando, que é pré-reflexivo. Mas, o que está acontecendo na minha barriga, posso sentir um pouco, mas eu não sei. Claro que sei, porque aprendi com os livros, mas...

Você não pode controlar.

JS – Não, eu não. Bem, provavelmente posso controlar. Algumas pessoas podem controlar melhor seus corpos.

Conforme vamos encerrando, tenho uma última pergunta. Você acha que a virada material está para o modelo linguístico, assim como a virada ontológica está para a epistemologia?

JS – Não sei exatamente o que isso significa. Para mim, ontologia e epistemologia são, em filosofia, duas disciplinas. Epistemologia trata do que é conhecimento e ontologia trata da existência ou de como alguma coisa existe. Mas é chamado de virada ontológica? Eu não sei. A questão é, eu acho, que o livro de Annemarie Mol é sobre ontologia. Mas é também sobre epistemologia. Ambos. É sobre como certos conceitos sobre o corpo ou a multiplicidade do corpo são gerenciados em um conceito específico. É também sobre o conhecimento. A epistemologia também trata da produção do conhecimento.

Apenas para terminar, queria ouvi-la falar mais sobre os conceitos de Merleau-Ponty de "estar no mundo" ("being in the world") e as críticas sobre o "eu posso" ("I can").

JS – Sobre "estar no mundo". Acho que "estar no mundo" na fenomenologia às vezes parece ser o que eu já disse sobre esse tipo de ponto zero. Eu acho que o importante é que você veja que "estar no mundo" também significa que você existe fisicamente, a materialidade está lá. Eu não sou apenas um ponto zero aberto, sou um ponto zero específico. Depende realmente do tipo de ponto zero que você é, seja negro ou branco, seja velho ou jovem, homem, mulher, trans. Também está relacionado ao que você pode fazer, por isso "eu posso". Assim, o ponto zero, o "estar no mundo" é um ponto de partida, a partir daí você pode agir e perceber. Isso não se dá da mesma forma para todas as pessoas, o que tem a ver com a materialidade, eu diria.

Então, não há fenomenologia sem materialidade?

JS – Essa é a minha concepção. Muitas pessoas devem não concordar comigo. Também por isso que penso que estou próxima da antropologia.

E quais são os limites da ideia de* "I can"*?

JS – O interessante do "eu posso", de fato, é a substituição do "eu penso". Descartes disse "eu penso" e depois Merleau-Ponty diz "eu posso". Esse "eu posso" viria antes de pensar. Há algo mais fundamental para os humanos que pensar, que é capacidade de fazer algo. Isso é bom. Mas é claro, é limitado, porque tem esse tom muito positivo: "eu posso fazer isso". Sim, nós podemos. De certa forma, do ponto de vista filosófico, você pode dizer que estamos frente a uma filosofia existencial, trata-se de dizer que você existe no mundo, mas também tem possibilidades de criar sua própria existência. Essa é a ideia de ter possibilidades. Mesmo que sua vida seja miserável, sempre há alguma coisa, sempre há uma possibilidade, sempre uma saída, ou algo que você pode fazer. Estou pensando agora nos romances de Sartre, de quando ele estava em uma prisão, e acho que há muitas coisas que você pode fazer na prisão. Mas esta é uma espécie de ideia tão positiva da vida. Claro, pode ser bom, positivo, mas há muitas pessoas com problemas [*impaired*], por causa de sua corporeidade [*embodied being*]. Então também há um monte de "eu não posso" ou "não posso mais". É uma questão muito ampla, o "eu posso".

Todos podem ter seu próprio "eu posso". "Eu posso" pode ser atribuído a qualquer sujeito? Quero dizer, uma pessoa com deficiência que não pode caminhar, mas consegue usar um dispositivo, esse é o "eu posso" dela?

JS – Sim, claro. Ela também tem possibilidades. O interessante, é claro, é que se uma pessoa estiver em uma cadeira de rodas, então há "eu posso". Mas se ela estiver em um prédio sem um elevador, o seu "eu posso" estará limitado. O "eu posso" não é apenas algo na pessoa, mas também é uma coisa que está no social.

Então é mais como "eu posso no mundo"?

JS – "Eu posso no mundo". Sim. Não se trata de "eu tenho músculos grandes, então sou forte, posso fazer qualquer coisa". Mas é "eu tenho possibilidades". Há também constrangimentos, o que tem a ver com hábitos e técnicas corporais, etc. Portanto, é muito socialmente informado.

Muito obrigada, Jenny, por esta conversa agradável e interessante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Os trabalhos a seguir foram debatidos no grupo de leitura coordenado por Jenny Slatman e informaram a produção da entrevista.

AHMED, Sara

2004 "Collective Feelings - Or, The Impressions Left by Others". *Theory, Culture & Society*, 21(2): 25-42.

ALAIMO, Stacy e HEKMAN, Susan

2008 "Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory". In_____ (org.). *Material Feminisms*. Bloomington, Indiana University Press.

BLACKMAN, Lisa

2012 Immaterial Bodies: *Affect, Embodiment, Mediation*. Londres, Sage.

CROSSLEY, Nick

1995 "Merleau-Ponty, The Elusive Body and Carnal Sociology". *Body Society March*, 1(1): 43-63.

DALIBERT, Lucie

2015 "Living with Spinal Cord Stimulation: Doing Embodiment and Incorporation". *Science, Technology, & Human Values.* 41(4): 635-659.

GOODWIN, Dawn

2008 "Refashioning Bodies, Reshaping Agency". *Science, Technology, & Human Values*. 33(3): 345-363.

HIRSCHAUER, Stefan

1991 "The Manufacture of Bodies in Surgery". *Social Studies of Science*, 21 (2): 279-319.

INGOLD, Tim

2004 "Culture on the Ground – The World Perceived Through the Feet". *Journal of Material Culture*, vol. 9(3): 315-340.

2008 When ANT Meets SPIDER: Social Theory for Arthropods. In: KNAPPETT, C. e MALAFOURIS, L. (orgs.). *Material Agency*. Boston, Springer.

2010 "Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.): S121-S139.

KARI NYHEIM SOLBRÆKKE et al.

2015 "Absent Organs – Present Selves: Exploring Embodiment and Gender Identity in Young Norwegian Women's Accounts of Hysterectomy". International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being. 2015;10:10.3402/qhw.v10.26720. doi:10.3402/qhw.v10.26720.

LUPTON, Deborah

2013 "Quantifying the Body: Monitoring and Measuring Health in the Age of Health Technologies". *Critical Public Health*, 23(4): 393-403.

MAMO, Laura e FOSKET, Ruth

2009 "Scripting the Body. Pharmaceuticals and the (Re)Making of Menstruation". *Journal of Women in Culture and Society*, 34 (4).

MARTINY, Kristian M.

2015 "How to Develop a Phenomenological Model of Disability". *Med Health Care Philos*. 18 (4): 553-565.

NOË, Alva

2009 "Wide Minds". In: *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill and Wang.

OUDSHOORN, Nelly

2015 "Sustaining Cyborgs: Sensing and Tuning Agencies of Pacemakers and Implantable Cardioverter Defibrillators". *Social Studies of Science*, 45 (1): 56–76.

POLLOCK, Anne

2015 "Heart feminism". *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience*, 1 (1):1.

SCULLY, Jackie

2008 "Thinking through the Variant Body" e "Narratives of Disability: Models and Mentors", In *Disability Bioethics: Moral Bodies, Moral Difference*. Rowman & Littlefield Publishers.

SHARP, Lesley A.

2011 "The Invisible Woman: The Bioaesthetics of Engineered Bodies". *Body Society*, (17): 11-30.

STEINBERG, Deborah Lynn

2015 "The Bad Patient: Estranged Subjects of the Cancer Culture". *Body & Society*, 21 (3): 115-143.

PITTS-TAYLOR, Victoria

2016 "What Difference Does the Body Make?". In *The Brain's Body: Neuroscience and Corporeal Politics*. Durham, Duke University Press.

WEISS, Gail

2015 "The Normal, the Natural, and the Normative: A Merleau-Pontian Legacy to Feminist Theory, Critical Race Theory, and Disability Studies". *Cont. Philos. Rev*. (48): 77-93.

WILSON, Elizabeth A.

2008 "Organic Empathy: Feminism, Psychopharmaceuticals and the Embodiment of Depression". In ALAIMO, Stacy e HEKMAN, Susan. *Material Feminisms*. Bloomington, Indiana University Press.

Pioneiros, fundadores e aventureiros – a ocupação de terras em Rondônia

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145519

Manuela Souza Siqueira Cordeiro

Universidade Federal de Roraima | Boa Vista, RR, Brasil
cordeiro.manuela@gmail.com

RESUMO

Na região de Ariquemes, durante a década de 1970, foram implantados dois projetos de assentamento dirigidos (PADs), como parte da iniciativa de colonização do governo militar. Durante as primeiras incursões ao campo, percebi que muito daquilo que me interessava pesquisar sobre Rondônia confluía para uma identificação específica que caracterizava grande parte daqueles que foram responsáveis pela ocupação das terras no estado: o "pioneiro". Este artigo tem como objetivo problematizar o uso de categorias posicionais ligadas ao processo de transformação da "floresta" em "terra", isto é, a terra sem valor comercial para a "terra aberta" e, portanto, agricultável, destacando diferentes períodos. No momento da ocupação das terras, os ocupantes se consideravam "aventureiros", havendo também desdobramento na categoria circunscrita a um momento histórico posterior, a de "fundador". Na descrição etnográfica trazida para o texto, a partir de conversas realizadas com seis "pioneiros", salientarei a diferença no uso das referidas categorias.

PALAVRAS-CHAVE

Pioneirismo, projetos de colonização, deslocamento, Rondônia

INTRODUÇÃO

A "ocupação dos vazios demográficos" em Rondônia teve início com a ação da colonizadora privada denominada Calama S.A., que atuava na cidade de Vila Rondônia, atualmente município de Ji-Paraná. Esta colonizadora adquiriu uma grande área de terra pertencente aos seringais em 1968, denominada gleba Pyrineus. O conceito adotado para "projeto de colonização" pelo Incra é: "a unidade básica das atividades de colonização que se caracteriza por um conjunto de parcelas rurais integradas a uma sede administrativa, serviços técnicos e comunitários" (1984). O termo "ocupar espaços vazios" está conjugado com a "redução de áreas de tensão social". A conclusão da abertura da antiga BR-29, hoje BR-364, é vista como um dos fatores que influenciaram decisivamente no relacionamento de Rondônia com o Centro-Sul. Esta influência aconteceu pela ligação com as outras regiões do país por meio da rodovia, com a possibilidade de escoamento de produtos e acesso mais facilitado ao estado por parte dos trabalhadores que não possuíam terras no Centro-Sul.

No entanto, a política de colonização não foi a primeira forma de ocupação das terras no território onde se localiza o estado de Rondônia. A região de Ariquemes, na qual os dois projetos de assentamento foram implantados, eram áreas do distrito de Porto Velho desde a criação do Território Federal do Guaporé. O "Território do Guaporé" foi criado pelo decreto-lei nº 5.812, de 13 de setembro de 1943. Já em 17 de fevereiro de 1956, a área passou a se denominar Território Federal de Rondônia, em homenagem ao Marechal Cândido Pereira da Silva Rondon. O estado de Rondônia foi criado posteriormente, em 1982. Essa região, por sua vez, era o ponto de apoio para a atividade garimpeira da região, principalmente a extração de cassiterita. Portanto, ficam em contradição as análises que consideram a terra "virgem" ou um "vazio demográfico", uma vez que seringueiros, seringalistas, garimpeiros, populações indígenas e outros sujeitos sociais ocupavam a área de Ariquemes antes mesmo da colonização que teve início na década de 1970.

Na região de Ariquemes, durante a década de 1970, foram implantados dois projetos de assentamento dirigidos (PAD), como parte da iniciativa de colonização do governo militar. O PAD Burareiro distribuía lotes de 250 hectares às famílias selecionadas, que deveriam possuir comprovação financeira e de experiência agrícola, enquanto o PAD Marechal Dutra distribuía apenas lotes de 100 hectares, não exigindo a mesma comprovação financeira, apenas aquela que garantia o conhecimento sobre a atividade agrícola. As terras do PAD Burareiro eram destinadas principalmente ao plantio de cacau, enquanto nas do PAD Marechal Dutra cultivava-se majoritariamente o café, de acordo com a política de incentivos do governo federal. A BR-364, que atravessa todo o estado de

Rondônia, orientou a colonização ao longo da rodovia e, desta forma, as terras de Burareiro e de Marechal Dutra, localizadas mais próximas ao trecho da BR, tornaram-se mais valorizadas com o tempo. Segue um mapa da região acima descrita:



Figura 1
Guia Geográfico: Rondônia/Mapas do Brasil

O uso de categorias posicionais ligadas ao processo de transformação da "floresta" em "terra" será problematizado nesse artigo. Essa transformação diz respeito à mudança da terra caracterizada como sem valor comercial para a "terra aberta" e, portanto, agricultável. Utilizo essa noção a partir de Barbira-Scazzocchio, uma vez que a autora define a política de transição de uma "frente extrativista" para uma "frente pioneira" a partir da transformação de "floresta" em "terra", isto é, em propriedade passível de se obter e transferir a posse, baseada na produção agropecuária e na retirada da cobertura vegetal (1980). Por isso, trato a respeito da categoria "pioneiro", bem como sobre a categoria "aventureiro", sendo ambas utilizadas por aqueles que ocuparam as terras nos assentamentos e o seu desdobramento posterior na categoria "fundador". Desta forma, há o reconhecimento de um "senso de honra" (Bourdieu, 1972) em relação àqueles considerados "pioneiros"[1]. A partir de conversas realizadas com seis "pioneiros" – três que possuem terra no PAD Marechal Dutra, área do município de Alto Paraíso; e outros três

1 Para outros estudos que focalizam a questão do pioneirismo em Rondônia, no entanto, a partir de diferentes perspectivas epistemológicas, cf. Matias (1998) e Silva (1984).

que já possuíram terra no PAD Burareiro, em Ariquemes – salientarei a diferença no uso dessas referidas categorias ligadas ao objetivo da ocupação das terras, e também ao sentimento de experiência do "novo".

Dessa maneira, o artigo está organizado em quatro seções posteriores à introdução. A primeira seção diz respeito ao período anterior aos projetos de colonização e como as famílias reivindicam o pertencimento a um momento específico da história de Rondônia, que tem início com o investimento do governo federal na implantação do polo agrícola na região. Na seção seguinte, discuto as denominações que fazem referência à experiência do pioneirismo, explicitando que essa é uma noção analisada por diversos estudos nas áreas das ciências sociais, sendo possivelmente atualizada no contexto de Rondônia. Além disso, explicarei a diferença entre as categorias "pioneiro" e "fundador", sendo a segunda circunscrita a um momento histórico específico. Em seguida, os sentidos diversos do sentimento ligado à busca do "novo" são apresentados, o que se conecta à autodenominação de "aventureiros", sendo necessário ultrapassar as "dificuldades" para serem reconhecidos como "pioneiros". Em cada seção, serão trazidas trajetórias de diferentes "pioneiros" e suas famílias, não seguindo uma ordem específica na apresentação das mesmas, mas tomando-as na medida em que são relevantes para dar conta dos objetivos apresentados.

AS HISTÓRIAS ANTES DO "INÍCIO"

Seu Beto foi o primeiro farmacêutico de Ariquemes, localizada na porção norte de Rondônia. Chegou à cidade no início da colonização, em 1976. Paulista de nascimento, "correu o mundo" desde cedo, não levou consigo seus pais e irmãos, que permaneceram no interior do estado de São Paulo. Sua primeira "parada", antes de Rondônia, foi o estado do Paraná, no qual chegou a ser prefeito da cidade de Goioerê, em 1965. É conhecido em Ariquemes não somente pelo tratamento dos doentes de malária, mas também por ser "falador". Apesar de ter possuído um lote no PAD Burareiro, foi sua atuação como farmacêutico na cidade que o tornou reconhecido como "pioneiro". Quando fui conversar em sua casa, fez questão de me explicar cada árvore frutífera que tinha em seu pomar, depois se sentou na varanda e, estabelecendo o tom da conversa, começou a contar a sua história "do início". O "início" é marcado pelo momento de implantação dos projetos de colonização, isto é, o começo do denominado "ciclo agrícola de Ariquemes". Fez questão de dizer que, quando chegou à região, "não tinha nada, era mata, só tinha umas casinhas começando". Não havia nem cemitério – ele não fazia ideia de como as pessoas "morriam" e eram enterradas. Portanto, o primeiro episódio do qual ele se recorda sobre a construção da cidade é o da inauguração do cemitério de Ariquemes, da qual ele participou:

> *Quando inauguramos o cemitério, estávamos com uma seringueira velha, cachaceira, ela tinha uns 90 anos. Mas ela ficou aí bebendo cachaça; quando faleceu, o cemitério já estava pronto, no jeito. E nós aqui na nossa cidade tínhamos oito carros, eu tinha uma Kombi. Foram todos os carros no enterro da Marcelina. Estou contando a história da Marcelina porque eu estive no cartório com um escriturário que hoje é aposentado há muito tempo e ele me mostrou o primeiro livro de quando foi criado o distrito de Ariquemes, de 1922. E a Marcelina era casada oficialmente e o marido dela tem o sobrenome de Arikeme [grupo indígena]. Então, foi com essa Marcelina que nós inauguramos o cemitério (Seu Beto, 25/04/2012).*

A velha Marcelina representava duas populações da região que não tinham "perfil" para participar da seleção realizada pelo governo federal para os projetos de assentamento – os seringueiros e as populações indígenas. Fica claro na fala de seu Beto que já existiam populações que moravam naquele espaço, inclusive garimpeiros, não sustentando a ideia propagada pelo governo de que ali era um "vazio demográfico". No entanto, não é à toa que ele escolhe o momento específico da morte e do enterro da seringueira Marcelina como o momento inicial de seu relato sobre a história de Ariquemes. É como se o enterro de Marcelina, inaugurando o cemitério, indicasse a morte de uma determinada era de Ariquemes. Junto com Marcelina, morria o passado associado aos seringueiros, um dos primeiros ciclos de desenvolvimento econômico da região, junto dela morriam também os índios da etnia Arikeme, que ali viviam antes mesmo do período áureo da borracha. As famílias que haviam se deslocado para a cidade com o intuito de possuir terra própria foram sepultar aquele passado e iniciar uma nova Ariquemes.

Nesse sentido, corroboro a análise de Marques (2013) sobre os pioneiros de Pernambuco e de Mato Grosso do Sul, pois a autora afirma ainda que os relatos destes sejam feitos em primeira pessoa, remetendo-se a lembranças pessoais, com estilos narrativos diferenciados em cada um dos estados; as narrativas são constitutivas de uma memória coletiva. No caso de Rondônia, os "pioneiros" circunscrevem o momento do "início" como a implantação dos projetos de assentamento dirigidos (PADs) de Burareiro e Marechal Dutra. A cidade começava a receber as famílias que, "abrindo" os seus lotes, construindo suas casas na cidade, seriam responsáveis por inaugurar outra etapa – a da construção da cidade de Ariquemes e a participação nos projetos de colonização. Estes que fizeram parte do projeto de construção de Ariquemes, orquestrado pelo governo federal, imprimindo suas marcas pessoais, são denominados e reconhecidos entre si como "pioneiros".

(RE)CONFIGURAÇÕES ACERCA DO PIONEIRISMO

Durante as primeiras incursões ao campo, percebi que muito daquilo que me interessava pesquisar sobre Rondônia confluía para uma identificação específica, que caracterizava grande parte dos que foram responsáveis pela ocupação daquela área do estado. Os "pioneiros" – como se identificam e são identificados por aqueles que deles descendem – são as figuras centrais da localidade, por dois motivos característicos: em primeiro lugar, comungavam o mesmo desejo de buscar a terra, principalmente com o objetivo de possuí-la para a família; em segundo lugar, sofreram as consequências dessa busca, tendo sido necessário enfrentar uma vasta gama de adversidades para fazer prosperar o sonho que os levou até a Amazônia. Portanto, "pioneiro" é uma categoria nativa que se configura como um elemento-chave para o entendimento do processo de ocupação de Rondônia.

Assim como a colonização, a interpretação de fronteira como "lugar da alteridade" (Martins, J. S., 2012) deve ser tomada se houver também como referência a organização sociopolítica e econômica global. Velho analisa o desenvolvimento capitalista a partir da fronteira, o que, de acordo com o autor, leva a uma modalidade do capitalismo que possui características autoritárias (1979). Ademais, faz uma caracterização das fronteiras em três tipos diferentes – "aberta", "fechada" e "aberta, mas controlada". A partir da década de 1950, o que o autor denomina como "campesinato de fronteira" gradualmente se desmarginaliza com a infraestrutura das estradas, como a Belém-Brasília e a já mencionada BR-364, e com a facilidade de escoamento de produtos, proporcionada pela Governo Federal. Hébette e Marin (2004, p. 76), unindo os termos "fronteira" e "colonização", afirmam: "São os imperativos do capital que determinam a transição da frente de expansão para a frente pioneira, são eles que determinam, forçosamente, a institucionalização da fronteira, na forma de colonização". Ainda de acordo com o mesmo autor, a colonização em si, com todo o aparato legislativo, representa para a classe de proprietários rurais um instrumento de domínio e de controle da ocupação do espaço.

Velho define a frente de expansão "como sendo constituída dos segmentos extremos da sociedade brasileira que se internavam em áreas antes não exploradas, e apenas ocupadas por sociedades indígenas" (1979: 13). A necessidade de proximidade entre o que Velho chama de "beira" – isto é, o lugar de residência – com o lugar de trabalho na mata amazônica faz com a frente de expansão avance, sendo caracterizada como uma frente pioneira. De outra maneira, para Martins, "frente pioneira exprime um movimento social cujo resultado imediato é a incorporação de novas regiões pela economia de mercado" (Martins, 1975: 45). Ao passo que a faixa intermediária entre a de fronteira e a demográfica é de-

nominada "frente de expansão", se enquadrando nas relações de mercado. Cumpre ressaltar que a fronteira é caracterizada pelo autor como o lugar do novo, em contraste com o tradicional, o que aparece recorrentemente nas entrevistas com os "pioneiros" de Rondônia.

Além disso, a ideia de pioneirismo não é algo recente ou que teve início com o processo de colonização da Amazônia, mas que está intrinsecamente ligado a práticas associadas ao povoamento do território brasileiro. O presidente Getúlio Vargas já apresentara ao país a noção de conquista e desbravamento do Oeste brasileiro como forma de integração dessa área ao Estado-Nação. Assim, a ocupação dos "espaços vazios" era uma preocupação anterior à colonização da Amazônia (cf. Vargas, 1938). Mesmo nas décadas de 1920 e 1930, o bandeirantismo era apresentado como o ideário da conquista que leva ao progresso e à modernidade. Esse fenômeno ocorreu, sobretudo, no estado de São Paulo e o "bandeirante apresentou-se como síntese do espírito paulista que construía o Brasil" (Raimundo, 2004: 16). A análise realizada por Moog, em uma comparação entre os Estados Unidos e o Brasil, tem como conclusão que a primeira nação é o resultado da ação dos *pioneers,* ao passo que a segunda é fruto da ação dos bandeirantes. O autor analisa a figura do *pioneer*, que mesmo sendo deslocado pelos sulistas e ianques, ainda mantém a "paixão pelo novo". Para Moog, na Amazônia não há atividade que não seja bandeirante, no sentido de garantir uma riqueza rápida e de ordem predatória. Desta forma, um dos pontos centrais de sua análise é: "A imagem idealizada do que emigra para ficar é a imagem orgânica do pioneiro; a imagem idealizada do que emigra para voltar a ponto de partida é a imagem predatória do bandeirante" (Moog, 1955: 178) Martins também explica que a concepção de "pioneiro" deve ser analisada sob o ponto de vista ideológico, uma vez que escamoteia ocupações territoriais anteriores, como aqueles que levam para outras regiões "as velhas virtudes, concepções e relações sociais essenciais da sociedade que representa" (Martins, 1986: 113). A citação de Moog pode ilustrar uma das principais características do pioneiro em Rondônia – aquele que cria condições para que ele e sua família possam permanecer na terra e na casa. Portanto, ao abordar o conceito de pioneiro e variações posicionais nesse artigo, não se trata de apresentar um conceito novo, mas demonstrar noções atualizadas do pioneirismo, a partir de uma política de Estado.

No caso aqui analisado, o pioneirismo é visto como uma forma de enquadramento social, na qual a busca pelo "novo" é um elemento constitutivo da vida das famílias, tendo sentidos distintos. Portanto, o "novo" está ligado à experiência de participar na construção desse espaço recém-conquistado, seja em relação à produção agrícola ou à formação das cidades. Também se relaciona ao espaço, que é continuamente reconfigurado por novos grupos familiares que vão sendo formados, dando novos contornos à terra, em seus diferentes usos.

Nesse caso, "a busca pelo novo" é constitutiva dos movimentos que a família já realizava, antes mesmo do programa de colonização em Rondônia.

CONVERSAS COM "PIONEIROS" E "FUNDADORES"

Por ser "pioneiro", seu Abel Zanella, 65 anos, natural do Espírito Santo, comenta sobre a necessidade que sentiu de criar uma "comunidade", assim que chegou a Ariquemes. Não seria necessariamente um núcleo urbano, uma vez que a família Zanella ocupou as terras em 1972, isto é, quando ainda não havia "chegado o Incra" e, portanto, não existiam as demarcações de terra na região, seja em lote, seja em data[2]. Vale destacar que há referência da família às pessoas que já moravam na área. No entanto, de acordo com os Zanella, os garimpeiros, por exemplo, não vivenciavam suas práticas cotidianas da mesma forma que o grupo recém-chegado.

Para tentar criar a "comunidade" na qual acreditava, seu Abel fez uso principalmente da doutrina católica, já que havia frequentado o seminário antes de se formar como professor de filosofia. Ele fazia propostas de atividades que favoreciam o contato entre os moradores da Vila Velha, onde a cidade teve início: "A gente aproveitou um barraquinho de palha, a gente se reunia aos domingos e convidava os vizinhos para se encontrarem, e começou a criar a vida comunitária que não tinha. Só tinha bar, cachaça, cerveja, prostituição, tinha tudo. Mas não se encontravam fora dessas mazelas". Esses aspectos não faziam parte da ideia que os Zanella tinham de comunidade. Seu Abel caracterizava essas "mazelas" como prejudiciais à instalação de sua família naquela nova área. Para ele, era necessário um ambiente "comunitário" que fugisse do que havia na Vila Velha, a primeira área do que viria a se tornar a cidade de Nova Ariquemes, predominantemente ocupada por garimpeiros. Era "o ninho", "o dormitório" para aqueles que exploravam a cassiterita no garimpo Massangana: "E a gente começou a criar esse vínculo de encontro, vida comunitária. Começamos a descobrir juntos o que era bom e o que não era bom, o que ajudava e o que não ajudava, o que podia melhorar um pouco, fazendo junto isso". A vontade de criar laços comunitários, com base na doutrina da Igreja, aparece nos relatos de seu Abel Zanella quando comenta sobre as pessoas que viviam na Vila Velha assim que chegaram:

> *O nordestino que há 40, 50 anos já andava dentro dos seringais. Bastante caboclo convivendo com os índios. Aí, quando o garimpo abre, eles vêm para o garimpo também. Então, teve essa mistura de seringueiro, garimpeiro, agricultor, isso aí ficou dentro da Vila, a gente aprendeu a conviver com essas diferenças todas e no fim foi até bom. Deu para ir criando um novo jeito de ser social (Seu Abel, 26/04/2012).*

2 As terras recebidas nos projetos de colonização recebem o nome de lote, sendo de diferentes tamanhos – 100 hectares no caso do PAD Marechal Dutra e 250 hectares no PAD Burareiro. Já o terreno da cidade, que foi doado pela administração local quando chegaram a Ariquemes, recebe o nome de data.

A necessidade de criação de uma comunidade acontece com a chegada das famílias que vêm em busca das terras para agricultura em Rondônia:

> *Ali tinha lazer – o banho e o futebol e cervejada, cachaça, embriaguez, tudo nas barraquinhas de bar. E a gente não era muito disso, criou outro esquema, era o esquema da família, e convidava os que estivessem interessados em uma proposta diferente.*

A proposta desse "novo jeito de ser social" partiu de uma necessidade circunstancial, enquanto todos ainda viviam muito próximos, fossem os membros da família Zanella ou mesmo os que já moravam naquelas terras. Mas depois eles foram se individualizando, na medida em que cada um foi "abrir" o seu lote.

As recordações de seu João Zanella, 72 anos, irmão mais velho de seu Abel, também envolvem momentos da história de Nova Ariquemes enquanto estava sendo construída. Os familiares mais velhos que possuem o conhecimento do saber-fazer na terra que repassam aos mais novos (Woortmann e Wortmann, 1997). Ele se orgulha do fato de que a primeira casa de alvenaria foi construída por ele e também por outra família, que retornou a São Paulo. Seu João comenta: "Não tinha nem material. Foi tudo comprado em Ji-Paraná. Fiz a casa e nem botei a parte elétrica, não tinha cano, não tinha nada, tive que fazer depois". Na vila, não havia casas de alvenaria, elas eram construídas com folha de palmeira. "E o caboclo amazonense, que é borracheiro ou seringueiro, ele usa esse tipo de casa que era chamada de *paxiúba*, que era o nome da palmeira. E a gente, quando chegou, não se sentiu bem de fazer, mesmo porque não sabia trabalhar com esse material da mata.

Seu João Zanella também se recorda de quais famílias foram contemporâneas na chegada a Ariquemes: "Os primeiros que vieram junto com a gente foram os Cozer, a primeira família, depois os Juliatti, os Martinelli, os Tamanini, todos capixabas e com ascendência italiana. Brumatti, Ferrari, tem três gerações de Ferrari aí". O "pioneiro" tem que ser capaz de se recordar do que existia na área quando a ocuparam, bem como de outras famílias que vieram na mesma época, para a organização de um retrato fiel do período de ocupação, prova de que estavam em Ariquemes quando "ainda não havia nada". No entanto, é relevante salientar a lembrança de outras famílias em relação àquelas que estavam mais próximas fisicamente nas datas ou na ocupação dos lotes, ou mesmo aquelas que vieram juntas, tal como contou seu João.

Seu Pedrinho de Oliveira, mineiro, 83 anos, se orgulha de ser considerado "pioneiro" de Ariquemes. Na parede da sala de jantar de sua casa, ao lado das fotos das reuniões de família, existem várias placas comemorativas de sua participação como sócio fundador do Lions, tanto em Ariquemes quanto em Espera Feliz, em

Minas Gerais. Seu Pedrinho se recorda com alegria do momento de fundação do Lions, porque, segundo ele, o clube ajudaria a fortalecer os laços entre as famílias que acabavam de chegar a Rondônia: "Fundei em 1977, 1978. O primeiro lugar em que a gente fez a reunião foi na oficina mecânica, sentado no motor, numa caixa, não tinha lugar pra gente reunir, não tinha lugar pra reunir na cidade".

Ele também me mostrou, quando fui à casa dele pela primeira vez, a placa que recebeu do estado de Rondônia como "pioneiro" de Ariquemes. Para tanto, houve uma cerimônia organizada pela Assembleia Legislativa, na qual seu Pedrinho e seu Abel Zanella foram apresentados como "pioneiros", entre outros. Em 2010, a prefeitura da cidade também organizou um evento em homenagem aos "pioneiros" de Ariquemes. Sobre as características do "pioneiro", principalmente aquela ligada a um recorte temporal específico, seu Pedrinho de Oliveira comenta: "As famílias que receberam [a homenagem] chegaram no mesmo ano que eu ou um pouco depois. Eu me considero "pioneiro", e são só aqueles que chegaram primeiro mesmo, nos primeiros anos". Ele conta que as famílias que podem ser consideradas "pioneiras" seriam aquelas que chegaram a Rondônia nas décadas de 1970 e início de 1980. Ele enfatiza quais seriam os possíveis critérios do pioneirismo:

> *Nunca existiu e nem existe um critério para definir o que é pioneiro. Era o reconhecimento dos primeiros que vieram, se destacaram de alguma forma, prestaram serviço à comunidade. Eu fiz parte de várias associações, fundei outras associações, fui chefe de gabinete [da prefeitura] durante 20 anos, então sempre tive uma participação muito destacada em Ariquemes. Isto contava, além de ser pioneiro mesmo. Cheguei aqui, não tinha nada, não tinha cidade. Então, eu e meu irmão somos pioneiros mesmo. E teve gente que veio em 1979, 1980 e tudo era considerado pioneiro (Seu Pedrinho, 07/03/2013).*

Quando perguntado sobre quem morava em Ariquemes quando chegou, seu Pedrinho se recorda que havia apenas um pequeno grupo de pessoas que já morava no local havia anos. Porém, ainda não existia a cidade:

> *Gente que já estava aqui, de muitos anos atrás. Aqui, não [Nova Ariquemes], não tinha ninguém. Aqui não tinha rua, não tinha nada, não tinha nada aberto ainda. Nós viemos quando abriu a primeira rua lá na entrada, naquele posto de gasolina, estamos aqui desde aquela época, desde a primeira rua estamos aqui. Não tinha nem Incra. Quando fomos fazer a nossa inscrição pra pegar os lotes, nós tivemos que ir a Ouro Preto, nem Incra tinha aqui (Seu Pedrinho, 07/03/2013).*

Assim que chegou a Ariquemes "não havia recurso nenhum", só o setor um da

cidade estava "aberto" e o resto era "mata". Comentou sobre quais famílias eles conheciam que tinham chegado "desde o início": "Os Zanella são daquela época, mas tinha mais gente. O Beto da farmácia estava aqui naquela época". Seu Pedrinho também chama a atenção para o "traçado moderno" da cidade, fazendo referência à divisão em setores – residencial, comercial, industrial e de diversões.

Seu Josivaldo Aquino, 72 anos, é morador de Alto Paraíso e ainda possui a terra do início do projeto de colonização, um lote do PAD Marechal Dutra. Ele mora até hoje no lote que ganhou, motivo de orgulho. Ele me recebeu, junto com Ítalo, que é seu afilhado. A conversa se estendeu pela varanda e pelo lote, no qual ele me mostrou a criação de gado e o arroz mecanizado que está sendo produzido através do contrato de arrendamento com "um pessoal" de Vilhena, do sul do estado.

Seu Josivaldo se lembra, com orgulho, que ele viu a pequena cidade de Alto Paraíso crescer, tendo contribuído para a sua construção:

> *Veio o governador aqui, não tinha nada, só tinha um patrimônio, agora tem comércio, tem banco, tem médico, é uma cidade hoje. A primeira vara de [Alto] Paraíso fui eu que cortei para fazer a Prefeitura, os colégios que tem ali na praça e a Câmara de Vereadores*".

A sua participação na criação de Alto Paraíso faz com que se considere um dos "fundadores" da cidade. Nesse sentido, o movimento se aproxima da dimensão apresentada por Becker, que explica que a expansão da fronteira não se resume a um movimento que seja apenas caracterizado como agrícola, sendo o espaço urbano a base logística para a sua ocupação (1990: 22). Ao mesmo tempo em que se recorda com alegria de sua participação, no passado, na construção da cidade de Alto Paraíso, seu Josivaldo se queixa de que a "cidade está muito próxima", já que ele gosta do "sossego da roça". Devido ao crescimento de Alto Paraíso, que se tornou município no ano de 1993, a cidade avançou e o lote dele fica atualmente somente a 3 quilômetros dos limites da cidade de mais de 19 mil habitantes.

Baiano de Cruz das Almas, Seu Armínio Araújo tem uma família numerosa que mora com ele no lote. Ele é compadre de seu Josivaldo, também morador da linha C-95, e compadre, por sua vez, do pai de Ítalo, seu Francisco Pereira. Ele também é proprietário até hoje de um lote em Marechal Dutra. Considerar-se um dos "fundadores", para seu Armínio, é poder compartilhar muitas histórias "do início", principalmente com seus "companheiros de linha". Ao continuar a conversa, ele me explica porque se considera um dos "fundadores" de Alto Paraíso:

> *Porque fomos nós que abrimos isso aqui. Quando nós chegamos aqui, esse patrimônio não tinha uma vara derrubada, era mata virgem. Fomos nós que derru-*

> *bamos mesmo, essas linhas daqui da BR era tudo mato, né? Nós que abriu. Cada qual que abriu o seu. A estrada foi todo mundo junto, juntou todo mundo, roçar picadão pra vir o trator para abrir, foi nós que fizemos tudo na mão. Então, quer dizer que nós cheguemos do começo para trabalhar aqui. Então, somos fundadores daqui sim. Eu me orgulho, graças a Deus. Porque, pelo menos, que nem diz o outro, a gente tem uma passagem meio difícil na vida, né? [risos] (Seu Armínio, 14/03/2013).*

"Foi feito tudo na mão", "chegaram do começo" são colocações que mostram o orgulho que seu Armínio sente em participar da construção desde o início. Isso porque "a passagem meio difícil na vida" garantiu que ele pudesse ter terra para a família, além de participar da construção de um patrimônio urbano: a cidade de Alto Paraíso. Este é o principal sentido da palavra patrimônio utilizada pelos interlocutores: a construção de uma pequena infraestrutura em um espaço coletivo e a participação na formação deste faz com que possam se caracterizar como "fundadores". O orgulho é um sentimento citado tanto nos relatos de seu Armínio quanto nos de seu Josivaldo. A partir das falas de ambos podemos verificar que a caracterização como "fundador" é diferente de "pioneiro", pois a primeira está especificamente ligada à abertura da cidade. Não é o intuito construir uma tipologia destes termos, mas mostrar como o pioneirismo se desdobra em outras categorias, como a de "fundador". Esta, por sua vez, aparece não quando se fala sobre o empreendimento da vinda para Rondônia, mas do momento específico de construção do "patrimônio" de Alto Paraíso, ou seja, da organização daquela cidade. Nessa direção, Thomas e Znaniecki indicam que os grupos domésticos, ao se deslocarem das cidades polonesas, passam a ficar isolados em relação ao conjunto de regras tradicionais de sua comunidade e da família (1918: 100). O pioneirismo aqui é analisado como o esforço de estabelecimento de uma comunidade com regras específicas, as quais orientam o reconhecimento social. Desta maneira, organizam o pertencimento às terras de colonização em Rondônia, cuja base de ocupação é eminentemente familiar, ainda que não utilize especificamente o termo "grupo doméstico" neste trabalho.

Vale ressaltar que a categoria "fundador" somente aparece relacionada a Alto Paraíso, uma vez que era um antigo NUAR – Núcleo Urbano de Apoio Rural. Se em Ariquemes já havia uma infraestrutura urbana por ser o centro do investimento da colonização à época, por outro lado, em Alto Paraíso, houve a participação mais ativa dos "pioneiros" não apenas na "abertura da mata", mas na criação de espaços urbanos de sociabilidade e instituições, sejam as privadas ou mesmo as do Poder Público, como a prefeitura. Portanto, os "pioneiros" Armínio e Josivaldo também se reconhecem como "fundadores" de Alto Paraíso.

O novo, as dificuldades e a aventura

Para Beto, todos aqueles que chegaram no início podem ser considerados "aventureiros", em seus termos: "E todo mundo que chegou aqui foi aventureiro, ninguém chegou com dinheiro. E geralmente o povo que chega com dinheiro, eles vêm depois que a cidade está pronta". Desta forma, era preciso que viesse primeiro um grupo de pessoas para abrir a cidade, para que depois chegassem aqueles "com dinheiro". Assim, encarar "a aventura" da vinda até Rondônia, mas especialmente as "dificuldades" do início da ocupação, isto é, ser considerado um "aventureiro", faz parte dos requisitos que tornam legítimos o reconhecimento local sobre quem pode ser considerado posteriormente um "pioneiro". Martins postula que a figura central e sociologicamente reveladora da fronteira não é o pioneiro, mas sim a vítima, por duas características principais: "suas fragilidades e dificuldades, numa sociabilidade que parece nova, aparentemente destituída dos automatismos da reprodução social, característicos de regiões de ocupação antiga" (2012: 10). No entanto, esta seção visa também mostrar que a situação de "dificuldade" (termo nativo) no início é justamente um dos argumentos que evidenciam a participação dos trabalhadores na construção de "algo novo", na produção agrícola na criação de um novo centro populacional, que os caracteriza como "pioneiros". Portanto, o que poderia ser caracterizado como uma "fragilidade", tal como aponta Martins, oferece potência para o argumento de legitimar os pioneiros como as figuras de relevância social na implantação de Nova Ariquemes.

Seu Osvaldo Silva chegou no ano de 1986 a Rondônia. Ele também veio do Paraná, assim como seu Beto, onde tinha uma propriedade pequena, porém não era mais suficiente para a sua família que crescia. Nos anos 1980, a notícia sobre Rondônia já "corria" no Paraná, muitas pessoas tinham se deslocado para aquele novo estado devido às "dificuldades" encontradas para permanecer "em cima da terra", com o espaço produtivo insuficiente para a família que estava aumentando. Na conversa com seu Osvaldo Silva, ele também atrelou a necessidade de buscar algo novo à explicação da necessidade de saída do estado do Paraná, por conta da dominação daquele estado por parte dos "grandes":

> *No Paraná, as coisas progrediram muito, aí você sabe, a coisa fica interessante, os grandes vão tomando conta e os pequenos vão ficando apertados. Ou você tem que ir da favela pra cidade, ou caçar um lugar novo pra sobreviver. Foi o que aconteceu comigo. [...] No Paraná, não tem futuro pra gente, [então], vendo isso aqui e vou para um lugar novo, conseguir um pedaço de terra para a gente poder pelo menos trabalhar e sobreviver (Seu Osvaldo, 13/03/2013).*

A "busca pelo novo"[3] é recorrentemente acionada pelos "pioneiros". Isto se ex-

3 Rondônia aparece como o território do "novo", na medida em que possibilita às famílias vislumbrarem condições de permanecer na terra ou mesmo de "encaminharem" seus filhos de outras maneiras, seja por meio da possibilidade de acesso à escolaridade formal, seja por meio do emprego. De qualquer forma, a análise centrada na figura do "pioneiro", relevante por ter sido apresentada no campo, não deixa de lado o aspecto conflitivo da fronteira.

plica em razão da falta de espaço para a pequena produção, principalmente no Paraná, estado no qual a maioria das famílias que se deslocaram para Rondônia estava vivendo. Seu Beto se refere à "busca pelo novo", que engloba a procura para construir e possuir algo tanto para si quanto para a família. Já seu Osvaldo disse preferir "enfrentar o mato" a permanecer numa situação de "dificuldades" para seus parentes no futuro. No início de seu relato sobre a vinda da família para Rondônia, ele faz uma conexão entre as causas da mudança do Paraná como uma das primeiras "dificuldades" encontradas: "Eu preferi vir pro mato, enfrentar as onças e a malária, que era o bicho de sete cabeças. Eu vou pro mato, que é isso que sei fazer. Eu fui criado toda vida na agricultura e sabia fazer isso". A alternativa ao "mato" é a favela na cidade, diz ele. Ao passo que "onças e malária" e também os acidentes causados pelo manejo da motosserra estão entre as principais "dificuldades do início" do processo de colonização. Ele compara os processos de abertura de terra que ocorreram tanto no estado do Paraná quanto em Rondônia:

> *Porque o Paraná passou pelo mesmo processo de Rondônia. Paraná, quando foi abrir, veio gente do Nordeste, de Minas, de toda parte do Brasil. O Paraná inchou e começou a se desenvolver com isso. Mas você sabe que, quando um lugar se desenvolve, ele traz grandes fazendeiros, grandes empresas que começam a tomar conta daquilo que é mais rentável. Sobram para as pessoas mais pobres as migalhas, você vai ficar sem espaço, foi o que aconteceu com a gente (Seu Osvaldo, 13/03/2013).*

A "dificuldade" no início é justamente um dos argumentos que evidenciam a participação dos trabalhadores na construção de "algo novo" que os caracteriza como "pioneiros". Ainda sobre quais eram as "dificuldades do início" em Rondônia, ele conta: "A estrada era difícil, né? O município não conseguia manter a qualidade das estradas. Então, os produtos da gente eram baratos, era um lugar de difícil acesso, você não conseguia escoar esses produtos". A falta de estradas estava ligada intrinsecamente à "falta de preço" dos produtos, principalmente para aqueles que possuíam terras no PAD Marechal Dutra e moravam na área que atualmente é Alto Paraíso, que ficava mais distante do centro administrativo que, naquele momento, era Ariquemes. Ainda hoje, as "dificuldades" se fazem presentes no cotidiano. Mas o seu Osvaldo conjuga oportunidades e "dificuldades" de uma forma não usual: "As dificuldades são muitas e existem ainda hoje. Ainda existem dificuldades que não tem para lá onde o país está mais desenvolvido. Mas aqui também tem oportunidades que lá não existem mais". O quadro apresentado por seu Osvaldo sugere que o sul do país era mais favorável para as pessoas com mais recursos financeiros, deixando os pequenos produtores com

menos possibilidades de permanência.

Tanto no estado do Paraná quanto em Rondônia, seu Beto teve a experiência de participar da construção de novos espaços para a produção agrícola: "Aliás, quando eu cheguei ao Paraná em 1950, era pura mata. Quando eu abri o Paraná, vim pra cá, mata de novo". Além disso, também como Beto havia pontuado, sair para "enfrentar o novo" tem uma conotação ligada às condições de vida experimentadas pelas pessoas e à necessidade de buscar um espaço para a família. Na formulação de seu Osvaldo: "Quando fica bom para viver, o pobre tem que sair para enfrentar a dificuldade de novo, parece que pobre nasceu para isso, né?" – é o imperativo da necessidade econômica que orienta o movimento e, consequentemente, a chegada de um novo desafio, "ainda a ser explorado". Tanto seu Beto quanto seu Osvaldo consideram que esses trabalhadores seriam úteis em um período de desenvolvimento, no entanto, os "grandes" podem "tomar conta" do resultado do trabalho de famílias como as deles[4]. Seu Armínio Araújo, ao se recordar das "dificuldades do início da colonização", considera a existência da malária nas terras de Marechal Dutra como a possibilidade para que famílias como as deles, isto é, sem recursos financeiros, pudessem ter terra: "Nós ganhamos essas terras aqui por causa da malária, porque era um lugar doente, o fazendeiro não quis entrar para investir, porque ele não conseguia ninguém pra entrar aqui, e se chamasse alguém pra entrar, ninguém vinha", explica.

4 Atualmente, esse processo de "expulsão" dos trabalhadores mais pobres – aqueles que ainda não conseguiram adquirir uma propriedade de terra – está ocorrendo também em Rondônia.

Para seu João Zanella, capixaba, que se deslocou a Rondônia em 1972 e sempre trabalhou na terra, a importância da chegada da família em Ariquemes foi começar a prática da agricultura naquela região, onde antes havia garimpeiros, "aventureiros" assim como eles, mas que não se "projetaram" na atividade agrícola:

> *E todo mundo percebeu – agora Ariquemes começou a ir pra frente, com a família que chegou, nós plantando café, até hoje os caras antigos falam: "Vocês foram as pessoas que deram, que começaram a dar nova vida a Ariquemes". Foi a família que começou a [fazer] brotar um novo jeito de vida – a agricultura –, derrubar e plantar (Seu João Zanella, 27/04/2012).*

Até hoje, seu João Zanella mora numa das datas cuja distribuição aconteceu no início da cidade... A marca da família Zanella foi o objetivo ao qual se propunham com a ocupação das terras: produzir para agricultura, sendo necessário "derrubar e plantar". O projeto de "abrir as terras" para que os irmãos Zanella pudessem marcar seus lotes foi feito de forma conjunta, uma decisão tomada desde a saída do Espírito Santo, conforme conta seu Abel Zanella: "Já era um projeto junto até pela necessidade. É, projeto da família". Na fala de seu João Zanella existe um corte entre as famílias que já viviam em Rondônia,

notadamente garimpeiros, e o projeto que a família Zanella queria desenvolver, que contemplava a agricultura, atividade que garantia a sua permanência na terra, uma vez que o cultivo demandava mais tempo que a extração de minério.

Em relação ao lote que havia "tirado" com seus irmãos, seu João comenta que ele vendeu a sua parte, mas que o recurso foi investido na compra de datas na cidade para os filhos. Ele se recorda da herança italiana recebida dos pais: "A gente tem esse capricho de nunca botar fora as coisas, quando tem as coisas, tem que preservar; se vende num período, mas tem que botar outra coisa no lugar. É a filosofia do italiano". Ainda sobre a herança, seu Abel Zanella comenta:

> *O que eu percebi é que os aventureiros italianos, por alguma razão, principalmente de guerra, não queria viver nessas condições de conflito com os países europeus. Eles aproveitaram o momento em que o Brasil abriu espaço para as colônias. Acabou a escravidão, abriu espaço para a agricultura, a agricultura colonizadora, aí veio os colonos que se jogavam, se aventuravam. Uns fugindo da situação e outros se arriscando a buscar um novo mundo. Aí eu percebi que eles se jogaram de lá para o Espírito Santo e, do sul do Espírito Santo, os filhos já se jogaram para o norte. Quer dizer, parece que já havia um certo treino de se jogar. Não há muito medo de se jogar, nossa família é uma família muito corajosa, se joga, vai em busca, vai em luta, ver o que deu (Seu Abel, 05/03/2013).*

Ao explicar porque ele desejou permanecer em Ariquemes, uma cidade em construção, seu Pedrinho de Oliveira diz sobre o primeiro ponto de "parada da família", Porto Velho: "Gostei daqui, de fazer parte do projeto novo, da região nova, desenvolver uma cidade polo como é Ariquemes, não é? E ver começar do zero. Participei de tudo desde o início, no meio e no fim. Resolvi ficar e estou até hoje e não pretendo voltar". A palavra "projeto" é utilizada em conjugação com o novo, assim como "começar do zero", a capacidade de organizar e fazer parte do empreendimento que estava acontecendo naquele momento. Todo esse investimento de pertencimento tem sentido se a decisão de permanência é realmente levada a sério, como afirma no fim da frase: "não pretendo voltar". Outra razão específica para a permanência de seu Pedrinho de Oliveira foi uma decisão de seu pai:

> *Eu me lembro, quando era menino, que meu pai foi no Paraná, foi conhecer Maringá e voltou com a proposta de escolher lá a quantidade de terreno que quisesse. Escolher lá onde quisesse, não tinha nada, tinha três casas em Maringá, tinha uma agência de correios, uma coisa assim. Mas meu pai não quis ir pra lá, não quis enfrentar aquilo não. Acho que isso me influenciou muito depois a vir pra cá. Ele não quis ir pra lá, quer dizer, Paraná depois se desenvolveu, virou*

> *aquela potência até hoje, as terras de primeira qualidade, muito boas. Aí, quando surgiu esse negócio de Rondônia, aquilo ficou na minha cabeça (Seu Pedrinho, 19/04/2012).*

O desejo do pai de seu Pedrinho e, ao mesmo tempo, a falta de "enfrentamento" das "dificuldades" inerentes a uma região nova ficaram marcadas nele. Quando teve a oportunidade de participar da criação de uma cidade que poderia virar uma "potência", tal qual Maringá, ele não mediu esforços. O irmão fez o convite para que "viesse olhar as terras" e seu Pedrinho se tornou um dos "pioneiros" de Ariquemes. A malária e os constantes acidentes que, devido à falta de conhecimento, ocorriam ao manejarem as ferramentas para a "abertura da terra", principalmente a motosserra, apareceram como as principais "dificuldades" para seu Pedrinho nesse período inicial.

Uma das principais possibilidades de trabalho colocadas para os marechais, no início, era a de trabalhar para os burareiros: "No começo, os burareiros pagavam muito bem, porque eram financiados para plantar cacau. Todo mundo que partiu pra aqui foi por falta de dinheiro. Eu já tinha um dinheirinho, tinha uma casinha boa em Ariquemes, fiquei reservando aqui, abrindo o lote, fiz uma casinha boa aqui". Sobre o trabalho para os burareiros, seu Armínio Araújo comenta a diferença entre estes e os marechais: "Aí tinha os burareiros pra lá que vieram mais forte, né? Eles pegaram mais terra, eram 250 hectares, aí eles sempre pagavam a gente e no sistema lá do Paraná, eles não trabalhavam na terra não, eram os outros que trabalhavam pra eles! [risos]". Não só o tamanho da terra os diferenciava, mas também aqueles que exerciam o trabalho nas terras: os menores (ou mais fracos) trabalhavam para os maiores (ou mais fortes).

Para criar seus filhos, não foi fácil. Seu Josivaldo Aquino conta que sempre teve de trabalhar muito, já que no momento em que ele começou a trabalhar na terra não sabia que teria direito a se aposentar por esse serviço. "A gente lutou aqui, mas sempre foi bom", comenta ele. A luta também aparece como elemento relevante, uma vez que se aproxima da diferenciação estabelecida anteriormente entre "passar dificuldade" e "enfrentar dificuldade". Enquanto a primeira pode ser evitada se houver coragem, trabalho e luta, a segunda diz respeito a ultrapassar os problemas do encaminhamento da colonização no âmbito da administração federal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em geral, o reconhecimento do pioneirismo se liga ao pai de família e, em menor monta, à família como um todo. Vejo a caracterização como "pioneiro" como uma forma do grupo que chegou a Ariquemes no início da colonização oferecer

significado à sua permanência na terra e/ou na cidade. Baseio-me também em questionamento proposto no trabalho de Ramos que, ao estudar os sem-terra de um assentamento em São Paulo, indaga se as "histórias de assombração" podem ser consideradas "uma linguagem específica deste grupo para dar sentido a aspectos de sua própria história [...]" (2009: 24).O pioneirismo em Ariquemes é construído principalmente a partir de três argumentos – temporalidade, sentimento de pertencimento dado pela "abertura da terra" e reputação masculina. Esta categorização é essencialmente associada ao *ethos* masculino, já que, em sua maioria, os chefes de família foram os responsáveis por realizar a "abertura da terra". São enaltecidas a coragem e a luta que fazem parte das características que conformam a reputação dos "pioneiros". O recorte temporal daqueles que são considerados "pioneiros" alcança o grupo que chegou até o início da década de 1980, conforme os relatos que foram analisados no texto, ainda que não haja um corte preciso de data.

"Dificuldade" é uma categoria nativa recorrentemente usada pelos pioneiros em seus depoimentos. Esta diz respeito a todos os processos que ofereciam problemas a serem contornados quando da chegada das famílias a Rondônia, desde a "abertura da mata" até o escoamento da produção. No entanto, vale ressaltar que existem duas formulações relacionadas ao uso dessa categoria. Além daqueles problemas relacionados à gestão dos recursos federais voltados à colonização, "enfrentar dificuldade" tem a ver especificamente com a capacidade de trabalho[5] daqueles que chegaram a Rondônia. Em uma relação de causa e efeito, aquele que trabalha não "passa dificuldade" com a sua família, ultrapassando aquela advinda da falta de infraestrutura e outros problemas, causados principalmente pela administração do espaço pelo governo federal.

Ao enfrentarem as adversidades para a ocupação da terra, todos são considerados "aventureiros", porque requer coragem e perseverança fazer esse movimento de deslocamento para um lugar sem infraestrutura, geralmente dispondo de poucos recursos financeiros. No entanto, eles diferem nos projetos de vida que têm, pois, como seu Abel Zanella afirma, os "garimpeiros" eram "aventureiros como nós", só que não compartilhavam a projeção de futuro na atividade agrícola para a ocupação da terra. O uso do termo "aventureiro" está relacionado ao que foi comentado no relato de seu Beto, ou seja, o que todos tinham em comum ao virem para Rondônia era a imprevisibilidade do que iriam viver naquela nova terra e a vontade de melhorar de situação em relação a de onde eles saíram. Apesar da imprevisibilidade que caracterizava todos como "aventureiros", a diferença dos Zanella, e de outras famílias "pioneiras", é que eles fizeram um "projeto de família" ligado à agricultura, ainda que a família não os acompanhasse no primeiro movimento de reconhecimento de terra, sendo trazida posteriormente. A capacidade de projetar o futuro minimiza a sua im-

5 Marin e Hébette comentam sobre a abordagem analítica em relação aos trabalhadores "migrantes" em um contexto de ocupação do espaço e da sua transformação na Amazônia: "caracterizada por um distanciamento dos modelos demográficos clássicos, e pela preocupação em integrar o fenômeno migratório nos esquemas econômicos globais, cada um refletindo suas concepções particulares sobre o crescimento e sobre o papel nele assumido pelos trabalhadores. Essa evolução caracteriza-se também, talvez, pelo fato de levantar mais problemas do que oferecer quadros interpretativos plenamente satisfatórios" (2004: 154).

previsibilidade, mas não a anula. O garimpeiro, o seringueiro e o agricultor são considerados "aventureiros", presentes desde antes do "Incra chegar", isto é, no início dos projetos de colonização. Aqueles que ficam após implantarem os cultivos agrícolas e que permanecem nos lotes são chamados "pioneiros", ao passo que o termo "fundador" faz referência a um momento posterior à instalação do "aventureiro" e da sua legitimação como "pioneiro". Isto é, se refere não somente à sua participação na construção do projeto agrícola de Nova Ariquemes, mas especificamente à organização da infraestrutura urbana incipiente, principalmente dos Núcleos Urbanos de Apoio Rural (NUAREs), como Alto Paraíso.

Assim, enfrentar o "novo" é caracterizado tanto pela participação na construção de uma nova cidade quanto pela necessidade de ter coragem para "abrir a terra", "enfrentar o mato", isto é, o espaço ainda não "aberto". A referência ao processo de "abertura", tanto da terra quanto das ruas e mesmo do garimpo, demonstra a agência dos "pioneiros", em contraposição à mata que existia naquele espaço e que se encontrava "fechada". Assim, liga-se a referência feita à necessidade de transformação de "floresta" em "terra", isto é, "abrir" o espaço para o início de um ciclo agrícola naquela região.

Portanto, as categorias posicionais "aventureiro", "pioneiro" e "fundador", ainda que não representem novidade em relação às práticas de organização do uso do território brasileiro, são atualizadas no processo de transformação da "floresta" em "terra" no caso dos projetos agrícolas da década de 1970 em Rondônia. Por sua vez, o processo de colonização, conjugado aos diferentes momentos históricos, resulta em distintas formas de reconhecimento social expressas nas três categorias posicionais acima apontadas.

Manuela Souza Siqueira Cordeiro é doutora pelo PPGAS/MN/UFRJ, mestre em Ciências Sociais pelo CPDA/UFRRJ e graduada em Ciências Sociais pela UENF, sendo atualmente professora do Instituto de Antropologia – UFRR. Tem como linhas de pesquisa Antropologia rural; Família, parentesco e domesticidades; memória social; Migração e ocupação de territórios.

Referências bibliográficas

BARBIRA-SCAZZOCHIO, Françoise

1980 *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*. Cambridge, Centre for Latin American Studies, Cambridge University.

BECKER, Bertha

1990 "A fronteira em fins do século XX: oito proposições para um debate sobre a Amazônia". In BECKER, Bertha K.; MIRANDA, Mariana Helena P. de; e MACHADO, Lia Osório (orgs.). *Fronteira amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília, Editora Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Editora Federal do Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre

1972 *Le Sens de l'honneur. Esquisse d'une theorie de la praticque*. Genebra, Librairie Droz.

HEBETTE, Jean e MARIN, Rosa Acevedo

2004 "Estado e reprodução da estrutural social na fronteira: Ariquemes, em Rondônia". In HÉBETTE, Jean (org.). *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Vol. 1. Belém, Edufpa.

INCRA

1984 *Apêndices dos Anais do Simpósio Internacional de Experiência Fundiária*. Salvador.

MARIN, Rosa Acevedo e HEBETTE, Jean

2004 "Mobilidade do trabalho: revisão teórica". In HÉBETTE, Jean (org.). *Cruzando a fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia*. Vol. 1, Belém, Edufpa.

MARQUES, Ana Claudia

2013 "Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco. Novos e velhos capítulos da colonização no Brasil". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 83.

MARTINS, José de Souza

1975 *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo, Pioneira.

1986 *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis, Editora Vozes.

2012 *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo, Contexto.

MATIAS, Francisco

1998 *Pioneiros: ocupação humana e trajetória política de Rondônia*. Porto Velho, Maia.

MOOG, Vianna
1955 *Bandeirantes e pioneiros.* Rio de Janeiro, Editora Globo.

RAIMUNDO, Silvia Lopes
2004 "Bandeirantismo e identidade nacional. Representações geográficas no Museu Paulista". *Terra Brasilis. Representações geográficas*, São Paulo, v. 6.

RAMOS, Danilo Paiva
2009 *Nervos da terra: histórias de assombração e política entre os Sem-Terra de Itapetininga – SP*. São Paulo, Annablume/ Fapesp.

SILVA, Amizael Gomes
1984 *No rastro dos pioneiros: um pouco da história rondoniana*. Porto Velho, SEDUC.

THOMAS, William Isaac e ZNANIECKI, Florian
1918 T*he Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*. Chicago/Boston, The University of Chicago Press/Badger.

VARGAS, Getúlio
1938 *A nova política do Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1938.

VELHO, Otávio Guilherme
1972 *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro, Zahar
1979 *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro, Difel.

WOORTMANN, K.; WOORTMANN, E.
1997 *O trabalho da terra: a* lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

Pioneers, Founders and Adventurers - Land Occupation in Rondônia

ABSTRACT

In the region of Ariquemes, during the 1970s, two directed settlement projects (called PADs) were implemented as part of the military government colonization initiative. During the fieldwork, I realized that much of what I was interested in researching in Rondônia came together under a specific characterization that identified many of those who were responsible for the land occupation in that state: the "pioneer". This article aims to discuss the use of positional categories associated with the transformation of "forest" in "land" – that is, from land with no commercial value to "open" and, therefore, farmable land – highlighting different time periods. At the time of the occupation of the land, they saw themselves as "adventurers", unfolding into another category – the "founder" – in a later historical moment. In the ethnographic description brought to the text, my goal is to point out the difference in the use of those categories by using conversations held with six pioneers.

KEYWORDS

Pioneers, Colonization Projects, Displacement, Rondônia

Recebido em 4 de setembro de 2015. Aceito em 19 de outubro de 2017.

Baile para matar saudades – reflexões sobre o uso do vídeo numa experiência de recriação musical

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145520

Erica Giesbrecht

Universidade de São Paulo | São Paulo, São Paulo, Brasil
egiesbrecht@gmail.com

RESUMO

Dentre os temas veementes nos debates etnomusicológicos contemporâneos, as relações entre música e memória, em especial as recriações musicais, têm propiciado um terreno fértil para reflexões. É nesse campo de discussões que se insere este artigo, que parte de uma recriação musical produzida em esforço conjunto entre pesquisadora e sujeitos etnográficos para elaborar algumas reflexões. Refiro-me ao Baile para Matar Saudades, uma festa dançante realizada em Campinas, em 2014, com o objetivo de reproduzir os bailes negros dos anos 1950 no interior de São Paulo. Lançando mão das imagens desse evento, de sua preparação e de outros fazeres musicais de meus interlocutores no presente, realizei um longa metragem homônimo, como forma de disseminação da pesquisa. Na etnomusicologia, assim como na antropologia, a questão das formas de representação e expressão nativa levantam desafios, por se tratar também um campo de natureza etnográfica. O desenvolvimento desses assuntos pela antropologia visual serve de igual forma às etnografias interessadas nas interações humanas mediadas pela música, por razões que vão desde as possibilidades extratextuais de expressão da dança e da música até o diálogo etnográfico e a representatividade dos sujeitos em campo. O escopo último deste artigo, portanto, é discutir os papéis da realização fílmica numa pesquisa interessada na emersão de memórias através da recriação musical.

PALAVRAS-CHAVE

Memória, corpo, música, dança, comunidade negra, bailes negros, Campinas

> *O "espelho em movimento".*
> *"A memória é uma ilha de edição" – Waly Salomão*

"Olha aí, meu Deus! Pô eu tô elegante, hein meu! Nem eu sabia disso, que eu tava com essa bola! Nossa Senhora..." Admirado ao ver sua própria imagem num notebook, seu Aluízio Jeremias encerra com essa frase o documentário *Baile para matar saudades*, resultante de uma experiência de diálogo entre a etnomusicologia e a antropologia visual da qual foi um dos protagonistas. Na filmagem que o surpreende está cantando "Aquarela do Brasil" à frente da Orquestra Leopoldo de Tupã, uma tradicional e renomada orquestra de bailes atuante desde os anos 1930 no interior de São Paulo[1]. É o centro das atenções num baile de gala realizado em 2014 com a intenção de reproduzir eventos similares ocorridos nos anos 1950. Está vestindo seu terno azul marinho e chama a atenção dos presentes pelas evocações de sua performance: sua voz, sua postura e a expressão de seu rosto trazem a grandiosidade dos cantores daquela época. Como escreveu Priscila Ermel,

> *"O vídeo, como o espelho, reflete inúmeras possibilidades de construções e representações de si e do outro, trabalhando a consciência da autoimagem numa perspectiva que envolve os tempos presente, futuro e passado" (2009: 162).*

Já afetado pela experiência do baile e agora atravessado pelas sensações que as imagens daquele evento lhe provocavam, seu Aluízio me dizia que poucas coisas mais o emocionavam na vida. Aos 74 anos, já havia sido presidente de uma das escolas de samba mais importantes de sua cidade natal, Campinas, e já alcançara reconhecimento por sua obra como artista plástico. No entanto, reviver a experiência de um baile de gala, como não se via na cidade há mais de cinquenta anos, o fizera estremecer. Seu Aluízio ensaiara semanas a fio para cantar com a orquestra que fazia parte das lembranças douradas de sua mocidade. Ao ver sua própria imagem refletida no "espelho em movimento" (2009:161), como colocou Ermel, me descreveu seu estado no momento da performance "Eu me senti o dono do mundo!"

Os bailes que frequentou quando jovem uniram sua história de vida à de um grupo social que há muito se reconhece como "comunidade negra" em Campinas. Aluízio, juntamente com outras quatro pessoas, Rosária Antônia, José Antônio, Carlos Augusto Ribeiro e Leonice Sampaio, todos negros e com idades entre 70 e 90 anos, foram os principais interlocutores de minha pesquisa de pós-doutorado, inserida no projeto temático "A experiência do Filme na Antropologia", desenvolvido pelo Grupo de Antropologia Visual (GRAVI) do Departamento de Antropolo-

1 Fonte: http://www.leopoldoeorquestratupa.com.br/Historia.html. Acesso em 31 de maio de 2015.

gia da Universidade de São Paulo[2]. A proposta do projeto era, através de uma narrativa audiovisual de suas histórias de vida, compreender como aqueles bailes haviam contribuído para com a formação e continuidade dessa comunidade.

Aluízio Jeremias e Carlos Augusto Ribeiro - o "Tio Dudu", como é chamado pela Comunidade Jongo Dito Ribeiro da qual hoje é integrante - envolveram-se com o mundo do samba[3] desde muito jovens. Seu Aluízio se encantara ainda na infância o carnaval e, na década de 1970, fundou a escola de samba Rosas de Prata[4] . Foi ele o compositor de vários sambas-enredo que renderam prêmios a essa escola. Também dono de um notável talento para as artes plásticas, sempre se encarregou dos designs dos carros alegóricos e figurinos das escolas de samba de que fez parte desde a adolescência[5], além de destacar-se como artista plástico, com exposições periódicas pela cidade. Tio Dudu também se envolveu com grupos de samba desde muito jovem. Foi criador da escola de samba Lords da Prainha, hoje não mais existente, e também compositor de alguns sambas. Paralelamente, ambos eram sócios de clubes culturais negros na cidade, tendo vivenciado importantes episódios de suas vidas naquelas festas.

Já Leonice Sampaio - hoje mais conhecida como "Tia Nice do Acarajé" por vender os quitutes baianos mais famosos de Campinas - era uma forte presença nos bailes negros da cidade. Isso se devia ao seu envolvimento com a organização de vários daqueles eventos e sua notável participação no movimento social negro – foi diretora do Clube Machadinho[6] e fundadora do Museu do Negro[7], dentre outras atividades de liderança que evidenciam sua força politica. Bastante requisitada era também sua prima, Rosaria Antônia - chamada hoje de "Sinhá" pelos colegas do grupo Urucungos - pela graça de sua dança e por suas diversas candidaturas aos concursos de "Rainha do Baile", que a tornavam uma espécie de "garota propaganda" daqueles eventos.

Finalmente seu José Antônio, irmão mais velho de Sinhá falecido em 2016, dedicou-se desde sua mocidade como instrumentista na única banda de retreta negra de Campinas, a Corporação Musical dos Homens de Cor. Esta banda foi criada em 1933 como resposta à restrição do ingresso de negros em bandas musicais brancas. Em suas primeiras décadas de existência, foi uma das poucas fontes de ensino musical para negros em Campinas. Da Banda dos Homens de Cor, como é mais conhecida, saíram muitos músicos negros que, mais tarde, foram compor grandes orquestras de bailes do estado de São Paulo. Ademais, a própria corporação musical promovia bailes em sua sede.

No momento em que realizava minha pesquisa, essas pessoas faziam parte de grupos culturais negros que, através da recriação de repertórios tradicionais de música e dança[8], vêm promovendo um vigoroso movimento de visibilização das culturas de matriz africana em Campinas. Suas atuações em atividades culturais promovidas por negros, no entanto, se iniciaram ainda em sua mocidade. Ao lon-

2 O projeto temático "A experiência do filme na antropologia" se desenvolveu entre entre 2010 e 2015 com apoio da FAPESP.

3 A relação entre e comunidade negra não está sendo tratada aqui como imanente. Mesmo porque havia escolas de samba frequentada por brancos a exemplo da "Camisa Verde" à época. Entretanto, as escolas de samba pelas quais passaram seu Aluízio e tio Dudu não só eram majoritariamente negras, como também realizavam seus ensaio em bairros habitados quase exclusivamente por famílias negras.

4 "A GCRES Rosa de Prata é uma escola de samba de Campinas, estado de São Paulo. Foi fundada em 1975 na Vila Castelo Branco, por Aluízio Jeremias. Em 2010 a Rosa foi campeã do carnaval da cidade". Extraído de Artigo na Wikipédia (27/04/2016). https://pt.wikipedia.org/wiki/Rosa_de_Prata

5 Inclui-se aí a Estrela D'alva, fundada em junho de 1950. Sediada hoje na Vila Costa e Silva, a escola teve seu início no bairro Taquaral. Sob as cores azul e branco e simbolizada por uma estrela, a escola foi presidida por "Beiçola" até 1978, período em que recebeu vários títulos do carnaval campineiro. Entre seus membros mais famosos, está o sambista Nenê do Cavaco.

6 Mais detalhes nas próximas páginas.

7 O Museu do Negro foi fundado em 2002 em uma casa no bairro do Cambuí doada por seu proprietário, Adão Bernardino dos Santos. Santos

go de suas vidas, se envolveram em uma diversidade de práticas de dança e musica que integravam os negros e também tornavam suas práticas culturais notórias no cenário da cidade. Dentre todas elas, bailes ocupavam posição de destaque. Organizados entre negros como resposta à negação de seu ingresso em bailes de brancos, reuniam centenas de frequentadores assíduos, mobilizando e conectando boa parte dos habitantes negros da Campinas dos anos 1940 aos 1960.

Intensos, densos, ora carismáticos, ora coléricos, os cinco desvendaram esse universo às câmeras, atentas à sua expressividade. Os equipamentos registraram performances, bem como seus sentimentos sobre seu fazer musical atual, além de incitar reflexões sobre como estas práticas os levaram a desenvolver sensibilidades e transformaram suas percepções de si mesmos, como negros e como velhos no mundo.

Porém, suas memórias constituíam um desafio à parte. Levando em conta as considerações de Maurice Halbwachs (1968), para quem a manifestação de memórias individuais é uma consequência de sua inserção em campos de significados de domínio coletivo, percebemos que aquelas eram memórias de todo um grupo social ao qual se sentiam pertinentes. Além disso, o uso da câmera permitia acesso a níveis ainda mais profundos da memória, que extrapolavam o conteúdo semântico das narrativas. Refiro-me ao que Paul Connerton chamou de "memórias habituais" (1990: 107), noção que nos permite compreender como, em seus modos de falar, andar, cantar, tocar instrumentos, dançar, dentre uma série de outros hábitos, há um compêndio de memórias corporizadas de toda uma coletividade.

Mas como seria possível perscrutar e exprimir aquele conjunto de memórias incorporadas que se revelava diante das câmeras? Como compreender códigos elaborados a partir das experiências de convívio da comunidade negra através daqueles corpos e suas performances? E ainda, como analisar o papel articulador das práticas musicais do passado agora que os bailes glamourosos já não aconteciam mais?

Em meio ao percurso etnográfico, surgiu a possibilidade de recriação e filmagem daqueles eventos musicais. Na literatura etnomusicológica, experiências de recriação musical têm provocado intenso debate por mobilizarem fortemente dimensões emocionais humanas, levarem à expressão de saberes incorporados, evocarem diferentes interesses relacionados ao passado e moldarem a consciência histórica de diversos grupos sociais (Shelemey, 2006; Bithel, 2006; Reily, 2006). Deste modo, a possibilidade de reprodução de um baile de gala negro seduzia pelo potencial de acionar poderosos mecanismos de memória. Inspirada em relatos sobre eventos transcorridos entre os anos 1940 e 1960, tal recriação foi de fato crucial, não apenas para a produção do filme, mas também para provocá-los e despertar suas memórias para um diálogo etnográfico.

era um cocheiro negro, que a construíra o imóvel entre 1911 e 1913, para ser residência de sua família. A casa abrigava também carros e animais de transporte, sendo um dos imóveis mais antigos do bairro. No início do século XX, o bairro do Cambuí, hoje uma das áreas mais nobres de Campinas, abrigou uma comunidade de negros e imigrantes italianos em meio às chácaras e casarões dos comerciantes e barões do café. Encerrando suas atividades em 2006, o museu continuou de forma itinerante, sob a direção do jornalista José Luís de Oliveira, mais conhecido como Zélus.

8 A ideia da (re) tradicionalização defendida por Teixeira, Garcia e Gusmão (2004) serve de base para minha compreensão desse movimento. Partindo de situações nas quais, a exemplo do que acontece em Campinas, instauram-se processos de recuperação e revalorização daquilo que se considera tradicional, os autores compreendem que a (re) tradicionalização é um processo através do qual grupos sociais resignificam práticas culturais que consideram tradicionais, a partir de intenções e interesses no presente, sem que isso desemboque necessariamente em busca pela autenticidade ou "raízes", por um lado, e nem em deturpação ou dervirtualização dessas tradições por outro.

Incorporando a câmera como meio de reflexão e expressão etnográfica, a pesquisa explorou os modos pelos quais o filme é capaz de potencializar e até mesmo transformar a experiência de recriação musical, para além de meramente registrá-la. A elaboração fílmica, todavia, iniciou-se bem antes da realização do baile em si, passando pelas filmagens dos preparativos e das expectativas que esse processo despertava, além de entrevistas e encenações especificamente voltadas à emersão das memórias de meus interlocutores.

Neste artigo, examino as potencialidades da associação entre a câmera e a recriação musical como meios de investigação. Discuto como a reprodução do baile, associada à produção do filme, foram críticas para a pesquisa, tanto por seus produtos quanto por seus processos. O vídeo, para além de meio de registro e observação, foi um instrumento de comunicação, provocação e proposição, como já sugeriu a filmografia de Jean Rouch na década de 1970. Tão importantes quanto o baile e o filme foram os processos relativos a suas preparações acionando sensibilidades, evocando memórias e produzindo a expressão de hábitos incorporados entre meus interlocutores de experiência etnográfica.

BAILES E A "COMUNIDADE NEGRA" EM CAMPINAS

Em 2011 eu encerrava minha pesquisa de doutorado junto a grupos campineiros dedicados à performance de repertórios tradicionais de dança e música de matriz africana, como o Urucungos, Puítas e Quijêngues[9], a Casa de Cultura Tainã[10], o Jongo Dito Ribeiro[11], dentre outros. A visibilidade desses grupos em Campinas se deve, ademais da vivacidade de sua sonoridade, cores e movimentos, à participação de homens e mulheres idosos. Respeitados e bastante considerados pelos membros mais jovens de suas comunidades musicais, estes senhores e senhoras chamam a atenção dos expectadores e, não raro, direcionam as sensibilidades de todos os presentes nas apresentações para as dimensões ancestrais do repertório musical que executam. Carregando memórias das formas de convivialidade entre os negros da cidade de outros tempos, acabaram se tornando o foco principal de minha pesquisa de pós-doutorado.

Para compreender as experiências de vida de meus interlocutores, é necessário antes esclarecer a imbricada relação entre música, memória e comunidade que envolve suas vidas. Durante a pesquisa, em vários momentos faziam referência à "comunidade negra", da qual se sentiam parte. Este é um termo êmico recorrentemente utilizado na rede de pessoas com que se relacionam, sejam eles jovens ou idosos, homens ou mulheres, vivos ou mortos, declarando-se negros ou brancos. Apesar de hoje essa comunidade estar espalhada pelos bairros de Campinas devido ao processo de urbanização, seus membros constantemente reelaboram sentidos e valores que geram e regeneram sentimentos de per-

9 O grupo Urucungos surgiu a partir de uma oficina de repertórios de matriz africana ministrada pela folclorista Raquel Trindade ao final da década de 1980, na Universidade Estadual de Campinas. Até hoje ensaiam e apresentam o repertório ensinado durante o curso: basicamente esquetes de manifestações culturais propriamente ditas - como jongos, lundus, samba lenço, samba de roda, maracatu, coco, cirandas, dentre outras - estilizadas na década de 1940 pelo pai de Raquel, o poeta Solano Trindade, gerando pequenas coreografias cênicas desses legados de matriz africana. Com o passar dos anos incorporaram outra tradição musical, o samba de bumbo, tido como a expressão negra mais importante do interior estado de São Paulo, não apenas durante o período de escravidão, mas até as primeiras décadas do século XX.

10 Criada em 1989, a Casa de Cultura Tainã foi o único centro cultural profícuo dentre vários criados pela prefeitura de Campinas na mesma época, mais tarde extintos por falta de subsídios. Apoiando-se principalmente nos ganhos adquiridos através de sua Orquestra de Tambores de Aço, a Casa Tainã sobreviveu e se tornou um centro comunitário de referência da cultura negra em Campinas, dispondo hoje de uma arrojada estrutura disponibilizada à comunidade, que inclui biblioteca, laboratório de computadores, espaços para lazer e estúdio de som.

11 Como o próprio nome dessa comunidade já diz, "Jongo Dito Ribeiro", toda sua atividade musical está centrada na pratica do jongo.

tença. Atualmente, fazer parte dessa comunidade significa associar-se a uma ou mais organizações sociais (casas de cultura, organizações não governamentais, entidades educacionais, grupos culturais, religiosos, políticos, dentre outras) e estar presente em eventos públicos, (festas, reuniões religiosas, apresentações culturais, atos políticos) que mantém essa rede de pessoas conectada, sabendo uns dos outros, conhecendo-se e reconhecendo-se.

A música é constantemente lançada como forma de integração nesses eventos públicos. As performances de grupos culturais como Urucungos, Casa Tainã ou Dito Ribeiro sempre envolvem seus espectadores em suas danças e músicas, tornando-os parte do espetáculo - durante a Lavagem das Escadarias da Catedral[12], por exemplo, as comunidades religiosas participantes cantam seus pontos repetidas vezes como meio de inserção daqueles que vão se juntando ao seu cortejo ou cerimônia através do canto coletivo e shows de rodas de samba ou RAP, estilos musicais que frequentemente inserem seus públicos em suas performances, são geralmente parte das programações festivas promovidas pela comunidade. Revela-se, deste modo, uma sociabilidade musicalmente mediada, que pode ser compreendida através concepções mais amplas do fazer musical, como a ideia de *musiking*, desenvolvida por Christopher Small (1998). O "musicar"[13] pode ser qualquer forma de engajamento com música. Para além da performance musical em si, ouvir música, falar sobre música, participar ou organizar eventos musicais são formas de "musicar". Tais práticas integram pessoas num universo musical, engajando-as num processo interativo ligado à produção e vivência da música.

A participação nessa comunidade é facultativa e demarca um investimento identitário de pertencimento ao grupo. É claro que há muitas pessoas em Campinas que se reconhecem como negras. Isso, no entanto, não as torna membros da comunidade, sendo para tanto imprescindível o engajamento nas formas de socialização já mencionadas. Some-se a isso ainda o fato de não ser preciso ser negro para se fazer parte dessa rede de sociabilidade, que abarca uma diversidade de fenótipos e identidades. No passado, porém, a criação de associações negras de naturezas diversas era o único modo de se garantir socialização, acolhimento e proteção diante de um contexto no qual a discriminação racial subjazia às práticas sociais.

Ao final da escravidão nas lavouras de café, a maior parte da população negra de Campinas deslocou-se das senzalas para o centro, em sua maioria formando cortiços - foram poucas as famílias que permaneceram nas áreas rurais. Como nos conta Maria Lúcia Ricci (2003), a partir década de 1950, como parte de uma política de urbanização da cidade, os habitantes dos cortiços foram remanejados para bairros então considerados periféricos e sem infraestrutura, como Ponte Preta, Vila Marieta, Vila Costa e Silva, Vila Rica e São Bernardo, dentre

Alguns dos formadores desse grupo tiveram passagem pelo Urucungos e pela Casa Tainã, acumulando experiências e aprendizados. Hoje, a comunidade jongueira gere um centro cultural, a Fazenda Roseira, na qual, além de jongo, muitas outras atividades culturais acontecem, todas ligadas a legados culturais de matriz africana.

12 Esse evento começou a ser articulada por duas mães de santo da cidade, Mãe Corajacy e Mãe Dango, com o objetivo de levar o candomblé para a rua, como é feito em Salvador, na Lavagem do Bonfim. Um ato de preconceito ao candomblé, cometido contra mãe Dango, teria impulsionado a iniciativa em 1985. Na época, ela cumpria obrigações do candomblé e trabalhava como varredora de rua. Por baixo do uniforme laranja de gari, vestia roupas brancas, mijeloguns (fios de contas) no pescoço e na cabeça careca o ojá (lenço branco) por baixo do chapéu. Segundo ela mesma relata, em certo dia daquele ano foi agredida física e verbalmente com palavras como "bruxa" e "feiticeira" por um homem, enquanto varria o Largo da Catedral. A humilhação foi revertida em grande mobilização entre terreiros de candomblé e umbanda de Campinas, que a partir do ano seguinte começaram a se reunir para lavar as escadarias todas as manhãs de Sábados de Aleluia, após uma difícil reunião com Dom Gilberto Pereira Lopes, bispo da Arquidiocese de Campinas. Até hoje, as portas da Catedral Metropolitana de Campinas se mantêm fechadas. As autoridades da Igreja Católica local se posicionam com respeito e não interferem.

outros. Descritas por Ricci como "espaços negros", foi nestas vizinhanças que famílias negras perfizeram laços de socialização que enfim recriaram o senso comunitário das senzalas e cortiços de outrora.

As fundações das primeiras associações civis negras, que procuravam reestabelecer a integração entre essas pessoas, datam dos tempos iniciais da vida urbana, a exemplo da Liga Humanitária dos Homens de Cor (1915), uma espécie de serviço social que mantinha sedes em várias cidades do Brasil, e da própria Banda dos Homens de Cor, criada em 1933. Tais associações foram criadas devido à restrição do ingresso da população negra nas existentes instituições destinadas a brancos. Nas narrativas de meus colocutores, são recorrentes lembranças de proibições de sua entrada em espaços privados brancos, ou prescrições de lugares destinados a eles em recintos públicos, veículos coletivos, praças e ruas[14].

A obra de Lenita Nogueira (2001) nos mostra que, tal como no presente, num passado que remonta à Campinas escravocrata, a sociabilidade negra também era mediada por eventos musicais que nutriam sentimentos de pertença a uma comunidade. Após a abolição e nas décadas que se seguiram, sambas de bumbo e formações carnavalescas continuaram a agregar a população negra de cidades paulistas, como descrevem Marcelo Manzzati (2005) e Olga von Simson (2007). A partir dos anos 1940, quando parte de meus interlocutores já vivenciava sua mocidade, outro tipo de evento passaria a atrair a atenção da população jovem: os bailes dançantes promovidos por clubes negros.

Até meados da década de 1970, três clubes comporiam o agitado cenário cultural dos negros de Campinas: o Clube Machadinho, O Clube Nove de Julho e o Elo Clube. Tais associações visavam atender a uma demanda de lazer da população negra, respondendo ao mesmo tempo à inadmissão nos espaços brancos. Assim, eram oferecidos desde atividades esportivas até festas, shows e, principalmente, bailes.

Dentre os três, o mais requintado era o Elo Clube, lembrado por meus interlocutores pelo rigor exigido nos trajes, pelas regras de etiqueta e pelas orquestras que contratavam para animar seus bailes. No entanto, a aura de elegância e respeito era mantida em todos os clubes, dos bailes mais simples aos mais glamourosos. Juntos, esses três clubes ofereciam uma agenda semanal de bailes que se podia frequentar do final da tarde (matinês), até o fim da noite (*soirées*), aos finais de semana. Os valores dos ingressos também variavam. Se por um lado isso permitia o acesso dos jovens menos abastados aos clubes mais baratos, por outro, contribuía para a elitização do grupo de pessoas que tinha condições de frequentar os bailes mais caros e requintados.

Em um nível ainda mais faustoso, os memoráveis bailes de gala aconteciam em Campinas em ocasiões mais raras, não mais do que três vezes ao ano[15]. Estes grandes bailes comportavam entre quinhentas e mil pessoas, exigindo muito

O evento, que faz parte do calendário oficial cultural de Campinas desde 1997.

13 Ver Projeto Temático – FAPESP "O musicar local, novas trilhas para a etnomusicologia" vigente entre 2016 – 2020, coordenação Suzel Reily.

14 Ver também Lapa (1995), Maciel (1997), Nogueira (2010), Von Simson (2005).

15 Bailes de gala também eram realizados em outras cidades do interior de São Paulo, como Araraquara, Jundiaí, Rio Claro, formando uma agenda anual de eventos que interligava pessoas por todo o estado (Tenório, 2007; Giesbrecht, 2011).

mais espaço do que os tradicionais clubes negros dispunham. Deste modo, eram organizados em outros espaços, maiores e mais luxuosos: os mais requintados clubes "brancos", tais como o Clube Regatas, o Tênis Clube, o Clube Cultura e a Fonte São Paulo. Em geral eram produzidos pelos conhecidos "Lord" Constancinho e "Lord" Carabina, também envolvidos com outras atividades culturais ou esportivas na cidade[16]. Para estes bailes, eram contratadas somente as melhores orquestras do estado de São Paulo – entre as campineiras a Orquestra de Birico, a Orquestra Som de Cristal, a Orquestra Columbia e a Orquestra Itamaraty; e entre as de outras cidades paulistas, Leopoldo e Orquestra Tupã, Arley e sua Orquestra, Orquestra Sul América de Jaboticabal, Julinho e sua Orquestra, dentre outras.

Valquíria Tenório (2007), mostra que dezenas de bailes negros no estado de São Paulo faziam parte de uma vasta agenda de eventos anuais. Em seu estudo, percebeu que tais bailes eram poderosos eventos sociais que acionavam encontros de amigos, parentes e conhecidos, numa experiência marcada pela apropriação do chamado "glamour negro"[17] e por negociações de status e poder. Ou como bem coloca Aluízio Jeremias logo no início do filme, "Esses bailes ...era pra dar um pouco de autoestima pra comunidade negra".

Eventos musicais complexos, pela demanda de organização e por concentrarem milhares de pessoas, os bailes propiciavam um elo entre mundos musicais negros que não se comunicavam, tão diferentes entre si quanto escolas de samba e bandas de retreta, sociabilizando uma grande rede de pessoas e seus "musicares". Como mostra "Baile para matar saudades", a trajetória de seu José evidencia a relação entre bailes e bandas de música, uma vez que a formação de músicos negros foi decisiva para a continuidade das orquestras. Paralelamente, o filme mostra que havia uma ligação entre os clubes negros, escolas de samba e demais formações carnavalescas, através de figuras como Lord Carabina, diretor do Clube Nove de Julho e presidente da escola de samba Princesa D'Oeste, e de tantas outras.

Em um contexto diferente - as atividades musicais de migrantes mineiros no ABC paulista em torno das folias de reis - Suzel Reily (2002) percebeu exigências de treino, engajamento e continuidade dos participantes, aplicando a noção de "comunidades de prática" (Lave e Wenger, 1998) para desenvolver sua análise[18]. Para além do envolvimento afetivo possibilitado por ensaios, encontros, procissões ou jornadas, havia uma demanda de trabalho em conjunto para que se chegasse a um resultado musical final, unificando-se neste processo motivações, afetos e expectativas, bem como os diversos conhecimentos derivados daquela prática musical.

Reily mostra como o aprendizado vai além do repertório, estendendo-se para negociações entre os participantes sobre como melhor executar as tarefas que os unem. Neste sentido, muito mais do que competência técnica, faz-se

16 Lord Carabina também era presidente da Escola de Samba Princesa D'Oeste; Lord Constancinho era produtor de outros bailes de elite, como "Rainha da Primavera" e "Garotas Campineiras".

17 Termo cunhado por jornais como "Clarim d'Alvorada", "Progresso", "Voz da Raça", dentre outros que compunham a imprensa negra da época (Bastide, 1951)

18 Em síntese, para Lave e Wenger (1998) comunidades de prática são formadas por pessoas que se comprometem em um processo coletivo de aprendizado sobre domínio qualquer; compartilham interesse ou paixão por algo que fazem e aprendem ou aprimoram seus conhecimentos à medida que se relacionam com regularidade. Aprender pode ser tanto a razão pela qual a comunidade se junta, quanto uma consequência incidental da interação dos envolvidos. A construção de um repertório compartilhado de recursos, como experiências, histórias, ferramentas ou maneiras de abordar problemas recorrentes, exige tempo e interação continuada. A associação, portanto, implica num comprometimento com esse domínio e assim, uma competência compartilhada que distingue os membros de determinada comunidade de outras pessoas, resultando em identidades de grupo. Tais identidades emergem, dentre outros aspectos, do aprendizado em coletividade que transforma a vida dos participantes, recriando suas histórias pessoais.

necessário um saber global, que relacione todos os aspectos associados à atividade, incluindo a ciência de comportamentos apropriados, o reconhecimento das hierarquias, a aceitação de responsabilidades e o treino de sensibilidades. Investimentos de tempo, dinheiro, disposição e seus retornos são elementos que proporcionam prazer e certamente reforçam o sentimento de pertença a uma comunidade de prática musical.

Em Campinas, cada um dos grupos reunidos por sambas, bandas, orquestras, agremiações carnavalescas e, sobretudo, por bailes negros pode ser visto uma "comunidade de prática musical", como sugeriu Reily[19]. Todos envolviam centenas de pessoas com objetivos comuns e agindo em cooperação para o alcance de um resultado musical desejado, ao mesmo tempo em que propiciavam produção e troca de conhecimentos diversos, especialmente sobre as formas de sobrevivência frente à segregação, à violência e ao racismo[20]. Todos esses eventos exigiam planejamento ou longos períodos de ensaio. Longos e trabalhosos, esses processos demandavam convivência e constantes negociações, além de envolverem seus participantes emocionalmente. Os produtos finais, por sua vez – as rodas de samba, a música de baile, as marchinhas de carnaval - produziam sensibilidades estéticas e simbólicas compartilhadas, acionando inúmeros sentimentos e reflexões sobre a música que se estava ouvindo ou dançando. Some-se a isso o fato dessas comunidades estarem em constante fluxo de ideias, informações, pessoas e relações, formando o que Wenger e Lave definiriam como "constelação de comunidades" (1998: 67), ou seja, a interligação entre vários núcleos formando uma teia ampla e coesa de sociabilidades.

19 Ver Giesbrecht e Souza (2013: 6).

20 Ver aprofundamentos sobre esta questão em Giesbrecht (2011).

Ademais de reunirem pessoas envolvidas em diferentes universos sonoros, bailes eram ao mesmo tempo ofertados em abundância e segregados dos espaços brancos, características que operaram significativamente para o desenvolvimento e coesão da rede social negra em Campinas. Sempre era possível frequentar algum baile, ou dançar em um baile mais caro vez ou outra. Assim, as mesmas pessoas conviveram basicamente nos mesmos lugares e circuitos, o que rendeu de casamentos a formações de movimentos políticos (Tenório, 2007; Felipe, 2013).

Aqueles eventos musicais não contribuíram apenas para formação de uma comunidade negra coesa e resistente às sucessivas dispersões urbanas, mas também solidificaram bases para que gerações futuras dessem continuidade a um senso de pertencimento, envolvendo os descendentes diretos das antigas famílias negras e pessoas advindas dos contínuos fluxos migratórios a partir dos anos 1950 (Ricci, 2003). Como mostra o documentário, laços de solidariedade se solidificaram tendo os bailes como espaço de mediação. Subversivamente, a resposta à segregação, que poderia ter sido a dispersão e enfraquecimento daquelas pessoas, foi a própria comunidade.

Nas memórias dos anciãos negros que se dispuseram a colaborar com a pes-

quisa residiam, portanto, pistas importantes para a compreensão da formação da rede de sociabilidade negra campineira que, nutrida por práticas coletivas de música e dança, continuou até os dias de hoje. Tão desafiante quanto sua elicitação era expressá-las, tornando-se atraentes as possibilidades oferecidas pelo vídeo para a realização deste trabalho etnográfico.

FILMANDO MEMÓRIAS: ESCOLHAS, DISPOSITIVOS E CONSTRUÇÕES DE LINGUAGEM

Quando se iniciaram as filmagens, minha relação de convivência com meus colaboradores já beirava uma década. A convivialidade iniciada ainda durante minha pesquisa de doutorado acabou moldando nossas relações. Como membros mais velhos de suas comunidades musicais, sempre demostraram acolhimento e zelo pelos participantes mais jovens. Assim, contei privilegiadamente com uma relação de generosidade e disponibilidade desde que lhes propus uma pesquisa mediada pelas câmeras.

A proposta era simples: além de filmar suas performances nos grupos em que atuam hoje, na medida em que estivessem disponíveis, eu os levaria para passear pela cidade; visitaríamos seus lugares de memória: praças, ruas, antigas moradias, igrejas, cemitérios, mercados, escolas de samba, clubes, etc. Assim, poderíamos conversar sobre as coisas que haviam marcado suas vidas. Nossos equipamentos eram igualmente simples: munidos de uma única câmera filmadora, um tripé, um monopé, um microfone de lapela, um gravador Zoom e por vezes algum equipamento de iluminação, íamos eu e mais um cinegrafista ao encontro de meus interlocutores. Nossa reduzida equipe procurava dividir funções: filmagem e monitoramento de som a cargo do cinegrafista; interação, translado de carro, direção geral, roteiro de entrevistas, escolhas de situações a serem filmadas sob minha responsabilidade. Praticamente todas as filmagens foram realizadas individualmente, apesar de nosso esforço em tentar juntar os cinco participantes da pesquisa.

Não me surpreendeu o fato dos itinerários urbanos escolhidos por cada um dos cinco serem musicais: a igreja de São Benedito, diante da qual seu José Antônio tocava em procissões com Banda dos Homens de Cor no passado, e que agora é o local onde tio Dudu dança jongo com a Comunidade Dito Ribeiro[21]; o gentrificado bairro do Cambuí, hoje considerado área nobre da cidade, que abrigava antigamente o cortiço "Porteira Preta", onde Aluízio Jeremias ouvia seu pai tocando nas rodas de samba; o prédio onde antigamente funcionava a rádio CPR 9 na qual Sinhá e tia Nice não podiam entrar por serem negras e que agora é templo da Igreja Universal; as antigas sedes de clubes negros, onde todos já haviam dançado inúmeros bailes, agora transformados em estacionamentos, lojas de pneus, com exceção única do Clube Cultural Machadinho. Esses pas-

21 Anualmente a Comunidade Jongo Dito Ribeiro realiza uma roda de jongo no dia Consciência Negra (20 de novembro) no Largo da Mãe Preta, situado em frente à Paróquia de São Benedito em Campinas. O lugar é simbólico para a comunidade negra de Campinas uma vez que São Benedito é tido como santos protetores dos negros no Brasil desde o período de escravidão. Esta igreja, em especial, teve sua construção iniciada em 1839 por iniciativa de Mestre Tito, um africano escravizado. Além disso, no Largo da Mãe Preta está um monumento de nome homônimo, inaugurado em 1984 após um esforço conjunto entre o movimento negro e da comunidade religiosa ligada à paróquia.

seios, junto com as entrevistas, eram frequentemente estimulados por músicas, fotografias, recortes de jornais antigos, dentre outros objetos de memória. Assim, foram levantadas lembranças e reflexões profundas sobre envelhecimento, o modo como o preconceito racial havia se transformado ao longo dos anos, as mudanças ocorridas na cidade e seus modos de serem negros nela.

As filmagens criavam o ensejo para que falassem de si mesmos, por vezes reiterando suas facetas mais conhecidas, outras vezes mostrando seus lados desconhecidos. Nunca demonstraram timidez ou receio diante das câmeras; ao contrário, permitiram-se até mesmo se emocionar, carregados por suas lembranças. Os depoimentos eram ora direcionados à sociedade campineira, ora à comunidade negra, ora a seus amigos e parentes, ora a mim - "pesquisadora", "jornalista", "branca"-, ora a mim - pessoa próxima, à quem queriam se revelar. Em muitos momentos a presença das câmeras mais parecia uma desculpa para que nos conhecêssemos melhor. Tendo como interlocutora uma pessoa em média quarenta anos mais jovem, preocupavam-se em situar pormenorizadamente suas lembranças. Para falar sobre uma canção, era preciso dizer quem era o artista, de onde vinha, em que rádio a canção tocava, em que rua ficava o prédio da rádio, o que existe lá agora. Longas, suas narrativas pareciam mergulhá-los na Campinas de sua mocidade com seus sons, cores, espaços e pessoas. Este salto no tempo pôde ser captado pelas câmeras, materializando-se em seus olhares, sorrisos, lágrimas, pausas, no ritmo de sua respiração afetada pela recordação.

O processo de filmagem não foi simples. Em alguns casos nossas sessões eram canceladas por motivos de saúde; em outros, porque haviam sido convidados para alguma apresentação de última hora. Tia Nice e seu Zé já tinham problemas de saúde que limitavam sua mobilidade, praticamente não podendo ser filmados fora de casa. Outro desafio foi a edição, realizada em sua maior parte com recursos técnicos e humanos do Laboratório de Som Imagem e Antropologia da Universidade de São Paulo[22]. Se por um lado o tempo de filmagem aprofundara meu conhecimento de suas personalidades e histórias, por outro expressar a complexidade dessas vidas exigiu esforço e criatividade.

Cada corte parecia adulterar suas narrativas, alongadas pelos muitos anos de vida. Sentia, além disso, que alguns personagens pareciam muito mais "fortes" do que outros. Como equilibrá-los, construindo uma narrativa fílmica interessante? Como retratá-los chamando atenção para as adversidades de suas vidas e para a beleza musicalmente expressiva com que reinventaram seus mundos? Como apresentar as múltiplas camadas de suas memórias através de imagens? Se a escrita etnográfica nos propicia um certo controle sobre a apresentação de nossos interlocutores, permitindo-nos elaborar a descrição da porção de suas vidas que nos deram a conhecer, as filmagens nem sempre contribuem do mesmo modo: muitas vezes as imagens nos faltam, ou nos escapam! Apresentar os

22 No processo de edição contei com a preciosa colaboração de Ricardo Dionísio, um dos técnicos do Laboratóro de Imagem, Som e Antropologia.

sujeitos de uma etnografia através do filme torna-se um grande desafio porque nosso material não são nossas memórias ou notas de campo, mas aquilo que conseguimos filmar.

Baptiste Buob (2016) descreve exatamente meu estado no momento da edição: "Para um etnólogo, com raras exceções, a primeira experiência fílmica é sinônimo de frustração. Ao voltar de seu local de investigação, mobiliza um conjunto comum de justificativas (deficiências e questões técnicas, questões éticas, o medo de "perturbar", falta de competência, falta de estrutura definida, etc.) para explicar que não tem material para "fazer um filme". Após muito refletir, comecei a vislumbrar um formato de filme que os mostrasse separadamente[23]. Se o objetivo era dar ênfase à musicalidade envolvida em suas trajetórias e às suas memórias, sem abandonar a relação que criávamos durante a pesquisa, era preciso montar capítulos individuais.

As sessões de Sinhá, Tio Dudu e seu Aluízio foram as primeiras a serem montadas, por serem eles personagens aparentemente mais "fáceis". As tomadas de Sinhá, por exemplo, estão repletas de cenas de dança, com o grupo Urucungos, e de reflexões sobre sua performance. Com muita naturalidade, nos conta como dançar repertórios de matriz africana a fizera reconstruir-se como mulher, negra e agora, idosa. No seu corpo, inteiramente entregue à dança, histórias de s, sambas de bbumbo e bailes suntuosos são narradas a cada rodopio, a cada requebrado, das pontinhas de seus pés até os dedos das mãos estendidos. Tão leve e cativante quanto sua dança é sua relação com seu jardim, que acolhe as câmeras com imensa beleza, ainda que contido em dezenas de latinhas e embalagens de plástico espalhadas sobre dureza de um chão de concreto. Sinhá altera o destino da argamassa e da sucata com a mesma beleza com a qual subverteu a rejeição no mercado de trabalho, por ser "muito preta". É sobretudo a leveza de seu corpo o que sustenta a doçura e a gentileza em seu dia a dia. O corpo, a dança e as flores de Sinhá respondem ao racismo com a leveza e a gentileza de outros tempos.

Tio Dudu, cujo bom humor marca as relações de sociabilidade pelos mundos musicais em que transita, exacerba esta característica diante das câmeras. Piadas, sorrisos, gargalhadas são constantes ao recobrar sua história, mesmo quando revela algum fato doloroso. A construção de sua parte no filme contou com imagens em que dança jongo com a Comunidade Dito Ribeiro, ou toca seu tamborim em seu grupo de pagode, o Casarão SP. Seu envolvimento com música marca os momentos mais importantes de sua vida: a lembrança do pai jongueiro e ferroviário, que lhe ajudara a arranjar o emprego de maquinista e que povoara sua infância e sua juventude com festas no terreiro; o sonho juvenil de ir morar no Rio de Janeiro para juntar-se à na marinha e conhecer as escolas de samba; o encontro com a moça que seria sua esposa por mais de cinquenta anos em um baile de gala.

23 A experiências da editora Carolina Gama foi crítica para a realização desse primeiro recorte do filme.

Seu Aluízio compartilha com as câmeras dois tipos de performance: o canto e a pintura, talentos que empregou durante toda a vida no ambiente das escolas de samba. Sua voz passeia por sambas consagrados e pelos clássicos da era do rádio no Brasil. Suas mãos precisas revelam a comunidade reunida em torno dos sambas numa Campinas de outrora. Deixam entrever uma longa prática com pincel e tinta, iniciada nas travessuras com o carvão, na parede da casa em que viveu quando menino. Em suas reflexões sobre seus modos de expressão, as artes plásticas e a música parecem partes de uma coisa só. Misturam-se instintivamente nas práticas de alguém que cuidava desde a concepção dos carros alegóricos e fantasias até a composição de sambas-enredo. Seu Aluízio tinha uma mente inquieta, desconfiou do professor de história que, na sua adolescência, lhe dissera que Zumbi dos Palmares havia se suicidado. Emociona-se ao lembrar de como sonhava em contar outra versão dessa história: criaria uma escola de samba e comporia um enredo, narrando a traição que sofrera o líder de Palmares. "E consegui! ", exclama entre lágrimas. A genialidade e o talento de seu Aluízio não respondem apenas ao racismo, mas revertem a maneira degradante através da qual somos socialmente educados a pensar sobre a trajetória dos negros no Brasil. Revela-se neste capítulo o modo pelo qual seus sambas-enredo ajudaram centenas de pessoas envolvidas na escola Rosas de Prata a incorporar uma memória vitoriosa, substituindo a narrativa degradante comumente disseminada.

Se com os três personagens citados até o momento foi possível transitar por lugares de memória e explorar suas práticas expressivas, juntamente com seus grupos culturais, com Tia Nice e seu José isso não era possível. Como então interagir com suas sensibilidades e suas próprias produções expressivas através do uso da câmera?

Quando se iniciaram as filmagens com seu José, já havia um ano que não frequentava os ensaios da Banda dos Homens de Cor. Devido a um problema de saúde, estava impossibilitado de sair de casa; soprar o instrumento se tornara um grande esforço. Mesmo assim, não foi difícil provocá-lo. Para tanto, contei com a ajuda da direção da banda, que me disponibilizou fotografias e partituras, além do próprio instrumento. A filmagem do encontro em que lhe trouxe esses objetos acabou se tornando crítica para o filme, por exprimir a natureza da relação que eu mantinha com ele e com os demais. Surpreso por ter-lhe trazido o *sax-horn*, não conseguiu resistir muito tempo sem tocá-lo. Embora eu não tivesse tomadas de sua interação com o grupo musical do qual fizera parte por quase setenta anos, tinha diante de mim a possibilidade de reter, com a câmera, detalhes de um saber incorporado ao longo de décadas, e que se substancializava agora no cuidado com que limpava o instrumento, segurava-o nas mãos, tocava. Bem mais íntima, a câmera enfatiza a expressão de seus olhos, o inchar de suas bochechas, a articulação de suas mãos e o brilho de sua pele confundindo-se

com o brilho do instrumento.

As fotografias o convidavam a mergulhar no passado e recontar uma trajetória musical que se iniciara tocando com o pai e os irmãos nos bailes de roças ao redor de Campinas e culminara em sua carreira na Banda dos Homens de Cor. Refletindo sobre seu percurso, reconhece o de muitos outros músicos negros e contemporâneos a ele que tiveram na banda uma oportunidade única de aprendizado de música de tradição escrita. O sítio em que viveu até a juventude está presente em seu sotaque e na singeleza de seu sorriso. Mas a simplicidade não fazia dele um homem menos sagaz, especialmente quando respondia àqueles que, buscando inverter o jogo da opressão social, chamavam a banda de racista ou segregacionista por manter o nome "Homens de Cor".

Finalmente tia Nice, cujas memórias transitam por inúmeros locais na cidade, não precisou sair de casa para partilhar com as câmeras os passeios de sua mente. E nem da cadeira sobre a qual repousava o corpo pesado, mas surpreendentemente móvel. Sua performance, bem conhecida dentro e fora da comunidade negra campineira, reside em sua oralidade. Tia Nice coleciona em suas memórias estórias de negros libertos e escravos que teriam vivido em Campinas. Em cada uma delas há uma vitória, uma revanche, conquistada pela força do protagonista, muitas vezes acudido pela intervenção divina.

A revanche é também a resposta que sua própria história de vida deu ao racismo. Proibida de usufruir de uma bolsa de estudos na infância por ser negra, ela se formaria mais tarde pelo SENAI como tecelã industrial e não poderia ser barrada em nenhuma empresa por lei. Percebendo-se como a única negra em seu local de trabalho, lançava mão da certeza de sua empregabilidade para "abrir caminhos": pedia demissão e procurava emprego em uma nova tecelagem a cada dois ou três anos, criando o ensejo para que outras negras fossem empregadas em seguida. As narrativas de tia Nice estão principalmente nos vigorosos desenhos que seus braços formam no ar, na sua língua afiada, no penetrante timbre de sua voz, na energia dos movimentos do seu corpo, no modo como arregala os olhos tomada pela força de suas palavras. Suas memórias estão também no modo de preparar seu acarajé e em tudo o que seu olfato, seu tato e seu paladar sabem, sensibilidades que buscamos expressar através de sons e imagens.

Uma vez montados seus capítulos individuais, colocava-se um dos maiores problemas da fase de edição. Era necessário demonstrar de que modo os bailes de sua mocidade haviam entrecruzado suas trajetórias. Mas deixar suas narrativas sobre os bailes, bem como as filmagens da reprodução do evento e impacto deste em suas vidas apenas para o fim significava deixar para os últimos minutos de filme a própria experiência de recriação musical, tema central não só do documentário como também da própria pesquisa! A solução estética e narrativa encontrada foi iniciar o filme com fotografias dos bailes que haviam frequenta-

do[24] , ao som de suas narrativas sobre aquelas festas, embaladas por um mambo tranquilo, convidando à dança a dois[25]. Este mesmo mambo passou a encerrar cada capítulo individual, encadeando cenas alternadas de suas atuações musicais no presente (ex. Sinhá dançando maracatu com o Grupo Urucungos; tio Dudu tocando pagode com o grupo Casarão SP) com cenas em que se vestiam elegantemente, como se estivessem se preparando para ir a um baile de gala. Dosadas em breves aparições, as memórias dos bailes vão construindo, ao longo do filme, uma narrativa subjacente que emerge finalmente nos derradeiros vinte minutos, conectando os fragmentos anteriormente apresentados. A trilha musical, o mesmo mambo dançante, é essencial para a construção fílmica, reaparecendo nessa sessão conclusiva do documentário e compondo, juntamente com cenas em que falam de suas memórias dos bailes, um *ethos* profundamente nostálgico. As cenas finais mostram nossos esforços, meu e de meus interlocutores, para reproduzir a festa, culminando no grande baile realizado em abril de 2014.

UM BAILE PARA MATAR SAUDADES...

> *Dito Ribeiro, ele, nas festas juninas dançava jongo, erguia mastro, convidava os amigos...Eu não participava muito, porque eu saía, né? ...não ficava ali firme, que nem agora que eu sou o mais velho daqui do Jongo. Mas naquele tempo eu era rapaz...solteiro. Ia ter a festa lá, tavam preparando tudo, eu ia pra outros lados...*
> *Carlos Augusto Ribeiro.*

É assim que Carlos Augusto Ribeiro, Tio Dudu, se recorda de seu pai, Dito Ribeiro, a quem a Comunidade Jongo Dito Ribeiro, da qual hoje é o membro mais velho, homenageia. Assim como Tio Dudu, muitos dos senhores e senhoras que atualmente participam do movimento cultural negro de Campinas têm fortes lembranças das festividades em torno do jongo, do samba de roda ou do samba de bumbo vivenciado pela geração de seus progenitores. Como já vimos, esses jovens de outrora tinham outros interesses, eram afetados por outras sonoridades e encontraram nos bailes a fórmula musical que os envolvia sensível e socialmente.

Percebendo a importância deste universo de sons, luzes, movimentos e elegância nas vidas de Sinhá, seu Zé, seu Aluízio, tio Dudu tia Nice e de toda sua geração, surgiu a ideia de recriação de um baile de gala aos moldes dos eventos do passado, inserindo-os numa experiência na qual suas memórias mais profundas pudessem vir à tona. Se rever fotografias dos antigos bailes causava-lhes reações, o que a própria recriação de um baile, não poderia incitar?

A organização desse evento, ocorrido no dia 05 de abril de 2014, exigiu gran-

24 As fotografias de bailes da década de 1950 foram um ganho extraordinário para a pesquisa, proporcionado por Glória Bardi. Nascida em Muzambinho, em 1950, Glória se mudou para Campinas na infância. Foi funcionária da prefeitura, entre 1980 e 1984, e da Unicamp, entre 1984 e 2006. Os anos de trabalho nessas instituições, que concentram muitos funcionários negros, fortaleceram seus vínculos com a comunidade negra local. Glória não chegou a viver a época dos grandes bailes, mas encantou-se com o glamour presente nas fotografias com as quais tomou contato pela primeira vez em 2009. De lá para cá, vem utilizando uma estratégia muito simples: de posse de um volumoso álbum, vai a festas, eventos, ou mesmo ao centro da cidade e, quando encontra uma pessoa idosa e negra, seja ela conhecida ou não, o mostra. Ao ver as imagens de bailes negros do passado, seus interpelados são capazes de identificar nomes das pessoas fotografadas, lembram-se dos eventos, dizem se estavam presentes e com quem estavam. E além de acionarem todas essas memórias, muitas vezes contribuem com a coleção, oferecendo-lhe outras fotografias que por ventura tenham. Assim que recebe novas fotografias, Glória as escaneia e em seguida as devolve a seus interlocutores. Assim, formou uma coleção valiosa de fotografias, que hoje beira 500 itens entre artigos de jornal, convites de eventos, além de outros documentos. Essa coleção tem circulado pela cidade em suas andanças. Foi assim que, de fato, muitas pessoas tiveram acesso a suas próprias imagens, que julgavam perdidas.

25 "Mariana", composição de Mauro Dárcio e Ewelter Rocha, responsáveis pela trilha musical original do documentário.

de esforço, pois não havia recursos humanos ou financeiros disponíveis para sua realização. Em novembro de 2013, encaminhei um pedido de apoio à Secretaria de Cultura de Campinas que, aceitando a proposta, acabou se encarregando da contratação da Orquestra Leopoldo de Tupã e da concessão do salão de festas do Clube Campineiro de Regatas. Contando com este auxílio, comecei a divulgar a ideia entre os grupos culturais negros, o que se potencializou pela propagação entusiasmada de meus próprios interlocutores. Em pouco tempo, o Clube Cultural Machadinho aceitou se encarregar da cozinha e do bar. Assim, no início do ano de 2014, o evento já havia sido amplamente divulgado na comunidade e eu já contava com os pilares de uma festa de grande porte: a orquestra, o salão e o bar. Como chegou a me dizer um dos membros da diretoria do Clube Machadinho, já não havia mais como parar o baile.

Restavam ainda, no entanto, alguns gastos adicionais: seguranças, garçons, decoração do salão, dentre outros. Como contávamos com dinheiro público, não seria possível cobrar entrada, o que tornava necessário encontrar outra solução para cobrir aquelas despesas. Foi quando me arrisquei lançando uma campanha em vídeo para arrecadar recursos junto a um site de financiamento colaborativo, o *Catarse*[26]. Para além da própria campanha, a elaboração deste *teaser* teria grande importância para a pesquisa e para a produção do filme. Pela primeira vez, os participantes se envolveriam com filmagens por meio de uma encenação, especificamente dirigida à angariação de fundos para a realização da festa. Além disso, seus depoimentos eram essenciais para que soubéssemos como eram aquelas celebrações; sem isto teria sido impossível recriá-las.

Impulsionados pela proposta que se abria, mesmo os mais descrentes, colaboraram generosamente, dispensando seu tempo, sua energia e sua disposição. Neste *teaser*, atuam como se estivessem se aprontando para um baile, em seguida compartilham memórias sobre as festas de sua mocidade e finalmente pedem a contribuição dos expectadores para o evento[27].

Neste exercício de encenação, a câmera perfazia um dispositivo catalisador das elaborações de si mesmos que realizavam durante a performance, potencializando os desdobramentos da sua dramatização, como no filme "Pyramide Humaine" (1959), em que Rouch lança mão do sociodrama na interação com seus interlocutores. A encenação que os sujeitos de minha pesquisa fizeram, vestindo-se e arrumando-se como se estivessem se preparando para uma noite de gala, seguida de conversas sobre os grandiosos eventos de antigamente, incitou-os a reelaborar sentidos de referência a suas próprias memórias, desenvolvendo reflexões no momento da realização do vídeo.

À medida em que suas filmagens iam lhes sendo mostradas - a campanha quando pronta, trechos de filmagens e fotografias do baile, após sua realização – um processo de mão dupla de intervenção fílmica entrava em curso, uma vez

26 Ver a campanha em: https://www.catarse.me/pt/bailedasaudade?ref=profile_created_projects

27 O vídeo pode ser encontrado em vimeo.com/86638015. Com quase 3.000 visualizações, mobilizou não apenas fundos, mas um grande número de pessoas interessadas, tornando o Baile para matar saudades um evento notório em Campinas. Os espectadores alcançados pelo teaser, contudo, foram os mais jovens, habituados ao uso das redes sociais e de sites de compartilhamento de vídeo como o YouTube. O público alvo do projeto - os antigos frequentadores dos bailes negros, em sua maioria com mais de setenta anos - ouviu a respeito do baile sobretudo através da rede de contatos pessoais acionada por meus interlocutores e seus amigos mais próximos. Comprometidos e afetados pelas expectativas geradas, espalharam a notícia e pediram doações, multiplicando anseios entre centenas de pessoas de sua geração.

que suas reações ao se verem também estavam sendo filmadas. Novamente a exemplo dos procedimentos de Rouch, neste jogo de cena o filme operou simultaneamente como linguagem e como meio de pesquisa, produzindo formas alternativas de auto-representação. O recurso ao filme permitia-lhes recriarem sua história, reforçando a possibilidade de narrarem suas experiências, para dentro e para fora dos limites da comunidade negra.

Se para os mais velhos a reconstituição do baile parecia um sonho, nem todas as lideranças do movimento negro atual apoiaram a ideia inicialmente. Para alguns, a ostentação das festas negras, décadas atrás, não passava de um espelhamento sobre um modelo branco. Copiar ou exagerar a estética dos eventos aos quais não tinham acesso seria um empecilho para a criação de uma identidade própria. Recebi propostas como inserir grupos de batuque ou samba de bumbo no meio do baile, ou realizar a festa nas dependências de alguma das casas de cultura negra da cidade, dentre outras possibilidades de aproximação da festa com as estéticas atualmente sustentadas pelo movimento negro.

Confusa, resolvi consultar os mais velhos, para quem na verdade a festa era dirigida. Admirados com tais reações, foram unânimes em afirmar que os tambores, os pés descalços e as saias de chita não cabiam naquele contexto. E não fazia sentido algum realizar uma festa daquele porte em um lugar que não estivesse à altura de sua sumptuosidade. Para chamar a atenção da cidade, como conseguiam antigamente, o evento precisaria comportar centenas de pessoas e deveria ser realizado em um lugar elitista, especialmente um lugar onde a presença dos negros causasse choque.

Além disso, esta era uma oportunidade única de se mostrarem aos mais jovens de um modo ainda pouco conhecido; era preciso seguir à risca o modelo do passado para que tivessem noção do que haviam sido aquelas celebrações. Sua reação mostrava o quão multifacetada e ilimitada podem ser as expressões culturais negras, não sendo possível encerrá-las num único modelo. A geração mais velha dera ao racismo uma resposta elegante. Diante desta réplica, só me restou retornar as lideranças contrariadas pedindo que refletissem sobre que direito tínhamos, no presente, de negar aquelas memórias aos anciãos da comunidade negra. Mais tarde, no baile finalmente realizado em abril, pude confirmar a sensibilização que o processo todo provocara, com a presença e o apoio de várias lideranças dos grupos negros de Campinas.

Realizado em abril de 2014, o *Baile para matar saudades*, que mais tarde emprestou seu nome ao filme, reuniu mais de 500 pessoas e agradou tanto que provocou uma forte demanda para que fosse reeditado no ano seguinte[28]. Dispondo de uma equipe de fotógrafos, cinegrafistas e técnicos de som, foi possível captar a aura de elegância, a entrega total dos corpos à dança e à música,

28 A segunda edição do baile não contou com os mesmos apoios da primeira, tendo os ingressos de serem cobrados, portanto. Mesmo assim, um público de mais de 600 pessoas a prestigiou no Clube do Bomfim em 5 de abril de 2015. Neste segundo evento, apenas Sinhá, seu Aluízio e tio Dudu estavam presentes. Seu José e tia Nice estavam doentes. Antecedendo o baile, foi possível exibir uma versão preliminar do filme, o que rendeu novos desdobramentos para a pesquisa.

os mais inesperados encontros e o profundo envolvimento emocional entre os participantes. Revelaram-se às câmeras memórias sociais incorporadas, trazidas à tona pela música e pela dança.

Cabe explicar o processo de incorporação de memórias pelo qual esses anciãos passaram aqui, e de que forma eventos musicais foram fundamentais para que se efetivasse. A noção de "incorporação" proposta por Thomas Csordas (1990) repensa a relação entre práticas corpóreas e esquemas culturais. Em sua construção teórica, Csordas encontra pontos de intersecção entre o entendimento da percepção em Merleau-Ponty (1999 [1962]) e da prática em Bourdieu (2003 [1970]). Para Csordas, o paradigma da incorporação estava enunciado tanto no paradoxo sujeito-objeto de Merleau-Ponty, quanto no de estrutura e prática de Pierre Bourdieu. Enquanto essas dualidades se colapsam para os dois autores, o corpo é a arena que as unifica, pois está entre o sujeito e o objeto e igualmente entre a estrutura e a prática. Uma vez estabelecido o ponto de intersecção entre os dois pensamentos, Csordas constitui sua tese da incorporação: o corpo é a um só tempo socialmente informado e pré-objetivo; é o reino das possibilidades espontâneas e inesperadas ao qual as práticas são objetivamente ajustadas e socialmente estruturadas. Assim, no lugar de um ente passivo aos esquemas de aculturação, o corpo é em si sujeito e unidade a partir da qual tanto a percepção quanto os esquemas da cultura são engendrados.

É esse corpo-sujeito que na abordagem de Paul Connerton (1999) abriga a "memória habitual" dos grupos sociais por meio de suas práticas. No pensamento de Connerton, os valores e verdades mais caros de um povo são tacitamente aceitos, compartilhados e, sobretudo, incorporados através do hábito, nem sempre sendo documentados oficialmente. Assim, Connerton se desloca do campo da memória social (Halbwachs, 1968) para a memória habitual, tomando por hábito um dispositivo que "transmite o sentido de operatividade de uma atividade continuamente praticada e também a realidade do exercício, o efeito consolidador dos atos que se repetem" (Connerton, 1999: 107).

A memória habitual pertence ao domínio das coisas banais, aquelas que não pensamos para fazer, ações mecanizadas do dia-a-dia como gesticulações, trejeitos, meneios, expressões do rosto, posturas do corpo. O modo como desempenhamos esse conjunto de ações media constantemente nossas relações com outros seres humanos; tais ações são resinificadas através de processos perceptivos altamente fluídos e independentes de nossas intenções ou controle sobre o que estamos fazendo. Esses hábitos são de suma importância para a memória coletiva de um grupo social, diz Connerton:

> *...todos os grupos confiam aos automatismos corporais os valores e as categorias que querem à viva força conservar. Eles saberão como o passado pode ser bem*

> *conservado na memória, por uma memória habitual sedimentada no corpo (Connerton, 1999: 117).*

O autor considera as cerimônias, os rituais e as comemorações momentos privilegiados de revisitação da memória social incorporada nos hábitos. Tratam-se de situações em que os sentidos de todos os participantes estão envolvidos e coletivamente direcionados para o mesmo fim. Nem sempre verbalizados, rituais fazem uso de símbolos, sons e movimentos que estimulam nossos pontos de percepção; são momentos em que se pode experienciar e rememorar as regras tácitas que regem a cultura, por vias não necessariamente intelectuais. Articulando práticas que envolvem o corpo, as emoções e o drama coletivo, Connerton encontra nos rituais o momento máximo da expressão das memórias sociais incorporadas. Tratam-se de enunciações performativas nas quais é revisitado um conjunto de valores e de práticas de um grupo. Comemorações assumem, em última instância, o papel de via privilegiada da transmissão das memórias inerentes aos grupos sociais (1999: 43).

Olhar para os antigos bailes de gala negros sob a perspectiva das memórias habituais nos permite compreendê-los como instâncias de imersão coletiva na qual música e dança operavam como instrumentos viabilizadores da incorporação de valores caros à comunidade dançante envolvida. Em tempo, o pensamento de Csordas é crítico para o entendimento de que, longe de uma mera assimilação de códigos corpóreos seguidos em bailes brancos, bailes negros eram meios de incorporação de outros valores. Dentre eles o *glamour negro,* cunhado pela imprensa negra dos anos 1950 e frequentemente lembrado por meus interlocutores para expressar o orgulho e o empoderamento que a possibilidade de produzir festas tão ou mais opulentas que os bailes brancos lhes conferia[29]. Esse glamour se expressava no requinte das posturas corporais, na exigência do brio no ambiente, no cavalheirismo da dança. Bailes negros eram ensaios de probidade e elegância através das práticas corporais. Aqueles corpos dançantes eram agentes produtores e transformadores naquele ambiente cultural, fazendo emergir potencialidades de transformação a partir de processos criativos de dança.

29 Ver também Bastide (1951).

O FILME NUMA PESQUISA ETNOMUSICOLÓGICA SOBRE MEMÓRIAS MUSICAIS

A recriação do baile produziu um tipo de situação que a ação dos grupos culturais negros de Campinas já vinha produzindo há algumas décadas: a possibilidade de reexperimentação de expressões de música e dança não mais existentes. No caso dos grupos culturais, tais recriações vêm servindo à incorporação de uma memória ancestral, que remonta ao período de escravidão no Brasil e à qual se quer reapropriar por meio dos usos do corpo. Já a recriação do baile tinha

a intenção de revolver memórias de situações musicais já experimentadas pelos participantes, ou seja, permitir que revivessem uma experiência musical buscando com isso fazer emergirem suas memórias afetivas[30].

Com suas particularidades, os dois tipos de recriação produziram efeitos análogos a outras experiências documentadas pela literatura etnomusicológica. O trabalho de Shelemay (2006), mostra que desde as entrevistas etnográficas é possível explorar lembranças musicais. O modo pelo qual a música entra em discussão durante uma entrevista oferece um bom exemplo de como memórias individuais são marcadas e transformadas em narrativas históricas coletivas em momentos de rememoração. Música, no pensamento de Shelemay, perfaz um mecanismo profundo e potente de retorno ao passado por envolver dimensões emocionais. Mais do que o conteúdo em si, comentários feitos em entrevistas, "revelam a maneira pela qual a experiência musical é sustentada pela memória, tanto como um mundo sonoro quanto como uma reflexão emocionalmente carregada sobre o passado" (Shelemay, 2006: 30).

Alinhando-se às reflexões de Shelemay, Caroline Bithel (2006), mostra como isto se torna ainda mais intenso quando a música em questão passa por uma suspensão, seja pelo esquecimento, pela morte daqueles que a praticavam, ou pela proibição de ser ouvida. Em sua etnografia, Bithel vasculha as diferentes motivações, metodologias e ideologias de grupos envolvidos em recriações musicais chegando a diferentes abordagens e aos subsequentes usos do material levantado que, por fim, revelam atitudes e interesses diversificados em relação ao passado.

Celebrações, por sua vez, sustentam e reconstroem a consciência histórica através da envoltura do corpo e suas potencialidades sensíveis, como examina Reily (2006), alinhando-se diretamente a Connerton. Rituais, defende, permitem que os participantes reexperenciem e reincorporem suas visões de passado e, a partir disso, realizem projeções para o futuro. Reily também descreve as fortes ligações emocionais que muitas das pessoas em seu estudo têm em relação a repertórios e práticas que se perpetuaram no tempo, enfatizando o papel crítico desenvolvido pela experiência da performance para modelar a consciência histórica.

A reação de meus interlocutores ao ouvirem a orquestra tocando *In the Mood* de Glenn Miller, ou ao dançarem ao som de *Besame Mucho*, confirma o poder das recriações de celebrações musicais discutidas nos estudos citados. A especificidade do *Baile para matar saudades*, no entanto, reside no fato de ter sido, além de uma recriação musical, uma experiência fílmica. Dentre as novas questões trazidas pela intervenção da câmera na etnografia das memórias musicais daquelas pessoas, reside uma tecnologia de identificação. Não apenas deliciavam-se com o mundo sônico de seus anos dourados, como também reinventavam suas identidades, conscientes de que suas imagens e sons alcançariam outros públicos, talvez mais jovens, talvez participantes da comunidade negra, talvez não.

30 Lembrando, a recriação de jongos ou sambas de bumbo, dentre outros repertórios praticados pelos grupos culturais campineiros possuem efetivamente uma relação com a experiência de vida de seus participantes mais velhos, uma vez que muitos deles foram expostos a essas práticas na infância ou juventude. Ainda que não tomassem diretamente parte nestas práticas, estavam imersos nestes ambientes de corporalidades e hábitos que, mais tarde, quando da fundação dos grupos do presente, foram emanadas por seus corpos, transmitindo a seus companheiros mais jovens narrativas não verbalizadas de um passado ancestral (Falcão, 2006; Csordas, 1990).

Possivelmente pela primeira vez em décadas, assumiam uma identidade glamourosa, até mesmo em choque com a estética do movimento cultural negro de que fazem parte no presente – choque este que não os impede de serem admirados e respeitados por seus companheiros mais jovens. "As mulher de hoje não sabe ser chique", dizia tia Nice, quando lhe propus a ideia do baile. "Tem que ser uma orquestra", "todo mundo vestido com traje a rigor", recomendou fortemente tio Dudu quando enquanto filmávamos sua parte na campanha. A câmera tornava possível pormenorizar as especificidades de um evento musical ainda desconhecido dos mais jovens. Era necessário mostrar-lhes que, no passado, uma das respostas musicais ao racismo e à segregação era se revestir de elegância. "Os brancos pagavam pra ver os negros dançar", dizia orgulhosa tia Nice, ao se referir ao Baile da Pérola negra de 1957 no já demolido Theatro Municipal de Campinas - certamente o baile negro mais importante retido em suas memórias.

Como colocam Hikiji, Ferraz e Cunha,

> *Rever esses percursos nos faz pensar na produção audiovisual como agenciadora de diferentes formas de reflexividade e de expressão crítica. Os sujeitos que lidam com a invisibilidade derivada do não reconhecimento de seus modos de expressão podem, ao se apropriar de estratégias de produção de imagem, projetar para um contexto mais amplo suas formas de ver, seus pontos de vista, suas demandas e críticas. As performances para a câmera são também exercícios de reflexão sobre as possibilidades de elaborar suas autoimagens e identidades (2007: 295).*

A identidade glamourosa de que se apropriavam com a realização do baile potencializava-se por meio do filme, bem como as formas de reação ao racismo que haviam marcado sua geração, invisíveis dentro do movimento negro atual. Se, enquanto processo, a recriação do baile contribuiu para a emergências de subjetividades adormecidas em suas memórias, o filme criava o ensejo para novas enunciações de si mesmos.

Enunciações mais subjetivas se expressam também durante as filmagens de reações aos dispositivos empregados na pesquisa para provocar memórias. Nas entrevistas em que falávamos sobre música e sobre eventos musicais do passado, assim como na experiência provocada por Shelemay (2006), campos emocionais eram sensibilizados tracionando experiências, pessoas e lugares para o presente, através de fios condutores sonoros. Mas há aqui uma diferença crítica em relação às etnografias estritamente escritas. Numa experiência audiovisual, os interlocutores percebem que suas filmagens têm possibilidades quase ilimitadas de alcance de público e que coisas caras, embrionadas em suas experiências pessoais, estarão sujeitas às mais inesperadas plateias e interpre-

tações (Banks e Morphy, 1997). As cenas em que seu Aluízio canta *Castigo*, ou em que tia Nice entoa *Mãe Preta*, evidenciam o quanto aspectos emotivos de suas memórias gravitam em torno da música que, embrenhada de sentido, serve como instrumento para falarem de si[31]. Como os demais, se revelavam diante da câmera, expondo momentos de profunda intimidade de suas trajetórias pessoais, delicadamente guardados em suas memórias por invólucros sônicos.

31 Neste caso, música também poderia ser compreendida como uma "tecnologia de si", no sentido proposto por Foucault (1990).

Canções, por sua vez, potencializadas por modos de interpretação específicos, têm a capacidade de provocar diálogos intersubjetivos, convidando os espectadores a entrar neste mundo interior de quem está sendo filmado. Se os aspectos exclusivamente sonoros da canção podem incitar nos ouvintes rememorações coletivas como a época, as pessoas, os lugares, para além de memórias subjetivas, as imagens de alguém cantando são carregadas de outros catalizadores de sensibilidade, possibilitando outras formas de apreensão de experiência. Mesmo os timbres de suas vozes decantam significados retidos em anos de existência humana (Zumthor, 1993). Os corpos dos entrevistados comunicam diretamente aos de seus espectadores, com as expressões dos olhos, das mãos, os tremores do maxilar, pausas, tiques. O mesmo ocorre enquanto dançam. Mais especialmente nos casos de Sinhá, seu Aluízio e tio Dudu, a dança perfaz um elo entre passado e presente, conectando seus corpos a comunidades de ambos os tempos. Imersas em passos de dança de salão, mas também das recriações de jongos e maracatus, suas corporeidades reúnem temporalidades atuais e ancestrais, comunicando-se com audiências das mais variadas gerações. Como escreveu MacDougall, a potencialidade do vídeo reside em sua capacidade de proporcionar uma comunicação corporizada entre as pessoas filmadas e quem filma e entre as pessoas filmadas e seus expectadores (2009:63). Este diálogo sensível comunica e produz referências de significado, para além dos próprios conteúdos da canção, tornando o santuário de memórias inscritas no corpo de cada um sensibilizantes a públicos de qualquer geração.

Entretanto, os dispositivos fílmicos não são neutros, mas mediam essas comunicações. Como demonstrou Carlos Sautchuck (2012), o filme, enquanto meio etnográfico, constrói-se como processo de interação; imagens são processo, muito mais do que produto. O que o autor conclui a partir de sua etnografia visual entre pescadores, se aplica diretamente à minha pesquisa. Existem conexões entre gestos de filmagem e a movimentação dos corpos das pessoas filmadas. O manuseio da câmera é também um processo de transformação técnica do próprio etnógrafo que, por intermédio do aparelho, se engaja numa relação substancialmente diferente com as atividades estudadas.

Para expressar as memórias incorporadas por meus interlocutores, através de sua música, sua dança, sua oralidade, era preciso acompanhar suas movimentações e atentar a seus ritmos. Os planos americanos adotados nas entrevistas, ou

os planos abertos mostrando seus contextos de dança, mesclam-se a detalhes das mãos, pés olhos, enquadram gestos corriqueiros. Como falar de tio Dudu sem enquadrar os momentos em que tira o chapéu em reverência à dama com quem iniciará uma dança, seja num salão de baile ou numa roda de jongo? Ou como descrever a experiência de seu Aluízio como carnavalesco, sem filmar-lhe os pés dançando "miudinho", quando faz suas demonstrações como "baliza"[32] de escola de samba, ou ao cantar "*Aquarela do Brasil*, com a orquestra Leopoldo de Tupã? São essas frações de segundo captadas pela câmera que descrevem hábitos adquiridos por seus corpos nos diversos ambientes musicais existentes na comunidade negra, e que os moldaram como pessoas ao longo dos anos. Deste modo, a câmera não se pretende ausente para uma suposta aproximação entre espectador e objeto. Antes é admitida no filme, materializar-se no fluxo das ações guiada pelos movimentos e expressões daqueles que filma.

Do mesmo modo, a câmera também criou possibilidades de vislumbre de suas memórias. Sinhá e tio Dudu integram comunidades musicais que investem na recriação de sonoridades tradicionais de matriz africana, como jongos e sambas de bumbo. As filmagens de suas atividades nestes ambientes renderam imagens preciosas para ilustrar momentos retidos nas memórias deles e dos demais, referentes a seus próprios passados ou a um passado ancestral. Tomadas dos pés das dançarinas do Urucungos, durante uma apresentação no terreiro da Casa de Cultura Tainã, foram utilizadas como *cutaways*[33] da cena em que seu Zé se lembra dos bailes na roça que frequentava na juventude, por exemplo. Tomando a liberdade de emprega-las como o que MacDougall (1992) chamou de "sinais externos da memória", o filme constrói uma ponte entre o passado e o presente, que nada mais é do que uma representação imagética da conexão que suas histórias de vida fazem entre essas duas temporalidades.

Finalmente, a recriação de um evento musical do passado, quando filmada desde sua concepção até o resultado final, quebra protocolos estabelecidos por um "cinema-verdade", admitindo possibilidades de intervenção etnográfica e aproximando-se de uma abordagem orientada pela etno-ficção, remetendo-nos mais uma vez ao cinema de Jean Rouch. Além disso, as filmagens são capazes de narrar e exprimir expectativas, moções, encantamentos, fruições, dentre tantos outros processos, que muitas vezes passam ao largo das etnografias musicais escritas. A expressão dessas reações torna possível um outro nível de reflexão sobre o envolvimento humano nas recriações musicais, permitindo, ao mesmo tempo, uma aproximação intensa entre pesquisador e seus interlocutores, espectadores e pessoas filmadas.

A intenção do uso do vídeo nesta pesquisa foi lançar mão deste recurso técnico para um mergulho num universo sobretudo sensório. A câmera ao mesmo tempo interage e mostra seres humanos talhados pela vida e refinados pelos

32 Balizas seriam os precursores dos mestres-salas nos carnavais de São Paulo. Ele executava malabarismos com um bastão e abria caminho para a agremiação carnavalesca, ao mesmo tempo em que defendia o estandarte do grupo.

33 Recurso através do qual a cena principal é entrecortada por takes diferenciados, geralmente relacionados à cena principal (detalhes em zoom, cenas ilustrativas), com o objetivo de tornar a exibição mais dinâmica para o expectador.

anos imersos em música. Faz escolhas, a partir de um repertório de memórias, e busca provocar os sentidos de quem assiste. Insiste nos pés moldados pelo tempo, que já pisaram em asfalto e em terra, correram, caminharam, dançaram descalços ou apertados em sapatos finos arrastando-se pelos salões. Procura o tempo todo pelas mãos calejadas pelas habilidades de dedilhar cordas, pistões, bater em peles de tambor, engomar saiotes e cozinhar. Interessa-se pela generosidade dessas mãos que hoje ainda seguram outras, mais jovens e incertas sobre a vida. Enquadra sorrisos, nos olhos e nos lábios das pessoas com quem interage. Escolhe o corpo e suas expressividades para contar histórias da comunidade negra de outrora, dos s nos becos aos bailes de glamour. Designa esse corpo para interagir e narrar memorias musicais. O vídeo prima por expressar o modo como a corporeidade de cada um dos personagens de "Baile para m*atar saudades* carrega em si memórias de uma comunidade inteira, incorporadas e expressas no meio sônico, como proposição de um diálogo sensível entre sujeitos, etnógrafa e espectadores. Se a música, como já atestaram tantos estudos, opera como uma tecnologia de memória, o emprego do vídeo produziu engajamentos etnográficos e operou como meio sensível de compreensão da incorporação dessas memórias através das práticas musicais.

Erica Giesbrecht é professora visitante de Etnomusicologia na UNIRIO. É autora do livro *A Memória em Negro: Sambas de Bumbo, Bailes Negros e Carnavais construindo a comunidade negra de Campinas* (2011). Seu filme "Baile para matar a saudade" (2015), ganhou prêmio de melhor documentário no 7º FIFER (Festival de Filme Etnográfico do Recife).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANKS, Marcus e MORPHY, Howard
1997 *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven e Londres, Yale University Press.

BASTIDE, Roger
1951 *O negro na imprensa e na literatura: a imprensa negra no Estado de São Paulo.* São Paulo, USP.

BAUMAN, Zigmund
2003 *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

BITHEL, Caroline
2006 "Musical Archaeologists: The Revival and Reconstruction of Polyphonic Settings of the Latin Mass in Corsica". *Ethnomusicology Forum* (online), vol. 15, issue 1: 113-145.

BOURDIEU, Pierre
2007 [1977] Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato. (org). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. Olho d'Água, São Paulo, p.39 – 72.

BUOB, Baptiste
2016 "La Caméra réflexe de l'ethnographie filmée. Se regarder regardé d'un côté, se regarder regardant de l'autre". *Entrelacs. Cinéma et audiovisual*.

CAIUBY NOVAES, Sylvia
2008 "Corpo, imagem e memória". In MAMMI, Lorenzo e SCHWARCZ, Lilia (orgs.). *X Fotografia*. São Paulo, Companhia das Letras. pp 113-131.

CLIFFORD, James e MARCUS, George
1986 *The Poetics and Politics of Ethnography*. California, University of California Press.

CONNERTON, Paul
1999 *Como as sociedades recordam*. Oeiras, Celta Editora.

CSORDAS, Thomas J.
1990 "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos, Urbana*, 18 (1): 5-47.

ERMEL, Priscilla Barra
2009 "A construção de si mesmo: uma experiência etnoaudiovisual com os povos tupi-mondé". In BARBOSA, Andréa; CUNHA, Edgar Teodoro; e HIKIJI, Rose Satiko Gitirana (orgs). *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas, Papirus. pp. 159-176.

FALCÃO, Inaicyra
2006 *Corpo e ancestralidade – uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. São Paulo, Terceira Margem.

FELIPE, Roniel
2013 *Negros heróis: histórias que não estão no gibi*. Campinas.

FINNEGAN, Ruth
1989 *The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town*. Cambridge, Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel
1990 "Tecnologias del yo". In *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.

GIESBRECHT, Érica
2011 *A memória em negro: sambas de bumbo, bailes negros e carnavais construindo a comunidade negra de Campinas*. Campinas, Pontes Editores.

GIESBRECHT, Érica e SOUZA, Carla Delgado de
2013 "Não há música sem dimensão política: conversa com Suzel Reily sobre música, etnomusicologia e os estudos acerca da cultura popular brasileira". *Proa: revista de antropologia e arte*, n. 4, vol. 1: doc. 7.4.1.

HALBWACHS, Maurice
1968 La mémoire collective, Paris, PUF.

HIKIJI, Rose Satiko Gitirana; CUNHA, Edgar Teodoro; e FERRAZ, Ana Lúcia
2007 "O vídeo e o encontro etnográfico". *Cadernos de Campo*, v. 14-15: 287-298.
2009 "Vídeo, música e antropologia compartilhada: uma experiência intersubjetiva". In: *Imagem-conhecimento*. Papirus. pp. 143-158.

LAPA, José Roberto do Amara
1995 *A cidade: os cantos e os antros*. São Paulo, EDUSP.

LAVE, Jean e WENGER Etienne
1991 *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, Cambridge University Press.

MACDOUGALL, David

1998 "Visual Anthropology and the Ways of Knowing". In MACDOUGALL, David (org.). *Transcultural Cinema*. Princeton, Princeton University Presss. pp. 61 –91.

2006 *The Corporeal Image*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.

2009 "Significado e ser". In *Imagem-Conhecimento*. Papirus. pp 61-70.

MACIEL, Cleber da Silva

1997 *Discriminações raciais: negros em Campinas (1888-1926)*. 2ª ed., Campinas, Centro da Memória- UNICAMP

NOGUEIRA, Lenita. W. M.

2001 *Música em Campinas nos últimos anos do Império*. Campinas, Editora da Unicamp.

REILY, Suzel Ana

2002 *Voices of the Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press.

2006 "Remembering the Baroque Era: Historical Consciousness, Local Identity and the Holy Week Celebrations in a Former Mining Town in Brazil". *Ethnomusicology Forum* (online). vol. 15, issue 1: 39-62.

RICCI, Maria Lúcia Rangel

2003 "Viagem no tempo: a propósito de alguns bairros de Campinas". *Notícia bibliográfica e histórica*, Campinas, v. 35, n. 189: 121-135.

ROUCH, Jean

2000 *Subvertendo Fronteiras*. Serie Trajetórias. LISA-USP. Filme, Cor, 41 min.

SIMSON, Olga R. de Moraes

2005 Palestra musicada - apresentação com o grupo de samba Cupinzeiro, enfocando o tema Memória do Samba Paulista.

2007 Carnaval em Branco e Negro, Carnaval Popular Paulistano (1914-1988). Campinas. Ed. da Unicamp, EDUSP e Imprensa Oficial.

SLENNES, Robert

1999 *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

SHELEMAY, Kay Kaufman
2006 "Music, Memory and History". *Ethnomusicology Forum* (online), vol. 15, issue 1: 17-37.

SMALL, Christopher
1998 *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Middletown, Wesleyan University Press.

SAUTCHUK, Carlos E.
2012 "Cine-Weapon: The Poiesis of Filming and Fishing". *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 9, n. 2.

TEIXEIRA, João Gabriel L.C., GARCIA, Marcus Vinícius C. e GUSMÃO, Rita (orgs.)
2004 Patrimônio imaterial, performance cultural e (re) tradicionalização. Brasília: ICS-UNB.

TENÓRIO, Valquíria Pereira
2007 *Baile do Carmo: um estudo sobre a construção de identidade negra em Araraquara - SP.* São Carlos, dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos.

TURINO, Thomas
1993 *Moving Away From Silence*. Chicago, University of Chicago Press.
2008 *Music as Social Life: The Politics of Participation*. Chicago, University of Chicago Press.

ZUMTHOR, Paul
1993 *A letra e a voz*. Trad. Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo, Companha das Letras.

Dance to Cure Homesickness - Reflections on Using Video in a Music Re-creation Experience

ABSTRACT

Among the vehement topics in contemporary ethnomusicological debates, the relations between music and memory, especially musical recreations, have provided a fertile ground for reflections. Inserted in these discussions, the present article discusses a process of musical recreation produced in a joint effort between researcher and ethnographic subjects. Namelly the "Baile para matar saudades", a dance party held in Campinas, in 2014, with the purpose of reproducing the black dances of the 1950s in the innerside of São Paulo. The images of this event, its preparation and other musical practices of my interlocutors in the present days, were used In my homonymous feature film as a way of disseminating the research. In ethnomusicology, as well as in anthropology, the question of the forms of representation and native expression presents challenges, given their ethnographical nature. The development of these subjects by visual anthropology also serves ethnographies interested in human interactions mediated by music, for reasons ranging from the extratextual possibilities of expression of dance and music to ethnographic dialogue and the representativeness of subjects in the field. The final scope of this article, therefore, is to discuss the roles of filmmaking in a research interested in the emergence of memories through musical re-creation.

KEYWORDS

Memory, Body, Music, Dance, Black Community, Black Dances, Campinas

Recebido em 10 de setembro de 2016. Aceito em 27 de junho de 2017.

A proibição do incesto em Lévi-Strauss e Freud: algumas aproximações

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145521

Janaina Namba

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil
janaina.namba@yahoo.com.br

RESUMO

Em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), Lévi-Strauss se refere à proibição do incesto como uma regra encontrada em todos os povos e em todos os tempos, ou seja, uma regra universal que marca a passagem da natureza para a cultura. Já Freud, em *Totem e tabu* (1913), descreve essa regra como uma consequência de um ato parricida, que daria origem à cultura. A proposta deste texto é refletir sobre algumas aproximações que podem ser feitas entre a antropologia estrutural de Lévi-Strauss e a psicanálise freudiana no que diz respeito à proibição do incesto.

PALAVRAS-CHAVE

Claude Lévi-Strauss, Sigmund Freud, interdição do incesto, complexo de Édipo, mito

Para o etnólogo Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares do parentesco* (1949), a proibição do incesto vem a ser uma regra universal, válida para todos os tempos que marca a passagem da natureza para a cultura. Nesse mesmo livro encontramos várias críticas feitas a Freud, especialmente ao que se refere a teoria psicanalítica da cultura, isto é, ao que a psicanálise freudiana considera como a origem da cultura.

Já no capítulo VII "A ilusão arcaica", temos um bom exemplo dessa crítica veemente. Primeiramente o etnólogo coloca como problemática e inviável a analogia entre o pensamento primitivo e o pensamento da criança, bem como rejeita a afirmação de que haja uma herança filogenética da cultura. Tais críticas se dirigem mais diretamente ao famoso livro de 1913, *Totem e tabu,* no qual Freud diz abertamente que tenta "aplicar pontos de vista e resultados da psicanálise a problemas não esclarecidos da etnopsicologia" (Freud, 1913: 31). Além disso sugere que os quatro ensaios apresentados no livro possam promover "uma mediação entre etnólogos, linguistas, folcloristas, etc. de um lado e psicanalistas de outro", para que sejam produzidos encontros "mais frequentes" e "menos improdutivos para a pesquisa" entre esses grupos (Freud, 1913: 32).

Lévi-Strauss, por sua vez, argumenta que essa mediação com a psicanálise freudiana não seja possível, já que particularmente em *Totem e tabu*, seu autor venha incorrer em hipóteses contraditórias:

> *Admitamos de uma vez por todas que uma criança não é um adulto; mas permaneçamos fiéis a esta afirmação e não nos adiantemos, de maneira insidiosa, como o fazem os psicólogos e psiquiatras, em desmenti-la insinuando que o pensamento da criança normal se assemelha ao do adulto primitivo, ou ao do adulto doente mental (Lévi-Strauss (1949) 1967: 108).*[1]

1 As traduções dos textos de Lévi-Strauss são de minha autoria.

Ou seja, uma vez feita a distinção entre a criança e o adulto, essa deve ser respeitada, pois são extensas as implicações sociais e individuais do ponto de vista da antropologia estrutural. Isso por que

> *os esquemas mentais do adulto divergem segundo a cultura e a época a que cada um pertence, ainda que esses sejam elaborados a partir de um fundo universal, infinitamente mais rico que aquele disposto em cada sociedade particularmente, e, apesar de cada criança trazer consigo, ao nascer e de uma forma embrionária, a soma total das possibilidades que cada cultura e de cada período da história, escolherão apenas alguns para reter e desenvolver (Lévi-Strauss, (1949) 1967: 108).*

Isto é, esses esquemas passam por um processo de especialização e especificação de acordo com cada cultura relativamente a um determinado tempo.

De fato, ao longo de sua obra, Freud pega emprestado da antropologia e da psicologia de sua época a ideia de que tenha havido uma infância da humanidade primordial, bem como, a compara com o indivíduo neurótico e com a criança. Melhor dizendo, compara essa infância da humanidade com as fases em que é evidente, como no caso do neurótico, uma estagnação do desenvolvimento psíquico-sexual e, no caso da criança, seu desenvolvimento propriamente dito. Para a psicanálise freudiana, a comparação é fundamental, já que em 1912-13, Freud se ocupava diretamente de assuntos da cultura, assim como alguns de seus pares, com quem rivalizava. Ademais, para além de formular uma teoria da cultura, ele busca na humanidade algo que lhe desse respaldo e lhe explicasse o funcionamento psíquico, tendo como mecanismo central das neuroses, as interdições ao incesto e ao parricídio (o complexo de Édipo), uma vez que isso significava embasar cientificamente uma teoria psíquica do indivíduo.

De acordo com Nayrou, "a interdição ocupará, ao longo da obra freudiana, diferentes acepções de uma mesma lógica, a saber, sempre aquela de uma proibição fundamental" (Nayrou in Durieux, Nayrou e Parat 2006: 71).[2] Essa proibição, inicialmente externa, é responsável, na infância, pela formação de uma instância psíquica ideal, o ideal de ego ou superego. Essa instância internalizada, que é responsável pela proibição, nomeada como instância herdeira do complexo de Édipo, depende de uma unidade pulsional, do investimento libidinal e de identificações com as figuras parentais:

> *Essa instância pós-edipiana vem se agregar a outros modos menos elaborados de interdições que perduraram; ela incide sobre as proibições mais arcaicas que as interdições morais e sociais claramente enunciadas, e que se encontram situadas num registro de marcas simbólicas precocemente transmitidas ou seja, nas relações entre a mãe-bebê (Nayrou in Durieux, Nayrou e Parat 2006: 72).*

No entanto, temos em comum que tanto para Lévi-Strauss, em *As estruturas elementares...* quanto para Freud, em *Totem e tabu*, a interdição do incesto é considerada como um marco fundador da cultura. Dessa maneira nosso texto se propõe a comparar as abordagens desse fato universal por essas duas disciplinas, como um fato que delineia a oposição entre natureza e cultura.

De acordo com Keck, "a análise da proibição do incesto é sem dúvida a passagem mais célebre da antropologia de Lévi-Strauss" permitindo-lhe assim tomá-la como um dos pilares fundadores do "estudo das estruturas universais do espírito humano" (2011: 84).[3] Anteriormente muitos antropólogos e sociólogos já haviam se debruçado sobre o fenômeno da interdição do incesto, mas o que o torna particularmente problemático é justamente o fato de saber se é uma regra pertencente à natureza ou à cultura: "De fato, se a proibição do incesto é reconhecida

2 A tradução desse texto em francês foi realizada pela autora.

3 A tradução desse texto foi realizada pela autora.

universalmente, portanto devemos explicar essa universalidade pela natureza (uma necessidade biológica) ou pela cultura (coação social)?" (Keck, 2011: 86).

De acordo com Lévi-Strauss, não há o menor equívoco ao dizermos que a proibição do incesto reúne "as duas características em que podemos reconhecer atributos contraditórios de duas ordens exclusivas: ela constitui uma regra, mas uma regra dentre todas as regras sociais, que possui ao mesmo tempo uma característica de universalidade" (Lévi-Strauss, 1967:10). Ou seja, se é indiscutível que a interdição constitui uma regra, resta saber porque ela é universal. Quanto a isso tem-se que em todos os grupos sociais sempre há alguma categoria de pessoas cujo casamento é proibido. Nas palavras de Lévi-Strauss, "a proibição do incesto, por sua vez, possui tanto a universalidade das tendências e dos instintos quanto a característica coercitiva das instituições". Ela constitui uma regra que não conhece limites históricos ou geográficos, é "coextensiva no tempo e no espaço à espécie biológica", e se opõe ao que seriam as ações naturais, através de características próprias (Lévi-Strauss, (1949) 1967: 12).

Em *Totem e tabu*, Freud dedicou um capítulo para tratar do horror ao incesto, baseando-se nos dados obtidos pela antropologia do final do século XIX e início do século XX, de autores como Frazer, Tylor, Robertson Smith, Durkheim, Westermarck e outros. A partir de uma breve descrição de alguns povos australianos, que a esses antropólogos e a Freud pareciam muito diferentes de seus povos vizinhos como malaios, polinésios e melanésios, conjecturava-se que de fato esses povos australianos estariam muito distantes em termos religiosos, míticos, ou mesmo em seus hábitos, costumes, alimentação e organização social. Apesar de tudo parecer muito diferente, aos estudiosos, eles observaram que havia para todos eles "um enorme cuidado e uma penosa severidade" com a meta de impedir o estabelecimento de relações sexuais incestuosas, a partir do que conclui que "toda organização social parece servir a tal propósito ou estar ligada a tal realização" (Freud, 1913: 8). Ou seja, no que diz respeito à interdição do incesto há uma preocupação particular, mesmo dentre os povos considerados os mais selvagens e com costumes os mais diversos.

Freud argumenta nesse texto, assim como depois ressaltará Frazer em *As origens da família e do clã* (1922), que uma proibição como esta, na forma de lei ou de um tabu (no caso freudiano), só é necessária porque há uma grande propensão ao incesto. Em outras palavras, é necessário que haja uma coação exterior para que essa tendência não se realize. De uma maneira similar, Lévi-Strauss identifica essa ideia em Bergson, que também relaciona o totemismo com exogamia, como Frazer e Freud, no entanto, como um mecanismo instintivo que viria a previnir uniões biologicamente nocivas entre parentes próximos. Ora, se uma propensão biológica e, portanto, instintiva, como essa existisse dessa maneira, não haveria a necessidade de recorrer a uma determinação proibitiva por uma

via institucional (Lévi-Strauss 1962b: 139). O que acaba por afastar os autores quanto à explicação sobre a interdição do incesto.

Em *Totem e Tabu*, Freud propõe abordar pelo viés da psicanálise problemas etnopsicológicos, mas, principalmente, analisar e compilar o sentido originário do totemismo, "desde seus traços infantis", dados os indícios desse que afloram no desenvolvimento de crianças na atualidade (Freud, 1913: 8)[4]. A maneira como empreende essa tarefa é a montagem de uma conjectura com bases históricas e científicas em torno do enigma do horror ao incesto: "Ainda tenho de mencionar uma tentativa para explicar a origem do horror ao incesto que é de um tipo inteiramente diferente [...]. Poderíamos caracterizá-la como uma dedução histórica" (Freud, 1913: 187).

4 Tradução dessa edição de *Totem e tabu* foi realizada por Renato Zwick.

Freud parte de uma hipótese de Darwin sobre a situação primordial dos seres humanos, que viveriam como os símios superiores, em pequenas hordas, as quais eram controladas por um "macho mais velho e mais forte e que impedia a promiscuidade sexual" (Freud, 1913: 188). Mas ressalta que essa condição humana é uma hipótese, e, que uma liga dos varões, assassinos do pai ciumento que tomava para si todas as mulheres e expulsava seus filhos, provavelmente nunca existiu . No entanto, aponta para algumas observações feitas em "organizações mais primitivas" (Freud, 1913: 207), isto é, para a composição de algumas tribos, organizadas a partir de uma liga de varões com direitos iguais e submetida às restrições totêmicas. Dessa maneira, propõe uma ligação entre o totemismo e o surgimento da sociedade:

> *Um dia os irmãos expulsos se aliaram, mataram e devoraram o pai, pondo um fim à horda paterna. Unidos, ousaram fazer e levar a cabo o que individualmente lhes teria sido impossível. [...] O pai primordial violento era certamente o arquétipo invejado e temido de cada um dos membros do bando dos irmãos. E no ato de lhe devorar, consumavam a identificação que tinham com ele, cada um se apropriava de parte da sua força. O banquete totêmico seria então a primeira festa da humanidade, seria a repetição e celebração daquela façanha memorável e criminosa que fora o início de tantas coisas: as organizações sociais, as limitações éticas e a religião (Freud, 1913: 208).*

Para Lévi-Strauss, essa hipótese freudiana incorre num grande erro, pois com ela, Freud em vez de assumir uma postura científica sólida e madura, acaba por se confundir com o próprio neurótico. O psicanalista constrói uma teoria com base em outras teorias, há muito ultrapassadas, bem como delimita histórica e cientificamente um fato fictício, sem que esse possa ser comprovado. Segundo o etnólogo,

> *essas audácias relativas a* Totem e tabu, *cujas hesitações que lhes acompanham são reveladoras: elas mostram uma ciência social como a psicanálise – pois esta é uma – ainda oscilante entre uma tradição histórica, que busca num passado distante a razão de ser de uma situação atual, e uma atitude mais moderna e cientificamente mais sólida, que espera da análise do presente, o conhecimento de seu futuro e de seu passado. (...) Ao aprofundar a estrutura dos conflitos, cujo doente é o teatro, para refazer a história e alcançar assim a situação inicial em torno da qual todos os desenvolvimentos subsequentes estão organizados; ele segue um caminho contrário ao da teoria que apresenta em* Totem e tabu. *Num caso vai da experiência aos mitos e dos mitos à estrutura; no outro inventa um mito para explicar os fatos; ou seja, procede como o doente no lugar de interpretá-lo (Lévi-Strauss, (1949)1967: 564).*

Freud diz com todas as letras que uma tribo como a descrita em *Totem e tabu* nunca existiu, mas há de fato, uma insistência de que haja uma comprovação histórica dos efeitos da horda. A comprovação desse fato, de acordo com o fundador da psicanálise, seria dada a partir do drama da culpa vivida pelo neurótico obsessivo, o que indicaria uma culpa de algo vivido, das experiências infantis, mesmo que tenham sido vividas através das fantasias (primordiais, como veremos a seguir). Segundo Freud, nas últimas páginas de *Totem e tabu*:

> *Não é correto que os neuróticos obsessivos que hoje se encontram sob a pressão de uma hipermoral apenas se defendam da realidade psíquica das tentações e se punam devido a impulsos [*Impulse*] meramente sentidos. Também há uma parcela histórica mesclada aí; (...) (Freud, 1913: 230).*

Em outras palavras, Freud nos apresenta, pela via da neurose, uma possível herança filogenética deduzida a partir de analogias entre as ações dos primitivos e os sintomas neuróticos. Esses sintomas carregariam não apenas o impulso da realidade psíquica, mas também reforços de uma herança da infância individual que repete, em alguma medida, ações primitivas. Para os primitivos, "a realidade psíquica, inicialmente coincidia com a realidade factual; [eles] fizeram o que, segundo todos os testemunhos, tinham a intenção de fazer" (Freud, (1913) 2013: 231).

TRANSMISSÃO E HISTÓRIA

Por um lado Lévi-Strauss desconsidera a possibilidade de que haja alguma transmissão filogenética, ou que a cultura possa ser recapitulada pelo indivíduo no presente. Para o etnólogo as estruturas mentais infantis, anteriormente mencionadas, são esboços, estruturas vazias que ficam restritas a impor regras e, por sua

vez, também dependem da cultura para serem selecionadas, pois só podem se erigir como um esquema mental do adulto através da sedimentação da própria cultura que delimita e restringe o esquema mental infantil. Por outro, o autor toma a hipótese do parricídio do pai primordial da horda, que vem a instaurar o horror ao incesto e a exogamia como um mito. Mesmo que esse horror possa ser transmitido, considera que deva ser abordado em seus diversos códigos, dos quais só se apreende versões. Em *O totemismo hoje*, Lévi-Strauss nos diz que

> *as coações sociais positivas e negativas, não são explicadas quanto à sua origem, nem quanto à sua persistência, pelo efeito das pulsões ou das emoções que reaparecem com as mesmas características ao longo dos séculos e dos milênios em diferentes indivíduos (...). Os homens não agem, enquanto membros do grupo, conforme o que cada um sente como indivíduo: cada homem sente à maneira que lhe é permitido ou prescrito conduzir (Lévi-Strauss, 1962b: 104-105).*

Mas como seria então a transmissão desse mito parricida e instaurador da interdição ao incesto para a psicanálise? A equação psicanalítica apresentada a seguir proposta por Freud mostra que três séries se complementam. A partir dessa equação e possível dizer que a patologia, além de depender de causas constitucionais, também está relacionada às vivências acidentais, sejam elas infantis, sejam elas do adulto. Além disso, nessa equação as causas constitucionais determinam uma disposição pré-histórica, ou seja, que envolve não apenas a história individual, mas também uma história pregressa. Vejamos mais de perto:

> *Os elementos que compõem essa equação são as vivências acidentais da criança e do adulto, e as vivências pré-históricas ou ainda, a própria constituição sexual da criança. A etiologia da neurose se encontra na infância, em impressões que afetam a vida sexual da criança, de maneira mais precisa, localizadas nas fantasias de infância afloradas por vivências posteriores (Freud, (1916) 2004: 272). As fantasias individuais, que agem como fator etiológico da neurose, são geradas por uma "conjunção inconsciente de vivências", provenientes dos diferentes sistemas, consciente e inconsciente, e, se formam, por exemplo, a partir da combinação de fragmentos de cenas visuais ou restos de palavra que foram ouvidos, que por sua vez são reconfigurados (Freud, (1916) 2004: 293).*

Para Freud há fantasias que sempre foram inconscientes, formadas no inconsciente, bem como fantasias conscientes que depois se tornaram inconscientes pela repressão, e que ao se tornarem inconscientes, "prontamente poderiam se tornar patogênicas, vale dizer, expressas em sintomas e ataques [histéricos]" (Freud, (1908) 2004: 142). Tais fantasias seriam estágios psíquicos

prévios ao surgimento do sintoma, ainda que o nexo a ser estabelecido entre eles seja bastante complexo e dependa, nas palavras de Freud, "das dificuldades com as quais se deparam as necessidades das fantasias inconscientes em encontrar expressão" (Freud, (1908) 2004: 144). Isso quer dizer que o sintoma expressa o compromisso entre diferentes forças pulsionais, dentre elas, necessariamente, pulsões sexuais como componentes do material da fantasia, e, forças pulsionais que se opõem a essas pulsões sexuais, ou seja, forças que reprimem a libido, provenientes da realidade ou dos sistemas ligados a ela.

Essas fantasias compõem um dos fatores constitutivos da neurose, enquanto disposição herdada (*Anlage*) ou inata à criança. No entanto, pode-se dizer ainda que elas são elementos constitutivos de uma sexualidade primitiva do gênero humano (pré-histórica). Na equação da etiologia da neurose é possível ver a relação entre esses elementos que não seria outra coisa que o resultado da soma de fatores internos e externos:

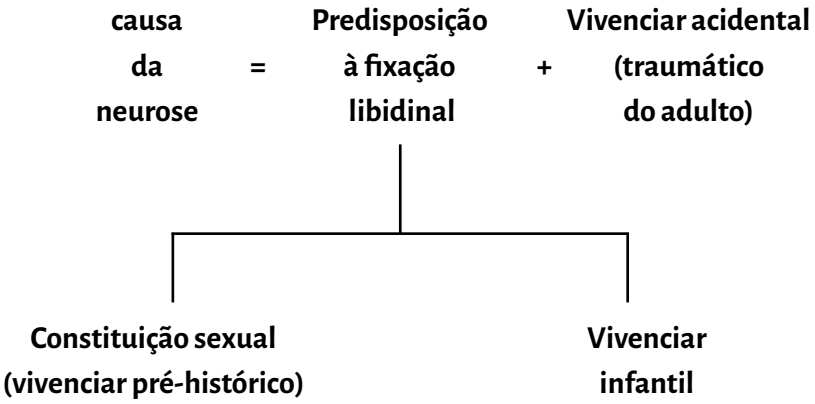


Figura 1
(Freud, 1917 (2004): 330).

Na equação acima, tem-se que a neurose é causada pela soma da predisposição à fixação libidinal a uma vivência acidental (traumática) do adulto. A libido encontra-se fixada quando não avança completamente no curso de seu desenvolvimento, isto é, uma parcela da aspiração sexual permanece em estágios anteriores do desenvolvimento ainda que outras tenham alcançado a sua meta última (descarga da energia sexual). A predisposição à fixação seria, por sua vez, o fator interno à etiologia da neurose e o trauma acidental, ou a frustração, seria o fator externo (Freud, (1917) 2004: 315). É pela soma desses fatores que se tem o desencadeamento da neurose, pois cada fator é influenciado pelo outro e nenhum deles, isoladamente, pode ser a causa exclusiva da neurose, por isso formam uma série complementar (Freud, 1917 (2004): 316).

Portanto, se temos, por um lado uma série que se complementa como condição para formar o sintoma neurótico, por outro, temos outra série complemen-

tar como base da predisposição à fixação libidinal, composta pela disposição herdada e pela vivência infantil. Essa outra série, que determina a fixação da libido, apresenta como fator interno a constituição sexual e como fator externo a vivência acidental infantil. A constituição sexual é apresentada como vivenciar pré-histórico, ou dito de outra maneira, como um fator externo que, ao ter sido vivenciado pela espécie, foi posteriormente interiorizado e na atualidade se manifesta individualmente, como parte integrante de uma predisposição (*Disposition*) do próprio aparelho psíquico.

Não teríamos assim, outro modo de pensar a regra senão como pertencente a todos os seres humanos desde os primórdios? Isto é, não seria essa equação da etiologia da neurose, outro modo de representar a precipitação da cultura, pelas vivências infantis e do adulto sobre uma predisposição constitucional, ou os esquemas mentais vazios e abertos, ainda que esses sejam pensados como historicamente transmitidos?

Freud, num de seus últimos textos, *Análise terminável e interminável* (1939), insiste quanto à transmissão e herança da cultura:

> *As particularidades psicológicas de famílias, de raças e de nações, incluindo uma conduta frente à análise, não admitem nenhuma outra explicação, mais ainda: a experiência analítica nos tem imposto a convicção de que, juntamente com certos conteúdos psíquicos, como o simbolismo, não possuem outra fonte que a transferência herdada. Diversas indagações da psicologia dos povos nos sugerem ainda, pressupor na herança arcaica outros precipitados, igualmente especializados, do desenvolvimento do início da humanidade (Freud, (1939) 2004: 242).*

Para Lévi-Strauss, a herança do patrimônio constitutivo do ser humano que é histórica não poderia ser pensada como uma transmissão que transcenderia a própria história, isto é, um patrimônio que se encontra na espécie e reapareceria em cada indivíduo:

> *O fracasso de Totem e tabu, longe de ser inerente ao desenho proposto pelo seu autor, se deve à apresentação de mais uma hesitação que impedem de prevalecer, até o fim, as consequências implicadas em suas premissas. Deveríamos ver que os fenômenos que implicam a estrutura mais fundamental do espírito humano não poderiam aparecer de uma só vez: eles se repetem por inteiro no seio de cada consciência; e a explicação em que se apresenta pertence a uma ordem que transcende a sucessão histórica e as correlações do presente. A ontogênese não reproduz a filogênese, ou o contrário (Lévi-Strauss, (1949) 1967: 563).*

A crítica levistraussiana se dirige a uma incoerência de Freud em não admitir e,

portanto, não tratar a hipótese do assassinato do pai da horda como um mito que se repete e norteia uma cultura em especial. Para o etnólogo, "os fenômenos que implicam a estrutura mais fundamental do espírito humano" fazem parte da cultura na qual o indivíduo está inserido e não podem aparecer de uma única vez, porque a estrutura se compõe e se cristaliza ao longo do tempo e de acordo com uma gama de eventos possíveis (Lévi-Strauss, (1949) 1967: 562).

Além disso, para Lévi-Strauss, Freud só consegue explicar algo a partir do momento em que o passado da espécie se une em cada instante "ao drama multiplicado de cada pensamento individual" (Lévi-Strauss, 1949: 563). Segundo o etnólogo, em *Totem e tabu*, Freud insiste num passado histórico como modo de justificar a dimensão dada à angústia que o neurótico obsessivo carrega consigo e que, na verdade, não lhe pertence desde seu nascimento, é uma angústia que o transcende.

No entanto, ao nos referirmos às representações e fantasias primitivas, essas não são simplesmente reatualizadas em sua forma bruta, ao contrário, elas ganham outra configuração à medida que se inserem, pelas vias complementares, individualmente. Ou seja, passado e presente não se unem simplesmente, mas ganham nova configuração a cada momento.

Da mesma maneira, podemos pensar a transmissão do mito para a psicanálise. Ela não ocorre oralmente, mas sim por uma via inconsciente, por uma via do corpo, encarnado na fantasia.

Lévi-Strauss, todavia, rejeita a hipótese de que um fato inaugural a originar uma regra universal para todas as culturas. Para a antropologia estrutural, vimos brevemente que a criança carrega consigo estruturas mentais como um fundo comum e indiferenciado, já esboçado ao nascer. Elas seriam três:

> *Primeira: A exigência da regra como Regra; segunda: a noção de reciprocidade considerada como a forma mais imediata sob a qual pode ser integrada uma oposição entre o eu e o outro; e terceira, a característica sintética da dádiva, quer dizer, o fato de que a transferência consentida de um valor, de um indivíduo a outro, os transforma em parceiros, agregando assim uma qualidade nova ao valor transferido (Lévi-Strauss, (1949) 1967: 98).*

Essas estruturas mentais, fundamentais, seriam um fundo comum e indiferenciado que cada criança traz esboçado consigo ao nascer. E, é a partir de tais estruturas que a criança define suas relações com o mundo e com o outro. Essas estruturas compõem de maneira embrionária, a soma de todas as possibilidades de determinada cultura em seu respectivo período e a particularidade das relações a serem estabelecidas dependeria de uma escolha feita pela criança. Essa escolha é mediada e determinada pela sua organização social: "uma escolha que o grupo impõe e perpetua". O pensamento do adulto se caracterizaria

então pelas escolhas que fizera e que rejeitara conforme as exigências do grupo e se diferenciaria do pensamento infantil, pela cristalização ocorrida na experiência individual (Lévi-Strauss, (1949)1967: 108). Temos assim que partir dessas estruturas o indivíduo define suas relações com o mundo. Contudo, a comparação nos instiga a algumas perguntas: a regra universal da proibição do incesto, que marca a passagem da natureza para a cultura, não seria justamente marcada por sua universalidade, isto é, uma regra que vale para todas as culturas e que contradiria toda a especificidade de culturas em particular? Além disso não seria ela, tanto quanto a hipótese da horda primitiva, uma conjectura teórica?

Lévi-Strauss considera, a partir de *O pensamento selvagem* (1962) uma relação entre história e estrutura que se torna mais complexa. Segundo Keck, "a estrutura é deformada pela história, mas ela é capaz de absorver a história pelo efeito de um *feedback* que reconstitui as oposições pertinentes" (Keck, 2011: 121). Ou seja, o etnólogo introduz uma noção nova, a de transformação, em que há uma "conservação das oposições lógicas constitutivas de uma estrutura para além das evoluções históricas e geográficas" (Keck, 2011: 121). Desse modo haveria sempre uma oposição lógica que não é transmitida como conteúdo, mas como uma oposição que se mantém no espaço e no tempo enquanto estrutura e que é reativada pela própria história. Há, portanto, uma composição em que forma e conteúdo se opõem e se complementam.

Dessa maneira a concepção freudiana de que há uma recapitulação da filogênese pela via ontogenética que já era impensável, torna-se ainda mais absurda, pois invalidaria definitivamente a interdição do incesto como pensada por Lévi-Strauss. A interdição não poderia fazer, ela mesma, o papel da história, pois ela compõe a estrutura, o que quer dizer que ela poderia apenas ser reativada pela própria história. No entanto, afirmar que a estrutura é deformada pela história implicaria também mudar a condição da interdição do incesto e, portanto, da oposição entre natureza e cultura.

Considerações finais: oposições entre natureza e cultura

Conforme nossa argumentação, em 1949 a proibição do incesto é para Lévi-Strauss uma regra universal, um "processo pelo qual a natureza ultrapassa-se a si mesma" e forma uma estrutura de novo tipo. Lévi-Strauss, 1967 (1949): 29) Essa seria mais complexa e viria a se superpor para se integrar às formas de estruturas mais simples da própria vida animal. Isto é, configura-se assim um processo em que a natureza como um todo, ou uma unidade, é ultrapassada em oposição à cultura. Já em *O totemismo hoje*, Lévi-Strauss parece anunciar uma relativização da unidade natural, como irá fazê-lo em *O pensamento selvagem*. No primeiro texto, o etnólogo chama a atenção do leitor para a posição de Rousseau que mesmo

sem ter o conhecimento de uma etnologia de campo aborda o problema da oposição entre natureza e cultura de modo original, pois define a condição natural do homem "em meio ao único estado psíquico cujo conteúdo é afetivo e intelectual, indissociavelmente" (Lévi-Strauss, 1962b: 148). Nesse sentido, Lévi-Strauss nos diz que a tomada de consciência é suficiente para converter-se de um plano ao outro: "a identificação com o outro, uma dualidade de termos corresponde a uma dualidade do aspecto" (Lévi-Strauss, 1962b: 149). Isso porque primitivamente, o homem sente-se idêntico aos seus semelhantes (os animais), o que o torna capaz de se distinguir como eles, os animais, o distinguem, isto é, a diversidade das espécies seria um suporte conceitual da diferenciação das espécies (Idem).

O que observamos a partir da leitura que o etnólogo faz de Rousseau é que desde a identificação tem-se uma noção da diversidade, ou ainda, da diferença entre si e o outro e, portanto, da própria variabilidade da natureza. A natureza não compõe mais uma unidade, portanto, há uma possibilidade de pensar numa natureza humana. A partir de *O pensamento selvagem*, a natureza já não é mais uma unidade primordial e sim um conjunto de oposições diferenciais, o qual pertence também à cultura. Nas palavras do etnólogo:

> *As condições naturais não são mais submetidas. Ou ainda, elas não têm mais existência própria, pois elas são em função das técnicas e da população que as definiu e que as deu sentido (...) (Lévi-Strauss, 1962a: 117).*
>
> *A concepção que os homens fazem da relação entre natureza e cultura ocorre em função da maneira que se modificam suas próprias relações sociais (Lévi-Strauss, 1962a: 144).*

Desse modo tanto em *As estruturas Elementares* quanto em *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss ao opor natureza e cultura, parece não considerar essa natureza humana, como proposta por Rousseau, ainda que mantenha uma cultura humana no horizonte. Quem muda de estatuto ao longo do tempo é a natureza e sua relação de oposição com a cultura que, por sua vez, só pode ser humana. A natureza deixa de ter um papel de anterioridade à atividade humana. Só podemos atribuir algum papel à primeira a partir da segunda, como podemos ver no caso do *bricoleur* que é contraposto ao do engenheiro, que se apropria de uma natureza muda e lhe impõe seus projetos. O *bricoleur* se utiliza de objetos híbridos, metade naturais, metade culturais, resíduos de processos culturais vistos em seu estado natural e os combina de modo a lhes atribuir um novo um significado novo. Segundo Lévi-Strauss:

> *O* bricoleur *se dirige sempre a uma coleção de resíduos de obras humanas, isto é, a um subconjunto da cultura. O sábio, [*assim como o bricoleur*], jamais dia-*

> *loga diretamente com a natureza pura, mas com certo estado de relação entre a natureza e a cultura, definível pelo período da história na qual ele vive, a civilização que é a sua e os meios materiais do qual ele dispõe (Lévi-Strauss, 1962a: 34).*

Por um lado Lévi-Strauss diz que a natureza passa a existir entremeada à cultura sem lhe atribuir uma anterioridade. Mas por outro, ela passa a ter o papel do tempo e da história que podem reativar a estrutura da cultura humana. Ora mas não estaria assim atribuindo à natureza uma característica essencialmente humana? E, por sua vez, a cultura humana não o é somente porque se encontra entremeada a uma natureza que lhe é própria; e é natureza, porque assim como os outros animais, é conhecida a partir de uma diversidade?

Ainda que consideremos, seguindo a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, o argumento psicanalítico como um erro teórico, a proposição freudiana é justamente de que o parricídio teria originado a cultura, uma vez que esse evento pode ser situado historicamente. É possível indicar que há um processo de identificação, no sentido rousseauísta, dos filhos com o pai. É a partir do assassinato desse último que se tem o conhecimento de algo que pode ser e de algo que não é possível ser. Ou seja, os filhos mataram o pai porque queriam ocupar seu lugar e obter todas as mulheres do clã, mas não poderiam mais sê-lo, pois o lugar do pai encontrava-se ameaçado uma vez que os filhos poderiam novamente se unir e mais uma vez cometer o assassinato do pai/irmão. Não seria esse então, um ato de cultura humana enraizado na própria natureza humana? Teríamos assim um homem natural diverso de outro homem natural que ao se diversificar encontra-se inserido no processo da cultura. O significa dizer que há, portanto, uma ancoragem da própria cultura na diversidade da natureza.

Janaina Namba é professora pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (DFil- UFSCar). Antes disso realizou pós-doutorado também pelo DFil-UFSCar, nas áreas de Psicanálise e Antropologia. Tem experiência e trabalha atualmente com Filosofia da Psicanálise.

Referências bibliográficas

DURIEUX, Marie Claire; NAYROU, Félicie e PARAT, Hélène
2006 *Interdit et tabou*. Paris, PUF.

FRAZER, James George
1922 *Les Origines de la famille e du clan*. Trad. Comtesse Jean de Pange. Paris, Paul Geuthner.

FREUD, Sigmund
(1937-1939) 2004 *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*, v. XXIII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1906-1908) 2004 *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*, v. IX. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1893-1899) 2004 *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*, v. III. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1886-1899) 2004 *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)*, v. I. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1916-1917) 2004 *Conferencias de introducción al psicoanálisis (1916-1917)*, v. XVI. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1913-1914) 2004 *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*, v. XIII. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires, AE.
(1913) 2013 *Totem e tabu*. Trad. Paulo C. Souza. São Paulo, Editora Companhia das Letras/Penguin.

KECK, Frédéric
2011 *Claude Lévi-Strauss, une introduction*. Paris, Pocket.

LEVI-STRAUSS, Claude
(1949) 1967 *Les Structures éleméntaires de la parenté*. Berlim/Nova York, Mouton de Gruyter.
1962a *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.
1962b *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.

The Interdiction of Incest in Lévi-Strauss and Freud: Some Considerations

ABSTRACT

In The Elementary Structures of Kinship (1949), Lévi-Strauss referred to the prohibition of incest as a rule found in all peoples and at all times, that is, a universal rule that marks the transition from nature to culture. Freud in Totem and Taboo (1913), also describes this rule, but as a consequence of an murder act, than would also be originated the culture. The proposal of this text is to reflect on some possible approaches between these two theories that concerns the prohibition of incest.

KEYWORDS

Claude Lévi-Strauss, Sigmund Freud, Prohibition of incest, Oedipus complex, Myth

Recebido em 5 de maio de 2016. Aceito em 27 de junho de 2017.

Sobre saberes e crenças: o Livro de Mórmon

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145522

Clara Flaksman

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
claramflaksman@gmail.com

RESUMO

Este artigo é fruto de uma experiência de um ano de pesquisa de campo em uma Igreja Mórmon localizada no Rio de Janeiro. Seu principal objetivo é descrever a maneira como os mórmons apresentam sua experiência com a divindade, a saber: como uma forma de conhecimento. Com isso, pretende-se discutir a oposição entre crença e saber na antropologia, além de uma reflexão sobre o papel da(o) etnógrafa(o) em uma pesquisa de campo.

PALAVRAS-CHAVE

Mórmons, etnografia, crença, saber, pesquisa

Introdução

> *Convidamos todos os homens de toda parte a lerem o Livro de Mórmon, ponderarem no coração a mensagem que ele contém e depois perguntarem a Deus, o Pai Eterno, em nome de Cristo, se o livro é verdadeiro. Os que assim fizerem e perguntarem com fé obterão, pelo poder do Espírito Santo, um testemunho de sua veracidade e divindade. (...) Os que obtiverem do Santo Espírito esse divino testemunho saberão, pelo mesmo poder, que Jesus Cristo é o Salvador do mundo, que Joseph Smith é seu profeta nestes últimos dias e que A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias é o reino do Senhor restabelecido na Terra, em preparação para a segunda vinda do Messias.*
> *(Introdução do* Livro de Mórmon – outro testamento de Jesus Cristo*)*

O objetivo deste artigo é abordar algumas questões que surgiram na minha experiência de campo numa igreja mórmon do Rio de Janeiro[1]. A principal questão advinda dessa pesquisa foi: como descrever a experiência dos mórmons com a divindade sem atribuí-la a outros fatores que não os que eles próprios julgam relevantes? A questão, nesse caso, está relacionada à problemática da crença na antropologia. Porém, a abordagem, neste caso específico, está ancorada em uma observação etnográfica, já que os mórmons com quem convivi afirmavam sempre que sua filiação àquela Igreja baseava-se em um *saber*. O contraste entre esse tipo de assertiva e a doutrina da Igreja Mórmon, qualificada com frequência como fantasiosa (tanto em público quanto em particular, como me asseguravam os meus interlocutores), gerou a reflexão que aqui apresento. A minha finalidade, portanto, é descrever esse sistema religioso como uma forma de conhecimento e tratá-lo, como fazem os membros da Igreja com os quais me relacionei, como um *saber*.

O trabalho de campo que me levou a refletir sobre essas questões ocupou o período de doze meses em que frequentei uma unidade da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, nome oficial da Igreja Mórmon, no Rio de Janeiro. Ao longo daquele ano, frequentei tanto as reuniões dos domingos como vários outros eventos, além das aulas do Instituto, o centro de estudos da Igreja, onde pude assistir, sempre aos sábados, a aulas sobre as escrituras.

A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias

A Igreja foi fundada, aliás restaurada, nos Estados Unidos da América, em 1830, por Joseph Smith, seu primeiro presidente e profeta revelador. Diz-se que foi restaurada porque, segundo o Livro de Mórmon, Jesus Cristo veio para a América pelo mar, logo após sua ressurreição, numa travessia que durou 40 dias, e fun-

1 Trabalho que resultou em minha dissertação de mestrado, intitulada *Santos dos Últimos Dias: etnografia e pesquisa mórmon*, defendida em 2007 no PPGAS/Museu Nacional, na qual este artigo se baseia. Gostaria de agradecer à minha orientadora de mestrado, Antonádia Borges, pelos comentários e sugestões feitas durante a elaboração deste trabalho. Aproveito para agradecer também a Marcio Goldman pelas sugestões feitas à época, a Cecília Mello pelos comentários e sugestões feitos à primeira versão deste artigo e a Sergio Flaksman pela revisão do texto, assim como à Capes, que me concedeu uma bolsa de mestrado.

dou uma igreja. Esta é a igreja que Joseph Smith viria a restaurar, quase 1.800 anos depois.[2]

A história por trás dessa conexão através dos séculos está no Livro de Mórmon, tido como a tradução dos registros dos antigos habitantes da América pré-colombiana, possíveis descendentes de um patriarca vindo do Oriente Médio em busca dessa terra prometida. Hoje em dia, estima-se que os membros da IJCSUD em todo o mundo cheguem a mais de 14 milhões, segundo os registros oficiais da Igreja. Deste total, cerca de seis milhões estão nos EUA, espalhando-se os demais por outros 245 países. A sede da Igreja fica em Salt Lake City, Utah (EUA), de onde é dirigida por seu atual presidente e profeta revelador.

Embora a Igreja Mórmon professe uma religião tipicamente norte-americana, encontrou terreno fértil no Brasil. É curioso que uma Igreja cujos dogmas e história remontem de maneira tão direta aos Estados Unidos da América (e na qual o acesso dos negros ao sacerdócio era vetado até 1978) tenha encontrado tamanha aceitação entre os brasileiros. Segundo os registros oficiais, os primeiros mórmons, vindos dos EUA, chegaram ao Brasil em 1923. Os primeiros brasileiros conversos entraram para a Igreja em 1929. Hoje, são mais de um milhão. Há poucos anos, o Brasil tornou-se o terceiro país com mais mórmons no mundo (EUA e México ocupam os primeiros lugares) e o segundo em número de unidades da Igreja (depois apenas dos EUA).[3]

A estrutura da Igreja segue um padrão[4]: o presidente lidera uma estrutura hierárquica complexa, que se apoia nas congregações locais, lideradas por bispos. Além das congregações, classificadas como Estacas, Alas ou Ramos (dependendo do número que membros que as frequentam), há os Institutos de Religião, centros de pesquisa sobre o mormonismo onde são formados os missionários e onde qualquer membro (especialmente os jovens) pode frequentar aulas sobre os princípios doutrinários.

As reuniões dominicais são regulares e obedecem à mesma programação em todas as congregações do mundo. Têm a duração de três horas (das nove da manhã ao meio-dia) e abrangem: a Reunião da Sociedade de Socorro, para as mulheres, e a Reunião do Quórum do Sacerdócio, para os homens; a Escola Dominical (aula de Princípios do Evangelho), para os membros novos; a Reunião dos Rapazes e a Reunião das Moças; a Primária, para as crianças; e a Reunião Sacramental (para todos). As aulas ministradas em cada reunião dominical são idênticas, no conteúdo, em todas as igrejas do planeta. O tema da Reunião Sacramental, definido diretamente pela Sede da Igreja, também é sempre o mesmo no mundo inteiro.

A Igreja que frequentei fica em um bairro de classe média alta do Rio de Janeiro. Na época da minha pesquisa, reunia cerca de sessenta membros regulares. Destes, a grande maioria é de trabalhadores das redondezas. Havia portei-

2 Mais à frente, veremos em detalhe alguns fundamentos da Igreja.

3 Há discordâncias quanto ao número exato de mórmons no Brasil. O último censo, realizado em 2010, estimou que fossem pouco mais de duzentos mil. Já a própria Igreja, em um levantamento próprio, afirma que são mais de um milhão.

4 Padrão que pode ser percebido também na arquitetura das igrejas pelo mundo. Todas seguem um estilo de construção tipicamente norte-americano, com linhas retas, cores sóbrias e parcos elementos dispostos ordenadamente. A construção central é geralmente cercada por um jardim com poucas plantas, sempre bem cuidadas, e um pátio vazio ou com um ou dois bancos apenas.

ros, empregadas domésticas, manicures e jardineiros. Muitos moravam numa comunidade do bairro formada por antigos trabalhadores residentes no terreno de uma grande instituição. Os membros da Igreja com renda familiar mais alta vinham de bairros distantes para ocupar algum posto que estivesse vago à época — o bispo, por exemplo, fora transferido de outra unidade, pois todos os homens que poderiam exercer essa função já haviam ocupado o posto. Como os dirigentes da Igreja não recebem qualquer tipo de remuneração, esses cargos são geralmente exercidos de maneira sazonal.[5]

5 O dízimo (dez por cento dos rendimentos pessoais) pago pelos membros da Igreja, segundo me explicou uma amiga mórmon, serve para manter a estrutura da Igreja, tanto física quanto no que tange a eventos, funcionários etc. Nenhum posto da hierarquia da Igreja é remunerado. José, um membro da Igreja que eu frequentava, me afirmou certa vez que esse é o motivo pelo qual as reuniões da igreja se dão somente aos domingos. Nos outros dias da semana, a Igreja costuma permanecer fechada, podendo ser utilizada somente para eventos especiais. Mesmo os batismos a que assisti durante a pesquisa ocorreram aos domingos, após a reunião.

O MORMONISMO E A ANTROPOLOGIA

São raros os estudos antropológicos sobre a Igreja Mórmon no Brasil. Até a data do presente trabalho, só havia duas teses ou dissertações sobre o tema. O primeiro deles, e consequentemente o mais antigo, é intitulado *Os mórmons em Alagoas: religião e relações raciais*, de Nádia Fernanda Maia de Amorim, publicado em 1986. A pesquisa de campo de Amorim divide-se em dois períodos: de 1966 a 1978 e de 1978 a 1981 — antes e depois da revelação que permitiu aos negros efetivamente fazerem parte da Igreja, tornando-se aptos a exercer o *sacerdócio aarônico*. O propósito da autora foi basicamente analisar a expansão do grupo estudado (um Ramo da Igreja em Maceió) nesses dois momentos, concluindo que a "alteração de posição com relação à raça" (1986: 25) era o fator explicativo por trás dessa expansão. Já o foco de Gilda Verônica Ludmila da Silva Catela, autora de "Juventude Divino Tesouro: Estudo comparativo sobre jovens mórmons das Igrejas San Martin (Rosário-Argentina) e Botafogo (Rio de Janeiro - Brasil)" é a juventude – ou, em suas palavras, a relação entre religião e juventude: "uma relação que interessa como espaço de classificações e construções, espaço organizado por determinadas práticas e representações" (1994: I).

Fenella Cannell, que se dedica há muitos anos ao estudo dos mórmons nos EUA, atribui a aparente ausência de interesse da antropologia pelo mormonismo à "relação complexa entre a teologia cristã e a teoria antropológica" (2005: 341)[6]. Para Cannell a antropologia não é tão secular quanto parece (e pretende) ser, tendo suas raízes fincadas no cristianismo — o que teria resultado num "preconceito", por parte dos antropólogos, quanto a toda prática cristã não-ortodoxa. Segundo ela, isso já ficava evidente na reação de muitos de seus colegas que, informados sobre o tema de sua pesquisa, contestavam de início que a Igreja Mórmon fosse cristã. Em outro artigo, a autora volta a se debruçar sobre o tema da orientação religiosa na ciência moderna. Segundo Cannell, a antropologia sempre se orientou pela ideia de que religião e secularismo são forças em guerra no mundo moderno, o que tanto explicaria o preconceito dos antropólogos contra o mormonismo como teria levado a maior parte dos interessados pelo tema

6 A tradução, como em todos os outros casos de citações estrangeiras, é minha.

da religião a buscar, para a existência desta, uma explicação baseada em fatores sociais. Entretanto, Cannel acredita que nos últimos tempos vem sendo criado um 'interstício' que permite pensar a religião sem que o estudioso precise comprometer-se de antemão com uma posição religiosa ou secular (Cannell 2017).

Cannell afirma que

> *por não propor uma resposta para as questões teológicas mais importantes ligadas à veracidade da existência de Deus, esse método antropológico sugere um procedimento intermediário, no qual qualquer posição antirreligiosa seria também não-antropológica (2017: 12).*

Embora a autora se refira apenas ao estudo de Charles Taylor (*A Secular Age*), creio que essa posição poderia ser endossada ainda por Bruno Latour, para quem qualquer questão ligada à veracidade dos mistérios religiosos (a virgindade de Maria, por exemplo) são "erros de categorização" que produzem a "crença na crença" (2004: 356). O valor da verdade, nesse caso, dependeria do contexto de sua enunciação, que teria como principal objetivo provocar uma mudança, em vez de revelar, informar ou provar a veracidade de algum fato. Não caberia à antropologia, portanto, desvendar a verdadeira natureza desse tipo de enunciado. Ao aceitar fazê-lo, estaria — para usar um vocabulário definido pelo próprio autor — tratando como referência o que existe como reprodução e que, portanto, tem "condições de felicidade" diversas (Latour 2013). O recomendável, em lugar disso, é ter em mente que "a verdade nunca se encontra na correspondência — seja entre as palavras e as coisas, no caso da ciência, ou entre original e cópia, no caso da religião —, mas em encarregar-se da continuidade do fluxo, prolongar num passo a mais a cascata das mediações" (2004: 371-372). O modo de fala religioso, portanto, exigiria uma 'condição de verdade' particular, que Latour aproxima do discurso amoroso — já que tem como objetivo trazer o interlocutor para perto[7]. A religião, portanto, fala *a partir de* coisas sensíveis ao modo como se fala delas. "Esses modos de fala ou bem evocam o espírito que declaram, e são verdadeiros, ou não o fazem, e são menos que falsos" (2004: 351).

Tomar a religião como um modo de enunciação, como propõe Latour, e a partir daí buscar suas "condições de verdade" (Latour *apud* Giumbelli 2011: 328), parece um caminho frutífero para se falar do mormonismo, que tem como uma de suas características o estabelecimento de um canal de comunicação direta com o divino. Além disso, quem instaura essa relação deve torná-la pública através de discursos que a atualizem e fortaleçam, ao mesmo tempo em que servem de exemplo para outros. Toda reunião na Igreja tem um momento reservado aos discursos, sempre do púlpito. Elisângela, uma amiga da Igreja, explicou que "quando a gente sobe lá, está inspirada. A gente fala, mas é Deus que inspira".

7 Ao contrário da ciência que, como define Ingold, "continua a basear a sua legitimidade no recurso aos dados, que são repetidamente verificados e reverificados, numa busca incessante pela verdade, por meio da eliminação do erro" (2011: 15).

O discursante, enquanto fala, atualiza as *escrituras* — normalmente o ponto de partida dos discursos —, acrescentando sua marca autoral a textos que, para ele, são sagrados. E, como me disse Elisângela: "Em que outra igreja a gente pode falar assim? Nas outras igrejas a gente só ouve. Aqui a gente pode falar os nossos pensamentos".

TESTEMUNHO

Uma das vezes em que fui ao Instituto de Botafogo, no Rio de Janeiro, vi no mural de recados uma carta de um missionário para os membros de sua Ala. A carta dizia, em meio a comentários sobre a missão:

> *Todos devemos nos comportar segundo o padrão e obedecer a Deus. A missão é a forma mais nobre de servi-lo. Vocês devem seguir com suas obrigações na Igreja, sempre servindo ao Pai Celestial da melhor maneira possível. Digo isso do fundo do meu coração, da mesma maneira que sei do fundo do meu coração que esta é a Igreja Verdadeira, que Joseph Smith esteve com o Pai Celestial e com seu filho Jesus Cristo, e que o Livro de Mórmon é a tradução mais completa da Bíblia.*

O missionário que escreveu a carta, como todos os mórmons que conheci, usa sempre a mesma palavra para se referir à veracidade da Igreja: ele *sabe* que a Igreja é verdadeira, assim como *sabe* que o *Livro de Mórmon* é verdadeiro e que Joseph Smith era um profeta de Deus. Emerson, o bispo da Igreja que frequentei, explicou-me que *sabe* porque isso lhe foi revelado direta e individualmente por Deus, através do Espírito Santo.

Um dos fundamentos do mormonismo é que todos podem comunicar-se com Deus sem intermediários. Para tornar-se membro da Igreja, a pré-condição é justamente ter estabelecido um canal de comunicação direta com Deus. Esse canal direto surge a partir de uma pergunta: antes de se batizar, todo candidato a membro da Igreja deve ler pelo menos um trecho do Livro de Mórmon e perguntar diretamente a Deus se o Livro é verdadeiro. Só depois de uma resposta positiva é que o candidato pode receber a primeira das ordenanças sacramentais, o batismo. Por esse motivo, só pessoas com mais de oito anos podem se batizar: para os mórmons, antes dessa idade ninguém pode estar seguro de ter recebido a resposta divina.

Todo membro da Igreja, ao ouvir de Deus a primeira resposta positiva, que torna possível toda uma cadeia de confirmações — do Livro de Mórmon, da Igreja e do caráter profético de Joseph Smith —, torna-se capaz de um *testemunho*. Tive a oportunidade de escutar inúmeros desses testemunhos, já que em todo primeiro domingo do mês a Reunião Sacramental é uma *Reunião de Testemunho*.

Neste dia, após o *sacramento*, o púlpito se abre para quem quiser prestar seu *testemunho*, que pode versar sobre assuntos vários, mas sempre se encerra com a recapitulação da sequência de verdades confirmadas pela primeira, revelada por Deus a cada um, como na carta do missionário de que falei acima: "Sei que esta é a Igreja verdadeira, da mesma maneira que sei que o Livro de Mórmon é verdadeiro e que Joseph Smith é um profeta de Deus na Terra."

Muitas vezes pedi a membros da Igreja que me contassem seus batismos e todo relato começava no momento em que perguntaram a Deus se o Livro de Mórmon era verdadeiro. Ao receberem a resposta positiva, ganhavam o seu primeiro *testemunho*, que lhes dava a certeza da vontade de batizarem-se. A resposta de Deus vem de várias maneiras: uns a escutam diretamente, em palavras, nas suas cabeças; outros experimentam uma sensação boa, confirmação de que a resposta é positiva. O saber, aqui, está relacionado ao sentir, e é a partir dele que os mórmons ordenam a realidade de seu universo. Perguntados sobre a resposta, meus interlocutores sempre ressaltavam que um diálogo obviamente existia, lembrando que sempre havia a possibilidade de uma resposta negativa, embora nenhum deles soubesse de algum caso assim. No entanto, a mera suposição dessa possibilidade mostra que, para eles, não havia a premissa de um sujeito universal de conhecimento. A inseparabilidade entre crença (geralmente associada a um fator subjetivo) e saber (comumente associado a fatores objetivos, portanto universais) impossibilita uma análise que suponha a existência de uma racionalidade universal. Penso que, em uma análise como essa, é mais coerente trabalhar com a formação de um sujeito capaz de saber *de uma maneira específica*. Ingold, ao analisar o modo de conhecimento dos monges medievais, demonstra como "o saber dependia de ver, e as duas coisas seguiam trajetórias de movimento" (2011: 19). Buscava assim formular, para o conhecimento ocidental, maneiras de romper a barreira que ele próprio ergueu entre o mundo e o modo como o imaginamos e representamos: "cicatrizar a ruptura entre o ser e o saber" (2011: 29).

Apresento a seguir alguns elementos que compõem o aprendizado mórmon – que poderia ser definido, a meu ver, como um aprendizado por impregnação, já que ensina cada um, em última instância, a (se) pensar como um mórmon.

APRENDER PARA PERGUNTAR

Logo que cheguei à unidade da Igreja onde fiz a minha pesquisa, fui apresentada à dupla missionária da época, formada por uma norte-americana e uma brasileira, que logo marcou um encontro para uma primeira conversa – na verdade, a primeira da série de palestras normalmente usadas para arrebanhar novos membros para a Igreja.

Ao longo da minha pesquisa, convivi com seis diferentes pares de missionários. Todos os componentes, com uma única exceção, dedicavam tempo integral à sua missão — que pode durar entre dezoito e vinte e quatro meses. Um missionário nunca sabe seu destino de antemão e dificilmente permanece mais de três meses na mesma unidade, podendo ser transferido a qualquer momento. Um longo período longe de casa, com destino incerto, cumprindo jornadas extensas de trabalho sem remuneração alguma. O que pode parecer um sacrifício me foi descrito como um presente, pois, como me explicou Sister Moraes, a brasileira da primeira dupla com que convivi, "o missionário é um escolhido". O tempo da missão é um hiato em seu dia-a-dia, permitindo-lhes reconfigurar sua identidade. Os missionários não podem usar seus prenomes durante o período da missão — todos são referidos pelo último sobrenome, antecedido pelo termo Elder (no caso dos homens) ou Sister (no caso das mulheres). É essa a denominação que figura nos crachás que distinguem todo missionário mórmon. Além disso, precisam afastar-se da vida cotidiana, só sendo autorizados a escrever para parentes e amigos uma vez por semana; telefonemas, só em datas festivas, como Natal e aniversários.

Os missionários são a face mais visível do complexo sistema de ensino da Igreja: cabe a eles a tarefa de ensinar aos *pesquisadores* — como eu. Todo *pesquisador* tem um missionário ao seu lado. A diferença, no meu caso, residia na maneira de aprender. Portadora de uma determinada concepção de pesquisa, eu esperava respostas para as minhas perguntas, mas os missionários me respondiam com palestras. Tentei sem sucesso interrogá-los, mas não consegui sequer descobrir seus nomes próprios. Com o passar do tempo, percebi que meu aprendizado sobre os missionários não seria linear, dos meios para os fins. O que eu tinha a aprender com eles não estava só no conteúdo das palestras, mas também nos seus métodos de ensino: os hábitos de pensamento (Bateson, 1972) que pairavam na atmosfera dos nossos encontros, fundamentando nossa relação, eram indissociáveis do que significa *pesquisar* para os mórmons.

Nesse mesmo texto, Gregory Bateson estabelece a diferença entre *proto-learning* e *deutero-learning* — em que o primeiro representa o gradiente de um ponto qualquer em uma curva de aprendizado e o segundo a mudança progressiva de inclinação deste gradiente. A cada nova série de experimentos de aprendizado, a curva do gradiente se inclina mais, ou seja, o sujeito aprende cada vez mais depressa. Ao longo do tempo vamos aprendendo a aprender e adquirimos o hábito de ordenar as sequências de pensamento de uma certa maneira. O paralelo entre a teoria de Bateson e o ensino missionário se dá justamente na identificação de uma curva de (meta)aprendizado: ao longo das palestras missionárias, supõe-se que o pesquisador vá adquirir certos hábitos de pensamento que balizam os conceitos básicos relacionados à condição de mórmon. Penso que

muitos desses hábitos estão relacionados à questão do *saber mórmon*, da busca da verdade revelada a cada um por uma fonte externa, divina e infalível. Em nenhum momento os missionários incentivam o pesquisador a questionar-se, confrontando o aprendizado mórmon com seu saber anterior. O pesquisador não precisa saber nada, nem acreditar em nada de antemão: basta-lhe perguntar a Deus se o *Livro de Mórmon* diz a verdade.

Esse sistema é, ao mesmo tempo, unívoco e dúbio, pois poderíamos argumentar que, para perguntar a Deus, é necessário acreditar n'Ele. Conversei sobre isso com Jonas, um jovem membro da Igreja que se preparava para sair em missão. Aliás, os mórmons que conheci sempre receberam bem conversas como esta, característica também assinalada por Cannell, que conta como, durante sua pesquisa anterior sobre o catolicismo, os padres católicos sempre respondiam a suas perguntas existenciais dizendo "é um mistério", enquanto os mórmons que entrevistou posteriormente jamais se furtaram a essas questões. E define esse comportamento como um "compromisso com as formas de saber" (2017: 9).

Jonas me explicou que a resposta para essa questão era simples: bastava perguntar a Deus se Ele é verdadeiro. A resposta de Deus, segundo Jonas, tira de uma só vez toda dúvida que possa existir. E é nessa ciranda que se configura o hábito do pensamento mórmon; nesse interlocutor externo e infalível que responde a cada uma das nossas perguntas, sem margem para dúvida.[8] O tipo de comunicação estabelecido pelos mórmons que conheci, além de construir um mundo paralelo aos desafios mundanos, garante que a pergunta seja constantemente renovada – dirigida a Deus, que está além dos confrontos humanos.

A contradição entre fé e sabedoria, no caso desse interlocutor invisível, está na força motriz da pergunta. Por mais que se tente objetivar o caminho a ser seguido, o ato de perguntar a Deus é o primeiro degrau da personificação divina. A passagem do invisível para o mundano, ainda que guiada por princípios objetivos, não se dá sem um ato de subjetivação. O que talvez nos caiba aqui é postular a fluidez dessa fronteira entre subjetivo e objetivo, evitando ver neles esferas opostas ou incompatíveis e, nesse sentido, apaziguar a busca de determinantes, causas e efeitos, desviando o foco para as surpresas que podem emergir de cada um, que organiza à sua maneira esses múltiplos elos.

Nas palestras missionárias, os missionários ensinam, basicamente, a maneira correta de fazer a pergunta, de estabelecer um contato direto com Deus. O pesquisador precisa aprender para perguntar — e, assim, aprende a ser mórmon.

8 Ao longo dessa mesma conversa, Jonas me ofereceu uma descrição de como, para ele, essa forma de conhecimento pode ser construída: "A gente pensa que está cercado por uma esfera de cristal; só que quando a gente resolve abrir os olhos, a gente vê que essa esfera não existe de verdade. Existe um molde dela. O que a gente tem que fazer é desenhar os cacos, o contorno dos cacos, e eles vão aparecendo. Conforme a gente vai desenhando esses cacos, a gente vai desenhando essa esfera à nossa volta, até que ela fica uma esfera perfeita, redonda, de cristal. A gente fica ali dentro daquele pequeno mundo; de lá, a gente pode ver as coisas sem ser afetado por elas."

UMA PESQUISADORA OFICIAL

No meu primeiro encontro com as missionárias, marcamos uma *palestra* para dali a alguns dias. A partir desse momento, tornei-me uma *pesquisadora*, título

que recebe quem assiste às palestras para conhecer a Igreja. Levei algum tempo até perceber que era por esse motivo que me chamavam de "pesquisadora", e que eu justificar minha presença dizendo que fazia uma pesquisa só fazia aumentar essa confusão. Só fui perceber meu erro quando, na volta de uma convenção estadual da Igreja, João, um senhor que frequentava a mesma Igreja onde eu fazia pesquisa, sentou-se ao meu lado no ônibus e perguntou "Quando vai ser o seu batismo?" Respondi que estava fazendo uma pesquisa, e ele me disse "Eu sei que você é uma *pesquisadora*. Mas quando vai se batizar?" Nesse momento, a missionária Sister Ramos, que escutava a conversa, interveio. "Ela não é uma *pesquisadora*", tomou para si a resposta: "É uma *pesquisadora oficial*."

Depois disso, passei a empregar esse título, até perceber a falta de sentido dessa distinção: eu era, ao mesmo tempo, uma *pesquisadora* e uma *pesquisadora oficial* — não devido a qualquer tipo de (sub)intenção quanto à Igreja, mas porque, durante o trabalho, era vista das duas maneiras pela maioria dos mórmons com quem convivia. Além disso, esse equívoco não se prende a uma diferença no significado do termo, e sim a uma peculiaridade do cosmos mórmon, onde a intenção de "pesquisar" indica uma inclinação a participar, ou seja, a entrar na religião.

No dia marcado, encontrei-me com as missionárias numa padaria e fomos juntas para a Igreja, que estava vazia. A palestra que as missionárias me deram neste primeiro encontro, numa sala com algumas carteiras e um quadro negro, era intitulada "A Igreja Verdadeira". Depois de uma oração, disseram-me que iam me transmitir a primeira das mensagens que eu receberia, o relato do encontro com Deus e Jesus Cristo em que Joseph Smith teve sua primeira revelação e foi exortado a *restaurar* a Igreja de Cristo.

No momento em que Sister Purey, a missionária americana, falou em *restauração*, Sister Ramos reiterou seu *testemunho*. "Eu sei que Joseph Smith falou com o Pai Celestial e fico muito feliz de ele ter feito isso por mim. Eu sei que ele falou com o Anjo Morôni, que indicou onde estavam as Placas de Mórmon." Assim, as duas me asseguravam da veracidade do que me diziam, confirmada a cada uma por uma revelação pessoal.

Ao fim da mensagem, mostraram-me algumas imagens de Joseph Smith e seu encontro com o Anjo Morôni, perguntando se eu me sentia bem ao olhá-las. Depois que respondi positivamente, Sister Purey me perguntou: "Você acredita em Joseph Smith?" Era uma pergunta genérica, e respondi que sim. Então ela continuou: "Então você acredita que Joseph Smith encontrou o Anjo Morôni, que lhe indicou o local exato das Placas de Mórmon, e que o Livro de Mórmon é verdadeiro?"

Frente à minha relutância, Sister Purey disse: "É por isso que vamos te dar um Livro de Mórmon. Para que você leia e descubra por si mesma se o que Joseph Smith falou é verdade. No Livro de Mórmon, Joseph Smith diz que, se você quiser *saber* se o Livro é verdadeiro, é só perguntar para o Pai Celestial e Ele te

responde. Você vai perguntar?" Demorei um pouco e respondi: "Não sei."

As missionárias me deram então um Livro de Mórmon e me ensinaram os passos a seguir até perguntar a Deus se o Livro era verdadeiro. Se eu perguntasse da maneira correta, Deus me responderia com uma *revelação.* Depois disso, não houve uma só vez que eu tenha ido à Igreja e alguém não me inquirisse se eu já havia feito a pergunta.

É importante ressaltar que a primeira confirmação divina engendraria uma série de outras: se o Livro fosse verdadeiro, a Igreja era verdadeira; se a Igreja fosse verdadeira, Joseph Smith era mesmo um profeta. A confirmação vinda de Deus atesta, portanto, que o Livro, como todo seu conteúdo, é verdadeiro. Como a história relatada no *Livro de Mórmon* estende-se aos primórdios da humanidade, a palavra de Deus atestaria também a veracidade da história do mundo mórmon, como veremos a seguir.

A TERRA PROMETIDA

> *Perto do tempo em que Jesus deve vir, os santos fiéis construirão uma cidade de retidão, uma cidade de Deus, chamada Nova Jerusalém. O próprio Jesus Cristo governará ali. Embora essa cidade ainda não esteja construída, o Senhor disse que o será no estado de Missouri, nos Estados Unidos.*
> *(Princípios do evangelho: 258)*

Na primeira vez que fui à Igreja, chamou-me a atenção um quadro no mural da entrada. Nele, Jesus Cristo — de túnica e capa brancas — prega para várias pessoas de uma suposta civilização pré-colombiana. Do lado direito, há uma ruína, com uma palmeira em meio às paredes desabadas. No meio do quadro, um pouco mais atrás, vê-se uma pirâmide. A imagem é uma reprodução de uma



Figura 1
Jesus Cristo visita as Américas, pintura de John Scott

pintura intitulada "Jesus Cristo visita as Américas", e eu tornaria a encontrá-la em diversos lugares — entre eles, diversos livros da Igreja (incluindo o *Livro de Mórmon*) e as paredes do Instituto.[9]

Alguns dias depois de ter assistido à primeira palestra, estive com as missionárias na Reunião de domingo e marcamos um segundo encontro. Neste dia, logo que entramos na sala, Sister Ramos escreveu no quadro negro: *História do mundo mórmon*.

Nesta aula, tomei conhecimento da primeira parte do *Livro de Mórmon*, em que a narrativa começa com a chegada de Leí às Américas, um patriarca vindo da Terra Santa, seiscentos anos antes de Cristo. Após sua morte, já na terra prometida, seus filhos Néfi e Lamã se separam, dando origem aos dois principais povos americanos da época: nefitas e lamanitas. Trezentos anos depois, uma guerra teria ocorrido entre esses dois povos, guerra que se estende até a vinda de Jesus à América, durante os quarenta dias entre suas ressurreição e ascensão.[10] Advém um período de paz que se estende até 231 d.C., quando nefitas e lamanitas tornam a separar-se. Noventa anos mais tarde, irrompe uma nova grande guerra entre nefitas e lamanitas, cuja última batalha se trava em 385, aos pés do Monte Cumorah. Lá, o último comandante dos nefitas, chamado Mórmon, teria escondido as placas onde registrara o resumo das "grandes placas de Néfi" (nas quais este havia gravado a história de sua família). Os nefitas saem derrotados, mas Morôni, filho de Mórmon, sobrevive, e registra o legado de seu pai em placas que enterra junto às dele no cume do Monte Cumorah. Mais tarde, Morôni retorna, na forma de anjo, para revelar a Joseph Smith a localização das placas. Entre a morte de Morôni, no ano de 412, e o nascimento de Joseph Smith, 14 séculos mais tarde, não houve profetas sobre a Terra – foi "a grande apostasia".[11] Todo templo Mórmon traz no topo uma estátua do Anjo Morôni tocando uma trombeta, anunciando o fim do período de apostasia.

Crapanzano (2000) qualifica os cristãos fundamentalistas que estudou como "literalistas", tendo em vista sua leitura estrita da Bíblia, considerada uma revelação. Os mórmons que conheci têm a mesma relação com suas escrituras: a Bíblia, o *Livro de Mórmon* e os livros *Doutrina & convênios* e *Pérola de grande valor*. A diferença é que, para o mormonismo, as palavras dos profetas também são *escrituras*. Certa vez ouvi João, o membro da Igreja que perguntara sobre o meu batismo, dizer em seu *testemunho* que "mais importantes que as palavras escritas são as revelações sobre elas, o sentimento de *saber* que elas são verdadeiras". Ainda que os mórmons sejam literalistas quanto aos textos sagrados, a revelação divina confirma para eles a verdade das escrituras, acima de qualquer dúvida.

Em 1997, a Smithsonian Institution publicou um memorando sobre o *Livro de Mórmon*, afirmando, entre outras coisas, que na América "não houve qualquer contato com os antigos egípcios, hebreus ou outros povos da Ásia Ocidental ou

9 Cannell (2013: S81) chama a atenção para o fato de que o Jesus Cristo da iconografia mórmon é ressurrecto. De fato, muitas vezes os membros da Igreja chamavam a minha atenção para o fato de que "o nosso Cristo não é aquele pendurado na cruz".

10 Na versão mórmon do Novo Testamento usa-se esse prazo (o que, segundo a Bíblia, é controverso). De acordo com o Livro de Mórmon, após a sua ressurreição, Jesus aparece para os nefitas e lamanitas três vezes, fazendo inúmeras profecias e operando milagres; uma das profecias diz respeito a Joseph Smith. Segundo a profecia, a nação de Israel seria reunida quando o *Livro de Mórmon* aparecesse; nesse momento, a Igreja seria restaurada — a verdadeira Igreja de Jesus Cristo. Santos são aqueles que seguem o evangelho restaurado; os últimos dias são os que vivemos. Vem daí a ordem do profeta atual para que os mórmons sempre tenham armazenados em suas casas alimentos e gêneros de primeira necessidade.

11 O significado principal da palavra apostasia é "afastamento generalizado da verdade", segundo o endereço oficial da Igreja (www.mormon.org). Segundo o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, a palavra, de raiz grega que remete a "distanciar-se, separar-se", define-se como "1. renúncia de uma religião ou crença, abandono da fé (esp. da cristã); renegação 1.1 rel quebra de votos, abandono da vida religiosa ou sacerdotal, sem autorização superior 2. p. ext. ato de renunciar (a partido, doutrina, teoria etc.)". (a data de acesso é maio de 2007 - não sei como acrescentar esta informação)

do Oriente próximo." Muitos mórmons, principalmente nos EUA, publicaram respostas à Smithsonian que, depois de uma série de correções, acabou por mudar sua posição oficial em 2001: "O Livro de Mórmon é um documento religioso, não um guia científico. A Smithsonian Institution jamais o utilizou em pesquisas arqueológicas, e qualquer informação contrária é incorreta."

A resposta da Smithsonian gerou controvérsia[12] entre muitos membros da Igreja, divididos entre as duas versões históricas da verdade (*cf*. Veyne, 1984). Embora haja muitas discussões sobre o tema na Internet, as conversas que tive com membros da Igreja que frequentei geralmente seguiam outro caminho. José, um jovem membro da Igreja, certa vez me disse que, para ele, as duas versões sobre o povoamento da América não eram incompatíveis. "A gente não pode negar o que a ciência provou", ele me disse, "mas também não pode negar uma coisa que a gente sabe que é verdadeira". Já Rosana, uma das professoras, certa vez afirmou durante a aula de Princípios de Evangelho: "Vocês não acreditam nessa história de que o homem veio do macaco, né? Essa hipótese é absurda. Nós sabemos que o homem, o homem como nós somos hoje, foi colocado na Terra pelo Pai Celestial." A oposição entre documento religioso e guia científico, portanto, parece ter o seu sentido deslocado quando confrontada com o saber mórmon.[13]

Crapanzano (2000) encontrou diversos criacionistas empenhados em obrigar as escolas a lecionarem sua teoria sobre o surgimento do homem como uma versão alternativa à evolução. Ele conta que "foi só mais tarde, quando cheguei a um entendimento melhor do pensamento evangélico, que percebi que os criacionistas (...) tinham uma compreensão totalmente diversa do tempo e da história e, portanto, da ciência" (2000: 189). A conclusão de Crapanzano – de que está diante de outra concepção de ciência – me parece insuficiente para tratar do problema em questão aqui, já que em nenhum momento escutei dos mórmons com quem convivi qualquer menção a uma "ciência mórmon". De fato, existe uma diferença crucial entre a ciência ocidental e o saber mórmon: o lugar fundamental ocupado por Deus – não como presença *etérea*, mas como um espírito eterno dentro de um corpo tangível (*Princípios do evangelho*: 6): um ser invisível aos nossos olhos mortais, mas feito de *matéria* e capaz de manipular a matéria. Deus (como suas manifestações) é personagem ativo da história do mundo mórmon, de seu saber e, acima de tudo, da vida cotidiana.

12 Algo que Fennella Cannell prefere denominar "especulação", que segundo ela pode ser considerado "uma categoria mórmon" (2013: S82).

13 A declaração da Smithsonian pode ser encontrada em http://mit.irr.org/smithsonian-institution-statement-on-book-of-mormon. No mesmo site, há também uma declaração da National Geographic Society sobre o Livro de Mórmon, similar à da Smithsonian, que pode ser lida em http://mit.irr.org/file/national-geographic-society-statement-on-book-of-mormon. Para uma visão geral da controvérsia, ver http://mit.irr.org/scientific-search-nephite-remains.

JOSEPH SMITH

Em todas as igrejas onde estive, encontrei sempre junto à porta um retrato de Joseph Smith: um homem de trinta e poucos anos, de barba feita, olhos azuis e cabelos louros presos num rabo-de-cavalo, com um olhar que mira o infinito.

No *Livro de Mórmon*, a primeira ilustração mostra Jesus Cristo; a segunda, Joseph Smith. A vida de Joseph Smith foi o tema de meu terceiro encontro com as missionárias. Numa das salas onde as crianças participam de recreações durante os encontros de domingo, depois de fazermos uma oração, assistimos a um filme sobre Joseph Smith.

O filme começa com a infância de Joseph Smith, desiludido com todas as religiões a que tentara pertencer. O narrador anuncia então que em meados de 1820, sozinho em um bosque próximo à sua casa, Joseph se ajoelha e pede a Deus que o oriente. Logo aparece uma luz e surgem, então, Deus e seu filho, Jesus Cristo. Diz o narrador que Deus recomenda a Joseph Smith que não entre para nenhuma das igrejas existentes, todas erradas, e cuide de fundar a verdadeira Igreja de Jesus Cristo, restaurando seu evangelho e acabando com a apostasia que vigorava desde a morte do último apóstolo.

Em seguida, o filme avança três anos: depois de suas orações noturnas, Joseph Smith é abordado pelo Anjo Morôni, que lhe revela a existência de um livro escondido, gravado em placas de ouro e contendo um relato sobre os antigos habitantes do continente americano. Junto com as placas, encontraria duas pedras encastoadas em prata — Urim e Tumim — que haviam sido preparadas por Deus para serem usadas na tradução do livro. Nesse momento, diz o narrador, a mente de Joseph Smith se abriu a ponto de lhe permitir visualizar o local exato onde as placas estavam: no Monte Cumorah, perto da vila de Manchester, no Estado de Nova York.

O filme avança então para 1827, quando finalmente Joseph encontra as placas, o Urim e o Tumim, e começa imediatamente a tradução, num quarto fechado, absorvido pelo trabalho. Após certo tempo de trabalho, conta o filme, Joseph e Oliver (seu amigo fiel, que se tornaria o segundo Elder da IJCSUD e a primeira testemunha oficial da veracidade do *Livro de Mórmon*) são perseguidos e se mudam para a fazenda de um amigo, na primeira de muitas fugas. Em pouco mais de dois meses, terminam o trabalho de tradução. Estava pronto o *Livro de Mórmon*. O filme mostra o Anjo Morôni aparecendo em seguida a alguns amigos de Joseph, para que eles pudessem corroborar a veracidade do livro (o mesmo *Livro de Mórmon* que recebi das mãos das Sisters que me fizeram as palestras iniciais).

Depois disso, a vida de Joseph Smith é breve, mas intensa: antes de ser assassinado, aos 38 anos, já reunira milhares de seguidores.

DA LINHAGEM DE DEUS

Já contei que, logo em nosso primeiro encontro, as missionárias me deram o *Livro de Mórmon* e me sugeriram perguntar a Deus se o Livro era verdadeiro.

Deus, explicaram meus amigos mórmons, comunica-se frequentemente

com os membros da Igreja. Todas as decisões da Igreja são tomadas diretamente por Ele. Há, por exemplo, um dia da semana reservado à tomada de decisões pelo presidente da Igreja no que tange à sua organização: nesse dia, ele se encerra numa sala de onde sai com tudo resolvido; Deus fala através dele.

A continuidade entre a vida atual e a vida eterna é mais perceptível na instituição-chave do mormonismo, o primeiro degrau rumo à santidade e, ao mesmo tempo, o último elo na cadeia hierárquica da Igreja: a família. Certo dia, uma fiel da Igreja me explicou que o ser humano é um estágio embrionário de Deus, que um dia também foi um homem, com pai, mãe, avô etc. Segundo ela, "traçando nossa árvore genealógica, podemos chegar até Adão — e assim por diante, até Deus".[14]

Depois de uma Reunião, perguntei a Jonas sobre o Reino Celestial. "É igual a aqui, só que perfeito" ele me disse. "Como assim?", perguntei. "Está vendo aquela árvore?", Jonas me perguntou. "No Reino Celestial tem essa mesma árvore, só que lá ela é perfeita. Não tem cupim, não tem fruta podre, não tem galho seco, nada disso"[15]. Indaguei-lhe então como seríamos nós no Mundo Celestial. "Igual a aqui", respondeu, "só que perfeitos. O mesmo corpo, só que sem nenhuma doença, nenhum problema.[16] Vamos viver na plenitude da alegria, junto das nossas famílias. E lá vamos receber a mesma glória de Deus. Você sabe o que isso quer dizer, né? Que vamos virar deuses!"

No mormonismo, como Jonas me explicou, o ser humano não é o oposto de Deus, assim como o Céu não é o oposto da terra. Todo santo dos últimos dias pertence à linhagem de Deus, é seu descendente direto. Joseph Smith ensina: "O próprio Deus já foi como somos agora — ele é um homem exaltado, entronizado em céus distantes" (*Ensinamentos do profeta Joseph Smith*, pág. 336). Somos todos, portanto, da linhagem de Deus, irmãos mais novos de Jesus — que, por sua vez, progrediu até tornar-se um Deus (*Princípios do evangelho*).

Partimos da família para traçar a genealogia que nos define como descendentes diretos de Deus; e ela também nos liga ao profeta — a família é a unidade fundamental da Igreja, a organização em torno da qual (e para a qual) é construída toda a sua estrutura, como podemos observar no gráfico extraído do site oficial da Igreja no Brasil: A Primeira Presidência → O Quórum dos Doze → As Presidências de Área → A Presidência da Estaca → O Bispo / O Presidente de Ramo → Família (membros)

Mas a família, nesse caso, não se limita aos parentes que nos rodeiam. No mormonismo, as famílias podem ser eternas, como veremos a seguir.

"AS FAMÍLIAS PODERÃO SER ETERNAS"

Num domingo, assisti a uma aula cujo tema era "As Famílias Poderão Ser Eternas". Logo no começo, depois de um hino sobre esse tema, a professora pediu-

14 Cannell relaciona essa genealogia com a própria concepção mórmon do tempo cronológico, quando afirma que "os mórmons não ensinam apenas que somos literalmente filhos do Pai Celestial (...); acreditam também que o próprio Deus é, em última instância, um elo a mais numa cadeia de descendência. Deus teve um pai (...) e o pai de Deus também deve ter tido um pai, e assim por diante, em um regresso infinito. A eternidade não se define apenas pela genealogia humana, mas também pela divina, na qual a descendência humana aparece simplesmente interposta como um elo numa longa cadeia, ou melhor, numa rede. Deus gerou mortais que se tornaram deuses, que por sua vez foram os progenitores de outros mundos, outros mortais, outros deuses. Por essa razão, toda a concepção do tempo é alterada no Mormonismo". (2005: 349)

15 Cannell (2005) relata uma conversa semelhante que teve com duas amigas mórmons, durante sua pesquisa. A primeira, que adorava chocolate, lhe dizia que no mundo celestial haveria chocolate, mas ninguém teria que se preocupar com peso; a outra, matemática, que lá ela poderia discutir a teoria da relatividade com Einstein. (2005: 336)

16 No mormonismo, como bem definiu Cannell (2005) não existe a separação entre corpo e espírito, tão cara ao cristianismo ortodoxo. No livro Princípios do Evangelho, lê-se: "Seres espirituais possuem a mesma forma física que os mortais, apenas que o corpo espiritual é perfeito em sua forma. (...) Eles possuem os mesmos apetites e desejos que tinham quando viveram sobre a Terra. Todos os espíritos têm a forma adulta

-me para ler um parágrafo do livro *Princípios do evangelho* intitulado *A família eterna*: "Nossa família poderá ficar junta para sempre. Para gozar essa bênção, devemos casar-nos no templo. Quando as pessoas se casam fora do templo, o casamento termina quando o marido ou a mulher morrem. Já quando nos casamos no templo pela autoridade do Sacerdócio de Melquisedeque, casamo-nos para o tempo e a eternidade." (: 222)

A aula prosseguiu até um membro recente da Igreja perguntar: "E se as pessoas casadas no templo quiserem se separar depois?" A pergunta constrangeu visivelmente a professora, que respondeu "O casamento não foi feito para ser terminado. Em casos muito extremos, como uma infidelidade imperdoável, pode acontecer. Mas estou falando de casos extremos. Conheço casais que casaram no templo e se separaram, mas com filhos. Aí é diferente, porque os filhos já nascem sob o *convênio*. Por exemplo, eu tenho uma amiga que vai ter um filho, com outro homem, que vai nascer sob o *convênio* do primeiro casamento dela". A resposta deixou o novo membro confuso, e a professora explicou: "Ela está *selada* ao primeiro marido. Assim, mesmo que o filho seja de outro homem, estará *selado* com ela e com o primeiro marido dela, porque ela está *selada* a ele como uma família, entendeu? Por exemplo, se você separa e se casa de novo, levando filhos do primeiro casamento, eles vão ter que escolher com qual casal vão querer ser *selados*, se com o pai e a nova mulher ou com a mãe e o novo marido."

A possibilidade de uma família eterna é um dos pilares do mormonismo: consagrando sua união no templo, o casal garante a continuidade do matrimônio para além da vida terrena — a união não é apenas "até que a morte os separe." A família se completa com o *selamento* dos filhos ao casal; assim, todos podem viver juntos na *vida pós-mortal*, num dos destinos possíveis depois do fim da vida terrena — destinos determinados pela qualidade da nossa passagem pela Terra. Os que fazem parte da Igreja e sempre se conformam ao seu *padrão* seguem para o Reino Celestial; àqueles que, depois de batizados, não seguem o padrão, ou que não têm a oportunidade de integrar a Igreja durante a passagem pela Terra, é reservado o Reino Terrestrial; e os que tiverem a oportunidade de fazer parte da Igreja mas mesmo assim a rejeitarem irão para o Reino Telestial.[17] Aqueles que pecam, além de rejeitarem o Evangelho, seguem para as Trevas Exteriores e lá permanecerão para todo o sempre, pois lá – ao contrário dos Reinos Telestial e Terrestrial – não chegam os missionários espirituais.

Quando eu quis saber dos missionários espirituais, a professora respondeu que existem para dar a quem não teve a chance de se batizar ou de se casar durante a existência terrena, a oportunidade de habitar o Reino Celestial, junto com suas famílias, na vida pós-mortal. Mas os parentes mortos também podem obter esse acesso sendo batizados ou casados "por procuração", ela me explicou. A primeira etapa deste trabalho é a localização de algum registro do parente

(...) após a morte, mesmo quando morrem crianças". (Princípios do Evangelho: 278).

17 A medida que define — em última instância — o direcionamento a cada um dos reinos é o grau de glória obtido por cada um durante sua vida terrena.

falecido. Para tanto, geralmente pede-se ajuda ao serviço de genealogia da Igreja. A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias controla o maior banco de dados genealógicos do mundo, alimentado por diversos softwares de busca familiar (chamados "*family tree*", árvore genealógica), cujo serviço é gratuito para os membros. Nesse banco de dados, encontram-se registros microfilmados de uma infinidade de certidões de nascimento, casamento, batismo e qualquer outro documento que comprove a existência de uma determinada pessoa. Se um membro da Igreja está buscando registros que provem a existência de, suponhamos, seu tataravô, que viveu duzentos anos atrás em algum país longínquo, a primeira coisa que deve fazer é enviar, através de seu bispo, o nome deste antepassado para a sede da Igreja, em Salt Lake City.[18]

De posse dos documentos, o parente vivo parte então para a etapa seguinte do processo. Se for um casamento, e se os antepassados em questão não tiverem sido membros da Igreja (o que é mais comum), antes é preciso batizá-los. O batismo dos mortos, ou *batismo vicário*, só pode ser feito no Templo — ao contrário do batismo dos vivos, que pode ser feito em qualquer unidade da Igreja. O princípio é o mesmo do casamento: os mortos precisam ser representados por um vivo. Assim, alguém que estiver se batizando leva junto consigo algo que remeta ao antepassado que se quer batizar e os dois são batizados juntos. No casamento também: o casal que celebra as bodas no templo leva consigo as certidões recuperadas do casal já falecido e os dois pares casam-se ao mesmo tempo.[19] Esse processo pode se repetir indefinidamente: um casal que conheci me contou que, durante seu casamento no Templo de São Paulo, casaram-se por mais oito casais de mortos, todos ancestrais de membros da Igreja. O mesmo ocorre em quase todo casamento no Templo: depois que o casal contrai núpcias, *representa* o casamento de casais já mortos, encomendados por descendentes destes casais.

Certa vez, numa conferência internacional da Igreja que assisti, um membro do Quórum dos Doze Apóstolos falou sobre a importância da pesquisa dos ancestrais: "Nossos antepassados precisam de ajuda. Precisam dos convênios que os libertarão da prisão espiritual. As novas tecnologias aumentam nossa obrigação. De quem muito recebe, muito se exige." Em seguida, contou, chorando, que sonhou com o nome de um antepassado de 300 anos atrás, concluindo imediatamente que o sonho era um pedido de ajuda. A partir daí, não descansou até conseguir cópias da certidão de nascimento desse antepassado e batizá-lo no templo. Depois disso, sentiu-se aliviado: "Sabia que a partir de então ele obteve a chance de se salvar."[20]

Quem batiza os seus antepassados, completando a linhagem com os ancestrais, chega mais perto de provar que é filho literal de Deus, aumentando assim as chances dele e de seus parentes tornarem-se também deuses na vida pós-

18 Aparentemente, os registros genealógicos e a busca por ancestrais são também importantes para outras práticas religiosas. Sobre isso, ver o caso da (re)conversão de judeus no Suriname — e o modo como, nessa situação, os papéis de registro criam parentesco — tal como descrito por Loureiro (2014).

19 É importante ressaltar que o batismo e o casamento dos mortos só se efetiva se aceito pelos beneficiários. Segundo uma fiel, «As pessoas estão lá, no Céu, separadas, porque não fizeram o convênio no Templo; aí alguém aqui as casa, supondo que aceitaram ser batizadas. Aí eles veem se querem ficar juntos de novo ou não. Porque podem estar bem separados e aí negam esse casamento. Mas, se quiserem ficar juntos, quando alguém os casa aqui eles automaticamente se juntam lá no Céu.»

20 Cannell (2005) também vivenciou situações desse tipo e fez a seguinte observação: "É especialmente apropriado para os mórmons chorarem quando falam de genealogia e de história familiar, pois sua religião os obriga não só a rastrear seus parentes mortos como também a amá-los, mesmo aqueles ancestrais distantes que nunca chegaram a conhecer". (2005: 345)

-terrena. A ontogenética mórmon resolve assim, na prática, a unidade divina do cristianismo. Os convertidos viverão com Deus porque são da sua família, seus descendentes diretos. Viverão com Deus porque também serão deuses.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um dado momento da pesquisa, Sister Moraes e Sister Purey me indagaram sobre a natureza de um trabalho acadêmico. Quando conversávamos sobre os rituais envolvidos neste percurso, Sister Moraes se mostrou especialmente interessada na parte em que o trabalho deve ser defendido. "Defender de quê?", ela me perguntou. "Das críticas", respondi. "Mas por que eles vão te criticar? Porque a sua tese não é verdadeira?" "Mais ou menos isso", respondi. "Então você não precisa se preocupar", ela me disse. "Porque se o Livro de Mórmon é verdadeiro e esta é a Igreja verdadeira, então o seu trabalho também vai ser verdadeiro."

Depois que acabei de ler o *Livro de Mórmon*, surpreendi-me pensando várias vezes se deveria ou não perguntar a Deus se ele era verdadeiro. Receei, nesse momento, estar seguindo os passos de Dan Sperber — que recusou o convite, feito pelo velho Filaté, para caçar um dragão e em seguida se questiona quanto a isso: "(...) por que eu deveria recusar? Tinha medo de enfrentar o dragão? Não sabia que dragões não existem? Sabia perfeitamente, mas ainda assim..." (1982:82).[21] De fato, eu simplesmente *acreditava* que Deus não responderia, mas, diante da minha própria incapacidade de perguntar, concluí que, ao contrário dos meus amigos mórmons, eu não *sabia*. A partir daí a questão era: como contemplar a possibilidade de haver ou não uma resposta divina sem que isso afetasse o resultado final da pesquisa? Ou, em outras palavras, como construir uma etnografia que não presumisse a impossibilidade de realmente haver uma resposta sem supor, em contrapartida, que sua existência fosse óbvia?[22]

A literatura antropológica está repleta de relatos de experiências que poderiam ser chamadas de "místicas", como o de Evans-Pritchard, que afirma ter visto a bruxaria "apenas uma vez" (1976: 42); ou de Goldman (2003), que ouviu os "tambores dos mortos" ao acompanhar um grupo que realizava o despacho dos assentamentos de uma filha de santo recém-falecida. Enquanto a experiência "mística" de Evans-Pritchard não o impediu de afirmar que "da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir" (1976: 83), Goldman foi além e definiu um caminho a ser seguido pelo pesquisador que vivencie uma dessas situações. Logo após relatar a sua experiência, diz que devemos "afastar de antemão as duas explicações mais fáceis, que, ambas realistas a seu modo, logo interromperiam qualquer trabalho de reflexão mais sério: a mística (...) e a materialista (...)" (2003: 450). O que importa, para o autor, não é tanto a natureza real da experiência, mas a *afecção* — no sentido que Jeanne

21 É curiosa a comparação entre esta análise de Sperber e a de Ingold (2011). Em um artigo intitulado justamente "Caminhando com dragões", Ingold nos apresenta o caso de um monge medieval que, ao sair para um passeio, encontra um dragão que só ele é capaz de ver e que — aqui está o mais importante da história — exerce um efeito sobre a sua vida. O autor nos diz que "não é como se o monge da nossa história estivesse cara a cara com alguma criatura que, com o benefício do retrospecto científico, nós modernos pudéssemos reconhecer como uma espécie de réptil" (2011: 18) já que "não há dragões (...) nas taxonomias científicas. A questão não é só que eles não existem no novo livro da natureza, mas que não podem existir, uma vez que sua constituição histórica ficcional não se encaixa nesse projeto de classificação. Os dragões, junto com outros seres que surgem, ou cuja presença é sentida no nosso mundo, podem ser contados, mas não categorizados. E é claro que também não podem ser localizados de forma precisa, como num mapa cartográfico" (2011: 25). O fenômeno deveria, assim, ser observado antes "como um nó num emaranhado de descrições, histórias, chamados, visões e outras observações interligadas, nenhuma ontologicamente superior às outras, ou em algum sentido mais 'real' do que outras, qualquer criatura — poderíamos dizer — não é uma coisa viva, como a instância de certa forma de estar vivo, mas cada qual, para a mente medieval, abriria um caminho para a experiência de Deus" (2011: 23).

22 Algo que Holbraad leva às últimas consequências em sua

Favret-Saada (2005) dá ao termo — que ela provoca. Trata-se tanto de se deixar afetar pelas mesmas forças que afetam os nativos, quanto (o que talvez seja o mais importante) de conseguir usar isso em prol da etnografia, tornando assim o próprio texto antropológico permeável ao efeito de tais forças.

No caso do presente artigo, julgo poder dizer que a distinção entre crença e saber é mais etnográfica que epistemológica: digo que os mórmons *sabem* porque foi isso que eles me disseram. Ainda que se possa argumentar que na base desse *saber* está uma *crença* (em Deus, por exemplo), o resultado final da equação — que depende da confirmação divina — é a verdade unívoca, que pode levar (quase) qualquer um a colocar suas próprias crenças em dúvida. Ou, como nos diz Jean Pouillon,

> *na verdade, aquele que crê na existência de Deus não só não sente necessidade de dizer que crê como sequer sente a necessidade de crer, justamente porque, aos seus olhos, essa existência não é duvidosa: não é objeto de crença, mas de percepção. Ao contrário, transformá-la em objeto de crença, anunciá-la, é admitir a possibilidade da dúvida (...) (1979: 2).*

Desde que Bruno Latour (2005) reafirmou que a etnografia deve respeitar o fluxo de informações nativas, sem cortá-lo com explicações que lhe sejam extrínsecas, sabemos que nós, antropólogos, devemos nos permitir ser afetados pelo que sucede no campo; que não devemos circunscrever a realidade nativa em categorias pré-concebidas, encapsulando os que nos recebem em campo em alguma moldura antropológica; e que, ao invés disso, precisamos postular, nas palavras de Viveiros de Castro, "a equivalência de direito entre os discursos do antropólogo e do nativo, bem como a condição constituinte desses discursos" (2002: 125). Mas então, o que fazer com a minha relutância? O fato é que não fui capaz de perguntar a Deus se o Livro de Mórmon era verdadeiro, o que seria a última escala na minha trajetória de pesquisadora – e a única etapa que não consegui cumprir. Por muito tempo, minha falta de coragem (ou de vontade) de fazer a pergunta representou um problema. Só no final da minha pesquisa, percebi que estava ali justamente em busca de novos problemas, ou seja, que a minha relutância poderia apontar um caminho. Não saber efetivamente se haveria uma resposta tornou meu trabalho de descrição mais complexo e, penso eu, etnograficamente mais completo. Pensando retroativamente, qualquer resposta que eu lograsse obter poderia se tornar um componente estranho à minha descrição; ou, melhor dizendo, a resposta a uma questão deslocada de sentido.

Mas a mesma questão pode ser vista de outra maneira: ao evitar a pergunta, posso ter evitado também a afecção por forças intrínsecas à composição da pessoa mórmon. Entretanto, se tomarmos a ideia de Favret-Saada de que "ser

análise do que ele denomina "ontografia do conceito de verdade" (2003: 45) do Ifá cubano. Porém, o objetivo do autor não é somente revelar os pressupostos ontológicos que subjazem os enunciados nativos, mas fazer uma "tentativa de extrapolar abstrações analíticas a partir do material etnográfico, em lugar de soterrá-lo sob uma pilha de conceitos filosóficos ocidentais" (idem: 46).

afetado" não me colocaria na posição de "crente" (ou, melhor dizendo, "sábio"), mas sim de alguém "sujeito às mesmas forças" que meus interlocutores mórmons, é possível especular que, se eu tivesse feito a pergunta, meu problema seria – ainda – o de manter-me em uma posição próxima e distante o suficiente para que ainda fosse possível transformar (ou traduzir) essa experiência "mística" numa experiência de conhecimento etnográfico.

Sabemos que a etnografia é, por definição, uma imersão na imprevisibilidade. Pois foi nessa seara, da incerteza quanto à possibilidade de haver ou não uma resposta, que caminhei. Penso, porém, que minha relutância levou-me a pensar seriamente sobre a postulada crença nativa e a possível descrença antropológica, e uma das conclusões a que cheguei é que nenhuma delas pode ser considerada a pedra fundamental de uma relação de deliberações mútuas[23]. Como diz Pouillon e como eu mesma pude verificar na minha pesquisa, não se pode atribuir o postulado de *crença* a algo que se apresenta como um *saber*. E, perante o que se apresenta, não cabe ao antropólogo deliberar se acredita ou não, mas sim pensar sobre o que isso representa para a sua pesquisa, quais caminhos indica a seguir. Ou seja, o problema é de descrição, um problema que, embora possa parecer simples, é na verdade extremamente complexo. Pois, ao menos para mim, a grande tarefa de escrever sobre religião é esta: fazê-lo sem tomar como pressuposto nem a existência, nem a inexistência das entidades sobrenaturais com as quais lidarei.

23 Como diz Viveiros de Castro (2002): "A crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui."

Clara Flaksman é pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, Nádia Fernanda Maia de

1986 *Os Mórmons em Alagoas: religião e relações raciais*. São Paulo, FFLCH/USP-CER; Coleção Religião e Sociedade Brasileira Vol. 3.

BATESON, Gregory

1972 "Social Planning and the Concept of Deutero-Learning". In: *Steps to an Ecology of Mind*. Nova York, Ballantine Books. pp. 159-176.

1972 "Toward a Theory of Schizofrenia". In: *Steps to an Ecology of Mind*. Nova York, Ballantine Books. pp. 201-227.

CANNELL, Fenella

2005 "The Christianity of Anthropology". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, Royal Anthropological Institute, v. 2, n. 11: 335-356.

2013 "The Blood of Abraham: Mormon Redemptive Physicality and American Idioms of Kinship". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, issue S1: S77-S94.

2017 "Mormonism and Anthropology: On Ways of Knowing". *Mormon Studies Review*, vol. 4: 1-15.

CATELA, Gilda Verónica Ludmila da Silva

1994 *Juventude Divino Tesouro: estudo comparativo sobre jovens mórmons das Igrejas San Martin (Rosario-Argentina) e Botafogo (Rio de Janeiro-Brasil)*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CRAPANZANO, Vincent

2000 *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*. Nova York, The New Press.

2005 "A cena: lançando sombra sobre o real". *Mana*, vol. 11, n. 2: 357-383.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

2005 *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005 "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, n. 13: 155-161.

FLAKSMAN, Clara

2007 *Santos dos Últimos Dias: etnografia e pesquisa mórmon*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GIUMBELLI, Emerson

2011 "A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad". *Horizontes Antropológicos*, ano 17, n. 35: 327-356.

GOLDMAN, Marcio

2003 "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia". *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2: 445-476.

HOLBRAAD, Martin
2003 "Estimando a necessidade: os Oráculos de Ifá e a Verdade em Havana". *Mana*, 9(2): 39-77.

INGOLD, Tim
2011 "Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem". In STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel de Moura (orgs.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo, Terceiro Nome.

LATOUR, Bruno
2004 "'Não congelarás a imagem', ou: como não desentender o debate ciência-religião". *Mana*, 10(2): 349-376.
2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press.
2013 *An Inquiry into Modes of Existence*. Cambridge, Harvard University Press.

LOUREIRO, Thiago de Niemeyer Matheus
2014 "Artefatos genealógicos e ancestralidade judaica no Suriname". *Teoria e Cultura. Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, v. 9, n.2: 41-52.

NEEDHAM, Rodney
1972 *Belief, Language and Experience*. Chicago, The University of Chicago Press.

POUILLON, Jean
1979 "Remarques sur le verbe croire". In IZARD, Michel e SMITH, Pierre (orgs.). *La Fonction symbolique*. Paris, Éditions Gallimard. pp. 43-51.

TAYLOR, Charles
2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

SPERBER, Dan
1982 *Le Savoir des anthropologues*. Paris, Hermann.

VEYNE, Paul
1984 *Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte.* São Paulo, Brasiliense.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 "O nativo relativo". *Mana*, vol. 8, n. 1: 113-148.

PUBLICAÇÕES DE A IGREJA DE JESUS CRISTO DOS SANTOS DOS ÚLTIMOS DIAS

O Livro de Mórmon – Outro Testamento de Jesus Cristo
O Testemunho do Profeta Joseph Smith
Princípios do Evangelho
O Plano de Nosso Pai Celestial
Guia da Família

On Knowing and Believing:
The Book of Mormon

ABSTRACT

This article is fruit of a year-long field experience at a Mormon church in Rio de Janeiro, Brazil. Its main objective is to describe the manner in which these mormons demonstrate their experience with the divine: as a form of knowledge. My intent is to discuss the opposition between belief and knowledge in Anthropology, and the role of the ethnographer in fieldwork.

KEYWORDS

Mormons, Ethnography, Belief, Knowledge, Research

Recebido em 20 de maio de 2016. Aceito em 28 de setembro de 2017.

A singularidade de Dadi no Teatro de Bonecos: um olhar na brincadeira do João Redondo no RN

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145523

Maria das Graças Cavalcanti Pereira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte | Natal, RN, Brasil
galnatal@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo evidenciar a singularidade da "calungueira" Dadi, ressaltando as transgressões realizadas por essa fazedora de bonecos num campo marcado pela genealogia historicamente masculina da tradição no Teatro de Bonecos do Rio Grande do Norte. Com 76 anos, Maria Ieda da Silva Medeiros – conhecida como Dadi –, constrói, veste, dá vida e movimento aos bonecos. A subversão dessa lógica na criação e no brincar perante bonecos e bonequeiros traduz seu diferencial ao provocar o riso nas pessoas apresentadas no decorrer da pesquisa. Para o arcabouço teórico foi utilizado o aporte teórico-metodológico das Ciências Sociais e da Antropologia, referências dos estudos culturais com abordagens sobre Memória e Tradição de autores como Halbwachs (1990) e Paul Zumthor (1993, 1997, 2005), entre outros, proporcionando ao trabalho uma atualidade relevante ao dialogar com diversos elementos e significados na produção de sentidos da singularidade da Mestra Dadi.

PALAVRAS-CHAVE

Calungueira, teatro de bonecos, João Redondo, tradição

INTRODUÇÃO

Este artigo evidencia a singularidade de uma "calungueira" – fazedora de bonecos – que apresenta o seu diferencial no Teatro de Bonecos Popular do Nordeste. Trata-se de Maria Ieda da Silva Medeiros, 72 anos, conhecida por Dadi, residente em Carnaúba dos Dantas, município do Rio Grande do Norte – RN. Sua inventividade extrapola os habituais bonecos de luva[1], encontrados na maioria dos brincantes. Ela constrói marionetes de fios[2] e de vara[3], de grande porte, com membros articulados, lembrando os santos de roca[4], utilizados na abertura de eventos, anunciando que ali vai haver uma apresentação do Teatro de Bonecos.

No Brasil, não há documentação que determine as primeiras manifestações da chegada do Teatro de Bonecos. A hipótese mais recorrente nos autores que tratam dessa temática é a de que teria chegado ao nosso país trazido pelos portugueses, no século XVI, como presépio – uma representação do nascimento de Jesus Cristo. Assim deu origem a duas formas de teatro: a dos pastoris, espetáculos do ciclo natalino encenado por atores, e a de mamulengo, espetáculos encenados, em várias ocasiões, por bonecos de madeira.

No Rio Grande do Norte, essa forma de teatro é denominada de "João Redondo"[5], ou "Calunga", recebendo outras nomenclaturas em outros estados nordestinos[6]. Possui caráter historicamente masculino na tradição potiguar, representada por alguns mestres[7] já falecidos ou por seus multiplicadores que, aos poucos, foram inseridos nessa brincadeira com bonecos.

Dadi infringe a regra dessa genealogia potiguar e vai sugerindo uma diversidade de transgressões tanto na feitura dos bonecos, em suas apresentações e em sua vida cotidiana, o que me fez elegê-la e constituí-la como objeto de estudo[8].

O início dessa pesquisa se deu ao meio-dia da véspera do dia de São José, 18 de março de 2002, quando me encontrava no ponto devocional Monte do Galo, construído em 1927. Nessa época eu estava inserida no projeto "Santeiros e Devoções do RN", no Museu Câmara Cascudo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Esse projeto tinha como proposta mapear os pontos devocionais do RN, os tipos de materiais utilizados nas oferendas feitas aos santos de particular devoção, como também saber de onde esses romeiros migravam e o registro fotográfico das peças expostas na sala dos milagres.

O ponto devocional Monte do Galo está localizado num lugar aprazível, a 155 metros de altura, situado no município de Carnaúbas dos Dantas, Região do Seridó potiguar. Ponto conhecido de romaria, possui escadarias intercaladas por rampas, nas quais se pode ouvir os romeiros.

Entrevistei uma pessoa que me deu referências a respeito de pessoas da cidade que fabricavam objetos para pagamento de promessas. Ali morava Dadi,

1 Bonecos de luva são os que possuem só a cabeça e as mãos em madeira ou outro material leve, tendo o corpo em forma cônica, como um camisolão. A mão do titereteiro ou bonequeiro produz movimentos com o dedo indicador enfiado em um furo na cabeça do boneco e os dedos polegar e médio nos braços, por debaixo do camisolão.

2 Bonecos de madeira ou de outro material leve, com fios ligados à cabeça, ao tronco e aos membros, partindo de uma armação de madeira em forma de cruz, que possibilitam aos mestres fazerem qualquer movimento com os bonecos.

3 Boneco de vara tem o corpo esculpido em madeira e possui vareta central que permite sustentação e controle.

4 Por estátua de roca se entende aquelas imagens sacras que se destinam a ser levadas em procissão e que são vestidas com trajes de tecido. Esse gênero de imagens adquiriu considerável importância no culto católico, especialmente durante o período barroco, estendendo-se até meados do século XIX.

5 [...] os mais antigos contavam que há muito tempo atrás existia um homem muito rico, tenente, capitão, coronéis. ..."esses nomes", que segundo Chico, "naquela época a gente sabia quem era rico". Chico relata que esse homem chamava-se João e que na fazenda tinha uma mulher negra, D. Inês, que tinha dois filhos, Baltazar e Benedito. O fazendeiro cuidava dos meninos como se fossem seus filhos. Um dia depois da morte do fazendeiro, os meninos resolveram fazer

uma fazedora de *ex-votos*[9]. De imediato segui em busca da artesã para fazer o registro. Para minha surpresa, ela me descortinou mais um saber/fazer que era dotada, mostrando-me outro universo no qual ela transitava muito bem: o Teatro de João Redondo.

A partir da evocação dessa brincante, comecei a pesquisar esse tipo de teatro, que até aquele momento me era desconhecido, partindo de uma questão primordial: o que são o Teatro Popular de Bonecos e o de João Redondo?

O João Redondo é um tipo especial de Teatro de Bonecos enraizado de modo profundo na tradição popular do Estado do Rio Grande do Norte. Esse teatro tem como forte característica a fabricação artesanal de bonecos e objetos de cena, geralmente feitos em madeira pelos brincantes/artesãos e a manipulação desses bonecos/personagens com o objetivo de encenar histórias tecidas na tradição, nutridas de improviso e de novidade.

Essa brincadeira[10] é a responsável pelo entretenimento em sítios e lugarejos, escolas, praças públicas e pequenos circos mambembes, na casa do próprio bonequeiro ou em outro lugar, marcado pelo proponente interessado. Acontece geralmente em áreas abertas, por trás de uma pequena cortina ou tolda, com espaço reservado para o brincante movimentar os bonecos. Essa é uma apresentação magistral de vivacidade, de colorido, de alegria, com ritmo e expressão sem sofisticação, apoiando-se na tradição.

Já a denominação de "Calungas" geralmente designa as bonecas/bruxinhas feitas de pano que têm a forma humana, comumente usadas nas apresentações dos brincantes em algumas regiões, como no RN, quando querem utilizar uma personagem feminina. A mestra[11] Dadi se auto-intitula "Calungueira"[12].

Desde o primeiro contato com a brincante Dadi, quando ela já esculpia seus calungas para o teatro de João Redondo, percebi que sua ligação com os bonecos vinha de muito longe, desde a infância. Teve início quando a mãe fazia as calungas em pedra, para entretê-la em casa. A avó materna, Zefinha, levava-a também para assistir às brincadeiras apresentadas, nos arredores de seu povoado, pelo bonequeiro Bastos[13], que atiçou sua curiosidade de criança de querer descobrir o que estava por trás da empanada[14] "Naquele tempo não se mostrava o que estava por trás da tolda", afirma Dadi.

A calungueira faz-se presente no contexto da arte de fazer bonecos desde quando era fazedora de *ex-votos*, quando transgride a regra, escolhendo o caminho do riso, esculpindo seus "calungas", como prefere chamá-los, inserindo-se no Teatro de Bonecos, ao invés de se tornar santeira, profissão almejada pelos que se iniciam na confecção de ex-votos. Essa opção pelo Teatro de Bonecos já (de)marca a singularidade dessa mulher ao inserir-se num universo tradicionalmente de presença masculina.

Ao ampliar minha visão do que seria o Teatro de Bonecos, observei que

uma brincadeira e esculpir alguns bonecos e a um deles deram o nome de seu patrão, João, João Redondo. p, 58.

6 Esse teatro toma o nome de "Mamulengo" em Pernambuco; "Babau" na Paraíba; e "Cassimiro Coco" no Ceará e no Piauí.

7 Mestres já falecidos: José, Miguel e Antônio Soares de Assis, conhecidos como os "irmãos Relampo"; Feliciano; Chico Daniel; Francisco Rosa; Joaquim Lino; João Constantino Dantas; Antônio Pedro da Silva; Joaquim Cardoso; Antônio Gordo; Paulo Vicente; José Bernardino, Jeremias Avelino; Sebastião Severino Bastos. Mestres ainda na ativa, recentemente inventariados pelo registro do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para transformar o teatro de bonecos do Nordeste um patrimônio cultural do Brasil: Raul, Heraldo Lins, Ronaldo, Francinaldo, Manoel Dadica, Zé do Fole, Marcelino, Felipe, Tio João, Josivan e Daniel, entre outros.

8 A pesquisa propiciou a elaboração de minha dissertação de mestrado, Dadi e o teatro de bonecos: memória, brinquedo e brincadeira, defendida em 2010, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, sob a orientação do Prof. Luiz Assunção.

9 Pagamento de promessas com partes do corpo afetado pela doença.

10 A atividade de apresentar esse teatro em meio aos artistas que participam, assim como ao público que a ele assiste, é denominada pelo verbo brincar. Regionalmente, esse tipo de representação teatral

sua configuração não se encaixava no conceito da dramaturgia clássica, a qual examina o trabalho do autor e a estrutura narrativa da obra. Dadi estava enquadrada em uma forma de teatro que tinha uma matriz com temas e personagens fixos, com uma linguagem peculiar, de várias formas de bonecos e estrutura própria, na qual os bonequeiros partem para criar e recriar os enredos, muitas vezes no improviso, podendo inserir novos integrantes e situações, como em um romance coletivo e sem fim.

A partir do conhecimento existente e com o olhar agora mais aguçado, construído e apreendido previamente durante o itinerário acadêmico, comecei a observar as etapas da construção de bonecos por outros mestres brincantes. Isso facilitou a confirmação da singularidade da Mestra Dadi, tanto no seu saber/fazer quanto no uso de materiais, no ato de esculpir e na exímia pintura em que revela os traços dos calungas, dando-lhes vida.

Durante a realização da pesquisa totalizei minhas viagens em seis idas e vindas à cidade de Carnaúba dos Dantas. Elas tiveram início em meados de junho de 2008 e duraram até março de 2009. Cada uma dessas viagens teve a duração de uma semana. A necessária atuação em campo implicou na adoção de várias estratégias de registro, tais como registro documental e de campo, entrevistas semiestruturadas, vídeo-documentário e vídeo-fotográficos da brincadeira.

A materialidade desse trabalho resultou na gravação de 98 horas de entrevistas e apresentações, sempre feitas com cautela e sensibilidade, partindo da regra fundamental de que o bem-estar do entrevistado sempre prevalece sobre os interesses da pesquisa.

Nesses registros está contida uma sequência de episódios coerentes, com significado e direção, os quais propiciaram a compreensão de uma rede de sentidos para perceber na arte de ser fazedora de bonecos e do brincar no Teatro de João Redondo a singularidade da calungueira Dadi.

Partindo do exposto, no decorrer deste artigo, para a evidenciação da singularidade dessa brincante, a ideia é conduzir o leitor pela trajetória de vida de Maria Ieda da Silva Medeiros – a Dadi –, dividindo-a em três cenários, em alusão às apresentações teatrais, e à medida que descerrarmos a cortina, emergirá a arte desta bonequeira, no chão do interior potiguar. Assim como de seus valores estéticos, de suas arte e técnica, proporcionando ao trabalho uma atualidade relevante ao dialogar com os vários elementos que compõem esse mundo mágico, visando contribuir para a ampliação dos estudos dessa forma de teatro no RN, resguardando sua história para as futuras gerações.

Esse reconhecimento e valorização do ponto de vista histórico da tradição e da memória tornam-se necessários para compreendermos a arte do Teatro de Bonecos, além de possibilitar uma ampla reflexão sobre a relevância de Dadi na brincadeira do "João Redondo".

é conhecido pelo nome de brincadeira ou brinquedo.

11 Dentro do Teatro de Bonecos do RN Dadi é considerada mestra por seus pares, mas no decorrer da escrita falo sobre a calungueira, que é assim que a mesma se considera, e como brincante do universo da cultura popular.

12 A calunga representa também um orixá em especial, geralmente Oxum ou Iansã, padroeiras dos desfiles dos maracatus. As três calungas, representadas em D. Emília, D. Leopoldina e Dom Luís, reforçam a intenção de uso ritual religioso do Xangô/Maracatu, apesar da aparente visualidade europeia. Calungueiro, derivação de Calunga designa, também, o brincante do Rio Grande do Norte.

13 Bastos era mestre do Brinquedo de João Redondo. Conforme afirma Gomes (1951), o exequente conduzia sua bagagem – o Brinquedo de João Redondo – a tiracolo, dentro de um baú, percorrendo fazendas e povoados, vilas e cidades do interior sertanejo, para exibir o popular brinquedo em noitadas alegres, animadas pela sua fantasia representativa, contagiando todos os presentes.

14 A representação é feita com o brincante atrás de uma "empanada", que consiste em uma cortina comumente de tecido estampado, sustentada por paus fincados no chão, ou em pedestais improvisados com pedras ou pedaços de madeira. A cortina é chamada também de "torda"(tolda).

O primeiro cenário, intitulado "Da memória de Dadi, breves impressões de suas narrativas", anuncia as evocações de suas primeiras lembranças, guardadas por anos, repletas de transcrições individuais e familiares, como parte de um processo contínuo e interativo de mudança social, vinculando sua história e seu comportamento com a coletividade, com pequenos e grandes momentos; os passos titubeantes da infância, os desembaraçados da juventude e os lentos da maior idade.

No segundo cenário, denominado **"**A estética dos calungas de Dadi", serão apresentadas as etapas da confecção dos bonecos da calungueira: escultura, indumentária e adereços, nessa ordem, evidenciando o registro desde a construção, intercalando com fotografias de suas primeiras coleções (1986) e das mais atuais, com detalhamento do processo criativo e de como ela se reconhece nesse universo brincante em que tem vivência.

Depois é a vez da emoção em "Dadi e a brincadeira no Teatro de João Redondo", na composição do terceiro cenário, que se estrutura pela história e alegria vivenciadas pelos diversos personagens, que criam vida pelo seu manipulador, pedindo passagem, gentilmente, aos fios que ajudam a mantê-los vivos. Como pontua Paul Zumthor, "cada performance nova colocando tudo em causa" (2005: 39).

Pois, se podemos atribuir uma característica à cultura popular é seu caráter movente, pela impossibilidade de apresentar-se duas vezes da mesma forma, constituindo uma cadeia de comunicação que tem combatido a variadas formas de silenciamento. Assim, desfilam os personagens; a apresentação da brincadeira; a cenografia; a performance e o riso.

O registro dessas memórias mostra o espaço particular da Mestra, com o objetivo de ampliar e atualizar a genealogia desse universo brincante no Teatro de Bonecos do Rio Grande do Norte, incluindo seu nome nesse território mágico e lúdico, dando visibilidade à singularidade desta bonequeira.

DA MEMÓRIA DE DADI, BREVES IMPRESSÕES DE SUAS NARRATIVAS

Nesse primeiro cenário será mostrada a presença das lembranças de infância, desde as primeiras e decisivas experiências de vida, com reflexões individuais engajadas noutras imagens reportadas ao passado, em especial de sua juventude, até a chegada da maturidade Me apoiei nas reflexões de Halbwachs (1990) e Zumthor (2005), que se dedicaram a pensar a cultura pelo viés da memória, das lembranças e dos esquecimentos.

Esse diálogo com os autores sem dúvida me ajudou a entender aquilo que Dadi estava querendo evocar ou provocar frente às lembranças acumuladas de sua memória, repleta de personagens concretos e imaginários, cheios de tramas, texturas, sabores, aromas, cores, gestos, palavras e silêncios.

Através de suas narrativas, vejo-a entre os diversos personagens idealizados,

congregando a ideia de revelar a simultaneidade entre os registros de suas memórias, as observações do empreendimento prático da pesquisa, o diálogo com os autores e as imagens.

Fazendo uso do processo narrativo, Dadi começa a se recordar de um passado tão distante, lembrando que seus pais quando se casaram foram morar numa casa pintada de azul, arrodeada de pedras brancas, doada pelo seu avô paterno, localizada no mesmo sítio da família. Suas lembranças partem daí.

Para Zumthor, a casa materna geralmente é a casa em que vivemos os momentos mais importantes da infância (2005: 22). Ela é o centro geodésico do mundo: a cidade cresce a partir dela e causa-nos até espanto quando vamos revê-la com os olhos de adulto. Já para Halbwachs: "Se não nos recordemos de nossa primeira infância é porque nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente especial" (1990: 38). Fato comum nas lembranças de Dadi, quando as crianças eram confiadas à guarda dos mais velhos, elas recebiam o legado dos costumes e das tradições de toda espécie.

Halbwachs nos chama a atenção para o fato de que "a primeira testemunha, à qual podemos sempre apelar, é a nós próprios" (1990: 26). Assim, quando retornamos a uma cidade, aquilo que percebemos vai nos ajudar a reconstruir um quadro, em que muitas partes estavam esquecidas. Tudo se passa como se confrontássemos vários depoimentos.

Como a memória com seus significados particulares inclui a ideia de movimento, Dadi vai descrevendo os aposentos, relatando que percorria com seus irmãos e primos todos os ambientes da casa, brincando de esconde-esconde (não havia portas nos quartos, estes se conectavam uns aos outros) até se cansar.

Na sequência, ela relata momentos difíceis de sua vida, quando o marido adoeceu e ela teve que trabalhar dobrado para manter sua família. Nessa trajetória com altos e baixos, ela se agarrava aos seus sonhos, quando se refugiava na solidão da mata, constante em seus escritos; "o mato era meu mundo imaginário, não havia perigo". Também extravasava para falar sobre seu medo do desconhecido, quando relata o contato com o "mundo fantástico e de assombração": "um dia fui apanhar carvão [...], e escutei vozes na serra", diz um de seus poemas.

Nesse sentido, a memória corporal é povoada de lembranças, afetadas por diferentes graus de distanciamento temporal: a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma de nostalgia. Assim, as "coisas" lembradas são intrinsecamente associadas aos lugares. Não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa acontecida, que ela ocorreu no que chamamos "lugares de memória" (Nora, 1993: 25).

Dadi considerava que a válvula de escape para amenizar seus sofrimentos era a poesia, porque através dela podia esvaziar suas tristes lembranças e extrair

forças para continuar na luta pela vida. Escrever constituía para ela um ato de rebeldia, uma transgressão à ordem preestabelecida, um discurso silenciado.

Sua poesia cheia de encantos e desafios está presente também nos versos que ecoam dedicados à natureza, quando destacam na paisagem os elementos que provocam sensações, despertando emoções que fazem tocar seu corpo de mulher, pondo para fora os diversos fantasmas, como num processo terapêutico, na construção de seu perfil. Nessa reelaboração, vida e poesia se confundem quando ela conta as histórias. Se a vida conjugal não era boa, havia em seu horizonte sempre uma luz que enxergava e lhe dava forças para prosseguir: seus filhos, sua família, que, na sua lucidez de mulher guerreira, não abria mão de conduzir. Tinha suas metas, seus planos, apesar das pedras que encontrava pelo caminho.

Em meio a essas recordações, ela se lembra, de repente, de um baú em que guarda "mais pedaços da sua vida". São fotos e objetos guardados com carinho. Ansiosa em mostrar suas relíquias, tropeça, e todo o conteúdo guardado se espalha pelo chão. À medida que os objetos são recolhidos, vai relembrando mais facetas de sua vida. Nesse processo, faz o resgate de seus "cacos" de muitos tamanhos e de variadas cores, conforme ressalta Edgard Morin: "Mas, nosso mundo da separação, da dispersão, da finitude significa também o mundo da atração, do reencontro, da exaltação. E estamos plenamente imersos neste mundo que é o de nossos sofrimentos, felicidades e amores". (1998: 8)

Assim, observa-se que sempre que Dadi queria ganhar o jogo precisava reinventar-se. Relembro de uma narrativa que aconteceu em sua vida, após receber em sua casa uma equipe de pesquisadores do Departamento de Artes da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE): queriam conhecer seus *ex-votos*. Esse foi o pretexto usado para a proposta de uma encomenda, após aprovação do traço que ela fazia nas cabeças dos *ex-votos*, para que fizesse uma coleção de bonecos para o teatro de Mamulengos. Lembro que só conseguiu perguntar: "qual o tipo de madeira utilizada?" Vendo como uma resposta afirmativa, eles responderam: "mulungu". Ela parou e disse: "na minha propriedade tem". Dadi encarou essa proposta como mais um desafio. Fez primeiro o Capitão João Redondo, personagem principal da brincadeira. Assim, foi esculpindo os outros personagens que conheceu na infância. Depois dessa encomenda, outras vieram e, entre elas, a de um pastoril, que foi doado pela mestra ao Museu do Mamulengo de Pernambuco.

A ESTÉTICA DOS CALUNGAS DE DADI

Aquele que confecciona bonecos possui duas leituras em seu trabalho: uma plástica e outra dramática, ambas dependentes uma da outra. A mestra Dadi é completa, aplicam-se as duas linguagens no seu saber-fazer.



Figura 1
Etapa inicial da construção dos bonecos de Dadi.
Foto: Fernando Pereira.

O que Dadi mais esculpe são os bonecos de luva. Em sua confecção, utiliza ferramentas rudimentares, tais como: serrote, facas de vários tamanhos, grosa, formão e furadeira, todas de fácil obtenção em lojas de ferramenta. Com a machadinha, vai contornando a madeira para "desbastá-la"; usa sempre esse termo em sua fala, que quer dizer polir, para aperfeiçoar a peça.

Usa geralmente a faca de ponta fina para esculpir o formato dos olhos, da boca, dos dentes, das sobrancelhas, do nariz, das orelhas, seguindo o desenho das feições. A mão faz em separado, esculpindo-a no formato com os dedos abertos ou com ela fechada sem aparecer os traços dos dedos. No caso de uma mão feminina, diferentemente do que é esculpido pelo universo masculino, inicialmente faz o desenho das unhas, para depois pintá-las.

Figura 2
Mão feminina da boneca de grande porte feita por Dadi.
Foto: Manoel Bezerra



Às vezes, o boneco todo é feito em um bloco de madeira ou em partes ligadas umas às outras com cola, prego ou massa de modelar para disfarçar. Depois passa cola na peça, espera secar, lixa e segue com a pintura. Nessa fase, o registro demorou um pouco mais, aguardado o tempo de secagem da tinta, responsável pelo tom da pele do boneco, da feitura da maquiagem e colagem do cabelo.

No decorrer das etapas de confecção dos bonecos, Dadi sempre

surpreende, principalmente com a execução rápida de seu traço preciso, mesmo com a chegada da idade. Quando percebia meu olhar admirado, justificava dizendo: "Já trabalhei muito no pesado, isso que para você é um esforço, para mim é bobagem". Pois esse ofício parece ser árduo, por exigir um esforço muscular considerável dos dedos, do punho, da vista e das costas; o corpo inteiro participa, até a língua, pois tudo aparece, pronunciando-se.

Para a construção dos pares de bonecos de grande porte que constrói por encomenda, Dadi usa a furadeira para encaixar as articulações dos membros inferiores e superiores, como também para fixar os sapatos. Para isso, pede a ajuda de um de seus filhos, João Maria, que é marceneiro. Faz primeiramente o boneco e depois a boneca, por acreditar que esta seja mais difícil, pois tem de contornar os seios e as feições que são mais finas.

No I Encontro de Bonecos e Bonequeiros do Teatro de João Redondo, ocorrido em agosto de 2011, dentro da programação do Agosto da Alegria, na Vila Feliz, em Pium, distrito de Parnamirim/RN, os mestres que estavam dentro da programação tiveram a oportunidade de conhecerem o casal de bonecos de grande porte de Dadi. Alguns os acharam muito interessantes, chegaram até a construir alguns exemplares, mas por considerarem sem muita funcionalidade para a brincadeira, pararam de confeccionar.

Na etapa voltada para o acabamento do calunga, observa-se a delicadeza e exigência de Dadi: gosta de ver seus bonecos *lordes*[15]. Percebe-se que os valores estéticos vão sendo construídos no processo de dar forma ao boneco, desde a escolha da madeira até a sua finalização por meio de um acabamento bem refinado, o que fica evidenciado em sua fala:

> *Quando termino de moldar a cabeça e mãos do boneco, dou um acabamento com lixa, aplico duas camadas de cola branca, para preencher as imperfeições da madeira, aguardo o processo de secagem e, depois de tudo isso, eu aplico tinta lavável, para dar o acabamento final, em que escolho geralmente os tons de rosa, creme, preto e branco para pintar meus calungas.*

Dadi também acredita que o bom acabamento da peça vai influenciar diretamente na sua limpeza visual. Explica, ainda, que "esse acabamento se refere a uma pintura bem feita, um bom arremate no tecido das indumentárias, ou uma boa mão de lixa sobre o boneco".

Além desses cuidados, observam-se também as particularidades dispensadas às peças, como aquele acabamento que o público não vê, por exemplo. Uma boa forração na prega da vara, na colagem do camisolão ao pescoço do boneco ou mesmo o requinte de fazer suas roupas íntimas, uma vez que, mesmo aparentemente não tendo muita utilidade, são importantes e influenciam direta-

15 Segundo o dicionário Houaiss da língua portuguesa, lorde é um título honorífico inglês. Dadi, porém, o utiliza para dizer que gosta de ver os bonecos muito arrumados.



Figura 3
Coleção de bonecos de Dadi. Foto: Manoel Bezerra.

mente no carinho e na atenção que a mestra dá na criação de seus bonecos.

Por gostar de vê-los bem arrumados, Dadi capricha nos acessórios, transgredindo a regra que rege a maioria dos mestres brincantes ao preferir a colagem de cabelo humano ou de crina de cavalos ou mesmo pintados com as cores padrão. Ela, por sua vez, prefere utilizar fios de *nylon* coloridos (verde, azul, lilás, loiro, ruivo, entre outros tons), imprimindo sua marca singular no efeito visual dos bonecos.

A indumentária dos bonecos de luva é feita em tecido, cortada em formato de cone, como um camisolão, em que a cabeça é adaptada. Na extremidade dos braços são acomodadas as mãos. A escolha mais utilizada pela maioria dos brincantes do RN, para a confecção da indumentária dos bonecos é a chita[16], por ter esse pano um colorido alegre para fazer a transmissão dramática de múltiplas expressões de cada boneco, como se o seu uso fosse sua própria pele.

Em relação à indumentária, Dadi foge à regra geral da maioria dos brincantes quanto à utilização da chita, por gostar de vê-los *lordes*; ela escolhe outros tecidos, de preferência aqueles que menos se amassam, para que estejam sempre arrumados.

O registro fotográfico da primeira coleção de Dadi revela uma indumentária com cores básicas, como os tons de azul marinho, verde e amarelo. Para a tez dos da maioria dos bonecos ela faz uma mistura, para ficarem rosados. A exceção na cor só para o personagem Baltazar, que é preto.

No início ela utilizava poucos adereços e os cabelos, olhos e sobrancelhas eram pintados de preto, repetindo o mesmo padrão dos bonecos que viu na sua infância, sem muito colorido. Depois, começou a transferir seu gosto pessoal para os bonecos, sem se preocupar em seguir modelos.

16 Chita é um tipo de tecido com um número muito reduzido de fios e que é sempre estampado para que a pintura encubra as falhas.



Figura 4
Coleção dos primeiros bonecos feitos por Dadi.
Foto: Fernando Pereira

Dadi lembra que repetiu o mesmo padrão dos bonecos que viu na sua infância, sem muito colorido. Depois, começou a transferir seu gosto pessoal para os bonecos, sem se preocupar em seguir modelos.

Usa nos aviamentos muito brilho, principalmente nas roupas femininas. Enfeita a indumentária das personagens femininas com muitos babados, bicos coloridos, cintos brilhantes, broches e laços. Nas figuras masculinas, dependendo da função exercida na brincadeira, veste camisas de mangas compridas, gravata e, por cima, o paletó. Na lapela coloca um cravo vermelho, que causa um grande efeito visual e se harmoniza com o uso do chapéu e o enredo na brincadeira.



Figura 5
Adereços na indumentária masculina dos bonecos de grande porte de Dadi.
Foto: Manoel Bezerra.



Figura 6
Indumentária feminina com adereços feitos por Dadi. Foto: Manoel Bezerra.



Figura 7
Boneca de grande porte construída por Dadi, em posição de costas. Foto: Manoel Bezerra.

A respeito das variadas formas de bonecos, Dadi se mostra interessada em aprender outras maneiras de confeccioná-los, sempre se reinventando, trocando experiências com outros mestres, o que gera muita expectativa quando ela diz: "Fiz outra coleção". Sabe-se que vêm surpresas, quer seja nos adereços ou na indumentária ou mesmo na confecção de objetos cênicos para as personagens.

Dadi construiu, no quintal de sua casa, uma oficina para confeccionar seus bonecos, guardar as ferramentas e a madeira. Quando os bonecos ficam prontos guarda sempre dentro de casa, num quarto em que dormem as visitas. Sente-se protegida com eles dentro de casa.

A maioria dos mestres segue a tradição de possuir malas em madeira e outros materiais para acondicionar seus calungas, bonecos, ou "meninos", como alguns

chamam. Quanto maior for o "terno"[17], mais espaçosa será a mala**.** A mestra Dadi tem um baú de madeira grande para guardá-los arrumados, como se fosse fazer uma apresentação, com um total de 30 bonecos de luva, 2 de vara, 2 de fios, três objetos cênicos (cavalo, sanfona, cobra), 2 bonecas de pano, além dos personagens confeccionados por seu neto Werley, como uma banda de *rock*, que guarda também em sua mala. Para alguns mestres brincantes dessa forma de teatro, o ato de carregar a mala é como segurar um santuário. Para Dadi são objetos sacralizados.

17 Os mestres dizem da quantidade de bonecos ou coleções de bonecos.

Dadi sabe da importância do papel que assumiu perante a sociedade e tem consciência de que a produção de seus calungas, em suas várias etapas, torna-se um gesto pessoal e único, confirmando sua própria singularidade.

Possuidora de outros traços marcantes, como a confiança no poder das palavras, o abandono da posição de vitima e a recusa ao pessimismo, ela tem a voz, o rosto e o nome impressos na história, como mestra brincante do Teatro de Bonecos no Rio Grande do Norte, como guardiã de uma história, da memória e da tradição desse patrimônio cultural do Brasil.

DADI E A BRINCADEIRA DO TEATRO DE JOÃO REDONDO

O terceiro cenário é o momento de mostrar a emoção contida no tempo e no espaço da brincadeira no Teatro de Bonecos, o qual se estrutura nas histórias das alegrias e das travessuras vivenciadas pelos diversos personagens que criam vida, graças ao seu manipulador.

Mais do que apresentar ou representar, o termo *brincar* parece melhor adequado para designar o fazer do ator brincante. Na brincadeira, não se representa, simplesmente se brinca. Brinca-se no sentido de que os brincantes apenas se divertem junto com o público, que também participa da brincadeira, predispondo-se ao jogo do improviso.

Aqui se usa o termo brincar na acepção mesma de brincadeira infantil coletiva, como a maioria das brincadeiras infantis, na qual os brincantes, a partir de um acordo sobre uma estrutura, vivem outra vida – uma vida de faz-de-conta –, improvisando livremente, e, principalmente, com disposição para se divertir e a provocar o riso nas pessoas.

No Rio Grande do Norte, a maioria dos brincantes prefere o uso do boneco de luva na sua brincadeira, por eles estarem sempre ao alcance de seus corpos. Então, os limites de um estão ligados aos do outro, pois não conseguiriam se afastar a uma distância mais do que a do braço do brincante.

Segundo Curci "do ponto de vista físico, são dois corpos que, de alguma maneira, têm a intenção de fusionar-se para plasmar uma identidade cênica, a da personagem" (2007: 124). O boneco é colocado em cena como um objeto privile-

giado, encantador, para revelar coisas que, ditas por um ator humano, soariam vulgares ou mesmo ofensivas, como os arrotos, gases, gracejos e pancadarias.

O João Redondo, assim como outras artes em sua essência, é um teatro cuja função estética cria algo para ser visto e apreciado. Hoje em dia são confeccionados bonecos empregando técnicas tradicionais e com novas tecnologias, como as que são vistas no teatro de animação. A matéria-prima utilizada também foi diversificada e a cada dia se amplia. A borracha, o poliéster, o alumínio e até a sucata são usados atualmente, conquistando, assim, novos espaços e adquirindo novas formas e nova linguagem.

Outro requisito debatido na compreensão dessa brincadeira está no fato que o teatro de bonecos dispõe de uma infinita variedade de signos que o intérprete, o mestre brincante, incorpora como uma ferramenta potencial de seu trabalho criativo. Assim, coloca-se em jogo a capacidade de decifrar e interpretar as condições em que esses signos são codificados e decodificados. E, ainda mais, cada representação difere da outra, devido às circunstâncias variáveis, que incluem não só o tempo e o espaço, como também o estado de espírito da plateia e dos brincantes.

A plateia tem uma importância fundamental na encenação da apresentação e de sua reação depende o êxito da brincadeira. E, por falar na plateia, o jogo só se realiza diante dela, para ela e com ela. Há um respeito pela participação dos espectadores que se identificam com os bonecos nas diversas situações das apresentações. Ela dá legitimidade aos brinquedos, elegendo e reconhecendo seus mestres mais criativos. Se o público não é receptivo, não reage espontaneamente ou não participa, a apresentação tende ao fracasso.

Por meio da dança, da música, da movimentação e da cor, imprescindíveis no andamento da apresentação, excita a imaginação do mestre, estimulando e inspirando-o a penetrar nas regras da performance, citadas por Zumthor:

> *Regendo simultaneamente o tempo, o lugar, a finalidade da transmissão, a ação do locutor e, em ampla medida, a resposta do público, importam para a comunicação tanto ou ainda mais do que as regras textuais postas na obra, na sequência das frases: destas, elas engendram o contexto real e determinam, finalmente, o alcance. Em outros termos, performance implica competência, que é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo. (2005: 35)*

Em outros termos, para esse mesmo autor, performance implica competência, que é o saber-ser. É um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, uma ordem de valores encarnada em um corpo vivo.

Voz, performance, recepção, há algo de físico no reino do Teatro de Bonecos. Físico, como, por exemplo, o gestual e o teatral, como em épocas medievais ou até

mesmo em épocas mais antigas e, agora, a relação com o ouvinte. O certo é que estamos diante da matéria verbal concreta, que transparece voz e performance.

Zumthor, quando cita em sua obra o teatro de Marionetes, classificando-o de extensão universal, diz que a voz humana, ligada pela obra de arte à totalidade da ação representada, unifica os seus elementos:

> *Constitui-se como numa espécie de exorcismo, já que o jogo dos bonecos tem sentido graças a uma voz que não lhes pertence, que, sem obedecer a limites, misturam-se bonecos, atores, objetos animados, danças, mímica, música, ou permanece o mais simples, tendo apenas um objeto que, animado, manifesta a essência de quem o manipula. (1997: 50)*

Ora, a voz, segundo Zumthor ultrapassa a palavra (1997:13). Assim, voz implica que é ouvido. O ouvido daquele que fala e o do ouvinte. As vozes das personagens e a busca para aprimorá-las é uma particularidade do Teatro de João Redondo, quando se torna até uma constante, a criação de diferentes vozes para cada personagem.

Enquanto as vozes das personagens femininas se constituem como um grande desafio para os mestres brincantes, para Dadi a dificuldade é fazer a voz de homem. Esse dado é tão importante que os brincantes mais velhos reclamam que não conseguem mais fazer certas vozes. O uso do microfone é uma das saídas para alguns mestres poderem brincar com mais tranquilidade, frente às dificuldades com a fala de alguns personagens. Isso aconteceu também com Dadi.

Ao discutir a função do intérprete e do ouvinte, Zumthor aponta o primeiro como sendo "o indivíduo de que se percebe, na performance, a voz e o gesto, pelo ouvido e pela vista, e, o segundo, como aquele que possui dois papéis: o de receptor" (1997: 24-25). Para ele, a função do intérprete é, pois, a responsável pela sua força enquanto disseminadora do texto oral. No ato da performance de alguns brincantes, introduzem-se signos atualizadores do universo cultural em que se encontra inserido o transmissor, que vão imprimir-lhe mais funcionalidade e significância narrativa.

Para esse autor, pouco importa o estatuto do comunicado, seja ele preparado ou improvisado (como acontece geralmente no teatro de bonecos), fixado ou não por uma escrita anterior, o que importa é que, naquele instante, o texto foi transmitido por uma voz humana, que o transformou em um monumento incomparável, único.

No lugar onde Dadi reside, as pessoas lembram-se da brincadeira que era apresentada na Região do Seridó pelos mestres Jeremias e Bastos. Faziam apresentações itinerantes nos povoados, o que coincide com as recordações de Dadi, que é contemporânea da maioria dos moradores antigos da cidade. Lembram-se

ainda que os proprietários de sítios ou mesmo de casas particulares faziam um acordo com o brincante e mandavam chamar os vizinhos para assistirem à brincadeira, fosse com luz de candeeiro ou com lampião a gás. Depois o brincante passava a fita para as pessoas pagarem a apresentação com o que pudessem contribuir.

O mestre nos ofícios dessa arte é detectado por seus pares; todos o reconhecem. Eles admitem, inclusive, a influência de outros mestres e afirmam que aprenderam com estes. Essa mistura de elementos apresenta a composição da memória dos mestres brincantes de cada lugar.

Em geral, eles seguem um ofício familiar, de pai para filho. Falam como um processo quase "natural", como ocorria nas corporações de ofício medievais, nas quais as crianças se misturavam aos adultos no dia-a-dia e socializavam-se em diferentes profissões, sem passar por um aprendizado fora da família. Para os que não têm a sorte da proteção do mestre, começam olhando a brincadeira de fora, observando o comportamento dos mestres, para depois imitá-los. E não usam os sobrenomes formais, mas sim, o apelido de família, como acontece no Teatro de Bonecos, no estado do Rio Grande do Norte. Relampo, Daniel, Lourenço, Basílio e Antônio de Rosa em que marcam mais o brincante do que o parente.

Já para sua legitimação, segundo Alcure, "ela é dada não só pelos mestres de outros brinquedos, mas, principalmente, pelo público do mamulengo, que, graças à familiaridade com o brinquedo, sabe avaliar a capacidade e o conhecimento de um mamulengueiro". E a autora ainda diz, na mesma página, que esse teatro "é geralmente composto de homens ingênuos, de boa-fé, que acreditam no que falam às pessoas que têm leitura e não escondem os segredos de sua arte a quem perguntar e estão sempre dispostos, a qualquer hora, de até se apresentarem, se forem solicitados" (2001: 45).

Para muitos brincantes, o princípio da brincadeira está ligado à sua experiência e ao ato de assistir ou de se apresentar pela primeira vez. Com Dadi, não foi diferente. Quando menina, ficava muito curiosa para ver o que estava por trás da empanada do mestre Bastos e, mesmo com sua avó explicando ser apenas um homem que manipulava aqueles bonecos, ela queria comprovar. Momento em que marca e funda uma longa relação com o ato de brincar o "João Redondo".

Dadi lembra que quando era ainda muito pequena, ouviu de sua mãe ao vê-la brincando o João Redondo: "*menina, essa brincadeira é de homem!*" Naquele momento ela pensou em desistir de fazer a brincadeira, mas a ideia ficava martelando em sua cabeça. Quando a mãe saía para os roçados, o pensamento lhe perseguia e voltava a brincar com o irmão, usando um sabugo de milho para substituir os bonecos que via o mestre usar quando se apresentava. Esse interesse pela brincadeira estava enraizado nela desde a infância.

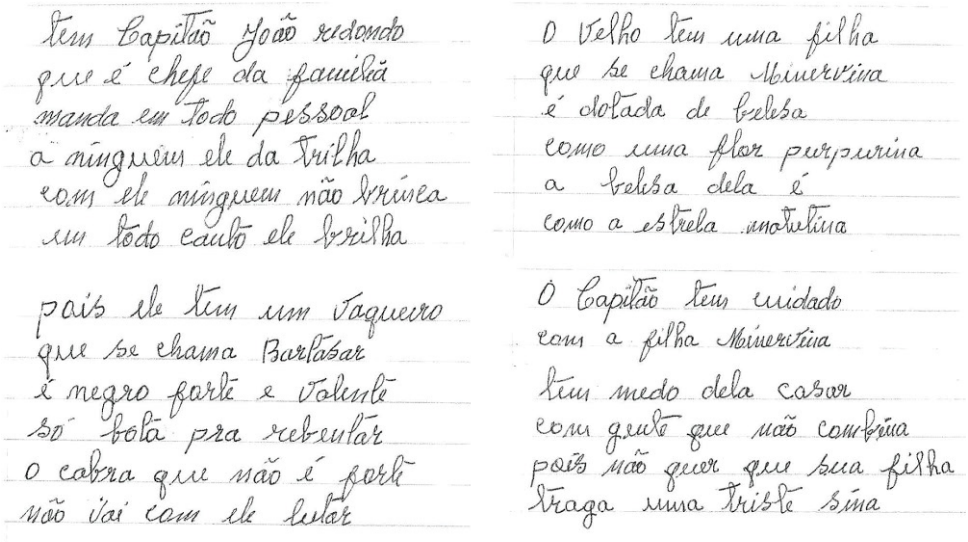
O Teatro de João Redondo geralmente é apresentado por detrás de uma tolda amarrada lateralmente por duas varas fincadas no chão ou presa aos caibros

do telhado da casa, e, no ângulo de uma sala, se posiciona o mestre brincante com sua mala de bonecos. Alguns mestres utilizam um biombo desmontável em ferro ou madeira, medindo 1,80 x 1,80, com forma sanfonada e um viés aderente, tipo velcro, em sua parte posterior, para que possa ser preso ao tecido da empanada e manter a magia do interior da tolda na hora da apresentação.

Dadi possui um modelo desse tipo. Na parte interna, ainda colocou um suporte de madeira – como forma de diferenciar-se dos demais mestres –, preparado para enfileirar os bonecos e objetos cênicos, facilitando assim seu manuseio na hora da apresentação. De frente para a empanada espalha-se o público presente ao evento.

A manipulação dos bonecos de luva é feita com a mão por debaixo do camisolão. O brincante introduz os dedos polegar, indicador e médio nos orifícios existentes sob a cabeça e nas mãos do boneco, fazendo toda a movimentação. A manipulação é realizada, geralmente, de baixo para cima, e o contato do brincante com o objeto se dá de uma forma direta, pois boa parte do corpo do boneco é composta pela mão do brincante, que preenche o camisolão.

No Teatro de Bonecos popular do Nordeste do Brasil há uma forma peculiar de caracterização, que se evidencia no nome da personagem, o qual é definidor do seu caráter e do seu comportamento. Essa forma de teatro no RN possui um elenco variado de personagens, em que aparece, primeiramente, o Capitão João Redondo, representante da camada social superior, dominante. Apresenta-se como o arquétipo do proprietário de terras do Nordeste, que usualmente recebe a patente de "coronel". Ele é o "dono da brincadeira", aquele personagem que inicia e termina a apresentação.


Tem Capitão João redondo
que é chefe da família
manda em todo pessoal
a ninguém ele da trilha
com ele ninguem não bruinea
em todo canto ele brilha

pois ele tem um vaqueiro
que se chama Baltasar
é negro forte e valente
só bota pra rebentar
o cabra que não é forte
não vai com ele lutar

O velho tem uma filha
que se chama Minervina
é dotada de beleza
como uma flor purpurina
a beleza dela é
como a estrela matutina

O Capitão tem cuidado
com a filha Minervina
tem medo dela casar
com gente que não combina
pois não quer que sua filha
traga uma triste sina

Figura 8
Poema dos Bonecos, manuscrito de Dadi, publicado em 2006 no seu livro de poesias intitulado "Flor de Mucambo".

O boneco/personagem do Capitão João Redondo encena, na maioria das vezes com o boneco Baltazar ou Benedito, que têm o perfil de um negro mirrado, de voz fina, fraco na aparência, mas, por outro lado, valente, sabido, astuto e cheio de malícia. Ele possui caráter irreverente e vocabulário recheado de palavrões; é justiceiro e questionador das autoridades constituídas; resolve sempre seus conflitos com surras e pauladas. Apresenta-se como representante do inconformismo do povo nordestino.

O mestre brincante procura destacar alguns traços em cada personagem, buscando diferenciá-las uma das outras. As personagens são, normalmente, típicas: o patrão, o soldado, a amante, a bela, a má, o trabalhador, entre outras.

Dadi utiliza em sua brincadeira as personagens consagradas pela historiografia do universo do teatro de bonecos, tais como: o Capitão João Redondo; Benedito ou Baltazar, que se apresenta como valente e é considerado por ela como "o ideal da brincadeira, um boneco muito tradicional, porque é quem comanda tudo; é muito insolente"; Dona Lilia, mãe do Capitão João Redondo; e Minervina de Morais, filha do "Capitão". Essas são as personagens da tradição, que sempre ouvia desde criança, na apresentação da brincadeira por diversos mestres.

Recentemente Dadi construiu uma boneca de madeira que personifica a mulher do Capitão João Redondo, que se apresenta sempre solteiro na brincadeira de vários mestres, apesar de possuir uma filha, mãe e primos (entre outros parentes) nas histórias. Sua esposa, porém, nunca aparece. Ainda sem nome, essa boneca é muito espevitada, de pele rosada, loura, com olhos azuis, sobrancelhas na cor castanha, a boca muito pintada em vermelho. Intenciona fazê-la casar-se com o Capitão João Redondo. Para justificar a criação da personagem diz que ela "*estava à procura de um pau que lhe desse muita sombra*" *e* quando encontra o Capitão João Redondo, intenciona levá-lo ao altar. Esse é o mote do enredo para a sua próxima brincadeira.

Dadi atualiza referências, repertórios e objetos cênicos no cenário de nossa cultura, criando outras personagens, como o Filósofo, por exemplo. Considera-o muito falante, por atender aos cinco sentidos da pessoa, provocando muito riso na plateia quando menciona esses atributos da personagem nas apresentações.

Além das personagens que personificam comportamentos e valores sociais, há os tipos secundários. Aqueles que representam a memória coletiva, os mitos e as crendices populares, como a "alma", a quem o diabo persegue tenazmente. Eles são derivados do ciclo da assombração do bumba-meu-boi, em que a imaginação do escultor, prevendo a função do boneco na brincadeira, comanda a liberdade de intenções da personagem. A alma vestida de branco, com a cabeça muito pequena, a menor de todas, mas com mãos imensas, caídas em cima do camisolão bem comprido, apresenta-se pedindo piedade a todos, causando forte impressão.

O Médico, a Alma ou Zumbi, o Diabo e o Negro Xangozeiro, apenas pela imitação de gestos, vozes e danças, contagiam o público. O Diabo aparece como uma personagem extremamente rica, que ainda hoje causa medo na plateia, com o objetivo de levar os mortos das histórias para o inferno, sem se importar se são bons ou maus.

Já a presença da Alma traz à cena a própria morte, que carrega as marcas das personagens alegóricas medievais. O Padre é um boneco bastante representativo que, à maneira dos frades missionários, apresenta-se aconselhando todos a evitarem o pecado, lembrando que o "dia do julgamento" está bem próximo. Dadi não gosta de utilizar as personagens da Alma nem do Diabo, pois fica com medo de mexer com coisas do mundo invisível, apesar de pensar que elas estão entre nós.

O número de bonecos/personagens que se apresentam na brincadeira varia por brincante. Muitos podem andar com a mala cheia de bonecos, mas não utilizam todos em uma só apresentação. Quando uma brincadeira é realizada com uma temática definida, a quantidade de bonecos fica programada. Quando brincam sem tempo marcado podem improvisar com mais liberdade e fazem muita briga de facão no baile do capitão, com a utilização de vários personagens.

O texto apresentado pela maioria dos mestres, geralmente, é no formato de diálogos entre dois ou mais bonecos ou de monólogos com muitas ações, conhecidas pelo nome de "passagens"[18].

Nessa forma de teatro não cabem às personagens falas extensas, uma vez que isso pode comprometer o ritmo do texto, nem tampouco aprofundamentos psicológicos. Essas personagens são arquetípicas, sintéticas, próximas, sem deixar de serem precisas, sobretudo para as crianças. O que vale é o jogo, as possibilidades de explorar o singular. A ação da personagem é que deve dar sentido ao texto pronunciado pelo manipulador/mestre brincante, por intermédio do boneco.

A dinâmica geralmente ocorre com a sucessão de quadros autônomos que seguem um esquema de pequenas cenas entrecortadas por músicas, com entradas e saídas de bonecos/personagens, acompanhadas de intrigas, que são desenvolvidas, na maioria das vezes, lançando mão do improviso.

Na percepção da calungueira Dadi, os diálogos curtos e o entrar e sair de bonecos, sem demorar muito, funcionam muito bem. Ela acredita que nem sempre as histórias mais longas são as melhores, já que estas geralmente "esfriam" a apresentação. E, comparando seu saber-fazer com o dos brincantes que iniciaram a brincadeira mais recentemente, que tendem a mostrar transformações mais rápidas, vejo que sua performance é muito criativa e animada e que sempre insere novidades nas apresentações.

Para Dadi o palco não é lugar onde apenas se apresenta uma história, mas onde também se vive uma. Assim, observa-se que é dos temas considerados mais

18 Passagens são enredos curtos, com entradas e saídas de personagens, que servem para os mestres brincantes improvisarem.

fáceis que os brincantes tiram os melhores efeitos no teatro de bonecos. Não há o culto ao autor ou ao manipulador, mas às personagens transfiguradas em bonecos. O mestre brincante se torna um instrumento para que eles brilhem em cena, e não o contrário: "Ele identifica seu boneco com o personagem que é preciso encarnar, e o boneco torna-se verdadeiramente um ser", afirma Borba Filho (1987: 28).

Quanto aos bons improvisos, eles acontecem quando há a habilidade do brincante em complementar as formas estabelecidas, ou seja, dando à cena atualidade, espontaneidade, como se houvesse, a cada apresentação, algo novo, mesmo com roteiros pré-fixados para cada personagem.

Esses improvisos podem ocorrer em um mesmo repertório. Como nos ensina Zumthor, "o texto vibra; o leitor o estabiliza, integrando-o àquilo que é ele próprio. Então é ele que vibra, de corpo e alma" (2005: 63).

Dadi deixa em evidência os espaços no texto, para poder colocar nome de pessoas da plateia, ou, ainda, entrar com o improviso para cobrir os lapsos, a lembrança ou o esquecimento do que a personagem ia falar, ou da piada que se queria contar, ou do que se queria fazer no momento.

Apresenta histórias de trancoso, diálogos amorosos e fuxicos, reproduzindo também a maneira de falar das pessoas em nossos dias. Para isso diz que gosta de estar atualizada em relação aos fatos, às notícias e aos principais acontecimentos do momento. Reconstrói ainda o texto masculino desabusado, incluindo mais humor a cada apresentação.

Algumas histórias até se repetem nas suas apresentações, como acontece com a maioria dos mestres brincantes, tais como: versos e rimas, piadas, loas. Essa forma de teatro também apresenta críticas através do humor, seja a respeito das relações existentes no período da escravatura – que, aliás, continuam até hoje –, como também sobre preconceito, distribuição de renda, racismo e injustiças sociais, dentre outras questões presentes na sociedade contemporânea.

Mesmo havendo algumas transformações no decorrer do tempo, as apresentações bonequeiras seguem esse modelo da linha tradicional, fator que faz com que sejam vistas como aquelas que apresentam sempre "a mesma coisa". Essa tendência escolhe por fazer um teatro apoiado na palavra, com cenas fracionadas.

Antes de começar a brincadeira, Dadi pendura seus bonecos nos suportes dentro da tolda, de acordo com sua ordem na apresentação. Se por acaso precisar levar seu equipamento de som, liga-o antes para ver se está funcionando, utilizando para teste o CD gravado com músicas de trabalho, de sua preferência. A mestra escolhe músicas de forró nessas ocasiões, porque acredita serem as mais animadas e que dão ritmo e alegria à cena, ou seja, que não "esfriam" a apresentação. A música serve, também, para ser colocada entre uma parte e outra, para a dança ou mesmo para preencher um espaço de cena, quando há troca de bonecos.



Figura 8
Apresentação pública de Dadi
Foto: Alessandro Amaral

Quando inicia sua performance, ela pede logo para suspender a música e o espetáculo começa. Os bonecos são movimentados sobre a empanada, tendo o cuidado de esconder os seus braços por trás da tolda. Há um entra e sai de bonecos, em várias fases, com pequenos intervalos. Sua voz está sempre sintonizada com as características das personagens, sejam elas plásticas ou emocionais. Na abertura da brincadeira, o boneco vai logo se apresentando, falando seu nome, dirigindo-se à plateia, criando cumplicidade com o público. Quando o boneco não faz sua apresentação é porque ele foi anunciado por outro que o precedeu.

Dadi enfatiza ainda que, depois de tanto "penar" com uma pessoa segurando o microfone para falar, conseguiu comprar um modelo com um suporte de pescoço. Pensa que agora, com o uso dessa tecnologia, que facilitou a saída de várias vozes, sua performance ficou melhor. Antes, sua garganta ficava doendo de tanto falar alto.

Segundo Pavis, "o texto não é somente um objeto de um tratamento pelo corpo do ator, mas também pelos meios da eletrônica sonora" (1999: 207). Nesse processo procura sempre fazer uma voz que tenha a ver com a máscara do boneco da personagem, reforçando sua personalidade, procurando diferenciá-la das outras, ecoando uma vocalidade dramática.

O riso, como é característica marcante do Teatro de João Redondo, parece ser o motor dessa atividade estética, fatura de mundos risíveis, metamorfoseados em desdobramentos poéticos em favor do humor. As histórias são pensadas buscando esse retorno. Desse modo observa-se como o uso da linguagem torna-se componente vital na fala das personagens desse teatro, permitindo relacionar contrastes que partem da criatividade do mestre brincante.

Provoca ainda a aproximação do oposto, e a ironia destrói a pesada oração

enfática do discurso, conforme defende Bakhtin:

> *Pela paródia e pelo riso, invertem-se posições previamente fixadas, rompem-se fronteiras e contamina-se o inimigo, incorporando-o e, ao mesmo tempo, deixando-se por ele incorporar, numa promiscuidade geradora que embaça as diferenças e as configurações definidoras, desnudando o outro de sua couraça impermeável. (1992: 78)*

O povo ri também das bordoadas, porque não são na sua pele; do valente desmoralizado; das mulheres salientes; das situações e das palavras. O principal do riso está na apresentação das personagens, que quase sempre apresentam valores e comportamentos diferentes das pessoas da plateia, e, quando não, mostram-se com muita coragem, como no caso de Benedito, dotado da habilidade de enganar os outros.

Assim, quando há uma boa estrutura no texto, como espaços para o improviso, saídas e entradas de bonecos organizadas pelo mestre, há um melhor desenvolvimento. Os mestres que não apresentam essa estrutura, muitas vezes ficam perdidos e repetitivos, sem saber o que fazer em cena, com pedidos constantes de música, parecendo um grande baile de bonecos.

Após a atividade, alguns mestres arrumam a mala com os bonecos, desarmam a empanada e retornam para suas casas. A mestra Dadi gosta de fazer a abertura na frente dos espectadores, para desmistificar do imaginário das pessoas, principalmente das crianças, a não existência de muitos manipuladores em ação, mostrando que existe apenas uma brincante encenando várias personagens, fazendo diferentes vozes, além de usar objetos cênicos.

Para Dadi, uma das melhores coisas de ser calungueira é poder apropriar-se de todos os aspectos da profissão: conceber a ideia, criar os bonecos, manipulá-los por trás da tolda e comandar toda a organização que "rodeia" essa atividade, tudo para que não saia nada errado na sua apresentação. Ela considera que, para ser um apresentador do teatro de João Redondo, não só basta manipular bem os bonecos, possuir uma boa voz e trabalhá-la com segurança, moldando as personagens nas várias situações do enredo. É preciso ser dotado de uma privilegiada memória e de uma capacidade de improviso e criatividade, para que não seja quebrado o ritmo do espetáculo.

Além de reconhecer-se como calungueira, Dadi quer sempre formar multiplicadores de sua arte. Para isso, ministra oficina sempre que a convidam. Sente-se realizada pelo reconhecimento de seu trabalho e não esconde segredos na sua forma de esculpir, pois tem prazer em ensinar o que sabe e, quando vê que uma técnica será boa para outra pessoa, a transfere com maior prazer.

Como expressão artística, o Teatro de Bonecos Popular do Nordeste passou a

ser considerado, em março de 2015, Patrimônio Cultural do Brasil, sendo inscrito no Livro de Formas de Expressão do Patrimônio Cultural Brasileiro como uma forma de expressão genuína da cultura brasileira em que brincantes encenam histórias da tradição, aprendidas e em construção, no meio social em que vivem.

O Brasil é o único país das Américas que apresenta um patrimônio com feitio de tradição teatral, encenada com bonecos e realizada por artistas populares. Embora o mestre seja o protagonista desta forma de expressão, a performance nunca é solitária: por detrás de suas empanadas, os bonecos ganham alma e personalidade em suas mãos e também se tornam protagonistas da cena, demonstrando a intrínseca relação entre bonequeiro e boneco e o modo como a "brincadeira" é, na verdade, uma devoção.

Esta também tem sido a grande devoção de Maria Ieda de Medeiros, a Dadi, que não se cansa de dizer: "Aprendo todo dia e ensino a quem está interessado. Tenho prazer em brincar, pois me sinto viva em valorizar a cultura popular. Eu dou vida aos bonecos e eles dão vida a mim".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurando ampliar o entendimento dessa brincadeira tão peculiar do RN, defrontei-me não só com a passagem da pesquisa teórica para o domínio do campo, mas com o drama do teatro de João Redondo, baseado no visual interativo, performático, estético e improvisado, na tentativa de contribuir para disponibilizar dados sobre o assunto, refletindo e procurando elucidar aspectos próprios desse fazer, expondo seus processos de construção em diálogo com a contemporaneidade por meio da singularidade da Mestra Dadi.

É esse repertório que mantém e atualiza, por meio do polo da oralidade, a história, a memória e a transmissão do conhecimento às futuras gerações, como aconteceu na pesquisa para o Inventário e foi avaliado pela comissão do Departamento do Patrimônio Imaterial do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com a instrução técnica do Processo de Registro do Teatro de Bonecos Popular do Nordeste, Mamulengo, Babau, João Redondo e Cassimiro Coco, envolvendo tanto a circulação e comercialização dessa brincadeira, quanto os riscos a que a transmissão e a continuação da sua prática estão sujeitas.

Nesse contexto, dei visibilidade a essa calungueira, conduzindo o leitor para dentro do mundo do teatro de bonecos. Tendo Dadi como tema central e puxando por meio dela outros fios, na condução de três cenários distintos, revelando a simultaneidade entre os registros da memória da mestra, o diálogo com os atores e as imagens, para contar a história do boneco e da brincadeira, que é fruto de uma tradição milenar. Por meio desses bonecos, os artistas populares retomam mitos e arquétipos do passado, entre ancestralidade e modernidade.

Assim, ao serem acionados os recursos da memória, junção das lembranças, relatos, narrativas e os fragmentos que foram ganhando corpo e a forma de textos, a singularidade da mestra Dadi foi evidenciada no Teatro de Bonecos do RN, revitalizando e atualizando sua genealogia, salientando seu dom de provocar o riso nas pessoas, além de promover o interesse de pesquisadores sobre o universo desses fazedores de cultura.

Contudo, nem todas as dúvidas puderam ser dissipadas, o que parece ser natural em qualquer pesquisa, pois não há um começo ou um fim absoluto para um texto, seja ele qual for. Sempre haverá algo mais a se dizer e sempre existirão ecos de que esse algo já foi dito, de alguma forma em algum lugar.

Maria das Graças Cavalcanti Pereira possui graduação em Letras pela Universidade Potiguar (1998) e História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2004). É mestra (2010) e doutoranda em Ciências Sociais pelo PPGCS-UFRN.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCURE, Adriana Schneider
2001 *Mamulengos dos mestres Zé Lopes e Zé de Vina: etnografia e estudo de personagens.* Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, UNIRIO.

BAKHTIN, Mikhail
1992 *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes.

BORBA FILHO, Hermilo
1987 *Fisionomia e espírito do mamulengo.* Rio de Janeiro, INACEM.

CURCI, Rafael
2007 *Dialéctica del titiritero em Escena: una propuesta metodológica para la actuación con títeres.* Buenos Aires, Colihue.

HALBWACHS, Maurice
1990 *A memória coletiva*. São Paulo, Vértice/Editora Revista dos Tribunais.

MORIN, Edgar
1998 *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

NORA, Pierre

1993 *Entre memória e História: a problemática dos lugares.* São Paulo, PUC.

PAVIS, Patrice

1999 *A análise dos espetáculos.* São Paulo, Perspectiva.

ZUMTHOR, Paul

1993 *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. São Paulo, Companhia das Letras.

2000 *Essai de poétique médiévale.* Paris, Éditions du Seuil.

1997 *Tradição e esquecimento.* São Paulo, Hucitec.

The Singularity of Dadi's Doll Theater: A Look at João Redondo Play in Rio Grande do Norte

ABSTRACT

This article aims to point out the singularity of the "calungueira" Dadi and highlight the transgressions carried out by this dollmaker in a field marked by the historically masculine genealogy of the Doll Theater tradition in Rio Grande do Norte. At age 76, Maria Ieda da Silva Medeiros – known as Dadi –, builds, dresses, gives life and movement to the dolls. The subversion of this logic in the creation of and playing with dolls and dollmakers translates her uniqueness into provoking laughter in the people presented during the course of the research. For the theoretical framework we used the theoretical and methodological contributions of Social Sciences and Anthropology, references from cultural studies with approaches on Memory and Tradition, of authors such as Halbwachs (1990) and Paul Zumthor (1993, 1997, 2005), among others, providing this work with relevance when dialoguing with several elements and meanings in the production of meanings of the singularity of Master Dadi.

KEYWORDS

Calungueira, Theater of Dolls, João Redondo, Tradition

Recebido em 4 de outubro de 2016. Aceito em 14 de dezembro de 2017.

Religião, arte e política na controvérsia pública da Igrejinha da Pampulha

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141651

Paola Lins de Oliveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
paolalins@gmail.com

RESUMO

O artigo apresenta uma reflexão sobre os primeiros anos da biografia cultural da Igreja de São Francisco de Assis, situada no bairro da Pampulha, Belo Horizonte – MG. A Igrejinha da Pampulha se insere em um plano de modernização urbana idealizado no início dos anos de 1940 pelo então prefeito da capital mineira, Juscelino Kubitschek, que dá origem ao Conjunto Arquitetônico da Pampulha. Com projeto do arquiteto Oscar Niemeyer e programa decorativo encabeçado pelo artista plástico Cândido Portinari, a edificação é recusada pelas autoridades religiosas mineiras, estabelecendo uma controvérsia pública entre defensores e críticos de sua consagração religiosa. O interesse que ancora esta análise está no modo como a edificação fundamenta, condensa e estimula consórcios entre as dimensões religiosa, artística e também política, ao mesmo tempo em que seus idealizadores, críticos e defensores oscilam entre, de um lado, a sustentação de tais associações e, de outro, a aposta nas distinções entre as mesmas dimensões, tanto para defendê-las quanto para criticá-las. Trata-se portanto de um caso no qual está em jogo o tensionamento constante do paradigma moderno de separação e autonomia das instâncias religiosas, artísticas e políticas.

PALAVRAS-CHAVE

Igrejinha da Pampulha, controvérsia pública, arte moderna, arte religiosa, arquitetura religiosa

INTRODUÇÃO[1]

No início dos anos de 1940, a Igreja de São Francisco de Assis fora encomendada pelo então prefeito da capital mineira, Juscelino Kubitschek, ao arquiteto Oscar Niemeyer no âmbito do planejamento de um complexo arquitetônico a ser desenvolvido para uma região em expansão da cidade, a da barragem da Pampulha. Dentro do conjunto de edifícios composto por uma Casa de Baile, um Cassino, um Iate Club e um Hotel, Kubitschek imaginava uma igrejinha pequena, à beira do lago formado pela água da barragem, devotada a São Francisco de Assis, santo pelo qual tinha particular apreço. Niemeyer projeta cinco edificações com partidos arquitetônicos pouco convencionais: linhas simplificadas e sinuosas, soluções inovadoras para as fachadas, coberturas e para a integração dos volumes internos e externos. Assim também é elaborada a igrejinha sonhada por Kubitschek, com seu teto conformado em abóbadas parabólicas de concreto armado, sua torre de base estreita progressivamente alargada em direção ao cume portando o sino, entre outras "surpresas" arquitetônicas já características da obra do arquiteto-revelação. Com o intuito de completar sua criação, Niemeyer convida artistas para decorar as edificações. A Igrejinha da Pampulha ganha mosaicos abstratos de Paulo Werneck nas laterais externas da cobertura, baixos-relevos para o batistério de Alfredo Ceschiatti, e diversas obras de Cândido Portinari: painéis de azulejos, via-crúcis, afresco do altar e um mural de azulejos externos.

1 Este artigo parte originalmente das principais reflexões desenvolvidas no primeiro capítulo da minha tese de doutorado sobre a idealização, construção e recepção inicial de duas obras-lugares: a Igrejinha da Pampulha (Belo Horizonte, MG – Brasil) e a Capela do Rosário (Vence, Alpes Marítimos – França) (Oliveira, 2014). Agradeço aos pareceristas pelas valiosas sugestões que permitiram a ampliação e aperfeiçoamento do argumento inicial.





Figura 1
À esquerda, entrada frontal da Igreja de São Francisco de Assis da Pampulha

Figura 2
À direita, mural "São Francisco se despojando das vestes" de Portinari



Figura 3
Fachada posterior da Igreja de São Francisco de Assis da Pampulha com mural de azulejos (s/título) de Portinari

Mas antes mesmo de ser concluída, a Igrejinha é posicionada no centro de uma polêmica que ameaça seu futuro: trata-se da recusa do arcebispo belorizontino em consagrar a edificação para uso religioso. Para justificar sua posição, o arcebispo lança mão de argumentos que sublinham o alheamento da Igreja Católica em relação ao desenvolvimento do projeto da Igrejinha, bem como suas características modernas desconformes com aquelas que deveria ostentar uma "casa de Deus". A declaração de d. Antonio dos Santos Cabral é publicada em um jornal de grande circulação regional em agosto de 1946 e a partir dela instala-se um debate público entre defensores e opositores da sua consagração - o que manterá a Igrejinha fechada durante quatorze anos.

Neste artigo, analiso o caso da Igrejinha da Pampulha a partir dos registros textuais e iconográficos[2] do período de recepção inicial da edificação, tomando como horizonte reflexivo a noção-chave de *controvérsia pública*. Aqui, sigo a linha interpretativa proposta por Giumbelli (2002a; 2002b), para quem as polêmicas e controvérsias públicas podem ser pensadas como dramas sociais com potencial para simultaneamente revelar e reconfigurar definições da realidade social. Nesse sentido, Bruno Latour (2005) argumenta que à medida que atores sociais se engajam em uma controvérsia, instauram-se laços entre aqueles que compartilham um posicionamento, combinações de novas argumentações surgem, ao mesmo tempo em que se vislumbram as fronteiras em relação àqueles que são percebidos como opositores. Seguir uma controvérsia, observar os caminhos que os atores constroem, as conexões entre argumentos e posições, as rupturas e os desvios, consiste em um instrumento metodológico que permite verificar o constante trabalho de "remontagem" do social. Ou seja, para a teoria latourniana do "ator em rede", a controvérsia é um momento privilegiado de captura desse "social" instável, e dinâmico, ora instanciado – e que mais adiante pode assumir outras feições.

Para analisar a dinâmica dos argumentos nos diferentes momentos da controvérsia, lançarei mão do "dispositivo judiciário" forjado por Favret-Saada (1992) para pensar situações em que há uma acusação de blasfêmia em jogo. Em vez de analisar e avaliar em que medida algo é blasfematório *per se*, transfere-se o foco da questão para o arranjo no qual um denunciador aciona um determinado arsenal teológico para enquadrar uma fala, imagem ou representação, que passa então a ser considerada ofensiva. Nessa perspectiva, nenhuma mensagem é essencialmente blasfematória e o foco da investigação recai sobre o modo como o denunciador constrói a acusação e quais são os "lugares de enunciação" daqueles que têm autoridade para repreender e daqueles que são repreendidos (idem: 254). Amplio os limites do arranjo de Favret-Saada para além da blasfêmia, e assim, mais do que averiguar a medida da ofensa que a Igrejinha da Pampulha representou para os que a condenavam, analiso o modo como constroem

2 O material utilizado para a análise conta majoritariamente com matérias de jornais de circulação nacional e regional, revistas de variedades e especializadas (em arte, arquitetura, religião etc.), documentos e correspondências públicas, biografias das personagens envolvidas no debate entre outras fontes. Para uma contextualização pormenorizada da construção do corpus de dados, cf. Oliveira (2014).

sua condenação a partir de um lugar de fala específico. O mesmo se aplica aos seus interlocutores que ora respondem a acusações, ora lançam novas críticas que alimentam a chama da controvérsia. Trata-se portanto de acompanhar e analisar o debate em torno da recusa da consagração da Igrejinha da Pampulha a partir das elaborações de Giumbelli, Latour e Favret-Saada, entendendo que estes autores convergem e se complementam em suas diferentes abordagens processuais de episódios litigiosos da vida social.

O texto está organizado em quatro partes. Na primeira seção, apresento uma cartografia da controvérsia, caracterizando o seu estabelecimento e analisando os principais argumentos, personagens e posições em jogo. Em seguida, examino as especificidades do argumento religioso acerca dos imperativos para constituição de espaços religiosos e, em contraste, a construção da legitimidade artística e arquitetônica da Igrejinha da Pampulha, por parte de seus defensores. A terceira seção discute as condições que conduzem à consagração alternativa da Igrejinha como patrimônio nacional. Finalmente, através de um salto temporal, recupero o desfecho da controvérsia e apresento algumas sínteses interpretativas sobre o caso.

1. A CONSTRUÇÃO DA CONTROVÉRSIA: ARGUMENTOS, PERSONAGENS E POSIÇÕES

O veredito do arcebispo de Belo Horizonte sobre a Igrejinha da Pampulha foi publicizado em uma entrevista concedida ao jornal carioca *A Noite*[3]. Nesta ocasião, o religioso justifica sua posição principalmente em duas frentes. Em primeiro lugar, destaca a total alienação da Igreja Católica em relação ao projeto de Kubitschek e Niemeyer, sublinhando que "não foi feita a doação do terreno à paroquia nem foram apresentados planos para aprovação prévia". Diante da informação, o repórter insiste: "Mas não houve aprovação prévia?", ao que d. Cabral responde:

> *não, e nem foi solicitada. É uma obra inteiramente particular. Na qual o clero não teve a mínima participação. Minhas visitas foram feitas em caráter protocolar, pois não me poderia em absoluto excusar aos ouvintes. Aguardava entretanto que o interior da igreja não divergisse da tradição e do equilíbrio. Mas, com o tempo, verifiquei, dolorosamente, que a fantasia dos artistas estava conduzindo por outros caminhos a realização de uma obra que se dizia em louvor ao piedoso São Francisco.*

Do argumento inicial, opera-se um deslizamento para questões formais do espaço. O arcebispo se detém nesse ponto, fazendo comentários sobre sua arquitetura e decoração. Sobre o primeiro ponto, ele afirma:

3 "Condenada a Igreja de São Francisco da Pampulha". A Noite. Rio de Janeiro, 26 ago. 1945. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

> *Quanto ao estilo arquitetônico, repito, poderia haver tolerância. Na França, todas as construções religiosas estão obedecendo a técnica do cimento armado. Estilo verdadeiramente revolucionário, porém, compreensível. Torres parecidas com as das antenas das estações de rádio, encimadas pela cruz, e outras iniciativas, tornam esses templos modernísimos, bonitos e práticos [...]. Porque aqui, não se tolerar o mesmo? Mas, de uma torre de antena, terminando com uma cruz, que bem simboliza a irradiação da fé, à essa da Pampulha, armada em sentido inverso, nada representando além de um bom cálculo de engenharia, há uma diferença enorme. Enquanto a primeira se atira ao alto, procurando a luz, bem elevando o símbolo sacrossanto da fé, a outra parece querer perfurar o solo, em busca das trevas...*

Interpelado pelo jornalista sobre a decoração, ele continua:

> *Desgostaram profundamente o clero e os fiéis. Fantasias de artistas. Extravagâncias que podem ficar muito bem nos salões de arte; motivo para estudos, polêmicas e discussões entre artistas, jornalistas e escritores. Acredito que tanto os adeptos do modernismo como os defensores da arte antiga, do chamado academismo, estão com razão, pois todos lutam pela evolução artística. Mas, para um templo, aquilo não fica bem; não podemos desvirtuar a obra do Senhor nem a igreja é lugar para experiências materialistas, embora artísticas.*

Para d. Cabral, a condução do projeto exclusivamente pelo político, o arquiteto e os artistas inviabiliza sua aceitação como um espaço legitimamente religioso. Além disso, as escolhas estéticas feitas por eles se alinham estritamente aos interesses dos artistas em disputa pela "evolução artística", colocando o resultado final – "extravagante" e "fantasioso" – na contramão do imperativo sagrado do recolhimento.

Anos mais tarde, quando da publicação de suas memórias, Juscelino Kubitschek dará sua versão para a recusa do arcebispo. Segundo o político, d. Cabral manifesta evidente "má vontade" ao receber seu convite para conhecer o projeto concluído. Conduzindo pessoalmente a visita, Kubitschek constata uma mudança positiva no ânimo do religioso diante dos edifícios do complexo arquitetônico da Pampulha. Entretanto, ao entrar na Igrejinha, o político conta que

> *Dom Cabral contemplou o mural de Portinari e tornou-se, subitamente, sombrio. Ignorou o batistério, a Via-sacra, o bronze de Ceschiatti, para concentrar-se na contemplação daquele suave São Francisco de Assis cuja figura irradiava tanto misticismo. Aproximou-se para examinar melhor. Voltando-se para mim, extravasou sua indignação: 'um cachorro atrás do altar, Sr. Prefeito. É inconcebível' (1976: 65).*

Kubitschek tenta explicar a iniciativa de Portinari de, segundo sua opinião, "nacionalizar" a afeição do santo pelos animais: "ao invés do lobo, um cachorro humilde, bem brasileiro" (idem). Porém, o arcebispo não consegue conter sua indignação: "um cachorro atrás do altar... Isso é um escárnio à Religião" (idem).

Enquanto, de um lado, d. Cabral defende o argumento de que a igreja não pode ser incorporada como espaço sagrado uma vez que sua construção se deu sob a chave do alheamento dos padrões religiosos (de regulação normativa e sobretudo estética); de outro, Juscelino Kubistchek alega uma predisposição negativa do religioso à acolher a igrejinha, fato que o teria levado a elencar a imagem do cachorro no altar como um pretexto para a condenação que já pretendia sentenciar.

A partir da recusa da consagração, estabelece-se um debate público entre diferentes atores sociais favoráveis e contrários à decisão do arcebispo, que se fizeram ouvir e replicar principalmente a partir de matérias em jornais e revistas. Como destaca Valérie Robert (2003), ao divulgar um debate, as diferentes mídias não somente o publicizam, mas no ato mesmo de representá-lo ajudam a construí-lo.

Uma cartografia dos argumentos em jogo na controvérsia aponta para uma divisão em duas frentes francamente conectadas às posições do arcebispo e do prefeito: de um lado, a alegação da sua inadequação para o serviço religioso; de outro, a defesa da sua condução às atividades religiosas para as quais foi planejada. Pode-se afirmar que boa parte das posições e argumentos lançados no debate adotavam uma ou outra posição. Há ainda uma terceira via na qual se enfileiram os argumentos e opiniões ambíguos que elogiam a qualidade arquitetônica e artística da Igrejinha, sem entretanto outorgar-lhe um valor sagrado.

Uma análise do conjunto das posições contrárias à consagração da Igrejinha da Pampulha indica que o argumento da inadequação do espaço para atividades religiosas se justifica sobretudo em três planos. Primeiramente, sustenta-se que a edificação teria sido um projeto externo à Igreja Católica sem se adequar às suas normas e regulações para construções de espaços religiosos. Em segundo lugar, sua expressão estética conteria uma extravagância característica da arte moderna e incompatível com o sentimento de introspecção que as construções sagradas deveriam evocar, no limite constituindo uma ofensa religiosa. O terceiro plano reprova a intencionalidade política tanto da agenda modernizadora de Juscelino Kubitschek quanto dos realizadores da Igrejinha, arquiteto e artista, condenados por seus vínculos com o comunismo.

Dentre os atores que lançam mão do argumento da inadequação da Igrejinha para uso religioso, o arcebispo de Belo Horizonte d. Antonio dos Santos Cabral se destaca. Ele se posiciona em algumas ocasiões e são seus, individualmente ou em nome da Cúria Metropolitana, os principais argumentos com que seus interlocutores dialogam. Há ainda alguns críticos, colunistas e jornais que

contribuem com comentários e textos se alinhando à crítica à sagração da Igreja (e da sua construção). Dentre os mencionados neste artigo, estão o historiador e diretor do Instituto Histórico de Ouro Preto e do Museu de Arte e História da Casa de Gonzaga Vicente Racioppi; Padre Álvaro Negromonte, em texto para o *Jornal do Brasil*; David Nasser, da revista *O Cruzeiro*, e alguns textos não assinados veiculados nos jornais *Tribuna da Imprensa*, *A Notícia*, entre outros.

Do outro lado, as posições em defesa da utilização da igrejinha da Pampulha para o culto católico se ancoram em uma paleta de argumentos mais variada. O mais recorrente é o de que a Igrejinha teria um valor intrinsecamente positivo por consistir em um experimento estético que revoluciona as bases da arquitetura brasileira (e em outra escala, mundial), modernizando-a e renovando (à reboque) a arquitetura religiosa. Complementar a este argumento é o da defesa de que ela estaria inserida no movimento mais amplo da evolução da arquitetura mundial, para o qual a Igreja Católica sempre colaborou com exemplares renovadores em períodos anteriores da história. Ainda em conexão com os dois primeiros argumentos está um terceiro, que emerge com o desenrolar da controvérsia, e diz respeito ao caráter icônico que a Igrejinha ganhou, permitindo projetar uma imagem positiva do Brasil como produtor cultural (e não somente consumidor) no cenário internacional. Em outro plano, um quarto argumento se baseia na sustentação da autonomia da arte (parcialmente abarcando a arquitetura) como dimensão independente e livre que possui seus próprios critérios de produção, que não devem atender a demandas de adaptação ou controle externos. Finalmente, o quinto argumento, e um dos mais frequentes, é o da fidelidade ao programa de uso arquitetônico concebido para a Igrejinha. Isto é, se a edificação fora pensada para ser uma igreja, ela não pode atender a outra finalidade senão essa.

Entre os defensores da sagração da Igrejinha para a realização de ofícios religiosos estão Juscelino Kubitschek (que ao longo da controvérsia realiza uma trajetória de ascensão política do executivo municipal, ao estadual, finalmente chegando à presidência da República), mais timidamente seus realizadores, o arquiteto, Oscar Niemeyer, e o pintor, Candido Portinari. Alinhados nessa frente estão arquitetos como Sylvio Vasconcelos, Hardy Filho, Joaquim Cardozo, Lucio Costa, Luís Saia; escritores como Eduardo Frieiro; críticos de arte como Germaine Bazin, Jaime Mauricio, Flávio de Aquino; e jornalistas tais como José C. Borba, Celso Kelly, Milton Pedrosa, entre outros da *Folha Carioca*, *Diário de Notícias*, *Correio da Manhã* e, sobretudo, o *Estado de Minas*. Este último publica uma série de reportagens no final dos anos de 1940 sobre a situação de abandono da Igrejinha da Pampulha e do conjunto arquitetônico como um todo.

O debate ganha corpo a partir desta disputa, mas não se fundamenta em defesas e reações partindo sempre dos mesmos atores sociais. Alguns se destacam

por um engajamento mais perene, mas os dissensos, frequentemente irrompem e se alternam a consensos entre diferentes personagens que ganham alguma visibilidade momentânea para mais adiante os holofotes recaírem sobre outros. Alguns atores mudam, o debate permanece em torno da recusa ou aceitação da sagração da Igrejinha.

A contenda mantém seu fôlego durante quase quinze anos, com alguns momentos de arrefecimento até sua conclusão, com a tão esperada consagração oficial pela Igreja Católica. Nas próximas seções discuto a dinâmica dos principais argumentos em jogo nos primeiros anos da controvérsia, os quais forjaram os primeiros traços da "biografia cultural" (Koppytoff 1986) da Igrejinha da Pampulha.

2. IGREJA OU MUSEU?

Ainda à época da recusa da consagração da Igrejinha, o arcebispo belorizontino já colocara em pauta uma sugestão de finalidade alternativa para a edificação. Ele propõe[4]:

> *Por que, ali, não se instala um museu de arte moderna? Essa luta toda está marcando uma época. Dentro em pouco, os artistas se ajustarão, encontrando os caminhos que procuram, e o período do combate passará. Aí, então, ninguém pensará em construir edifícios como aquele, porque a arte moderna já será outra... assim pois, é aconselhável aproveitar a quase igreja de S. Francisco da Pampulha com toda a sua extravagância. Em vez desta discussão de agora, de toda essa divergência, contentaríamos uma corrente, não desgostando a outra, e todos ficariam com o espírito tranquilo, uns servindo sua arte, outros trabalhando na seara do Senhor sem outra preocupação além de serem úteis.*

4 "Condenada a Igreja de São Francisco da Pampulha". A Noite. Rio de Janeiro, 26 ago. 1945. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

Para d. Cabral, a "quase Igreja da Pampulha" constituiria um ícone de um momento de disputas na história da arte: o do "desvio modernista". Portanto, deveria cumprir uma função memorial para o futuro, como uma lembrança das rotas "extravagantes" trilhadas pela arte quando esta reencontrasse "seu caminho".

Ainda que seja evidente o sentido negativo atribuído pelo religioso às escolhas estéticas encarnadas na Igrejinha – as inversões estruturais que "procuram as trevas", as "fantasias de artistas" que fogem dos ideais sagrados de equilíbrio e tradição – há o entendimento de que elas fazem parte de um movimento de "evolução artística". Trata-se de reconhecer a normalidade das disputas travadas dentro do campo artístico entre modernos e antigos através de "experiências materialistas" mais ou menos polêmicas. Desse modo, o problema seria menos as obras em si, mas antes a construção de um espaço que se pretende sagrado enquanto palco de experimentalismos estéticos disruptivos. Ou seja, misturar o

espaço sagrado à esfera artística.

A sugestão do arcebispo é uma "resposta" para o caso que contempla a complementaridade dos dois argumentos principais presentes na sua condenação religiosa da edificação: a inadequação para uso sagrado diante do alheamento da Igreja Católica no seu processo de elaboração; e o reconhecimento da exemplaridade dos experimentalismos estéticos nela atualizados. Enquanto este último argumento é pormenorizado por d. Cabral na entrevista, os detalhes sobre o primeiro vão aparecer em um texto de sua autoria publicado, no calor do debate, na revista belorizontina *Arquitetura e Engenharia*, em um dossiê dedicado à Igrejinha da Pampulha que traz "depoimentos de um arquiteto, um esteta, um intelectual e do arcebispo" (1946: 41). Ao reunir textos do arcebispo justificando sua condenação da igrejinha e de especialistas "contra-argumentando" em sua defesa, a publicação se torna um fragmento significativo do debate público em torno da consagração da Igrejinha da Pampulha.

Em seu texto, d. Cabral defende que, a despeito de sua "simpatia inicial" à ideia de se construir um templo "no novo e encantador recanto da Pampulha", as condições de sua implementação o levaram a ter reservas em relação ao projeto. O religioso menciona as reações negativas da população local que demonstraram "estranheza e murmurações" (1946: 44), cujos primeiros sinais levaram-no a procurar o então prefeito para manifestar suas restrições. Deste teria recebido a confirmação de que a edificação se submeteria às determinações eclesiásticas com o término das obras, quando então se poderia ter "uma visão de conjunto que permitisse um juízo seguro" (idem). Para d. Cabral, entretanto, o problema estaria ancorado em uma dissintonia jurídica decorrente do seu alheamento em relação ao projeto, expresso em sua alegação de que "não me foram apresentadas as plantas, como prescrevem as normas eclesiásticas, nem, tão pouco, recebeu a Mitra a doação dos terrenos, condição, '*sine qua*', para se autorizar a construção de um templo destinado ao culto público" (idem: 44).

De acordo com Menezes (1962), as prescrições eclesiásticas para a construção de templos religioso vigentes naquele período encontram-se em dois documentos: no Código de Direito Canônico e nas Constituições Eclesiásticas do Brasil compiladas pela Pastoral Coletiva de 1915. No primeiro, o cânon 1162[5] §1º afirma: "Não se podem edificar igrejas e capelas ou oratórios públicos para a celebração do santo sacrifício da Missa, sem permissão do Ordinário diocesano, por escrito" (apud Menezes, 1962: 23). O segundo documento é mais detalhado nesse sentido. O número 744 das Constituições Eclesiásticas do Brasil traz o seguinte texto:

> *Não daremos essa licença, nem permitiremos que se lance a primeira pedra do edifício, sem que se verifiquem as seguintes cláusulas: [...] § 5º – Que se tenha apresentado a planta do edifício, com todos os delineamentos, para ser exami-*

5 O Código de Direito Canônico vigente à época datava de 1917. Atualmente, após a reforma de 1983, os cânons que versam sobre as edificações religiosas se estendem do 1214 ao 1229. Para acessar o atual Código de Direito Canônico, cf. http://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/portuguese/codex-iuris-canonici_po.pdf - Acessado em 27/04/13.

> *nada e aprovada devidamente pelo Ordinário diocesano; § – Que se tenha obtido da cúria diocesana licença para bênção e lançamento da primeira pedra da igreja (Pastoral Coletiva apud Menezes, 1962: 24).*

Neste caso, recorre-se portanto a uma legislação interna à Igreja Católica que garante seu direito ao estabelecimento e controle das edificações que serão utilizadas para suas atividades religiosas. Aqui o argumento do arcebispo se fundamenta na preservação dos critérios internos da Igreja, ou seja, sua separação em relação a outras esferas.

Reconduzindo o episódio para o contexto das relações entre Igreja Católica e Estado no Brasil, chamo a atenção para o fato do argumento da separação via especialização ser acionado do lado religioso. Trata-se de um período marcado pelo fim do regime de aliança com o Estado, separação alcançada por republicanos em contraposição aos interesses da Igreja Católica, ávida por manter seu status de religião oficial. Entretanto, como ressalta Giumbelli (2002a), a Igreja Católica mantém uma posição ambígua em relação ao tema, ora demandando o reconhecimento do papel fundamental da religião como garantidora da "prosperidade e da estabilidade de uma nação, de sua ordem e progresso" (idem: 253) – papel a ser desempenhado pelo catolicismo enquanto religião da maioria; ora, pleiteando autonomia, exortando aos 'homens de Estado[:] o que pertence à religião deixai-o sob a exclusiva alçada dos pastores da Igreja' (Pastoral 1890: 27 apud Giumbelli idem). Assim, "da reclamação contra a separação chegava-se ao desejo de liberdade" (idem). Mas a ambiguidade não se encerra aí, pois da mesma forma "é também possível fazer o trajeto inverso, do elogio à liberdade até a reivindicação de privilégios" (idem). Privilégios estes, como bem lembra o autor, que se refletem, entre outras instâncias, no lugar de interlocutor preferido do Estado quando do estabelecimento dos cânones que passam a regular as relações entre este e as religiões no Brasil. Ou seja, com o fim do regime, a Igreja Católica não se torna "mais uma" religião entre outras porque o Estado a toma como modelo (de religião) em relação a qual estabelece suas normatizações para reger diversas áreas da vida pública religiosa: regime de associação, de regulação de bens etc.

Um paralelo interessante para pensar as relações entre Igreja Católica e Estado em torno de uma edificação pode ser traçado com o episódio da construção do Monumento ao Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, por iniciativa de intelectuais católicos e da hierarquia local. Para Giumbelli (2008), o projeto constitui uma "resposta" católica de repúdio ao fim do padroado e a instalação da República. Ele é efeito ao mesmo tempo da liberdade religiosa assegurada pelo novo regime e do esforço da Igreja Católica para desfrutar de tal liberdade a partir de uma posição privilegiada de religião que representa a "verdadeira alma nacional

nos quatro séculos da existência do Brasil" (*Mensageiro do Sagrado Coração de Jesus* apud Giumbelli, 2011: 60). Neste caso, o recurso à ideia do Brasil como "país católico" se afina com o ideário republicano na medida em que apela ao princípio liberal e moderno de maioria.

Nesse contexto, não é de se estranhar que Kubitschek, ao propor um projeto de bairro novo para Belo Horizonte cogitasse uma edificação que desse conta da dimensão religiosa da população, e a pensasse católica, reforçando o status privilegiado de que a religião gozava. No mesmo sentido, se considerarmos sua iniciativa na chave de uma antropologia da modernidade, como proposta por Holston (1993), a introdução da dimensão religiosa no plano urbanístico da Pampulha se coaduna com o projeto de sociedade fomentado pelos modernistas, dentre os quais Kubitschek figura com proeminência. Esta nova sociedade, ancorada no ideário do Estado-nação moderno, é idealizada e edificada por autoridades políticas modernas, como o então prefeito belorizontino, engajadas na formulação de novas formas de esfera pública, novos sujeitos e subjetividades. Nesse projeto, a arquitetura emerge como um instrumento para a criação de novos modos de associação coletiva e hábitos pessoais, que devem contemplar desde a hospedagem, passando pelas práticas de lazer, esporte e mesmo a religião. O cidadão moderno da cidade do futuro é pensado como o contemporâneo dos modernistas, dotado de fé, e que portanto precisa ter suas necessidades contempladas nas novas formas de habitar a cidade.

Mesmo compreendendo o papel da dimensão religiosa para o desenvolvimento do projeto de modernidade de Kubitschek, aqui também se pode apontar para a ambiguidade da posição do prefeito. Esta aparece na medida em que sua atuação ora se apresenta como vetor de intensa modernização política, cultural e social, alterando o plano urbano da cidade, associando-o a arquitetos e artistas modernos; ora inclui em seu programa um espaço religioso desconsiderando a dimensão da autonomia da Igreja Católica em deliberar sobre os ambientes dedicados às suas atividades.

Uma lembrança de Kubitschek ilumina a postura privilegiada do prelado católico, ajudando a compreender as relações entre o político e o arcebispo como alegoria das relações entre Estado e religião supramencionadas. Ele narra:

> *Em 1941, estava em construção um templo protestante na Praça Raul Soares. Certo dia, D. Antonio Cabral, arcebispo de Belo Horizonte, procurou-me para solicitar que embargasse a obra. O motivo alegado era que a ereção daquele templo, no centro da cidade, constituía ofensa ao sentimento religioso do povo de Belo Horizonte. Embora sendo, eu próprio, católico praticante, recusei-me a atender o pedido. Disse ao ilustre prelado que, por formação espiritual, sempre respeitara opiniões políticas e credos religiosos e que, na minha gestão a frente da*

> *Prefeitura, jamais tomaria qualquer atitude que importasse em impedimento ou mesmo em cerceamento da livre manifestação do pensamento em Belo Horizonte (Kubitschek, 1976: 33).*

Neste caso, o arcebispo considera a construção de um templo de uma religião concorrente em uma praça pública[6] uma ofensa recorrendo exatamente ao argumento da maioria latente na expressão "povo de Belo Horizonte". Pode-se inferir que a aparição de um templo de uma outra religião tenha causado incômodo ao arcebispo acostumado com a paisagem histórica e hegemonicamente marcada pelas construções de igrejas católicas. Esta novidade só foi possível com o estabelecimento da República, cuja Constituição de 1890 substitui a imperial de 1824 que, muito embora fosse favorável à liberdade religiosa, determinava em seu art.5b que: "todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo" (apud Giumbelli, 2002a: 244). Ou seja, nos tempos em que a Igreja Católica era religião oficial podia-se aceitar tolerantemente a prática de outras religiões, desde que fossem realizadas na dimensão privada do espaço doméstico ou em outros, mas que não poderiam aludir externamente à ideia de templo, prerrogativa exclusiva da igreja romana. Além disso, se, de um lado, o arcebispo aglutinava o argumento religioso com um de ordem democrática, Kubitschek não fazia diferente: sua formação espiritual (de católico praticante) o teria forjado um respeitador das diferenças religiosas e portanto um democrata.

Quatro anos após esse episódio, foi a vez do arcebispo se recusar a abençoar o templo religioso planejado pelo prefeito. É difícil saber em que medida o caso influenciou a decisão de d. Cabral em relação à Igrejinha da Pampulha. Kubitschek evoca a ideia de uma antipatia inicial do religioso. D. Cabral por sua vez se fundamenta em um argumento legitimado na chave de leitura moderna das relações entre Estado e Igreja Católica. Entretanto, a dissintonia jurídica é apenas uma face da questão. A outra diz respeito às características formais da igreja. Grande parte do debate público se concentra neste ponto: arquitetos, artistas, críticos de arte, jornalistas, intelectuais etc., apresentam argumentos em contraposição à opinião do arcebispo procurando legitimar as opções formais de Niemeyer e de Portinari[7].

Além do artigo de d. Cabral, o supramencionado dossiê da revista *Arquitetura e Engenharia* contou ainda com mais três textos sobre a Igrejinha da Pampulha. Tanto o artigo do arquiteto Raphael Hardy Filho, quanto o do "intelectual" (e também arquiteto) Sylvio Vasconcelos e o do crítico de arte francês Germaine Bazin são abertamente elogiosos e legitimadores. Os três se aproximam na defesa do valor artístico e arquitetônico da Igrejinha, com argumentos fundamentados em dimensões distintas.

6 Não se trata de uma praça qualquer, mas a praça idealizada para sediar o 20 Congresso Eucarístico Nacional. Agradeço ao Prof. Ivo Porto Menezes pela informação e por ressaltar sua ligação com o desgosto do arcebispo em ver construído naquele local um templo protestante.

7 É interessante notar que no debate os outros artistas que participaram do plano decorativo são quase completamente ignorados. Paulo Werneck não chega a ser mencionado nem uma única vez nos jornais acessados. Alfredo Ceschiatti é citado em três dos 67 textos consultados.

Concentrando-se nos aspectos formais da edificação, Hardy Filho analisa os principais traços de sua estrutura, a disposição dos volumes e elementos utilitários, para finalmente concluir que seu programa cumpre a proposta básica do templo religioso, qual seja, o de "cobrir o altar e os fieis" (1946: 42). Num registro mais amplo, para o arquiteto, a Igrejinha da Pampulha representa uma arquitetura que "sem abandonar os belos ensinamentos da tradição e sem se submeter, porém, a concepções retrógradas, deve caminhar para a frente" (idem).

Sylvio Vasconcelos (1946), por sua vez, sublinha o papel de vanguarda da arte desempenhado historicamente pela Igreja Católica, principalmente através da "agregação" de diferentes estilos artísticos advindos da "incorporação" de templos e obras de religiões alheias. Assim, Vasconcelos parece querer recordar um certo "passado profano" de quem agora pretende arrogar-se à bandeira de pureza da tradição. O arquiteto destaca que o argumento chave que fundamenta grande parte das críticas estéticas contra a Igrejinha é a ideia de que a deformação operada por Niemeyer em geral e Portinari (particularmente no São Francisco) profana o espaço que se pretende sagrado. Sobre esse ponto, ele contra-argumenta em dois planos articulados.

O primeiro concentra-se na ideia de que o modernismo de Portinari não inaugura as experiências com a deformação. Essa é uma constante na história da arte, sobretudo na da Igreja Católica. Nesse sentido, Vasconcelos afirma: "se Rubens ou qualquer outro nos faz um cavalo com pernas de palitos está muito bem, senhores... porém, se Portinari os faz de pernas grossas, que calamidade!" (1946: 43). O que está em jogo é a sacralização da arte antiga manifesta no apego às formas do passado, mesmo que essas apresentem escolhas estéticas análogas às que se encontram na Pampulha.

O segundo, refere-se à constatação de que subjaz à crítica das deformações que estas na verdade constituem profanações comunistas de Niemeyer e Portinari contra a Igreja Católica. Nessa frente, Vasconcelos sugere que, seguindo tal raciocínio, Aleijadinho seria "nosso primeiro comunista. Aquelas deformações, o caricaturismo", "e as aureolas nas cabeças dos santos não são surrealismos?", ele pergunta (idem). Contra a acusação de que o modernismo de Portinari profana São Francisco através da deformação, ele afirma "só mesmo quem não pôde melhor examinar a história da arte, inclusive a hoje chamada acadêmica, pode imputar ao modernismo as deformações" (idem). O arquiteto se pergunta, no limite, se afinal São Francisco não seria mesmo comunista; e Cristo? Para finalmente concluir: "Onde está escondido o 'gatinho' do comunismo? Não estará apenas roendo os miolos de quem o descobriu?" (idem).

Bazin por sua vez compartilha da opinião de Vasconcelos a respeito do papel fundamental desempenhado pela Igreja Católica no desenvolvimento das artes, entretanto, identifica um movimento recente de adoção de uma "imaginária

devota, de fraco, senão nulo valor de arte às criações autênticas duma arte viva" (1946: 17). Para o curador do Museu do Louvre, uma vez isolada de todo movimento mais geral da arte viva (de vanguarda), a arte católica se corrompe e se torna estéril – eternamente requentando os estilos (gloriosos) do passado e ao mesmo tempo tentando expurgar de sua imaginária "toda a humanidade e todo o patético" (idem).

Assim como Hardy Filho e, mais fortemente, Vasconcelos, Bazin lança mão do argumento do desapego aos estilos passados para justificar a defesa do valor estético e religioso da Igrejinha da Pampulha. O que atravessa seus argumentos é o reconhecimento do poder revitalizador da arte e arquitetura de vanguarda para a arte católica. Assim, Bazin resume o perigo da posição religiosa: "Separando-se da vida, recusando-se a participar deste mundo das formas perpetuamente renovadoras não se arriscará a Igreja a tornar-se uma sociedade fechada no interior da sociedade, a ver enfraquecida a sua catolicidade?" (idem: 17). Em outras palavras, o risco da iconoclastia não seria melhor do que a morte pela paralisação? Aliás, tratar-se-ia mesmo de um iconoclasmo conceder "feições modernas" a uma imagem devocional?

Sobre este ponto, Bruno Latour (2008) apresenta uma contribuição para pensar as reações que as imagens provocam, o que ele chama de "arqueologia do fanatismo". Para isso, ele elabora o conceito de *iconoclash*[8]. Diferentemente do iconoclasmo, quando o objetivo é claramente a destruição do objeto/imagem, "*iconoclash*, por outro lado, é quando não se sabe, quando se hesita, quando se é perturbado por uma ação para a qual não há maneira de saber, sem uma investigação maior, se é destrutiva ou construtiva" (2008: 113). Objetivando mapear as diferentes condutas em torno das imagens, Latour esboça uma tipologia de ações iconoclastas que vão desde os que odeiam todas as imagens aos que ironizam todos os odiadores e adoradores de imagens. Dentro deste espectro, ele descreve os iconoclastas do tipo B:

> *O que eles combatem é o* congelamento das imagens, *ou seja, extrair uma imagem do fluxo, e se tornar fascinado por ela, como se isso fosse suficiente, como se todo movimento tivesse parado. [...] Para eles, iconoclastas são ou aqueles que absurdamente tentam se livrar de todas as imagens, ou aqueles que permanecem na contemplação fascinada de uma imagem isolada, congelada (idem: 130-1).*

Não seria esta a crítica de Bazin ao apego da Igreja Católica pelo passadismo e pelas imagens destituídas de humanidade? O congelamento em regras estáticas e desprovidas de *pathos* é rompido através de um certo dano feito à imagem romantizada do que deveria ser a arquitetura religiosa e a arte sacra[9].

Duas intervenções no debate apresentam posições exemplares tanto do

8 Note-se que ao substituir o sufixo "asm" em *iconoclasm* para "clash" em *iconoclash*, Latour sublinha o caráter conflituoso derivado da ambiguidade das imagens em questão.

9 A participação de artistas modernos em projetos arquitetônicos e decorativos de igrejas católicas constituiu um movimento na primeira metade do século XX, no Brasil (Baptista, 1999; 2002) e também na Europa (Gamboni, 1997), principalmente na França (Caussé, 2010). Uma das principais censuras feitas por religiosos e críticos desses consórcios era a de que a arte vanguardista não continha sua tendência à "deformação" nem mesmo nas formas arquitetônicas, pinturas e esculturas religiosas. Em minha tese de doutorado (2014) comparo o caso da Igrejinha da Pampulha com o da Capela de Vence, situada no sul da França, idealizada em sua arquitetura e decoração pelo artista moderno Henri Matisse. Tanto Portinari quanto Matisse são acusados, entre outras coisas, de distorcer os padrões das formas clássicas consagrados na Igreja Católica, contra o que se defendem não somente reafirmando a liberdade dos seus (diferentes) estilos artísticos, mas sublinhando as relações entre o resultado da obra e os estados subjetivos ora dos "dramas" representados, ora dos artistas em seu momento de criação. Par maiores detalhes, cf. Oliveira (2014).

apego a uma imagem nostálgica e adocicada da arte religiosa pretérita, quanto da iniciativa de sua renovação via danificação. A primeira é a do escritor e diretor do Instituto Histórico de Ouro Preto, Vicente Racioppi[10]:

> *O templo católico não recebeu a inspiração religiosa que maravilha o mundo com as catedrais de Reims e Milão, de Colônia e Ouro Preto, de S. Joao del Rey e Mariana, da Bahia e do Rio de Janeiro, de Roma e de Varsóvia. Concebida e influenciada de maneira a matar a tradição arquitetônica mineira, adulterando tudo, inchando a perna de S. Francisco, lhe entumecendo os músculos, lhe arregalando os olhos e aviltando as meigas figuras dos santos, cuja doçura os pincéis dos pintores e o escopro dos escultores fixaram em poemas de arte eterna.*

10 "A S. Francisco da Pampulha significa a hipertrofia de uma política artística derrotista". *Revista Carioca*. Rio de Janeiro, 21 set. 1946. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

Em outra frente, a segunda intervenção é de Portinari. Perguntado se achava que o clero aceitaria suas pinturas sacras para a Igrejinha da Pampulha, o artista teria respondido[11]:

> *Não! Os nossos padres não poderão gostar da minha maneira de expressar as coisas sagradas. Eles querem figuras bem feitinhas, virgens parecidas com Ingrid Bergman e Cristos semelhantes a Robert Taylor. Essa é a verdade. Mas a minha "Via Sacra" para a Pampulha não tem nada disso. São João se alimentava de gafanhotos, Lázaro era leproso e Magdalena uma pecadora... tudo isso me inspira sentimentos múltiplos, as vezes tão extravagantes quanto a própria tragédia de São João. Enfim, comigo santo é santo mesmo, não é artista de Hollywood.*

11 "Caipira, porém Portinari...". Revista O Globo. Porto Alegre, 22 jun. 1946. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

Também Bazin, em seu artigo supracitado, reconhece no São Francisco de Portinari na Pampulha as características de um personagem mais "profético do que seráfico", sobre o qual afirma: "brotando do deserto onde se alimentou de gafanhotos, esse asceta hirsuto, esse louco de Deus liberta com seus gestos veementes as forças encadeadas da natureza" (idem: 18).

Portinari e Bazin destacam o excesso de sofrimento e a miséria que marcam as diferentes histórias de vida das figuras santas retratadas. O dano aparece como uma espécie de atualização daquele excesso de humanidade. Nas palavras de Latour, "o dano feito aos ícones é, para eles, sempre uma injunção caridosa para *redirecionar* a atenção para outras imagens sagradas, mais novas, mais frescas [...]" (idem: 131). Para o diretor do Instituto Histórico de Outro Preto, inspiração divina é aquela oriunda das (congeladas?) igrejas góticas europeias e barrocas brasileiras. Mas onde Racioppi vê ruptura, outros veem continuidade.

Estendendo a aproximação estabelecida por Vasconcelos entre Portinari e Aleijadinho, Bazin considera que a arquitetura audaciosa e surpreendente de Niemeyer, embora inspirada nos princípios de Le Corbusier, vincula-se direta-

mente ao "gênio barroco, [...] gênio autóctone da arte brasileira obscurecido há mais de um século pela influência neoclássica, e que, com Portinari e Niemeyer, acaba de experimentar sua revivescência magnífica" (idem: 18).

Enquanto d. Cabral mantem sua recusa em consagrar a Igrejinha da Pampulha fundamentado em argumentos jurídicos e estéticos, artistas e críticos se concentram nestes últimos, contra-argumentando no sentido de legitimar seu valor artístico e arquitetônico. Ao mesmo tempo em que desconsideram os argumentos de ordem jurídica, acabam por estruturar as bases de uma consagração alternativa àquela religiosa.

3. UMA CONSAGRAÇÃO VIA PATRIMÔNIO

A construção de uma conexão direta entre a arquitetura modernista precursora de Niemeyer e o barroco foi um caminho alternativo ao argumento de que a Igrejinha da Pampulha seria uma profanação da arquitetura e arte sacra brasileiras. Caminho dos mais eficientes, permitiu que, diante do vácuo institucional que se estabeleceu a partir da não utilização da igrejinha para serviços religiosos, e dos rumores de que poderia ser demolida, ela se tornasse um bem tombado pelo então Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, apenas dois anos após sua conclusão, atendendo a um parecer de Lucio Costa. Seu conteúdo professa[12]:

> *Considerando o estado de ruína precoce em que se encontra a Igreja de São Francisco de Assis, da Pampulha, em Belo Horizonte, devido a certos defeitos de construção e ao abandono a que foi relegado esse edifício pelas autoridades municipais e eclesiásticas; considerando que numerosas peças integrantes desse edifício destinado a capela, tais como altar, órgão, bancos, via sacra, etc., foram irresponsavelmente abandonados ou utilizados em outras igrejas de modo inconveniente, porque em desacordo com seu estilo peculiar; considerando o louvor unânime despertado por essa obra nos centros de maior responsabilidade artística e cultural do mundo inteiro, particularmente da Europa e dos Estados Unidos; considerando, enfim, que o valor excepcional desse monumento o destina a ser inscrito, mais cedo ou mais tarde, nos Livros do Tombo, como monumento nacional, e que portanto seria criminoso vê-lo arruinar-se por falta de medidas oportunas de preservação, para se haver de intervir mais tarde no sentido de uma restauração difícil e onerosa, tenho a honra de propor [...] o tombamento preventivo da Igreja de São Francisco de Assis, da Pampulha [...].*

12 Parecer datando de 08/10/47 integra o Processo de Tombamento da Igreja de São Francisco de Assis da Pampulha, no. 373-T-47, de iniciativa do próprio SPHAN, p. 1.

O parecer de Lucio Costa apresenta argumentos em dois planos principais, que poderiam ser descritos como o da imanência e o da transcendência. No primeiro

plano, estão os que dizem respeito à necessidade de preservar sua materialidade tanto do abandono quanto da descaracterização dos seus atributos. Em segundo lugar, aparecem os que lhe atribuem um valor simbólico reconhecido positivamente no plano internacional, cujo reflexo no âmbito nacional – em termos de tombamento enquanto monumento – seria considerado inevitável.

Em linhas gerais, é o acionamento da "retórica da perda" (Gonçalves, 1996) iminente do bem que justifica sua consagração como patrimônio. Entretanto, como bem sublinha Choay (2006), a patrimonialização de um bem recente, no limite, descarta o próprio objeto do patrimônio, ou seja, o passado usufruído e acumulado em sua materialidade. Em outra chave, pode-se defender que o tombamento da Igrejinha da Pampulha encarne uma reconsideração – e não um descarte – do fator temporal através da conexão com a linhagem barroca. Embora a referência ao barroco não seja explícita no parecer de Lucio Costa, ela aparece em várias falas de outros interlocutores. Mesmo Costa a aciona, em outra ocasião, quando, respondendo à acusação de um suíço de que o projeto da Pampulha constituiria um "barroquismo escultórico", afirma: "Ora graças, pois se trata no caso de um barroquismo de legítima e pura filiação nativa que bem mostra não descendermos de relojoeiros, mas de fabricantes de igrejas barrocas" (1953: 183-184).

O contra-ataque de artistas, críticos de arte e arquitetos às críticas estéticas de d. Cabral à Igrejinha da Pampulha se conecta a um movimento mais amplo de institucionalização de um ideário de patrimônio nacional baseado na combinação de matrizes específicos de tradição e modernidade, no caso em tela, o barroco mineiro e a arquitetura moderna. Chuva explicita o processo de consolidação desse ideário ao afirmar que

> *Aparelhados no Sphan, os arquitetos modernistas consagraram a própria arquitetura que produziam, seguindo essa linha de pensamento como aquela que efetivamente representaria a nação moderna. Construíram, assim, simbólica e materialmente, o patrimônio histórico e artístico nacional mediante a eleição da arquitetura barroca colonial e a sua restauração. E, na repetição, consagraram-se na ordem inversa, construindo materialmente a arquitetura moderna e elegendo-a simbolicamente como patrimônio histórico e artístico nacional (2009: 364).*

O arranjo aqui em jogo combina barroco e arquitetura modernista, em detrimento de quaisquer outros estilos atualizados em solo nacional. Através de um procedimento de purificação, excluem-se da história da arquitetura brasileira as manifestações nas quais não se identificava um germe de originalidade, reconhecido na Pampulha. Somente o novo e original, conectado à tradição, poderia constituir

uma contribuição efetiva para a evolução da arquitetura nacional. Filiar a Igrejinha da Pampulha ao barroco significa portanto contaminá-la com a autenticidade modelar da identidade artística nacional, reconhecendo nela, ao mesmo tempo, um papel importante na continuidade do desenvolvimento da arquitetura.

Houve, do outro lado, quem discordasse dessa história da arquitetura brasileira, sobretudo neste capítulo em que se tentava introduzir a Igrejinha da Pampulha como bem de valor nacional, digno de tombamento. Um artigo publicado no Jornal *A Notícia* chama de "maluquice" o título de patrimônio histórico concedido à "famosa igreja futurista da Pampulha"[13]. Seu argumento se fundamenta no caráter ofensivo e escandaloso da edificação, considerada "um achincalhe à religião". Destaca-se que, diante desse quadro, o único destino "compatível com sua finalidade" seria torna-se "museu de arte teratológica", como teria sugerido o arcebispo. Diferentemente da ideia de exemplaridade, aqui a Igrejinha aparece como um

> *fantasma de cimento armado ostentando as suas formas grosseiras e servindo de demonstração do pouco caso dado aos dinheiros do povo, pois a pilhéria de mau gosto custará à municipalidade da capital mineira alguns milhões de cruzeiros. (idem)*

Longe de constituir uma exemplaridade positiva, tratava-se de uma piada cara e de mau gosto, que deveria se contentar com o único papel que poderia desempenhar: o de museu de monstruosidades.

Muito embora parecesse para os defensores da Igrejinha que o tombamento constituísse, além do reconhecimento da sua singularidade e originalidade, a garantia para sua sobrevivência diante do abandono, isso se mostrou duvidoso. A incerteza se confirma no final do ano de 1948, quando o jornal *Estado de Minas* faz uma série de reportagens para denunciar o abandono que ameaçava a integridade física da Igrejinha. Em vários textos, o tom apologético vangloria a iniciativa de Kubitschek como "homem de bom gosto" e sua iniciativa de construir na Pampulha "um testemunho vivo da nossa época através do depoimento incontestável dos artistas contemporâneos"[14]. O recurso a elogios e falas legitimadoras embasa a construção e reforço do valor artístico e cultural de um bem sob ameaça de extinção.

Uma das personagens elencadas, o escritor mineiro Eduardo Frieiro, defende[15] que o abandono é resultado de dois "*boycotts*". O primeiro deles seria o da Igreja Católica que, por "simples relutância [...] em face do novo e do nunca visto" "tentou desnaturalizar o caráter original da Igreja da Pampulha, tornando-a museu de arte moderna". O segundo seria de ordem política, decorrendo do fato de que apesar de todas as suas qualidades, a Igrejinha "padece de um defeito de origem: foi obra de outro". Para Frieiro, à sabotagem inicial da Igreja Católica é somada outra de ordem política, gerando o quadro de abandono que acomete

13 "Maluquice, Patrimônio Histórico...". *A Notícia*. Rio de Janeiro, 6 jul. 1948. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

14 "A Pampulha está inteiramente abandonada". *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 9 dez. 1948. Consultado na Hemeroteca Municipal de Belo Horizonte.

15 "Aplaudido escritor mineiro opina sobre as condições da cidade-satélite". Estado de Minas. Belo Horizonte, 11 dez. 1948. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

a edificação. O escritor mineiro evidencia que num contexto onde Kubitschek não é mais prefeito, o valor artístico e arquitetônico da Igrejinha, sua "genealogia barroca", pouco importa, já que no jogo político, a filiação que realmente garante a sobrevivência é a da "situação".

Eis que Kubitschek então se manifesta, fazendo publicar uma longa carta[16] que enviara recentemente a d. Cabral, na qual solicita mais uma vez a reconsideração do arcebispo sobre a Igrejinha da Pampulha. Nela, o ex-prefeito belorizontino defende as motivações verdadeiramente puras e cristãs que o levaram a pensar em construir uma igreja na Pampulha, voltado unicamente para o objetivo de "proporcionar aos moradores do bairro cujo progresso desejava, uma assistência religiosa que a distância da cidade tornava muito difícil". Em seguida, enfileira uma série de argumentos favoráveis à Igrejinha e que já circulam no debate mais amplo: o papel histórico da Igreja Católica no desenvolvimento das artes, o reconhecimento nacional e internacional do valor cultural da edificação, suas características físicas conformes às necessidades litúrgicas entre outros. Finalmente, Kubitschek faz ao arcebispo "um apelo humilde no sentido de permitir que o pequeno e lindo templo se integrasse na sua missão".

As palavras do ex-prefeito porém não sensibilizam o religioso – pelo menos não por enquanto –, e a igrejinha continua silenciosamente fechada por mais uma década protagonizando outras fases de sua trajetória controversa[17].

16 "Um apelo do Sr. Juscelino Kubitschek para que a Igreja da Pampulha se integre em sua missão". *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 15 dez. 1948. Consultado na Hemeroteca Municipal de Belo Horizonte.

17 A análise deste período do debate público e dos acontecimentos envolvendo a Igrejinha da Pampulha se encontra no segundo capítulo da minha tese de doutorado (Oliveira, 2014).

DESENLACES DE UMA TRAMA

A Igrejinha da Pampulha é finalmente consagrada em abril de 1959. A mudança de posição da Igreja Católica no caso pode ser apreendida em múltiplos planos, mas gostaria de sublinhar dois. O primeiro diz respeito aos argumentos levantados por seu responsável, o novo arcebispo belorizontino, d. Resende Costa, para justificar publicamente sua decisão. O segundo se refere à articulação orquestrada por Kubitschek nos bastidores para tentar resolver o caso. Começando por este último, o então presidente da República conta que, naquele ano de 1959, após a designação de d. Resende Costa para ocupar o cargo de arcebispo coadjutor de Belo Horizonte – dada a debilitação do estado de saúde de d. Cabral –, decide promover um encontro com o novo responsável curial para tratar do caso da Igrejinha. Em suas palavras, "Dom Resende Costa revelou-se profundamente compreensivo e vinte quatro horas mais tarde procurou-me para me dar uma resposta definitiva a respeito" (1976: 65). A resposta era positiva, com a "sugestão" de que a prefeitura doasse o templo para a Mitra Arquidiocesana.

O projeto de lei autorizando a doação da Igrejinha é proposto pelo executivo municipal, aprovado pela câmara e sancionado em 6 de fevereiro de 1959[18]. O texto da lei é sucinto, dispondo de três artigos, dois dos quais cito a seguir:

18 O texto da lei está disponível no site da Câmara Municipal de Belo Horizonte. Link: http://www.cmbh.mg.gov.br/leis/legislacao - acessado em 2/08/13. Agradeço à professora Monica Fonseca por ter primeiramente me chamado a atenção e me apresentado o conteúdo da lei.

> *Artigo 2º – A Mitra Arquidiocesana de Belo Horizonte, obriga-se a manter e a zelar pela conservação do imóvel, não lhe introduzindo modificação alguma na parte arquitetônica, nas pinturas e painéis internos e externos, sem autorização da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Educação e Cultura, bem como a observar as obrigações decorrentes de patrimônio tombado [...];*
> *Artigo 3º – a doação a que se refere a presente lei é gravada com as cláusulas de inalienabilidades, impenhorabilidade e de reversão ao domínio do Município na hipótese da donatária não cumprir o disposto no art. 2º ou destinar o imóvel para a finalidades diferentes do culto católico, apostólico e romano, a que se destina*.

O texto da lei evidencia a preocupação em regular os termos em que seria feita a passagem da Igrejinha das mãos do município para a Cúria Metropolitana de Belo Horizonte. É provável que seus idealizadores tivessem em mente a experiência do passado recente, quando, de posse de algum nível de comando sobre a edificação, a Igreja Católica dispõe do seu mobiliário distribuindo-o para outras paróquias, igrejas, capelas etc., sem entretanto pretender utilizá-la como espaço religioso[19]. As condições da doação são principalmente de duas ordens: proibindo a alteração de qualquer característica estética ou estrutural da Igrejinha sem a autorização prévia do órgão local responsável pelo patrimônio nacional; proibindo a sua utilização para qualquer outra finalidade que não seja o culto "católico, apostólico e romano" (idem). Ao estabelecer os modos específicos em que a Igreja Católica deve usar e se apropriar da Igrejinha da Pampulha, a legislação municipal atua explicitamente como um dispositivo de regulação do religioso (Giumbelli, 2002a). Isto porque com o objetivo de garantir a manutenção das suas características estéticas e estruturais, a legislação atua controlando o nível de autonomia religiosa para eventualmente imprimir no espaço transformações litúrgicas, eclesiásticas etc. Da mesma forma, a vinculação direta do direito à propriedade à utilização para culto "católico, apostólico, romano" (idem) estabelece a modalidade do culto privilegiando a vertente romana em detrimento de mudanças contingentes que porventura conduzam à constituição de uma Igreja Católica brasileira distanciada dos interesses romanos. Assim, consolida-se um mecanismo de enredamento entre o Estado e a Igreja Católica romana no qual o primeiro não só reconhece o culto religioso, como o reverencia e se coloca na posição de seu "avalista" para determinar que possíveis desvios impliquem em retorno da propriedade da Igrejinha ao município. Com tais medidas, a prática religiosa na capela é cerceada e condicionada às determinações legais; em outras palavras, trata-se de uma intervenção direta do Estado no domínio religioso.

Sobre os argumentos de d. Resende Costa para justificar a mudança de posi-

19 Esta informação é sugerida e aludida em diversas fontes. De forma sistemática aparece em cartas trocadas entre o diretor do Museu Histórico Abílio Barreto, Mário Lúcio Brandão, e o diretor do Departamento Municipal de Educação e Cultura.

ção da Igreja Católica em relação à Igrejinha, eles aparecem em uma entrevista concedida à *Folha da Manhã*[20]:

> *Hoje, desde que foram sanadas as irregularidades canônicas e estão tendo geral aceitação as novas expressões de arte a princípio tão chocantes, não há mais motivos para manter-se o veto oposto na ocasião pelo arcebispo d. Antonio dos Santos Cabral à igreja de São Francisco.*

20 "Finalmente, após muita discussão, será sagrada a Igreja da Pampulha". *Folha da Manhã*. São Paulo, 01 abr. 1959. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha"

Do ponto de vista das suas características formais, o religioso comenta ainda que, embora considere "a nobre severidade do estilo clássico" mais adequada à Igreja Católica – por suas dimensões de "eternidade" – reconhece que a Igrejinha possui todos os elementos arquitetônicos necessários para o exercício do culto (idem). Já a pintura de Portinari – embora "excelente" – "corresponde menos bem à finalidade pedagógica que a Igreja exige nas decorações de arte" (idem).

A construção da argumentação endossa a ideia de que a passagem da propriedade da Igrejinha e do seu terreno à Cúria Metropolitana "sanou irregularidades canônicas", permitindo que se deslocasse para a observação mais geral da aceitação da arte moderna nos contextos religiosos. Destaque-se que nos documentos que regulam a construção de templos religiosos consultados[21] não aparece a obrigatoriedade de posse da edificação religiosa e do terreno por parte da Igreja Católica para a realização da consagração e autorização para celebração de atividades religiosas. Tomando o relato de Kubitschek, pode-se aventar que a proposta de doação apresentada por d. Resende Costa tivera a intenção de sinalizar um primeiro gesto de reverência do poder executivo municipal em relação ao qual a Igreja Católica poderia manifestar sua boa-vontade para rever o caso, inaugurando uma nova fase nas negociações. Em relação aos comentários estéticos de D. Resende Costa, note-se que a distinção entre a arquitetura "adequada" de Niemeyer *versus* os "excelentes" e "inadequados" painéis de Portinari indicam ao mesmo tempo uma abertura para as novas interpretações da arte religiosa desenvolvidas com o viés modernista, e uma simpatia ao viés tradicional da função pedagógica da arte sacra.

21 Código de Direito Canônico, §1214 ao 1229; Constituições Eclesiásticas do Brasil, Pastoral Coletiva de 1915, n. 744, cf. Menezes 1962.

A repercussão da consagração da Igrejinha da Pampulha na mídia se caracteriza pela "recordação" dos motivos da recusa inicial da Igreja Católica, sublinhando tanto seus aspectos formais quanto o perfil do espaço no qual ela estava inserida. Em outras palavras, "integrada num conjunto construído em função do vício e do pecado, o arcebispo não autorizou a sagração da capelinha, entre Cassino e Casa de Baile"[22]. O argumento que equaciona o Conjunto Arquitetônico da Pampulha ao profano e consequentemente à inviabilidade da existência de um espaço sagrado trabalha na lógica da contaminação, que vai aos poucos se amenizando na medida em que o vetor de contágio se enfraquece até desapare-

22 "Hoje o fim do mais rumoroso caso que envolveu a arte moderna no Brasil". Diário de Minas. Belo Horizonte, 11 abr. 1959. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

cer. Esta lógica fica evidente no excerto da matéria publicada no *Estado de Minas* no dia seguinte à cerimônia de consagração[23]:

> *O veto da Igreja resultava menos de certas exigências de ordem arquitetônica que o templo não preenchia, do que do próprio bairro da Pampulha, à época sede de um cassino e de algumas boites. Faltavam, portanto, condições ao local para a presença de Deus conforme a bem fundamentada argumentação do arcebispo d. Cabral. Acontece porém que com a proibição do jogo e o fechamento do cassino e das boites, o ambiente na Pampulha é agora outro e a Igreja se dispôs com o seu velho equilíbrio e bom senso, a reexaminar o caso.*

23 "A Sagração de um templo famoso". *Estado de Minas*. Belo Horizonte, 12 abr. 1959. Consultado na Hemeroteca Municipal de Belo Horizonte.

Ao conectar a condenação da Igrejinha ao seu entorno enquanto vetor de profanação que obstruiria a presença de Deus, as autoridades eclesiásticas deslocam o foco das suas características estéticas – imutáveis ainda que mais "aceitáveis" – para algo passível de transformação exógena: o ambiente social no qual ela se situa. Menos do que ter a necessidade de justificar a revisão dos seus próprios critérios estéticos basta-lhes constatar as transformações externas que agora liberam o espaço para o afloramento da presença de Deus. Mesmo do ponto de vista dos critérios estéticos da Igreja, d. Resende Costa defende, durante a missa que precede a cerimônia de consagração da Igrejinha[24], que a demora em sagrá-la se deve ao fato de que "a Igreja, que é mensageira da eternidade, não costuma ter pressa em aceitar as coisas de vanguarda". Assim, a consagração da Igrejinha da Pampulha após quatorze anos não aparece como a revogação da decisão de d. Cabral, mas a remodelação de um arranjo no qual desaparecem as razões que motivaram a decisão inicial. Tanto é assim que, um mês mais tarde, d. Resende Costa sustenta conforme reportagem da revista *Alterosa*[25] que

24 "Igreja da Pampulha tornou-se finalmente um templo de Deus". *Diário de Minas*. Belo Horizonte, 12 abr. 1959. Consultado na Hemeroteca Municipal de Belo Horizonte.

> *na época, estivesse ele no lugar de D. Cabral, teria agido da mesma forma, porque, na verdade, o templo apresentava características demasiado avançadas, em relação à arquitetura religiosa. 'Ademais – acrescentou – naquele tempo a Pampulha era apenas um bairro mundano. Agora, porém, muita gente vive, lá, e essa gente não poderia ficar sem a sua igreja'.*

25 "Igrejinha da Pampulha já é casa de Deus". *Alterosa*. Belo Horizonte, ano V, n. 4, setembro de 1959, p. 93.

A Pampulha deixa de ser frequentada por jogadores, notívagos e boêmios para se tornar um bairro habitado por moradores e visitantes do novo Museu de Arte da Pampulha instalado no antigo Cassino e das outras edificações do complexo. A conversão do espaço interpretada positivamente pela Igreja Católica também acarretou em um abandono físico da Igrejinha agravando permanentemente seu risco de arruinamento. Risco aliás que garantiu sua primeira consagração, aquela homologada quando do seu tombamento precoce como patrimônio

nacional. Esta consagração vinculada à administração do seu arruinamento potencial se ampliou e perpetuou no tempo concedendo visibilidade à Igrejinha enquanto "curiosidade artística e ponto obrigatório para todos os turistas que visitavam Belo Horizonte"[26].

Consagrada enquanto patrimônio do Estado, pela crítica nacional e internacional, pelos turistas amantes da arte e da arquitetura – e mesmo pelos religiosos que a visitavam – finalmente logra ganhar a consagração da Igreja Católica. Diante de tamanha visibilidade e sucesso, sugiro que, além das transformações apontadas por d. Resende Costa relativas à maior aceitação da arte moderna nos ambientes religiosos e a conversão do bairro da Pampulha, tenha havido uma ponderação de outra ordem para a deliberação favorável à consagração. Esta envolveria uma reavaliação das consequências políticas, sociais e culturais de manter o veredito adotado no final da década anterior. Àquela época, um arcebispo recusar o projeto de um prefeito desenvolvido por um arquiteto praticamente estreante e um artista moderno tinha um custo bem diferente do que manter, no final dos anos de 1950, a recusa à uma Igreja imaginada pelo atual presidente da república, realizada por um arquiteto reconhecido internacionalmente e idealizador da arquitetura da nova capital do país, e um artista moderno no auge da sua carreira. Mesmo do ponto de vista da Igrejinha, como já foi dito, ela deixa de ser o simples resultado de um exercício de experimentalismo para se tornar um símbolo da arquitetura moderna mundial e objeto de interesse e apreço da população local, que prestigia sua cerimônia.

26 "Igreja de São Francisco torna-se 'Hangar de Deus'". *Diário da Noite*. Rio de Janeiro, 16 set. 1959. Consultado no Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte, arquivo "Inventário da Igrejinha da Pampulha".

* * *

O debate em torno da igrejinha da Pampulha constitui uma controvérsia entre diferentes atores em um contexto mais amplo de modernização social e urbana. Contrariando expectativas secularizantes de enxugamento da dimensão religiosa, o empreendimento modernizante da Pampulha idealizado por um político e desenvolvido por um arquiteto e um artista propõe incluir a dimensão religiosa. Nesse sentido, as reflexões de Giumbelli (2002) e Asad (1993; 2003) abordam a modernidade mais como um projeto[27] do que como um estágio de desenvolvimento da civilização onde aspirações "transcendentais" e "mágicas" perdem relevância para perspectivas "tecnológicas" e "progressistas". No projeto "hegemônico" de modernidade, as políticas seculares dos Estados nacionais desempenham papel central, não somente por restringirem o espaço de atuação das religiões, mas também por constituírem práticas de relação e definição do religioso uma vez que

> *para proteger a política da religião (e especialmente alguns tipos de compor-*

27 Holston (1993) também aposta nessa abordagem da modernidade como projeto, ou melhor, projetos em disputa que encarnam um dilema: o paradoxo de que a prática da construção desse futuro no presente acaba subvertendo suas premissas utópicas. Entretanto, a dimensão religiosa está distante de suas principais preocupações, que se concentram nas formações urbanas e arquitetônicas.

> *tamento religiosamente motivados), para determinar suas formas aceitáveis dentro da política, o Estado precisa identificar a 'religião'. Ao ponto em que este trabalho de identificação se torna uma questão de lei, a República adquire a função teológica de definir os sinais religiosos e o poder de impor tal definição a seus cidadãos, 'assimilando-os' (Asad, 2006: 524).*

O que poderia ser mais exemplar deste trabalho de definição do religioso do que o Estado, na figura de uma personagem política, tomar para si a iniciativa de projetar um espaço para realização de atividades especificamente religiosas, como no caso da Igrejinha da Pampulha? Note-se que temos aí um programa de definição "do religioso" que passa ao largo de uma associação explícita com o catolicismo institucional. Ou seja, a Igrejinha da Pampulha constitui ao mesmo tempo um projeto de modernização social amparado na dimensão religiosa como também um projeto de modernização religiosa, consorciado pelo Estado por meio da arquitetura e arte de vanguarda.

A reação católica, condensada na figura do arcebispo belorizontino, é a de recusar a "oferenda moderna". Fabris (2000) divide os argumentos de d. Cabral em duas ordens: um jurídico, em referência ao caráter "particular" da obra; e outro religioso, em defesa da tradição da estética católica contra o modernismo. Em outra chave, ambos os argumentos consistem em faces de um procedimento mais amplo de distinção entre o que seria propriamente religioso, de um lado, e de outro o que seria do âmbito da iniciativa "privada" (assim designado pelo religioso, porém correspondendo ao poder público) e da esfera artística. Em outras palavras, o argumento de d. Cabral possui um viés moderno ao distinguir a dimensão religiosa das investidas políticas e artísticas do projeto modernista de Juscelino Kubitschek. Como fica explícito no relacionamento prévio entre prefeito e arcebispo, a modernidade do argumento do religioso no caso da Pampulha, porém, não descarta a possibilidade de acionamento eventual de privilégios em nome dos interesses católicos da "maioria da população mineira". De todo modo, o esforço de separação de d. Cabral é epitomizado em sua proposta de transformar a Igrejinha em um museu de arte moderna, argumentando no sentido de uma adequação entre suas características estéticas e seus fins.

Em reação, artistas, críticos de arte, arquitetos e simpatizantes da Igrejinha contra-atacam reforçando suas qualidades estéticas e sua adequação para finalidade religiosa. É notável a ausência de intervenções desses atores a respeito da primeira linha argumentativa do arcebispo belorizontino, acerca do imperativo canônico da participação e do aval da autoridade religiosa para construção de templos. Ao ignorar tal princípio, desconsidera-se a autonomia religiosa para regular seus espaços e interesses. Ao mesmo tempo, é através da legitimação artística e arquitetônica da Igrejinha da Pampulha que seus defensores procu-

ram validar sua aplicação religiosa. Trata-se nesse sentido de demandar uma abertura da religião para a "intervenção" da arte/arquitetura de vanguarda. Como nos lembra Asad (1993), tal expectativa se afina com o lugar diferenciado ocupado pelas diferentes modalidades artísticas no projeto moderno: o de lócus sagrado de produção, aperfeiçoamento e libertação do indivíduo subjetivado. Contrariamente ao que se passa com os princípios religiosos, os critérios estéticos são acolhidos e valorizados como alicerces de uma "razão pública" moderna. No mesmo sentido, enfocando o modernismo brasileiro, Holston (1993) sublinha a aposta no potencial da arquitetura de não apenas transformar a vida urbana, mas aprimorar a governabilidade, a racionalidade e, enquanto manifestação artística, renovar a vida social.

Desse modo, argumentos que legitimam o valor artístico e arquitetônico da Igrejinha da Pampulha, procurando conectá-la a uma linhagem barroca – considerada fundante da identidade nacional – são suficientes para garantir sua adequação à finalidade religiosa para qual foi planejada. Muito embora a patrimonialização opere como uma legitimação desse argumento estritamente "cultural", não se pode afirmar que tenha colaborado para eliminar o risco de sua musealização ou garantir sua destinação (exclusivamente) religiosa. Isto porque se é fato que a Igreja Católica finalmente consagra o templo em 1959, reconhecendo sua "conversão" e autorizando-lhe a realização de atividades religiosas, seus usos atuais indicam que a finalidade museológica está também muito viva, como atestam os mais de vinte mil turistas que a visitam anualmente[28].

28 Levantamento da Belotur – agência de turismo da capital mineira – feito em 2008 contabilizou 24.885 visitantes à Igrejinha da Pampulha.

Paola Lins de Oliveira é antropóloga, autora de *Arte e religião em controvérsia* (Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2016) e coorganizadora de *Olhares sobre o patrimônio religioso – Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, Mar de Ideias, 2016). Atualmente é pesquisadora de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal

1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*; Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Stanford University Press.

BAPTISTA, Anna Paola P.

1999 "Modernismo e tradição na arte religiosa: a querela da Pampulha". *Locus – Revista de História*, v. 5, n. 2.

2002 *O eterno ao moderno: arte sacra católica no Brasil – anos 40-50*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ.

CAUSSÉ, Françoise

2010 *La Revue* 'L'Art Sacré'*: Le D*ébat en France *sur l'art et la religion (1945-1954)*. Paris, Les Éditions du Cerf.

CHOAY, Françoise

2006 *A alegoria do patrimônio*. São Paulo, Estação Liberdade/Unesp.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro

2009 *Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940)*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

COSTA, Lucio

(1953) 2003 "Oportunidade perdida". In XAVIER, A. (org.). *Depoimento de uma geração – arquitetura moderna brasileira*. São Paulo, Cosac & Naif.

FABRIS, Annateresa

2000 "A Batalha da Pampulha". In FABRIS, A. (org.). *Fragmentos urbanos: representações culturais*. São Paulo, Studio Nobel.

FAVRET-SAADA, Jeanne

1992 "Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème". *Ethnologie Français*, 22(3): 251-260.

GAMBONI, Dario

1997 *The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*. Londres, Reaktion Books.

GIUMBELLI, Emerson

2002a *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar/Pronex.

2002b "Para além do 'trabalho de campo': reflexões supostamente malinowskianas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 17, n. 48: 91-107.

2008 "A modernidade do Cristo Redentor". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 51, n. 1: 75-105.

2011 "Brasileiro e europeu: a construção da nacionalidade em torno do monumento ao Cristo Redentor do Corcovado". *Cadernos de Antropologia e Imagem*, v. 24/1: 35-63.

GONÇALVES, Reginaldo
1996 *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ/IPHAN.

HOLSTON, James
1993 *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo, Companhia das Letras.

KOPYTOFF, Igor
1986 "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process". In APPADURAI, A. (org.). *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

KUBITSCHEK, Juscelino
1976 *Meu caminho para Brasília: a escalada política*. Volume II. Rio de Janeiro, Bloch.

LATOUR, Bruno
2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press.
2008 "O que é Iconoclash? Ou há um mundo além das guerras de imagens". *Horizontes Antropológicos*, v.14, n.29: 111-150. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ha/v14n29/a06v14n29.pdf, acesso em 20 de agosto de 2009.

MENEZES, Ivo Porto de
1962 *Arquitetura sagrada*. Ouro Preto, tese de concurso para a cadeira de "Construção Civil, Arquitetura, Higiene, Saneamento, Urbanismo", Escola de Minas.

OLIVEIRA, Paola Lins de
2014 *Oferendas modernas: religião, arte e política na construção de obras-lugares no Brasil e na França*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, PPGSA/IFCS/UFRJ.

ROBERT, Valérie
2003 *Intellectuels et polémiques dans l'espace germanophone*. Paris, PIA.

Religion, Art and Politics in the Public Controversy of Igrejinha da Pampulha

ABSTRACT

The article focuses on the early years of the cultural biography of the Church of St. Francis of Assisi, located in Pampulha, Belo Horizonte – MG. The "Igrejinha da Pampulha" is part of a plan of urban modernization conceived in the early 1940s by the then-mayor of the state capital, Juscelino Kubitschek, giving rise to the Pampulha Architectural Complex. Designed by the architect Oscar Niemeyer, and decorated mainly by the artist Candido Portinari, the building is not accepted by the local religious authorities, establishing a public controversy between supporters and critics of their consecration. The interest that anchors this analysis lies in the way the building grounds, condenses and stimulates consortia between religious, artistic and political dimensions, while its creators, critics and defenders oscillate between, on the one hand, support of such associations and, on the other, the defense of the distinctions between the same dimensions, both to support as to criticize them. This is therefore a case where what is at stake is the constant tension of the modern paradigm of separation and autonomy of religious, artistic and political bodies.

KEYWORDS

Igrejinha da Pampulha, Public Controversy, Modern Art, Religious Art, Religious Architecture

Recebido em 5 de junho de 2104. Aceito em 14 de dezembro de 2017.

Práticas colaborativas em redes agroecológicas no agreste pernambucano

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145526

Pedro Castelo Branco Silveira
e Júlia Costa Rosas

Fundação Joaquim Nabuco | Recife, PE, Brasil;
Universidad Internacional de Andalucia | Baeza, Espanha
pedrocbsilveira@gmail.com, julia.crosas@gmail.com

RESUMO

Este artigo aborda as contribuições das redes agroecológicas para os debates sobre o acesso aos conhecimentos tradicionais. O material empírico que trazemos é o de pesquisa no agreste pernambucano, sobre as redes de produção de conhecimento de que fazem parte agricultores que desenvolvem práticas agroecológicas. Neste campo, agricultores e organizações de assessoria estão envolvidos em uma série de experiências que se baseiam na incorporação de conhecimentos dos agricultores, de técnicos e em testes e experimentos, não necessariamente em bases científicas, de novas práticas agrícolas. O pano de fundo destas experiências é o fortalecimento de propostas ecopolíticas conhecidas como "convivência com o Semiárido" que se afastam de pacotes tecnológicos e se aproximam de modos criativos e colaborativos de praticar conhecimentos.

PALAVRAS-CHAVE

Colaboração, conhecimentos tradicionais, agroecologia, propriedade intelectual, caatinga

Introdução[1]

A ecologia política das práticas agrícolas é perpassada por diversos dilemas relativos à produção e circulação de conhecimentos. Há, por um lado, um debate em curso a respeito das apropriações e regulamentações dos chamados conhecimentos tradicionais. Esse debate se relaciona à natureza dos conhecimentos tradicionais (Nygren, 1999; Ingold e Kurtilla, 2000; Carneiro da Cunha, 2009; Silveira, 2011) e às formas de proteção de tais conhecimentos face às investidas de mercantilização (Strathern et al., 1998; Kishi e Kleba, 2009; Carneiro da Cunha, 2009), incluindo a proposição de mecanismos *sui generis* de direitos para tais conhecimentos (Santilli, 2005), que se diferenciem dos regimes de propriedade industrial e propriedade intelectual vigentes, e que impliquem em formas de "repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas", como posto no artigo 8j da Convenção da Diversidade Biológica.

Em uma linha paralela correm debates sobre o futuro da agricultura familiar, em que propostas do tipo agroecológico ganham força. Neste campo, agricultores, organizações de assessoria e acadêmicos estão envolvidos em uma série de experiências que se baseiam na incorporação de conhecimentos dos agricultores, de técnicos e em testes e experimentos, não necessariamente em bases científicas, de novas práticas agrícolas (Hocdé, 1999; Sabourin, 2001). O pano de fundo destas experiências seria a concretização de propostas agrícolas do tipo "sustentável" que, se afastando de pacotes tecnológicos, e aproximando-se de formas tradicionais de práticas agrícolas, sugeririam novos rumos à agricultura (Altieri e Toledo, 2011). Tais iniciativas trazem consigo formas próprias de produção e circulação de conhecimentos e de espécies, além de formulações próprias dos sujeitos que delas participam sobre como esta deve ocorrer.

A formação de redes colaborativas de conhecimentos, incentivadas por organizações de assessoria, é uma característica marcante de parte das experiências agroecológicas de agricultores familiares. As instituições assessoras, em geral organizações não-governamentais de pequeno porte com histórico de trabalho conjunto com movimentos sociais, sindicatos e organizações de trabalhadores, buscam, no contexto brasileiro, desenvolver modos de atuação que partam das formas de produção de conhecimento costumeiras dos agricultores, reforçando dimensões como a da sustentabilidade e da experimentação[2]. Em Pernambuco há uma série de organizações assessoras em agroecologia, entre elas o Serviço de Tecnologia Alternativa (Serta), a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educaciona (Fase), a Diaconia, o Caatinga e o Centro Sabiá, entre outros.

Este tipo de interação faz emergir o conceito de "agricultores-experimentadores", ou seja, aqueles agricultores que criam novidades a partir de suas práticas de conhecimento. A organização Assessoria e Serviços a Projetos em

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 5 de julho de 2012. Os autores agradecem aos agricultores agroecológicos de Cumaru que nos receberam, ao Centro Sabiá pelo apoio na articulação e à Fundação Joaquim Nabuco pelo financiamento da pesquisa. Agradecem também aos comentários de Dominique Gallois, Geraldo Andrello e Edilene Cofacci de Lima à versão preliminar do artigo e às observações dos dois pareceristas anônimos que contribuíram para sua forma final.

2 Grande parte das organizações de agricultores e instituições de assessoria que atuam sob esta perspectiva formam a Articulação Nacional de Agroecologia, formada a partir do primeiro Encontro Nacional de Agroecologia, que ocorreu em 2002 no Rio de Janeiro.

Agricultura Alternativa (AS-PTA) é historicamente uma das responsáveis pela disseminação da ideia de agricultores-experimentadores no Brasil, articulando-se, no caso do Nordeste, com a forte experiência dos sindicatos de trabalhadores rurais referenciados pelas ligas camponesas dos anos de 1960 e com as organizações católicas referenciadas pela Teologia da Libertação (Sabourin, 2009).

Neste artigo apresentamos o caso de um grupo de agricultores agroecológicos no Agreste pernambucano, indicando de que forma se produzem e circulam conhecimentos nas redes colaborativas formadas pelas práticas agroecológicas, e indicando como se situam as noções de experimentação, criatividade e inovação nestas redes. Mais do que uma descrição sociológica de uma rede de atores nas práticas agroecológicas (o que seria em si uma abordagem possível e relevante), buscamos aqui perceber as formas pelas quais os agricultores praticam o *acesso* ao conhecimento em suas redes de relações. Assim, buscamos indicar contribuições das redes agroecológicas para os debates sobre o acesso aos conhecimentos tradicionais acerca da biodiversidade.

As histórias aqui contadas inserem-se num panorama regional pautado pelo debate sobre o futuro do chamado Semiárido nordestino. O Semiárido constitui um recorte geopolítico que abrange um mosaico socioambiental em que convergem um clima (seco com ocorrência extremamente irregular de chuvas), um bioma (conjunto de diferentes fisionomias vegetais que compõem a *caatinga*) e modos de vida humanos (sertanejos) de habitar essas paisagens (Ab'Saber, 2003).

Percebe-se na região, desde o início da década de 1990, o fortalecimento de uma proposta política denominada *convivência com o semiárido*, levada a cabo por sindicatos e associações de trabalhadores rurais e organizações não-governamentais do tipo descrito acima. Tal perspectiva, com o tempo, passou a incluir-se, ainda que de maneira tímida, em ações dos poderes públicos federal, estaduais e municipais. A rede de práticas de conhecimento da convivência com o semiárido vem a se contrapor a uma perspectiva que há muito guia as políticas públicas na região: aquela que considera que o problema dos seus moradores é a seca, que, por sua vez, seria solucionada com a realização de grandes obras. Essa perspectiva de *combate à seca* pautou a criação dos polos de agricultura irrigada bem como a instalação de usinas hidrelétricas no Rio São Francisco décadas atrás. Já a noção de *convivência com o semiárido* parte da perspectiva de que há diversos modos, produzidos localmente, de se desenvolver para viver saudavelmente em um clima semiárido, passando principalmente pela valorização da caatinga no combate à desertificação e pelo desenvolvimento de estratégias de captação e manutenção da água pluvial (Duque, 2008).

No período desta pesquisa, a oposição entre o modelo de *combate à seca* e o de *convivência com o semiárido* era claramente representado, respectivamente, pela oposição entre grandes projetos de infraestrutura como a Transposição do

Rio São Francisco, por um lado e, por outro lado, pela ação de uma rede de movimentos sociais chamada Articulação do Semiárido, que atuava politicamente em prol das práticas de conhecimento do tipo das que descreveremos etnograficamente a seguir.

AGROECOLOGIA E CONVIVÊNCIA COM O SEMIÁRIDO: O CASO DE CUMARU

No ano de 2012 o Semiárido nordestino passou pela a pior seca desde os anos de 1980. Mesmo no Agreste, zona semiárida heterogênea que apresenta restrição hídrica menos severa que o chamado Sertão, os agricultores se encontravam preocupados com a grave estiagem. No pequeno município agrestino de Cumaru, de aproximadamente 17 mil habitantes e perfil eminentemente rural, encontramos o casal Joelma e Roberto, agricultores familiares que partilham desta preocupação. Não é tempo de plantio ou de colheita de culturas agrícolas. Estamos no mês de abril e a última chuva, isolada, ocorreu em fevereiro. Apesar disso, Roberto produz queijo coalho com o leite das duas vacas bem cuidadas que possuem no curral, a despensa da família está cheia de garrafas do mel de abelhas produzido durante o ano, as galinhas, patos, galinhas d'angola e perus estão gordos no galinheiro, há um canteiro de hortaliças em plena atividade e não falta água em sua propriedade de 7 hectares - pelo menos por enquanto.

Joelma é membro da diretoria do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Cumaru e articula diversas ações agroecológicas no município. No momento em que a pesquisa de campo era realizada, formalizava-se a Associação dos Agricultores e Agricultoras Agroecológicos de Cumaru (Associagro), que já existia como rede não-formal havia alguns anos. Roberto, além do trabalho cotidiano na manutenção da propriedade, é reconhecido como bom construtor de cisternas de armazenamento de água da chuva, e de tempos em tempos atua na construção destas no município e em outros municípios da região.

O armazenamento de água da chuva é, atualmente, a mais importante estratégia de adaptação dos moradores das áreas rurais do Nordeste semiárido, por conta da distribuição irregular de chuvas ao longo do ano. A presença de água armazenada garante o uso doméstico e, se em maior quantidade, a manutenção de criação animal e de plantas que não são nativas da caatinga. Armazenar água há muito faz parte das preocupações dos moradores do semiárido nordestino e, como veremos, no período da pesquisa sua promoção encontra-se institucionalizada.

Nesse sentido, um dos motivos da situação mais confortável de Roberto e Joelma neste momento de seca é a capacidade que possuem de armazenar águas pluviais. A família possui cinco estruturas de armazenamento de água: uma cisterna de placas de cimento, para todo o uso doméstico, com capacidade de 16 mil litros, que capta a água da chuva que escorre pelo telhado da casa;

uma cisterna do tipo calçadão, com capacidade para 52 mil litros, usada para produção; uma cisterna de 22 mil litros utilizada para criação de animais; uma barragem subterrânea, utilizada para produção agrícola; e um barreiro, que hoje é utilizado principalmente para os animas[3].

A história da construção destas estruturas é representativa da trajetória do casal. Até 2004, sua propriedade tinha 0,5 hectare e a única água disponível era a do barreiro, que era utilizada para todos os fins. Em 2004 surgiu a possibilidade de construção da primeira cisterna de placas, a de consumo doméstico. A construção foi possível pelo estabelecimento do Programa "Um Milhão de Cisternas" (P1MC). Neste período, Roberto capacitou-se, como parte do programa, como pedreiro construtor de cisternas. Abaixo, Joelma nos narra este processo.

> *Roberto fez o curso de pedreiro, de cisterneiro. (...) A primeira cisterna que ele fez foi a da gente, foi essa daqui. (...) Aí Roberto começou a fazer cisterna, participando de curso, melhorando, se aperfeiçoando. (...) Depois foi havendo a necessidade de mais gente para construir. Roberto e outro menino daqui ensinaram eu acho que a umas dez pessoas. (...) Aí Roberto foi fazendo isso e foi dando curso de pedreiro, ou cisterneiro, como o povo conhece. E por curso você ganhava o mesmo tanto de construir uma cisterna. Porque quem estava aprendendo construía, você ensinava, também participava da construção, mas fazia rápido, porque eram cinco ou seis pessoas, dez pessoas, numa cisterna só, para aprender. E o instrutor do curso, que era a pessoa que já sabia, ganhava o valor da cisterna que estava sendo construída pelos aprendizes. (Joelma, dezembro de 2011)*

O envolvimento no Programa "Um milhão de Cisternas" abriu uma série de perspectivas para a família de Joelma e Roberto. O fragmento de entrevista acima mostra como a prática de Roberto construir cisternas o tornou referência para outras pessoas da região, permitiu que o casal armazenasse água para produção e permitiu ainda um incremento de renda que propiciou que aumentassem o tamanho de sua propriedade de 0,5 hectares para 7 hectares (segundo Joelma, o tamanho médio de uma propriedade de agricultura familiar na região é de 4 a 5 hectares). Com isso, reordenaram sua produção e construíram paulatinamente as demais cisternas na propriedade, beneficiadas agora por uma segunda fase do P1MC, que se chama P1+2 ("Uma terra, duas águas"). A cisterna de 22 mil litros foi construída autonomamente por Roberto, independente do P1MC.

Vale aqui uma nota sobre o P1MC. O programa foi criado a partir do estabelecimento da rede Articulação do Semiárido (ASA) em parceria com o Governo Federal no início do primeiro mandato do então presidente Lula, em um momento em que a recém-empossada Ministra do Meio Ambiente Marina Silva propunha como política do Ministério dar escala a iniciativas bem-sucedidas dos movi-

3 A cisterna calçadão é um modelo de cisterna que aproveita a água pluvial que escorre em uma superfície impermeabilizada, tendo uma capacidade maior que uma cisterna de abastecimento doméstico; uma barragem subterrânea é estrutura que objetiva barrar o fluxo subterrâneo de um aquífero preexistente ou criado concomitantemente à construção de uma barreira impermeável; um barreiro é um reservatório simples que capta a água das chuvas a partir de seu escoamento superficial no solo e armazena-a para utilização posterior.

mentos sociais (Duque, 2008). A construção das cisternas, portanto, constituiu uma política pública articulada a partir da noção de *convivência com o semiárido*[4]. É comum que os beneficiados sejam assessorados pelas organizações parceiras a estabelecerem práticas desta natureza, a partir da captação de água. fruto de tais articulações, insere-se numa linha de atuação política dos movimentos sociais no semiárido nordestino denominada c*onvivência com o semiárido* (Pinto, 2004).

Importa-nos, no contexto deste trabalho, que a possibilidade de armazenar água por meio das cisternas propiciou o envolvimento do casal Joelma e Roberto com as chamadas práticas agroecológicas. A organização responsável pela articulação do P1MC e P1+2 na região, em colaboração com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e a Igreja Católica, foi o Centro de Desenvolvimento Agroecológico Sabiá, uma organização não-governamental pernambucana que tem como eixo de atuação o incentivo à produção agroecológica baseada na agricultura familiar, que assessora agricultores em diversas regiões do estado de Pernambuco. A organização existe desde 1993, mas passou a trabalhar na região de Cumaru a partir de 2004, como desenvolvimento do P1MC. Prosseguimos abaixo com a narrativa de Joelma.

> *A partir da chegada dessa cisterna, que veio via comissão, quem gerenciou foi o Sabiá, que tinha um representante de Igreja, representante do Sindicato, um bocado de gente na comissão que escolhia as comunidades. Aí, 'vamos reunir o pessoal da comunidade tal', aí juntava o povo lá no grupo ou juntava o povo lá onde tinha um local, eles convidavam as famílias, as famílias iam, levavam a documentação e se cadastravam. Por aqueles critérios, a comissão selecionava e dizia: família tal, família tal e família tal. Aí o técnico do Sabiá, por aquelas informações que tinha no cadastro, visitava a casa, marcava o buraco para cavar, essas coisas todas. Aí foi a partir daí que a gente teve acesso a cisterna. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

Joelma conta que antes deste período ela mesma não tinha uma participação política ou comunitária além de sua inserção nas atividades religiosas da Igreja Católica. A partir de seu envolvimento no P1MC, fazendo um curso de "gestão de recursos hídricos", que fazia parte do ritual para o beneficiários das cisternas, Joelma passou a colaborar no processo de cadastro das famílias e solicitou ao Centro Sabiá que organizasse uma visita de intercâmbio a uma família de agricultores que eram assessorados pela organização, no município de Bom Jardim. Seguimos com o relato de Joelma.

> *Na época a gente convidou umas famílias (...) e aí a gente fez essa visita: marcamos um dia, convidamos os agricultores e fomos, 12 pessoas, de cada casa uma*

4 Ao longo do P1MC, as organizações constituintes da Articulação do Semiárido passaram a articular outros financiamentos para construção de cisternas para além dos ofererecidos pelo Governo Federal, tais como a Federação Brasileira de Bancos (Febraban), entre outros. No final de 2011, o Governo Federal anunciou o corte no financiamento do P1MC, o que causou indignação em todo o Semiárido. Esta questão ainda está sendo negociada no período em que este artigo é escrito. Em maio de 2012 o Governo do Estado de Pernambuco, por sua vez, anunciou a destinação de fundos para a construção de cisternas.

> *pessoa, para dar a chance de várias famílias irem, pelo menos um representante de cada família, para conhecer essa experiência lá em Bom Jardim, que lá já tinham uns agricultores que desde 98 que estavam trabalhando desse jeito. A gente foi. Chegamos lá, visitamos uma área muito parecida com a da gente, bem seca, de um agricultor, e depois fomos para uma área mais brejeira, que tinha mais água e ele tinha um riacho que passava e essas coisas todas. Aí, quando a gente voltou, dos 12 que foram pra lá pra visita, eu comecei, em casa, na briga, na discussão, discussão de dizer: 'vamos fazer desse jeito, que lá em Seu Cláudio e Dona Teresa, eu vi dessa forma. Porque também a gente não faz? E lá é seco como aqui é seco.' Aí a gente começou. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

Neste período o casal plantava apenas palma e cultivos anuais como milho e feijão, além de criar pequenos animais, em seu meio hectare de terra. A partir do intercâmbio promovido pelo Centro Sabiá, Joelma e Roberto passaram a diversificar o plantio, promovendo um regime de produção do tipo agroecológico. O aumento da propriedade permitiu reorganizá-la, tendo maior autossuficiência na alimentação dos animais, recuperando a fertilidade do solo e investindo em apicultura. Os três fragmentos da entrevista com Joelma e Roberto abaixo narram este processo de diversificação do plantio e reorganização espacial da propriedade:

> *Depois que a gente ganhou a cisterna, aí a gente disse: 'não, não vamos plantar assim, não vamos ter só palma não'. Porque a palma supera um pouco da ração do gado ou das ovelhas, que a gente criava, no verão. Mas e as outras coisas? Ela não só come palma! Vamos plantar outras coisas também, porque no curso da cisterna o povo disse que tinha possibilidade de se plantar junto, e a terra não podia ficar nua, e o interessante era se você pudesse cobrir ela, que ela produzia mais, que ela ia se recuperando se ela fosse uma terra fraca, que se você contribuísse também, ela produzia mais depressa e uma quantidade maior de coisas. Se você cuidasse. Aí a gente carregou muito saco de folha seca que aqui não tinha, subia aquela ladeira, a gente foi aos poucos plantando estaca, plantando semente e botando as mudinhas nesses buracos que a gente cavou e colocava com folhas. (Joelma, entrevista em novembro de 2011).*

> *No começo a gente só plantava milho e feijão, depois a gente plantou uma variedade de coisas. Tem as frutas, que mesmo pouco que está dando, dá, ajuda. A gente planta fava, um bocado de qualidade de feijão, a gente planta. A gente não plantou muito esse ano que esse ano foi todo atrapalhado, mas a gente sempre lucra muito feijão pardo, fava, milho de pipoca, milho para as galinhas, guandu (...) Macaxeira, que a gente não plantava. Gergelim... girassol, que a galinha*

> *gosta muito de girassol... (Roberto, entrevista em novembro de 2011).*

> *Todas as áreas que a gente tem é uma mistura. Não sei se tu já percebeste. Aqui meio hectare próximo à casa tem criação, tem plantação, tem canteiro, é uma mistura. Na segunda área a gente tem uma área de manejo de planta nativa, a gente tem a criação de abelha, a gente tem criação de galinha, mas não deixa de ter também uma área separada que a gente faz um roçado que a gente chama de roçado diversificado, que é quando a gente faz o plantio de várias culturas no mesmo local. E tem a terceira área, que a gente tem criação, no açude, dos peixes, tem a barragem que a gente tem aquela diversificação toda, e tem uma área mais descoberta que é onde a gente solta os animais. Planta durante o inverno, que é a cultura de ciclo curto, que é sorgo, milho, feijão, e durante o verão a gente solta as vacas lá. (Joelma, entrevista em novembro de 2011).*

Ser beneficiário de uma cisterna, obviamente, não significa engajar-se automaticamente em iniciativas agroecológicas. Das primeiras famílias que foram contempladas com as cisternas de abastecimento doméstico, e que visitaram os agricultores de Bom Jardim, apenas a de Joelma passou a se auto-definir como agricultores agroecológicos. Em verdade, Joelma transformou-se na principal figura de referência em agroecologia no município, e no período da pesquisa trabalhava associada ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

Roberto e Joelma, entretanto, não são isolados nas práticas agroecológicas no município, pelo contrário. Há uma rede de famílias que constitui o grupo agroecológico que se formalizava como associação durante a pesquisa de campo. São pessoas que também foram beneficiadas com cisternas, mas que, como diz Joelma, "foram se achando com o jeito que a gente estava trabalhando". Foi o caso do senhor Luís. Convidado por Joelma, foi a uma capacitação promovida pelo Sabiá, e depois participou de alguns intercâmbios com visitas a outros agricultores em outros locais do semiárido nordestino.

Joelma e Luís relacionam treze famílias no grupo dos agricultores agroecológicos de Cumaru, pertencentes a cinco localidades do município. Pedra Branca, local onde moram Roberto e Joelma, é o local de moradia também de outras sete famílias do grupo. Entre os adultos, Luís é o mais idoso participante do grupo, com 62 anos. O participante mais novo tem 21 anos. Segundo nos contaram Joelma e Luís, a entrada deste no grupo se relaciona com a percepção que Joelma teve de sua sensibilidade para as questões que a agroecologia levantava. Uma outra família, de um local chamado Jurema, aproximou-se posteriormente ao grupo após ter sido contemplada com uma cisterna. As demais nove famílias participantes, em níveis diferentes de envolvimento, tinham, além da participação no P1MC, relações de parentesco com Roberto (os irmãos de Joelma muda-

ram-se para Recife), sendo irmãos/irmãs, cunhados/cunhadas ou sobrinhos/sobrinhas. Isto nos indica que as redes costumeiras de relações sociais presentes em Cumaru são importantes para definir as redes agroecológicas em conformação. Mas as práticas agroecológicas ampliam as redes de relações do grupo, pois também tecem redes para além do município (e do estado) propiciadas pela interlocução com o Centro Sabiá, que por sua vez se conecta a rede de *convivência com o semiárido.*

INTERCÂMBIOS E INOVAÇÕES

Descrevemos acima a constituição de uma rede local de agricultores agroecológicos que se articula com uma rede mais ampla de convivência com o semiárido, da qual um dos principais motores é a difusão das tecnologias de armazenamento de água, em especial as cisternas de placa. Propositalmente destacamos esta rede de agricultores de suas múltiplas demais relações de sociabilidade humana, que não abordaremos aqui, pois nossa intenção é discutir as formas específicas pelas quais os conhecimentos são praticados por meio destas relações. Nos debrucemos agora sobre tais práticas de conhecimento. Como se praticam conhecimentos nesta rede.

Luís nos conta que a forma de lidar com a terra na região, desde sua infância, teve transformações. Narra a história agrária local como a de pequenos proprietários envolvidos na criação de gado, utilizando um sistema que envolvia o plantio de palma (cacto forrageiro e alimentício originário da América Central e resistente às secas severas), o uso de vegetação nativa como forragem e o consórcio de milho e feijão como plantio anual nos tempos de chuva.

A estrutura agrária existente, de minifúndios bem delimitados, contrasta com formas de uso mais extensivas e comunais encontradas em outras regiões do semiárido, tais como os *fundos de pasto* do São Francisco baiano (Sabourin et al, 1999), que não existem em Cumaru e no Agreste em geral. A narrativa de Luís envolve uma mudança na agricultura da região durante o século XX, com a expansão do plantio do algodão arbóreo em sistema de monocultura, com grande utilização de agrotóxicos. Após a massificação do plantio de algodão, o inseto *bicudo* se alastrou como praga dos algodoais do semiárido. A *praga do bicudo,* segundo Seu Luís, fez declinar a economia do algodão na região, mas a prática generalizada do uso de agrotóxicos na agricultura, introduzida naquele período por técnicos agrícolas do Governo do Estado, continua até os dias de hoje.

Face a este histórico, as práticas de *convivência com o semiárido* introduzidas a partir a atuação do Centro Sabiá e do P1MC vem a trazer uma série de novas técnicas, diversas das práticas de agricultura moderna, representadas pelos pacotes tecnológicos e também diferentes das práticas costumeiras que se modificaram

e persistiram após a introdução de técnicas modernas. Antes de entrarmos na discussão da natureza dessas diferenças, tentemos entender um pouco melhor como são os conhecimentos praticados nestas redes.

As narrativas de Joelma e Roberto nos indicam que a diversificação da produção é uma das principais diretrizes nesta rede agroecológica. Na entrada de sua propriedade vemos uma área em que se mesclam plantas nativas e introduzidas que podem ser usadas como frutíferas, melíferas e forrageiras, ou que não têm uso imediato mas foram preservadas ao nascerem espontaneamente. O mesmo tipo de sistema que encontramos na propriedade de Nivá, irmão de Roberto, que também faz parte do grupo. Nivá especializou-se no plantio de cajus, mas em seu talhão agroflorestal os cajueiros conviviam com outras plantas frutíferas, nativas e melíferas, entre outras. Em praticamente todas as casas de membros do grupo agroecológico que visitamos havia o chamado *canteiro econômico*, uma modalidade de canteiro de produção de hortaliças que é construído de maneira simples e é adaptado ao semiárido por aproveitar melhor a água despendida.

O *canteiro econômico*, assim como uma máquina caseira para trançar telas de arame e a fabricação de *venenos naturais* a partir da fermentação de plantas como a maniçoba e o feijão de boi, é uma das técnicas que passaram a fazer parte das práticas de conhecimento dos agricultores a partir da construção de cisternas. Poder-se-ia argumentar que a introdução destas novas técnicas por meio de assessoria constituísse um projeto do tipo colonizador, da mesma forma como o são os pacotes tecnológicos agroquímicos trazidos pelos agrônomos convencionais, mas não é isto que verificamos. Examinemos como estas técnicas são aprendidas pelos agricultores e como se difundem.

Há pelo menos quatro circuitos experienciais de aprendizado de novidades no contexto da assessoria do Centro Sabiá aos agricultores de Cumaru: o primeiro são as *capacitações* promovidas pelo Centro Sabiá, em formas de cursos teórico-práticos ministrados pelos técnicos e/ou por agricultores que se tornaram referência. O segundo são os *intercâmbios*, situação na qual um grupo de agricultores viaja para conhecer experiências de outros agricultores (como relatamos acima a respeito da viagem a Bom Jardim realizada pelos agricultores beneficiados por cisternas em Cumaru), ou quando um agricultor considerado referência viaja para outro município e passa alguns dias assessorando os outros agricultores em uma técnica que este domina. O terceiro circuito é a assessoria direta do técnico aos agricultores, que, segundo a própria metodologia do Centro Sabiá, é mais intensiva no início do acompanhamento e depois torna-se mais esparsa visando a autonomia do grupo. E o último circuito é o da difusão direta de agricultor para agricultor na mesma localidade, por meio das relações costumeiras.

Os agricultores agroecológicos de Cumaru afirmam em uníssono que os

intercâmbios são a melhor forma de conhecer novidades. Vejamos este depoimento de Luís:

> *[Visitamos] várias comunidades. Soledade na Paraíba. Que era um técnico que nós tínhamos, que nos acompanhava, Garibaldi, que até Garibaldi, brincando com a gente, disse 'Olhe, vocês vão pegar uma época lá tão seca, tão seca, que não tem água. A gente para tomar banho tem que cuspir um no outro.' E chegamos lá, era seco mesmo, muito seco. Mas quando chegamos na barragem subterrânea, nós vemos as coisas diferentes. Nós chegamos na barragem subterrânea de um cidadão, e ele mostrou o canteiro econômico. Canteiro, uma hora dessa, o sol quente que ninguém aguentava. Foram umas mulheres para lá, não tinham chapéu, tiveram que improvisar um chapéu lá. O sol era quente que ninguém aguentava. A pastagem que nós víamos lá só xiquexique, mandacaru, facheiro, só coisa mesmo do sertão, pau seco. Mas umbu, verde. Juá, verde. Aí foi onde nós vimos a produção, o beneficiamento do umbu. O beneficiamento do facheiro. O beneficiamento da fruta de palma. Uns frutinhos que eu tenho ali, não sei se Joelma trouxe. Trouxemos porque o homem disse que o nome dela é cumbeba, aí eu disse: 'Oxe, como é que faz isso aqui?', 'A gente faz aqui o suco, com leite'. E quando botou na mesa eu disse: 'Olhe, isso aqui é o viagra do sertão'. Serviu até como brincadeira. Aí todo mundo depois se interessou e trouxe, porque aqui não tinha. Mas depois descobrimos que alguns cantos por aqui têm. (Luís, entrevista em abril de 2012).*

Os *intercâmbios* são valorizados porque propiciam a troca de experiência de agricultor para agricultor para além do âmbito local e, segundo os entrevistados, mais do que as *capacitações*, permitem que os conhecimentos sejam praticados nos formatos costumeiros dos agricultores.

> *Então cada um chegava e perguntava: "mas e isso assim e assim? Onde é que você consegue a semente? Como é que você consegue? Como é que você faz para ela germinar?". Entendeu? Então, toda curiosidade é de agricultor para agricultor. O intercâmbio é uma troca de experiência, com uma linguagem própria. (Luís, entrevista em abril de 2012).*

Por meio destas novas práticas de conhecimento, os agricultores parecem produzir novas habilidades (Ingold, 2000) nas suas práticas agrícolas costumeiras. Fazendo circular tais práticas de modo criativo por meio do contato entre agricultores. Podemos perceber que a assessoria técnica praticada rompe barreiras rígidas entre conhecimento técnico e conhecimento dos agricultores. Isso porque as inovações ensinadas são, em sua maioria, soluções de *convivência com o se-*

miárido já presentes na região, sejam costumeiras ou criadas pontualmente por agricultores, algumas vezes transformadas presentemente ou no passado por técnicos. O trabalho de assessoria consiste em *fazer circular de forma criativa* estas inovações. O próprio mito de origem das cisternas de placa[5] indica um processo de circulação criativa das inovações dá conta desta questão: o modelo de cisternas adotado pelo P1MC foi criado por um emigrante sergipano que, ao retornar de São Paulo, produziu esta inovação, que foi apropriada pelo movimento social, por técnicos e, em última instância pelo Estado, para sua difusão. E que a partir desta difusão, vem sendo novamente modificada com novas inovações. Joelma tem para si clareza deste processo:

> *Uma boa parte [das técnicas aprendidas com o Sabiá] saiu das experiências dos agricultores mesmo. Da cisterna, por exemplo. Foi um agricultor que foi pra São Paulo trabalhar, chegou lá viu uns prédios grandes e o povo fazendo aquelas cisternas de tijolo e não sei o que, e armazenava a água da chuva. Aí ele disse que achou interessante: 'Mas é engraçado, o sertão da gente precisa muito desse jeito de guardar água.' E aí lá era de tijolo, quadrada, e aqui quando ele chegou, ele... faz como o ditado: ele pegou informação de lá e criou com a dele e tentou e deu certo. Fez com placa de cimento e areia, e criou a cisterna de beber, de placa, com capacidade para 16 mil litros de água. E a gente sabe que foi um agricultor, que saiu daqui para ganhar a vida lá fora, mas que voltou e adaptou o conhecimento dele lá e o que ele viu de diferente nessa questão de armazenar água e está aí a cisterna que deu certo. Do mesmo jeito são as práticas do dia a dia (...) Eu acho que tudo que a gente vêm aprendendo, a gente vêm aprendendo da maneira e do jeito que todo mundo começa, experimentando. Fazendo e experimentando, fazendo e experimentando. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

Assim, só é possível analisar as práticas de conhecimento agroecológicas em Cumaru se as entendermos como híbridas e dinâmicas. O hibridismo vai ainda além do formato da assessoria em si. Em Cumaru, por exemplo, Rosana, uma jovem de uma das famílias do grupo agroecológico, a partir de seu envolvimento com o trabalho e a conclusão de estudo formal, passou a integrar a equipe de assessoria do Sabiá.

O caráter dinâmico das práticas de conhecimento consiste na ideia de que o que é aprendido é um modelo para o que quem aprende fará, mas é da natureza do processo o fato de que a técnica deve ser adaptada às condições locais, materiais disponíveis e novos conceitos adicionados pelo aprendiz. Poderíamos dizer, aqui, "que não é uma receita de bolo", como se costuma dizer. Pelo contrário, porém, tudo ocorre exatamente como uma receita de bolo: uma pessoa vê a outra fazer, pede a receita, mas, na hora de praticar

5 A criação das cisternas de placa parece datar do ano de 1955. Segundo Neves et al (2010), "A cisterna de placas foi inventada por Manoel Apolônio de Carvalho, conhecido como Nel, agricultor sergipano do município de Simão Dias. Nel trabalhou em São Paulo como pedreiro na construção de piscinas, quando aprendeu a utilizar placas de cimento pré-moldadas. Ao voltar ao Nordeste, valeu-se dos aprendizados técnicos que adquiriu nessa fase da vida para criar um novo modelo de cisterna de forma cilíndrica, com placas pré-moldadas curvadas. Nos últimos dez anos, o conhecimento popular continuou a aprimorar essa tecnologia, incorporando algumas melhorias a partir da experiência dos muitos pedreiros, animadores e coordenadores do P1MC."

aquele conhecimento, é comum que realize adaptações, produzindo resultado diverso, muitas vezes resultando em uma nova receita, derivada, mas diferente, da aprendida. Segundo Ingold, uma receita escrita num livro não é conhecimento em si, mas uma série de referências que mostram o caminho para que o cozinheiro possa, a partir de suas percepções e atenção, praticar habilidades culinárias que espera-se terem sido previamente desenvolvidas. A receita seria, nesse caso, análoga a um mapa, que em si não é suficiente para se trilhar um caminho (Ingold 2000: 219).

Vejamos então como Joelma explica a produção e circulação do conhecimento.

> *Todo mundo vai inovando, todo mundo vai melhorando, cada um vai dando uma receitinha para estar melhorando isso que você já está fazendo. Não tem um manual de instrução não: fazer muda é desse jeito, fazer canteiro é desse jeito. Cada um vai fazendo de um jeito. Nivá tem um jeito de fazer canteiro, Seu Luís tem outro, aí outro tem outro. Cada um vai adaptando, vai melhorando. (...) Se vai dando certo, vai levando em frente. Se vai dando errado, vamos tentar corrigir onde é que está dando errado. Mas é tudo da experiência deles que estão fazendo. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

> *Quando eu vou lá para João eu também gosto muito, porque o esforço de João anima a gente, sabe? (...) Ele inventou um veneno de feijão pardo, veneno sem coisa química, viu? Veneno natural. Ele pegou o feijão pardo branco... um dia desse ele até mostrou aos meninos do Sabiá quando os meninos chegaram lá, os meninos chega ficaram... 'Olha, Joelma, eu estava sofrendo que só com umas lagartinhas atacando minhas laranjas. Aí peguei o feijão pardo, botei numa garrafa d'água, tampei, deixei lá.' Aí eu disse: 'Oh João, não explodiu, não?' Porque ele fermenta, né? Aí ele disse: 'Não, tampei bem tampado, de vez em quando eu ia lá e dava uma apertadinha, afrouxava a tampa, saia um bocado do gás e deixava lá. Mas Joelma, mas depois de um tempo eu coei' Que ele amassou, né? Primeiro ele botou de molho, depois ele amassou o caroço do feijão que dentro da água ele ficou mole, coou e botou manipueira. Tu sabe o que é manipueira? Que é da mandioca. Misturou na água do feijão. Disse: 'Mas Joelma, mas deu um veneno bom danado, não tinha bichinho que atacasse mais'. E aí você vê, a partir da necessidade dele, né? Ele disse: 'Oxe, eu não vou comprar veneno, nada. Nem vou comprar veneno nem quero usar veneno, então eu vou tentar controlar ou cuidar delas (...) [com] o que eu tenho'. Aí ele pegou e inventou isso. A manipueira ele já tinha escutado dizer que servia para essas coisas, para você misturar com fumo ou com outras coisas e tentar aguar. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

> *Tudo que eu aprendo, eu ensino. Eu não tenho história de dizer assim 'não, essa*

> *informação eu não vou passar não, pra quê?'. Não, de jeito nenhum. Principalmente se for uma coisa boa, que deu certo pra gente. Eu só não gosto de passar aquilo que não teve um resultado tão bom, não gosto. Mas tudo que a gente aprendeu, tudo que tem de informação, que a gente fez e deu certo, eu quero que o povo faça também. Porque, senão, qual é a graça? A gente tem uma informação, se dá bem numa determinada coisa, e não querer que os outros também tenham o mesmo resultado? Qual o futuro que vai ter? Qual é a graça do trabalho? É quando você começa a ver os resultados. Se você não passa as informações, como é que o povo vai ter os resultados? Não vai ter. Eu prefiro passar tudo. (Joelma, entrevista em abril de 2012).*

Assim, percebemos que as práticas de conhecimento agroecológicos no contexto estudado circulam por uma espécie de *difusão criativa* (para usar uma expressão que relativize a ideia de difusão). Para que o circuito aconteça, é ingrediente fundamental que ocorra a livre circulação de práticas de conhecimento entre os agricultores.

Em resumo, as redes de práticas de conhecimentos no circuito dos agricultores agroecológicos em Cumaru baseia-se em uma aproximação das relações costumeiras de reciprocidade com uma ética agroecológica de reciprocidade na relação natureza/cultura em que pessoas, plantas, animais e solo são agentes. Para que o circuito aconteça, a livre circulação dos conhecimentos entre os agricultores, em caráter de *difusão criativa* por meio de intercâmbio e experiências, é ingrediente fundamental. É o que afirma Joelma no fragmento abaixo.

Além, disso, é importante acrescentar que as práticas dos agricultores agroecológicos de Cumaru adicionam às relações costumeiras que descrevemos, pautadas no parentesco e na vizinhança[6], um certo conceito de *natureza*, promovido pelos movimentos agroecológicos. Nessa perspectiva, o solo, os animais de criação, os insetos e as plantas cultivadas ou espontâneas seriam todos agentes, e não objetos; e um trato adequado à agricultura e pecuária seria aquele em que a convivência entre as pessoas e os diversos seres que coabitam o local se desse de maneira *equilibrada*. Entende-se, assim, que, no caso de um convívio equilibrado, a cooperação resulte em ganhos recíprocos.

Tudo se dá como se a dinâmica preferencial dos ecossistemas fosse sinérgica e o agricultor devesse agir como parte dessa sinergia. Ou seja, do modo como os agricultores agroecológicos de Cumaru praticam seus conhecimentos, o agricultor faz parte de uma rede de reciprocidade com a *natureza*, numa perspectiva que situa a relação entre o agricultor, suas lavouras e os outros componentes do agroecossistema numa chave relacional, em que a reciprocidade depende do conceito de equilíbrio. Essa perspectiva é bastante clara nas narrativas de Joelma, como mostram os fragmentos a seguir.

6 Vimos, do ponto de vista etnográfico, como as relações costumeiras pautadas no parentesco e vizinhança foram importantes para a formação da rede de agricultores que descrevemos em Cumaru. Estas modalidades de relações são fartamente descritos na antropologia rural brasileira (Candido, 1964; Moura, 1978; Sigaud, 1979; Almeida, 1986; 2007; Woortman e Woortmann, 1997; Brandão, 1999). Neste trabalho não temos o objetivo de descrevê-las, até mesmo por questões metodológicas, já que nosso universo de pesquisa são as práticas de conhecimento da rede de agricultores agroecológicos, não todo o universo rural de Cumaru.

Este circuito tem base numa aproximação entre as relações baseadas em parentesco, compadrio e vizinhança presentes nas redes de relações sociais rurais no semiárido (Sabourin, 2009) e a ética de reciprocidade entre agricultores e *natureza* promovidas pelos movimentos agroecológicos, que problematiza a própria divisão natureza/cultura em termos de analogia com a divisão sujeito/objeto. Em ambos os casos (cooperação entre agricultores e cooperação entre agricultor e *natureza)*, a cooperação resulta em ganhos recíprocos. A convergência entre essas duas modalidades de relação é clara na fala de Joelma, como mostram os fragmentos a seguir.

> *Aí a gente foi vendo que, rapaz, a gente não pode plantar somente feijão, milho e mamão não. Que é o que dava alimento diretamente à gente. Mas a terra também precisa. Na medida em que a gente vai trabalhando com ela e vai plantando as coisas, a gente vai vendo que ela vai dando um retorno, né? Vai produzindo mais; ela vai ficando mais forte; as espigas de milho deixam de ser uma cambotinhas pra ser uma espiga bonita, boa; os pés de mamão deixam de produzir uns mamões pequeninhos e vai produzindo mamão. Até, muitas vezes, pensam que é porque a gente coloca adubo, essas coisas, mas não é. É ela [a terra] que vai se recuperando e vai dando, automaticamente, o retorno. A gente foi vendo que ela foi melhorando. (...) Aí a gente viu, no primeiro inverno que a gente teve e plantou uma quantidade bem grande de coisa misturada, que de cada coisa tinha um pouco. Tipo, tinha milho, tinha feijão, tinha fava, tinha macaxeira (que no início a gente plantou muita macaxeira aqui), aí tinhas as outras coisas, tinha as flores das abelhas, de manhãzinha, no tempo da florada, era uma zoada, porque ela viam aqui pro terreno. Quatro horas da manhã, quando você se acordava, elas zuuuuuum, fazendo com aquele barulho, nas flores da plantas. Até os pés de palma, que estavam bem pertinho, ou na mesma cova podia ser de aroeira, podia ser uma estaca de gliricídia, o bicho crescia, como se eles estivesse disputando: 'Quem cresce mais, eu ou tu?'. (Joelma, entrevista em novembro de 2011).*

> *No início a gente teve problema com lagarta, hoje a gente não tem mais.(...) No ano passado deu uma lagarta no feijão do povo por aí, ao redor, principalmente pardo. Aqui elas não atacaram. Atacaram sabe o que? Atacaram a folha do jerimum, da batata, das outras coisas, do guandu. Mas muito pouco milho e feijão. Então isso quer dizer que eles estão se equilibrando né? (...) Porque elas tinham opção. Se não tivesse, elas tinham atacado. Mas como já tinha, aí elas não atacam mais como atacavam no início, de jeito nenhum. (...). Aí à medida que a natureza vai se recompondo, aí [a lagarta vai] procurando o habitat dela normal, comendo as coisas que ela tem como preferência. E não, por falta de opção, atacar tudo e comer as coisas que a gente não quer. A gente tem observado*

> *com o passar do tempo que a gente não tem tanto problema como a gente tinha antes. (Joelma, entrevista em abril de 2012)*

Nossa pesquisa indica portanto que um dos efeitos locais, em Cumaru, da conformação desta rede agroecológica de convivência do semiárido foi a produção de uma sensibilização dos sentidos dos agricultores na percepção da condição ativa das espécies vegetais e animais na produção da paisagem. Estas práticas de conhecimento produziram, neste caso, uma certa ética da sinergia entre agricultores e cultivos agropecuários.

A forma de desenvolver inovações, nesta perspectiva, é o aprendizado de agricultor a agricultor, ou de técnico para agricultor, não a partir de um protocolo fechado, mas de um processo que só se dá quando atualizado e modificado experiencialmente pelo agricultor. Chamamos aqui este processo de *difusão criativa*, para diferenciá-lo da perspectiva da agronomia dominante que se refere à passagem de conhecimento técnico das agências e empresas de pesquisa e tecnologia para os agricultores como *pacotes tecnológicos*, ou seja, protocolos fechados que deve-se reproduzir mecanicamente. A difusão criativa ocorre, portanto, não como resultado de uma *transmissão de representações*, mas pela *educação da atenção* (Gibson, 1979; Ingold, 2010)[7].

Dito isto, vale a pena nos perguntarmos sobre como esta forma de produzir conhecimentos (e a lógica interna de acesso a ele) se relaciona com o debate sobre o acesso ao conhecimento tradicional sobre a biodiversidade. Vale então neste momento uma nota sobre o caráter tradicional das práticas agroecológicas.

CONHECIMENTOS AGROECOLÓGICOS SÃO CONHECIMENTOS TRADICIONAIS?

Tradicionalidade é um daqueles conceitos que, da mesma forma como *raça* e *cultura*, passaram a ter importância política e jurídica após tornarem-se datados na teoria social. O retorno destes conceitos, pela via dos *outros*, torna urgente uma reanálise, de cunho etnográfico (Carneiro da Cunha, 2009). Não há espaço aqui para uma revisão do conceito de tradicional. O fato é que as expressões *povos* (ou *comunidades*, ou *populações*) *tradicionais* e *conhecimentos tradicionais* passaram a povoar discursos oficiais nacionais e internacionais e também os discursos de grupos locais.

O conceito que classificamos "datado" de tradicionalidade é aquele essencialista, que define um conhecimento ou grupo tradicional como referenciado por valores rígidos e imemoriais, passíveis seja de modernização ou de preservação, mas sem lugar ativo nas dinâmicas sociais contemporâneas (na versão desenvolvimentista) de modernização ou (na versão patrimonialista) de preservação.

Se nos munirmos desta perspectiva, os conhecimentos tradicionais seriam

7 Na apresentação oral de uma versão preliminar deste artigo, a antropóloga Dominique Gallois comentou que as formas tradicionais de produção de conhecimento invariavelmente circulam no modelo que definimos aqui como difusão criativa. Assumindo essa hipótese, desconfiamos ainda que raramente agricultores familiares utilizam os pacotes tecnológicos apresentados por corporações e governos de outra maneira que não pela difusão criativa. Este fato, entretanto, gera dissonâncias: como são privados de conhecer os processos envolvidos nos receituários e técnicas indicadas pelas empresas de agronegócio, muitas vezes os resultados dessa difusão criativa são desastrosos para a saúde, para o solo a para a água, sendo criticados pelos produtores e difusores destes pacotes como ignorância dos agricultores, ou mau uso dos agroquímicos.

corpos de conhecimentos ancestrais desenvolvidos ao longo de muitas gerações por grupos fechados e autocontidos, que ocupam uma porção territorial delimitada. Nesse caso, os conhecimentos dos agricultores de Cumaru não seriam tradicionais e nada teriam a ver com o debate em torno da proteção jurídica dos grupos "detentores" de tais conhecimentos.

Ocorre que a reivindicação de tradicionalidade é fato recente e reflete uma necessidade de defesa política dos *outros* em relação à hegemonia do conhecimento científico e das formas mercantis de apropriação das paisagens e da biologia (Carneiro da Cunha, 2009; Silveira, 2011). O conceito de *tradicional* passa a ser antropologicamente datado à medida em que uma profusão de estudos mostram que, caso exista uma divisão entre o tradicional e o moderno, ela não reside numa oposição entre o estático e o dinâmico, entre o conservador e o progressista. Mais útil do que estas oposições nos é a ideia de *pensamento selvagem* e *pensamento domesticado* (Levi-Strauss, 1989), como modelos lógicos que regem as práticas de conhecimento. E, ademais, em tempos em que se conclui que "jamais fomos modernos" (Latour, 1994), podemos perceber que as práticas de conhecimento ditas modernas também têm uma dimensão encoberta de *pensamento selvagem* (nas palavras de Levis-Strauss) ou de *hibridismo* (nas palavras de Latour), inclusive a prática científica (Silveira, 2011).

De fato, a ecologia política dos conhecimentos tradicionais no Brasil mostra quão problemática é a versão essencialista de tradicionalidade em sua aplicação política. Baptista (2009) acompanhou experiências práticas de contratos de repartição de benefícios oriundos dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade no Brasil apresentadas ao Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). Sua conclusão é a de que quando parte do pressuposto de que um grupo uniforme sediado em um local delimitado é detentor de um conjunto delimitado de conhecimentos, surgem paradoxos que dificultam a tomada de decisões políticas.

Dentre os exemplos de processos analisados pelo CGEN com tentativas de definir, para fins contratuais, a noção de quem é o grupo ou são os grupos detentores de certos conhecimentos, estão o projeto "*Etnobiologia, conservação e de recursos genéticos e bem-estar alimentar da comunidade indígena Krahô*", coordenado pela Embrapa; a relação da empresa Natura e as ervateiras do Mercado Ver-o-Peso, em Belém; e a pesquisa de uma universidade na prospecção de soro para picada de aranha marrom, espécie que constitui um problema de saúde pública na região metropolitana de Curitiba (Baptista, 2009).

Podemos acrescentar aí um outro caso, o do Projeto Kampô, fora do âmbito do CGEN, coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente por solicitação do povo Katukina. Este projeto visava criar um modelo de bioprospecção com repartição justa de benefícios aos detentores do conhecimento a respeito da secreção

epidérmica do sapo *kampô (Phyllomedusa spp.)*, conhecida como *vacina do sapo,* usado por uma série de grupos indígenas amazônicos e recentemente popularizado em meio não indígena (Martins, 2006; Carneiro da Cunha, 2009; Lima, 2009). Lima conclui que:

> *quando visto a partir do prisma dos direitos de propriedade intelectual, ao invés de um 'caso-piloto' para fazer operativa a legislação sobre o assunto, o Projeto Kampô acabou se mostrando como um caso-limite, tamanha a extensão dos problemas que precisariam ser superados caso fossem bem-sucedidos os esforços então mobilizados. (Lima, 2009: 64).*

A principal dificuldade de aplicação (e formulação) deste tipo de proposta, oriundo dos mecanismos de proteção aos conhecimentos tradicionais previstos pela Convenção da Diversidade Biológica, não está, obviamente, apenas no plano do conceito de tradicionalidade, mas de sua relação com uma perspectiva contratualista, que muitas vezes abarca certos processos que são intraduzíveis na lógica da propriedade intelectual. A criação de *sistemas sui generis* de propriedade intelectual continua, portanto, como um desafio, como discutiremos abaixo.

Voltemos à natureza dos conhecimentos tradicionais. Carneiro da Cunha (2009) afirma que não há conhecimento tradicional enquanto unidade. Este só é visto assim em contraste com o conhecimento científico, cujos praticantes o pretendem uno e universal. Soma-se a isso a dificuldade que os Estados Nacionais têm em lidar com a diversidade (Silveira, 2010). Carneiro da Cunha (2009) postula, então, a existência uma multiplicidade de regimes de conhecimentos tradicionais, cada qual com seus critérios de produção e validação. Alinha-se, então, com uma perspectiva que trata de *regimes de conhecimento tradicional,* sendo os conhecimentos tradicionais definidos enquanto procedimentos:

> *Tem se firmado na literatura jurídica e nas declarações de movimentos indígenas internacionais a noção de que os conhecimentos tradicionais não são simplesmente um corpus estabilizado de origem imemorial, e sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos. O conhecimento tradicional, nessa visão, não é necessariamente antigo. Tradicionais são seus procedimentos-suas formas, não seus referentes. (Carneiro da Cunha, 2009: 364)*

Esta digressão sobre a questão legal dos conhecimentos tradicionais nos é útil, agora, para retornar às práticas de conhecimento dos agricultores agroecológicos de Cumaru. A forma como as definimos acima, a partir da etnografia (livre circulação dos conhecimentos entre os agricultores, em caráter de *difusão criativa* por meio de intercâmbio e experiências e baseado noções de reciprocidade

costumeiras, educação da atenção, ética ambientalista e redes colaborativas) determina um regime de conhecimentos que constitui um *outro* do conhecimento científico e das relações de apropriação mercantil. A lógica da produção de novidades por parte dos agricultores agroecológicos de Cumaru escapa do que Leach (2004:165) classifica como "o mito euro-americano da criatividade competitiva" baseado na noção internacionalizada de propriedade intelectual.

O tipo de assessoria evidenciado na atuação dos técnicos do Centro Sabiá (e por extensão, de uma série de outras organizações com atuação de natureza semelhante) vem a reforçar procedimentos dos sistemas locais de praticar conhecimentos e apresenta novidades de maneira não-colonizadora. Parece se aproximar do que Boaventura de Sousa Santos (2005; 2006) denomina *ecologia de saberes*, uma conformação relacional de conhecimentos onde não há centralidade das práticas científicas, evitando-se assim solapar a diversidade de saberes. Em outras palavras, parece haver uma "ação política (em uma política das pessoas e das coisas) que se baseie na ideia de simetria" (Silveira 2011: 233).

Neste circuito, portanto, nem todas as técnicas que "vem de fora" são incorporadas, e o que é incorporado o é dentro da lógica do circuito. Quanto a isso, vejamos um último relato etnográfico. No início de sua trajetória com a agroecologia, Roberto e Joelma tiveram sua lavoura de fava, em flor, atacada por uma espécie de percevejo. Como passava por um período sem contato com o técnico do Centro Sabiá, consultou um técnico do Instituto Agronômico de Pernambuco (IPA), que atualmente é o órgão estadual de assistência técnica rural. O técnico indicou que usasse um "inseticida bom" que ele tinha na sede do IPA e que traria na próxima visita. Joelma conta que não gostou da ideia, mas acabou aceitando a oferta do técnico.

> *Eu disse, 'Virgem Maria! É de mato? É natural? Foram vocês que criaram? Foram vocês que fizeram do mato, de alguma planta?'. Ele disse: 'Não, é o que a instituição trabalha, trabalha com isso, com essas coisas'. Aí eu disse: 'Ave Maria, não queria não. O senhor não conhece nenhuma outra coisa? Tipo, se a gente usar uma planta, que a gente não tenha, mas se o senhor conhecer aonde tem eu peço pro senhor trazer e a gente faz.'. Aí ele disse: 'Não, conheço muita coisa, não'. Era um [técnico] daqueles bem antigos, bem tradicionais, dos primeiros da assistência técnica do Brasil. Aí eu disse: 'Pois traga'. Aí ele trouxe. Quando eu cheguei aqui com ele, que Roberto abriu, disse: 'Oxe, vou usar isso, não. O bicho fede, é uma catinga que chega deixa a gente tonto. Só em você abrir a tampa, o lacre do bicho.' Aí eu disse: 'É, então não vamos botar não'. (Joelma, entrevista em novembro de 2011).*

Dias depois de receber o inseticida e decidir não usá-lo, o casal foi visitado pelo

técnico do Sabiá, que propôs uma receita caseira para espantar os percevejos.

> *Na semana seguinte o técnico do Sabiá chegou, que era até o Galego: Vilmar. Aí eu disse: 'Vilmar, eu pedi um remédio ao técnico do IPA e ele me trouxe esse negócio aqui e a gente não quer usar isso aqui não.' (...). Aí ele disse: 'Sabe o que você vai fazer? Você pega os besouros, junta um bocado bom, bota numa garrafa pet, pegue um pau e pise. Mate tudinho. Bote água dentro, coe, bote dentro da bomba, do pulverizador, bote uns cinco litros de água, dependendo da quantidade de besouro que você tiver tirado, e agoe, ou pulverize né? A fava.' Mas menina, o bicho não suporta o próprio cheiro dele. Já pensasse? Porque é assim, se a gente não mexer com ele, ele não fede, ele não tem aquele cheiro forte, mas se você mexer com ele, ele solta um cheiro bem forte. Aí a gente fez do mesmo jeito que ele pediu, nunca mais. Não precisou usar veneno. (Joelma, entrevista em novembro de 2011).*

Assim, neste caso ocorreu uma recusa em utilizar o agrotóxico fornecido pelo técnico do governo e a preferência pela solução apresentada pelo técnico do Centro Sabiá, por ser uma solução caseira, não tóxica aos agricultores e ao ambiente, e passível de ser replicada domesticamente no futuro. Isto indica que as soluções técnicas que não faziam parte do repertório local são incorporadas seletivamente no regime local de práticas de conhecimento. Da mesma forma, há técnicas aprendidas na televisão, também de forma seletiva:

> *[O agricultor-experimentador] está sempre experimentando técnica nova, jeito de criar, como cuidar melhor da terra, não sei. É isso que a gente está fazendo no dia a dia. Agora, que a gente está sempre aberto a coisas que venham facilitar. Por exemplo, a gente assiste o Globo Rural e quando tem uma coisa interessante que a gente sabe que a gente também pode fazer aqui, a gente faz. Eu acho que é experimentar. Um jeito novo de trabalhar a terra, uma muda diferente, não sei... agora que se adapte bem. E eu acho que agricultor agroecológico é sempre agricultor experimentador, não vai ser diferente, não. Porque não é um agricultor pronto, é um agricultor que está sempre criando, experimentando, aprendendo, se informando. (Joelma, abril de 2012).*

Em suma, ao descrevermos as redes conformadas pelas práticas de conhecimentos dos agricultores agroecológicos de Cumaru, percebemos a existência de um regime de específico de conhecimento cuja base são as formas costumeiras de relações sociais em interação com uma proposta híbrida, a da agroecologia baseada na convivência com o semiárido. Este tipo de proposta faz sentido para os agricultores que nela se engajam por estabelecer um diálogo produtivo com as lógicas locais.

Este regime de conhecimento, que produz inovações e que em si pode ser entendido como inovador, constitui, numa perspectiva não-essencialista, um regime do tipo tradicional, em termos de seus procedimentos. A assessoria técnica, que foi fundamental na conformação deste regime, propõe-se a assessorar os agricultores *em seus próprios termos*, inserindo-se de forma interessante no regime tradicional. Ou seja, é o procedimento contrário das muitas iniciativas existentes, colonizadoras, de treinamento científico de agentes locais. É o avesso disso, a *tradicionalização (*via um *regime tradicional de criatividade)* da assistência técnica rural.

ACESSO AOS CONHECIMENTOS AGROECOLÓGICOS

Tratamos aqui de um ambiente fecundo de práticas colaborativas de convivência *com o semiárido*, ambiente este que propicia uma forma não apropriativa de gestão da agrobiodiversidade. Nossa tarefa nesta seção conclusiva é discutir as possíveis relações do regime de práticas de conhecimento descrito com o regime de propriedade intelectual.

O uso do termo *práticas de conhecimento* ao longo do texto não é casual. Ele parte da perspectiva de que os conhecimentos se produzem e reproduzem ao se praticá-los (Law e Mol, 2002; Ingold, 2000; Silveira, 2011). Sob esta perspectiva, os regimes de conhecimento existem, concretamente, enquanto práticas. Assim, para *salvaguardar* (para usar o termo patrimonialista) este conhecimento é preciso que se assegure a possibilidade de que sejam praticados e suas redes se conformem[8]. Isso significa que os mecanismos de salvaguarda de diferentes regimes de conhecimento devem ser pensados caso a caso. Em termos de políticas públicas isso se torna um grande problema, face à grande dificuldade do Estado Nacional em lidar com (ou *regular*) a multiplicidade.

No caso estudado, nos parece que o que assegura o circuito é a segurança territorial, a capacidade de armazenamento de água, o incentivo às relações de colaboração costumeiras entre agricultores, a promoção da *difusão criativa* de conhecimentos, a experimentação, o caráter de *código aberto* (para usar um termo da informática) da produção de novidades e a manutenção de uma ética de reciprocidade com os não-humanos.

Percebemos na rede de agricultores agroecológicos de Cumaru que a autoria individual das inovações não é relevante. Algumas vezes pode ser identificada, como no caso da origem das cisternas de placa (talvez por ser uma narrativa fundadora e registrada pelas organizações) ou de inovações produzidas por pessoas conectadas entre si diretamente na rede de práticas de conhecimento (o *veneno natural* inventado por João). Em geral encontramos o registro de *com quem aprendeu*, mas não do *criador*. Isso porque as inovações são vistas necessa-

8 Isto não é nenhuma novidade, em termos conceituais. Há mais de dez anos Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha faziam este tipo de proposição, defendendo que para que *populações tradicionais* realizem uso sustentável de áreas florestais com base em práticas passadas de baixo impacto, era preciso incentivar seus modos de vida para que sejam capazes de continuar a fazê-lo no futuro (Almeida e Carneiro da Cunha, 2001) . Esta perspectiva de incentivar processos está também nas diretrizes para as políticas federais de patrimônio imaterial no Brasil (IPHAN, 2010). Na prática, porém, parece-nos que estas abordagens tem permanecido isoladas, solapadas por outras políticas guiadas por grandes interesses econômicos e por perspectivas economicistas desenvolvimentistas.

riamente como produto colaborativo e para fim de uma coletividade difusa, e sua repartição é parte constituinte da lógica produtiva.

Assim, consistiria um paradoxo, neste caso específico, a realização de contratos de repartição de benefícios com base numa autoria individual, ou mesmo de uma coletividade delimitada. Seria, num jargão futebolístico que nos parece apropriado aqui, "jogar contra o patrimônio"[9]. Explicando melhor: as práticas de conhecimento circulam pela lógica do livre acesso colaborativo da reciprocidade, mesmo quando há dinheiro envolvido, como é o caso dos fundos rotativos solidários[10] e do processo de construção de cisternas. Os produtos agrícolas (grãos, mel, leite, queijo, carne, etc.) é que circulam pela lógica da troca mercantil. Parece-nos, pois, importante, como ocorre no contexto estudado, assegurar que os conhecimentos circulem e continuem a circular pela lógica da reciprocidade e pela difusão criativa, e que os produtos de troca mercantil sejam valorizados economicamente. Isso é exatamente o que o Centro Sabiá tem feito na região.

No caso de evitar apropriações indébitas das práticas de conhecimento colaborativas pela lógica mercantil privada, parece-nos útil o registro público destes regimes de conhecimento. No Brasil uma iniciativa deste tipo tem sido levada a cabo pelo Ministério da Cultura, no âmbito do Instituto do Patrimônio Artístico Arquitetônico e Arqueológico Nacional (Iphan), desde o início dos anos 2000, com as políticas para salvaguarda do Patrimônio Imaterial (Iphan, 2010). Apesar da proposta clara de assegurar a continuidade dos processos de produção de conhecimentos a serem protegidos, tais políticas, levadas a cabo , têm sido estabelecidas com foco na ideia de *bens culturais,* que muitas vezes acabam por voltar o olhar para o patrimônio imaterial como *coisa*, e não como *rede.* Um processo de registro de patrimônio imaterial que consideramos convergente com as ideias aqui apresentadas é o dos "Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro" (Emperaire, 2010).

Um segundo passo que postulamos, como exercício de imaginação, é o reconhecimento das práticas de conhecimento agrícolas do tipo tradicional, tão impactadas negativamente há décadas pela inclusão forçada na chamada *revolução verde,* como *zonas livres de propriedade intelectual e de segredo industrial*. Isto deve ser estendido também a quaisquer novos conhecimentos ou produtos delas derivados.

Por exemplo, um inseticida natural criado no âmbito destas redes poderia eventualmente ser comercializado por uma empresa, mas neste caso deve ser necessariamente feito em *código aberto,* sendo fornecida no próprio rótulo do produto a receita de como fazê-lo em casa. Um inseticida criado por uma pesquisa que tome como base este inseticida natural, ou seja, uma inovação criada em circuito tradicional, deve ser livre de patenteamento, e parte dos lucros serem destinados a fundos de apoio às práticas originárias destes conhecimentos.

9 Utiliza-se este jargão quando um jogador faz um gol contra seu próprio time.

10 Os fundos rotativos solidários são estratégias de financiamento comunitário baseado em reciprocidade, que abrangem, por exemplo, a construção de cisternas e a compra de pequenos animais. Para mais detalhes, ver Sabourin (2009).

No caso estudado, estratégias eficientes de repartição de benefícios envolveriam apoio às iniciativas de convivência com o semiárido em curso (financiamento para construção de cisternas, para fundos rotativos solidários, financiamento de intercâmbios), com decisões de aplicação de fundos tomadas nos contextos legítimos de decisão que se conformaram nos últimos anos (organizações locais, entidades de assessoria, Articulação do Semiárido).

Que não soe inocente a proposição de conhecimentos tradicionais como *zona livre de propriedade intelectual* no cenário da economia mundial. Ela se situa, entretanto, em um panorama mais amplo das transformações mundiais contemporâneas em que a crise das corporações e das economias centrais abre espaço para questionamento dos modelos apropriativos de conhecimento. Assim, a propriedade intelectual em moldes mercantis cria paradoxos e a luta por formas não mercantis e práticas colaborativas ocupa campos diversos de conhecimento como a agricultura, a saúde, a prática científica e a produção de tecnologia da informação. Neste contexto, a rede de *convivência com o semiárido* e os agricultores agroecológicos de Cumaru constituem vanguarda.

No caso das práticas de agricultura familiar declaradamente agroecológicas (o que implica militância pela abordagem cooperativa e contra a indústria agroquímica e os pacotes tecnológicos), o código aberto de práticas acessíveis ao agricultor parece suficiente para criar uma alternativa viável aos pacotes tecnológicos. Sabemos que este não é o caso, por exemplo, da indústria farmacêutica.

Finalmente, resta dizer que, no contexto do Semiárido nordestino, em que as práticas de conhecimento dos agricultores de Cumaru se inserem, outras questões aparecem para os agricultores e organizações como urgentes, para além das questões de autoria, acesso e repartição de benefícios.

No início deste texto, contamos como o início das atividades agroecológicas de Roberto e Joelma iniciou-se pelas redes formadas pela obtenção de estratégias de armazenamento de água baseadas em relações de reciprocidade. Esta perspectiva, a da convivência com o semiárido, se confronta com os projetos de modernização do sertão via agronegócio da irrigação, cujo ícone é o projeto de Transposição do Rio São Francisco, levado a cabo no mesmo período da pesquisa.

Vimos Joelma militando pela diversificação como forma de equilíbrio das pragas na propriedade e como estratégia de vida e negando o uso de venenos. Esta postura é comum em agricultores familiares agroecológicos. Está presente porque os circuitos colaborativos agroecológicos baseados em diversidade são prejudicados pelas formas homogeneizantes e privatistas da industrialização da agricultura. Isso se reflete nas mobilizações coletivas atuais no semiárido pelas sementes crioulas e contra sementes transgênicas, pela construção de alternativas ao uso de agroquímicos.

Por fim, narramos, no início deste artigo, como Joelma e Roberto puderam

estabelecer uma organização da produção que julgam adequada pela possibilidade de aumento de sua propriedade de meio hectare para sete hectares. Isto se relaciona a um último grande entrave à manutenção dos circuitos agroecológicos, a insegurança territorial, problema histórico dos moradores pobres do semiárido nordestino (e não só desta região). Concordamos aqui com o sentido geral da formulação de Ellen e Klaas Woortmann, quando afirmam que "ser sitiante, ser dono da terra é condição básica de ser liberto, juntamente com o domínio tanto cognitivo como simbólico do saber que orienta o processo de trabalho" (Woortmann e Woortmann, 1997: 44). Explica-se aí o engajamento das organizações militantes da convivência com o semiárido em questões territoriais, tais como a demarcação de territórios indígenas e quilombolas, e pela reforma agrária. A segurança territorial, na perspectiva adotada aqui, é também uma das chaves para a existência das condições da prática relacional de conhecimentos agroecológicos. Assim, a luta por segurança territorial, seguindo a proposta de Almeida (2007), escapa de uma luta por direitos genéricos de cidadania, mas inclui nesta luta direitos sobre modos de existência diversos.

Pedro Castelo Branco Silveira é Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2008) e é Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco desde 2007.

Júlia Costa Rosas é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco (2012) e em Ciências Biológicas pela Universidade Católica de Pernambuco (2011). Atualmente é mestranda em Agroecologia para a Sustentabilidade Rural na Universidade Internacional de Andalucia. Desde 2013 dá Assessoria Técnica a agricultores familiares no Programa Um Milhão de Cisternas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SÁBER, Aziz

2003 *Os domínios da natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. Cotia-SP, Ateliê editorial.

ALMEIDA, Mauro W. B de

1986 "Redescobrindo a família rural". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* v. 1, n.1: 66-83.

2007 "Narrativas agrárias e a morte do campesinato". *Ruris*, v. 1, n. 2.

ALMEIDA, Mauro W. B. e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2001 "Global Environmental Changes and Traditional Populations". In HOGAN, Daniel J. e TOLMASQUIM, Maurício Tiomno (orgs.). *Human Dimension of Global Environmental Changes: Brazilian Perspectives*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Ciência. pp. 79-98.

ALTIERI, Miguel e TOLEDO, Victor

2011 "The Agroecological Revolution in Latin America: Rescuing Nature, Ensuring Food Sovereignty and Empowering Peasants". *Journal Peasant Studies*, v. 38, n. 3.

BAPTISTA, Fernando Mathias

2009 "Os impasses da abordagem contratualista da política de repartição de benefícios no Brasil: algumas lições aprendidas no CGEN e os caminhos de sua superação". In KISHI, Sandra A. S. e KLEBA, John B. (orgs.). *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte, Editora Fórum.

BRANDÃO, Carlos R.

1999 *O afeto da terra: imaginários, sociabilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas-SP, Ed. Unicamp.

BRITO, Luiza T. L.; SILVA, Dinarte A.; CAVALCANTI, Nilton de B.; DOS ANJOS, José B.; e REGO, Maurício M.

1999 "Alternativa tecnológica para aumentar a disponibilidade de água no semiárido". *Revista Brasileira de Engenharia Agrícola e Ambiental*, v.3, n.1: 111-115.

CANDIDO, Antonio

(1964) 2001 *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Ed. 34.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009 *Cultura com aspas.* São Paulo, Cia das Letras.

DUQUE, Ghislaine

2008 "Conviver com a seca: contribuição da Articulação do Semi-Árido/ASA para o desenvolvimento sustentável". *Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 17*: 133-140.

EMPERAIRE, Laure (org.)

2010 *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro.* Brasília, ACIMRN / IPHAN / IRD / Unicamp-CNPq, 235 p. (textos de Manuela Carneiro da Cunha, Laure Emperaire, Esther Katz, Ana Gita de Oliveira, Juliana Santilli, Lúcia Hussak van Velthem). Disponível em: http://www.iphan.gov.br, acesso em fevereiro de 2018.

GIBSON, James. J.

1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.

HOCDÉ, Henri

1999 *A lógica dos agricultores experimentadores: o caso da América Central. Metodologias Participativas*. Rio de Janeiro, AS-PTA.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment*. Nova York, Routledge.

2010 "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Revista Educação*, v. 33, n. 1: 6-25.

INGOLD, Tim e KURTILLA, Terhi

2000 "Perceiving the Environment in Finnish Lapland". *Body and Society*, v.6, n.3-4.

INSTITUTO do Patrimônio Artístico Arquitetônico e Arqueológico Nacional

2010 *Os sambas, as rodas, o bumbas, os meus e os bois: princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil 2003–2010*. Brasília, Iphan.

KISHI, Sandra A. S. e KLEBA, John B.

2009 *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte, Editora Fórum.

LATOUR, Bruno

1994 *Jamais fomos modernos*. São Paulo, ed. 34.

LAW, John e MOL, Annemarie (orgs.)
2002 *Complexities: social studies of knowledge practices*. Durham, Duke University Press.

LEACH, James
2004 "Modes of creativity". In HIRSCH, Eric e STRATHERN, Marilyn (orgs.). *Transactions and Creations: Property Debates and The Stimulus of Melanesia*. Oxford, Berghahn Books.

LÉVIS STRAUSS, Claude
1989 *O pensamento selvagem*. Campinas, Papyrus.

LIMA, Edilene C.
2009 "Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso do kampô". In KISHI, Sandra A. S. e KLEBA, John B. (orgs.). *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais*. Belo Horizonte, Editora Fórum.

MARTINS, Homero M.
2006 *Os katukina e o kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso aos conhecimentos tradicionais*. Brasília, dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

MOURA, Margarida M.
1978 *Os herdeiros da terra. Parentesco e herança numa área rural*. São Paulo, Hucitec.

NEVES, Rafael S.; MEDEIROS, Jean Carlos A; SILVEIRA, Sandra M. B.; e MORAIS, Carlos M. M.
2010 "Programa um milhão de cisternas: guardando água para semear vida e colher cidadania". *Agriculturas*, v. 7, n. 3.

NYGREN, Anja
1999 "Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledge". *Critique of Anthropology*, v.19, n. 3.

PINTO, Edilene B.
2004 *A educação ambiental em área semi-árida da Bahia: uma contribuição para a gestão*. Recife, dissertação de mestrado profissionalizante, Universidade Federal de Pernambuco.

SABOURIN, Eric

2009 *Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade*. Rio de Janeiro, Ed. Garamond.

SABOURIN, Eric; CARON, Patrick; e SILVA, Pedro Carlos Gama da

2009 "O manejo dos 'fundos de pasto' no nordeste baiano: um exemplo de reforma agrária sustentável". *Raizes- Revista de ciências sociais e econômicas*, Campina Grande, Universidade Federal da Paraíba, v. 18, n. 20: 90-102.

SANTILLI, Juliana

2005 *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo, Peirópolis/ISA.

2009 *Agrobiodiversidade e os direitos dos agricultores*. São Paulo, Peirópolis.

SANTOS, Boaventura S.

2005 *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

2006 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo, Cortez.

SIGAUD Lygia

1979 *Os clandestinos e os direitos. Estudo sobre trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco.* São Paulo, Duas Cidades.

SILVEIRA, Pedro C. B.

2010 "Florestas e lutas por reconhecimento: território, identidades e direitos na Mata Atlântica brasileira". *Campos*, v. 11, n. 2: 95-112.

2011 "Conhecimentos científicos, conhecimentos locais e hibridismo: por uma etnografia simétrica da paisagem". *R@U*, v.3, n.1: 212-235.

STRATHERN, Marilyn; CARNEIRO DA CUNHA, M.;
DESCOLA, P.; HARVEY, P.; AFONSO, C. A.

1998 "Exploitable Knowledge Belongs to the Creators of It: A Debate". *Journal Of The European Association Of Social Anthropologists*, v. 6, n. 1: 109-126.

WOORTMANN, Ellen F. e WOORTMANN, Klaas A.

1997 *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília, Ed. da UnB.

Collaborative Practices on Agroecological Networks in the Brazilian Semi-Arid

ABSTRACT

This article approaches the contribution of agroecological networks to debates about access to traditional knowledge. We present research about networks of production and circulation of agroecological knowledge in the semi-arid region of Pernambuco State, Northeastern Brazil. These experiences have, as their background, the eco-political framework regionally known as 'convivência com o Semiárido' ('co-existence with the Semi-arid'). They keep off from technological packages and move towards creative and collaborative modes of practicing knowledge.

KEYWORDS

Collaboration, Traditional Knowledge, Agroecology, Intellectual Property, Caatinga

Recebido em 22 de fevereiro de 2015. Aceito em 20 de junho de 2017.

La más pobre entre las pobres. Para una crítica de los estudios sobre la Chiquitania (oriente boliviano)

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145527

Cecilia Martínez

CONICET - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires | Buenos Aires, Argentina
ceciliagmartinez@gmail.com

RESUMEN

A partir del análisis comparativo con otras regiones de las tierras bajas de Bolivia, con estudios sobre misiones jesuíticas, y con la historia social boliviana y la etnohistoria andina se señalan los fundamentos historiográficos, políticos y académicos de la escasez de las investigaciones dedicadas a Chiquitos y de la imagen asociada con su patrimonio y su pasado jesuítico. Luego, a partir de evidencia del período colonial tardío (1768-1809), se propone una lectura alternativa sobre los elementos que estructuraban la vida social de los habitantes de Chiquitos. Se toman en cuenta la vigencia de las parcialidades como unidades sociales significativas entre los indígenas de la región, el carácter marginal y fronterizo de la provincia y sus efectos sociopolíticos, culturales y demográficos, y las formas amerindias de asimilación de la alteridad.

PALABRAS-CLAVE

Chiquitos, chiquitanos, tierras bajas sudamericanas, estudios americanistas, alteridad, frontera

Hace no mucho tiempo dos especialistas en etnología y etnohistoria del Chaco y la Amazonía de Bolivia escribieron que "las tierras bajas bolivianas son parientes pobres de los estudios americanistas" (Villar y Combès, 2012: 7). En línea con esa metáfora, la premisa de este balance similar pero acotado, es que, entre las parientes pobres, la Chiquitania es la más pobre: la prima indigente de los estudios americanistas. Estas páginas son, en primer lugar, una reflexión crítica sobre la escasez de investigaciones sobre historia y antropología de la Chiquitania pensadas en torno de tres ejes de análisis comparativo: a) las investigaciones en historia y antropología de las tierras bajas de Bolivia, b) las investigaciones sobre misiones jesuíticas, y c) la historia social bolivianista y la etnohistoria andina. Chiquitos puede ser considerada como caso de estudio de cada uno de esos ejes (condición que comparte con el Chaco y la Amazonía, con el Paraguay, y con la región andina, respectivamente), sin embargo, no es un exponente significativo de ninguno de ellos. De la comparación con regiones cercanas desde el punto de vista de la distancia geográfica y la afinidad temática, se deducen los fundamentos de la pobreza relativa de las investigaciones dedicadas a Chiquitos. Por otra parte, una serie de condiciones historiográficas, políticas y académicas contribuyeron a reducir a Chiquitos a una imagen asociada con su patrimonio y su pasado jesuítico. Pero el estudio de los documentos del período post-jesuítico no confirma el peso ni la continuidad del legado de la Compañía de Jesús incluso en el momento inmediatamente posterior a la expulsión, al mismo tiempo que revela la incidencia de otros factores que estructuraron la vida sociocultural de la provincia.

En la primera parte analizo los fundamentos de la escasez de estudios sobre Chiquitos y reconstruyo el escenario en el que se forjó la imagen asociada con lo jesuítico. Luego, a partir de evidencia del período colonial tardío (1768-1809), expongo una interpretación alternativa sobre los elementos que estructuraban la vida social de los habitantes de Chiquitos. En ella tomo en cuenta, por un lado, la importancia de las parcialidades en la cohesión e interacción de los grupos indígenas reducidos en los pueblos y, por otra parte, el carácter marginal y fronterizo de la provincia junto con sus efectos sociopolíticos, culturales y demográficos y las formas amerindias de asimilación de las diferencias interétnicas.

UNA EXCEPCIÓN ANÓMALA

Ya desde la descripción de su ubicación geográfica y de sus características ambientales se advierte la pobreza relativa de Chiquitos en comparación con el Chaco y la Amazonía. Se suele definir a Chiquitos como la franja transicional que separa aquellos dos ambientes. A mitad de camino entre el impenetrable infierno verde y la selva navegable, Chiquitos es la tierra que se define afirman-

do que no es ni una cosa ni la otra. Ni tan seca y caliente como el Chaco, ni tan fluvial y anfibia como la Amazonía: un justo medio despojado de rasgos fuertes, de temperamento geográfico y ambiental, pero, tal vez gracias a eso, pleno de condiciones para su ocupación. El Chaco y la Amazonía tan extremos en sus características ambientales, se mantuvieron en gran medida inaccesibles para los blancos; fueron lugares de refugio de sociedades indígenas por largo tiempo desconocidas para Occidente y por eso atractivos para los etnógrafos y antropólogos. Por el contrario, el terreno actualmente conocido como la región de Chiquitos o Chiquitania se presentó, desde el inicio de la conquista, asequible para los conquistadores pioneros de América del Sur. Domingo Martínez de Irala fue en 1548 el primero en allanar la comunicación de Paraguay con Charcas atravesándola, luego del intento fallido de uno de sus capitanes de hacerlo por la vía del Chaco, río Pilcomayo arriba; Santa Cruz la vieja, primera ciudad de las tierras bajas de Bolivia, fue fundada en el corazón de la región.

Pero esta entrada temprana de la Chiquitania en la historia fue contemporánea con la conquista del imperio más extenso de América precolombina y con la organización del orden colonial en su núcleo sudamericano: Perú y Charcas. Santa Cruz de la Sierra tuvo que ser trasladada al piedemonte poco después de su fundación. Por ser producto de la avanzada del arco conquistador asunceño, no tardó en entrar en disputa con los gobernantes chuquisaqueños. Así, su condición liminal, su pobreza de recursos minerales y su impronta rebelde resultaron en una marginación notable en el contexto de la colonia que se tradujo luego al campo historiográfico profesional.

Ahora bien, la escasez de investigaciones historiográficas es un rasgo que la Chiquitania comparte con las demás regiones de las tierras bajas bolivianas. Como advirtieran Saignes, Renard-Casevitz y Taylor (1988: 9), en razón de cierta división de tareas disciplinares entre la Historia y la Antropología, la región de los Andes quedó en manos de la primera, que pudo desplegar cómodamente sus herramientas analíticas sobre regiones y sociedades alcanzadas por la cultura occidental. Por su parte, a la segunda concernió lo que sucedía al este del piedemonte, espacio de tiempos, lugares y pueblos asociados con formas de organización social alternativas al Estado. Sin embargo, Chiquitos es una excepción a esa regla por partida doble; una excepción anómala, porque apenas llamó la atención de los historiadores, pero tampoco despertó el interés de los antropólogos, lo que explica en gran parte su pobreza en los estudios americanistas. En esta excepción anómala, es grande el peso del pasado jesuítico-reduccional de sus pobladores: de las misiones de los jesuitas resulta que la Chiquitania es demasiado occidental para los antropólogos y demasiado indígena para los historiadores. Los indígenas reducidos en misiones desde una fecha tan temprana como las últimas décadas del siglo XVII se consideran perdidos como objeto

de estudio etnográfico y de análisis etnológico: la pretendida occidentalización borró todo rasgo de indigenidad. Muestra de ello es la actitud esquiva de los etnógrafos que recorrieron las tierras bajas de Bolivia a fines del siglo XIX y principios del XX. En efecto, *Indios y blancos en el Oriente Boliviano* y *Exploraciones y aventuras en Sudamérica* de Erland Nordenskiöld son fuentes preciosas de información sobre los indígenas del Chaco y de la Amazonía. Interesado por registrar lo que consideraba los últimos estertores de auténtica vida indígena, el etnógrafo sueco omitió deliberadamente incluir a Chiquitos en el recorrido de sus viajes. La misma premisa guió a Alfred Métraux en su interés por el Chaco. Sus referencias a Chiquitos (1942) están mediadas por las mismas fuentes de información que critico aquí: los informes de los jesuitas y el relato de viaje de Alcide d'Orbigny. En suma, las primeras décadas del siglo XX, prolíficas en relatos de viajes y descripciones etnográficas sobre los indígenas del Chaco y de la Amazonía, son, por el contrario, un páramo de información sobre Chiquitos y los chiquitanos.[1]

Por otro lado, en el campo de los estudios relacionados con la Compañía de Jesús en América, quedó apocada en la comparación con el Paraguay, que por su mayor tamaño en cantidad de pueblos y de indígenas reducidos, se constituyó en el paradigma de lo jesuítico en Sudamérica. Para las indagaciones historiográficas interesadas en conocer el modo de operar jesuítico, bastó con estudiar en profundidad aquel caso testigo y saldar la deuda con otras regiones generalizando el modelo paraguayo. En Chiquitos es el caso de las explicaciones sobre el funcionamiento del sistema de la economía misional en las que, por ejemplo, se trasplantó el uso de los nombres en guaraní para distinguir las tierras comunitarias de las domésticas (Hoffmann, 1979: 59; Parejas Moreno y Suárez Salas, 2007: 87-88; Tonelli, 2004: 83). El riesgo de hacer lo mismo con las consecuencias de la expulsión es grande por el acento que suele ponerse en aquello que las asemeja como provincias jesuíticas. Sin embargo, no pudo haber sido más disímil el destino de cada una luego de 1768: mientras en Paraguay se aplicó un programa de liberalización del acceso a la tierra y a la mano de obra indígena, en Chiquitos se decidió la continuidad del régimen reduccional a cargo de curas doctrineros.

Para la historiografía tradicional, por otra parte, el hecho de que fueran indígenas quienes portaban los marcadores sociales y políticos de la cultura occidental y de que lo hicieran en reducciones que funcionaban según el modelo de la "república de indios", alejados de los blancos, implicaba involucrarse con un actor social que le resultaba ajeno. Se podría decir que su indiferencia con respecto al pasado de los chiquitanos se debe al motivo inverso al que alejó a las investigaciones etnográficas de Chiquitos. De ahí que Gabriel René Moreno (1888), el primer historiador de la región, organizara su catálogo de documentos administrativos post-jesuíticos a partir de los períodos de gestión de los gobernadores coloniales e hiciera de las disputas políticas entre éstos, los curas

1 "Chiquitano" es el nombre con el que actualmente se conoce al grupo mayoritario de indígenas que habitan la Chiquitania. Es un etnónimo que proviene de "Chiquitos", provincia jesuítica en los siglos XVI y XVII y luego gobernación militar. A su vez, Chiquitos tomó el nombre del etnónimo quinientista "chiquitos", traducción al castellano de "tapuy mirí" que es la forma en que los guaraní-hablantes se referían a los indígenas que habitaban la región delimitada por los ríos Guapay, Paraguay y los 18 y 15 grados de latitud sur. Dado que se trata de palabras en castellano, al referirme a los chiquitanos en plural, utilizo la forma castellana, es decir, con -s final. Pero cuando me refiero a nombres de grupos o de parcialidades en lenguas vernáculas (los morotoco, los boro o los quimeca), no agrego la -s final porque en la mayoría de los casos incluyen la marca del plural correspondiente. De hecho, -ca indica plural en el dialecto tao de la lengua chiquita. Para un análisis de la relación entre la etnonimia y la toponimia de chiquitos, Chiquitos, chiquitanos y Chiquitania, ver Martínez (2015a).

doctrineros y los administradores seculares – es decir, entre actores sociales blancos – el entramado principal que explicaba la historia de Chiquitos.[2] Algo similar sobre esta consideración exclusiva del actor social europeo puede decirse de la obra de Enrique Finot (1939) y Enrique de Gandía (1935), interesados en reconstruir la conquista del Oriente boliviano y dirimir en el campo de los estudios historiográficos la disputa entre Paraguay y Bolivia por el Chaco Boreal.

En efecto, la renovación historiográfica de mediados del siglo XX no alcanzó al Oriente boliviano en general ni a Chiquitos en particular. Fue la región andina la que, por ser el centro del sistema colonial y escenario de rebeliones indígenas, se ajustaba mejor a los requisitos para convertirse en objeto de estudio de la historia social. Luego, la abundancia de crónicas de conquistadores que hacían referencia al pasado inca junto con la documentación sobre los indígenas quechua y aymara en el período colonial hicieron lo propio con la etnohistoria a partir de 1950. Con la Revolución de 1953, esos mismos pueblos se convirtieron en el paradigma del campesinado indígena boliviano, a la vez que, en contextos mineros y urbanos, se ajustaban satisfactoriamente a las categorías "clase obrera" y "sectores populares" tan caras a los historiadores. No ocurría lo mismo con los chiquitanos, cuyo recorrido histórico como pueblo indígena y cuyo destino a mediados del siglo pasado eran prácticamente desconocidos para la comunidad académica.

2 Recientemente, la periodización y las premisas de su catálogo fueron replicados en obras de síntesis histórica sobre Chiquitos (Roca, 2001; Tonelli, 2004) a pesar de datar de una fecha tan temprana como 1888. Llamativamente, prescindieron de la lectura y del análisis de los documentos catalogados por el propio Moreno.

CIRCUNSTANCIAS DE UNA POBREZA RELATIVA

Por supuesto que estas generalizaciones no pretenden transmitir la idea de un vacío total de publicaciones sobre el pasado o sobre los indígenas de Chiquitos. Mencioné la obra pionera de Gabriel René Moreno, y los clásicos libros de Enrique Finot y Enrique de Gandía. Agrego la tesis de José María García Recio (1988), gran aporte para el conocimiento del siglo XVII cruceño. También son insoslayables las referencias de Branislava Susnik (1978) en torno del poblamiento prehispánico de la región y las investigaciones de Jürgen Riester (1967-1968, 1976, 1986), prácticamente el único antropólogo que hizo trabajo de campo etnográfico y elaboró vocabularios y gramáticas modernos de besiro[3]. A Birgit Krekeler (1995) y a Barbel Freyer (2000) debemos los primeros esbozos para una historia de los chiquitanos. Sin embargo, el conjunto de estas publicaciones estuvo lejos de revertir la carencia de investigaciones americanistas sobre Chiquitos a lo largo de los siglos XIX y XX, sobre todo en lo que concierne a su carácter profesional, sistematicidad y articulación.[4]

Ahora bien, ese vacío que los investigadores profesionales fueron reacios a llenar dio lugar a un campo de producción destinada al gran público muchas veces orientado a enmarcar y acompañar ciertos proyectos de aplicación práctica.

3 *Besiro* es el nombre dado en años recientes al idioma chiquito.

4 En los últimos años esta tendencia fue notablemente revertida por las investigaciones de Isabelle Combès (2006, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012) y de Catherine Julien (2005), fundamentalmente en lo que respecta al período prejesuítico.

Además, las obras en cuestión saciaron en gran medida la avidez de los pobladores del Oriente boliviano de una historia propia para contar y sobre la cual construir identidad. Sin embargo, se caracterizan por una peculiaridad llamativa: todas ellas asocian a Chiquitos con la herencia del pasado jesuítico-misional desde el siglo XVIII hasta el presente. *Fundación de las reducciones de Chiquitos*, de Antonio Menacho (1987), *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*, de Pedro Querejazu (1995), *Chiquitos: historia de una utopía*, de Parejas Moreno y Suárez Salas (1992), como tantas otras obras publicadas mayoritariamente en la década de 1990 (Gumucio, 1994; Ruiz, 1998; Cisneros y Richter, 1998; Khune, 1996, 2007; Parejas Moreno, 2007), se detienen exclusivamente en el período jesuítico. Describen la metodología misional y la organización de las reducciones. Al mismo tiempo, trazan una línea de continuidad entre el siglo XVIII y el legado arquitectónico y cultural del presente que también encuentran reflejado en la identidad actual de los indígenas. Aunque no es una imagen que falte por completo a la verdad histórica, requiere ser revisada a partir de las circunstancias en las que se forjó y de las implicancias políticas, sociales y académicas que acarrea.

Que el período que se extendió entre 1691 y 1768 y la imagen jesuítico-misional hayan sido los que trascendieron se debe, en primer lugar, al tipo de evidencia disponible para conocer la región, a su abundancia y a la buena calidad de información que aporta. La relación historial del padre Juan Patricio Fernández, el informe del padre Julián Knogler, las propias cartas anuas de la provincia, las gramáticas y vocabularios de la lengua chiquita, entre otros, conforman un gran corpus de documentos a través de los que es posible conocer en detalle los métodos y acciones de las misiones y reducciones de indios. Los escritos más públicos y difundidos de los Padres de la Compañía de Jesús daban testimonio de acciones edificantes y de resultados ejemplares de sus misiones con objetivos ante todo apologéticos. El contraste con la información sobre el período posterior a la expulsión es flagrante. De ahí que, en su catálogo comentado de los documentos oficiales, Gabriel René Moreno no escatimara en denuncias del desfalco económico y de la decadencia moral de la provincia y responsabilizara por ello a la falta de escrúpulos de los curas doctrineros y a los gobernadores coloniales por su negligencia o su consentimiento. Moreno se basaba también en las apreciaciones del naturalista francés Alcide d'Orbigny quien registró la diferencia entre lo que había leído de la pluma de los jesuitas con lo que encontró en su visita a la provincia en 1831: la falta de recursos y la decadencia moral, sobre todo de las mujeres. Pero, así como d'Orbigny advertía "un estado de prosperidad tan inferior", encontró "intactas" las instituciones administrativas y religiosas que los jesuitas dejaron en el momento de la expulsión. Al respecto afirmó, nada menos, que "bajo otros hombres, volví a encontrar en la provincia el régimen de las misiones en su integridad" (1945: 1268). Moreno también se

hizo eco de esta evaluación y ambas apreciaciones, es decir, la de la decadencia post-jesuítica y la de la continuidad del régimen misional fueron luego reproducidas en las síntesis históricas de Roca y Tonelli a principios del siglo actual. Por eso, entre la escasez de información sobre el período anterior a la llegada de los jesuitas y el desorden de la administración colonial secular, no sorprende que el momento jesuítico sea considerado la Edad de Oro de la Chiquitania. Es visto como un momento fundacional no solamente en lo que a sus instituciones respecta, sino también a la identidad sociocultural de sus indígenas. Se ha escrito por ejemplo que, en el período jesuítico, nació "una 'nueva cultura' que llamamos 'cultura chiquitana reduccional' [...] producto de la asimilación e integración de las diversas culturas chiquitanas [...] bajo la guía cristiana jesuítica" que llega hasta el presente (Tomichá, 2002: 300). En la misma línea de reconocimiento del peso de la evangelización jesuítica, también se afirmó que en la actualidad los chiquitanos encarnan una "nueva cultura indígena-cristiana" en la que "el legado jesuita se ha mantenido como un amplio conjunto de tradiciones culturales" (Strack, 1992: 2 y 45). Los detractores de la evangelización, por su parte, entendieron el fenómeno en términos de sincretismo: la aculturación cristiana era una apariencia tras la cual resistían las antiguas creencias y prácticas religiosas indígenas (Riester, 1976). Superficial o profunda, para quienes se dieron a la tarea de definir qué es lo chiquitano, el punto de partida ineludible es la evangelización de los indígenas realizada por los jesuitas; el de llegada, una nueva cultura indígena que pervivió más allá – y a pesar – de la expulsión hasta la actualidad. Sus rasgos diacríticos serían la asimilación de la vida política y citadina por parte de los indios, la vigencia del cabildo indígena, el culto devoto de los santos patrones de los pueblos y las festividades cristianas y la adopción de los criterios occidentales del uso del tiempo y del espacio inculcados por los jesuitas. No menos importante fue la homogeneización lingüística de todos los indios reducidos bajo el dialecto tao de la lengua chiquita en detrimento del uso de los demás dialectos y lenguas preexistentes. Todos estos signos se habrían mantenido intactos hasta el presente con excepción de la lengua, reemplazada por el castellano.

Una evaluación semejante resulta por lo menos curiosa si se tiene en cuenta la información referida a la diversidad étnica de la región que legaron los propios jesuitas. El perfil humanista de los padres de la Compañía de Jesús hizo de sus registros una fuente invaluable de datos por su sensibilidad y precisión etnográficas sobre los indígenas que encontraron en sus misiones y redujeron en pueblos. En las relaciones e informes que escribieron, dan cuenta de la forma de vida de los indios, desde su vestimenta y utensilios hasta las actividades cotidianas y creencias.[5] Pero de todos los datos disponibles, lo que resulta realmente abrumador es la infinidad de nombres con los que se hace referencia

5 Sobre la importancia de las fuentes jesuíticas para el conocimiento de las poblaciones indígenas de América ver Métraux (1944). Sobre las características generales de la evangelización jesuítica y la casuística de Chiquitos en particular, ver Martínez (2015b).

a los grupos que poblaban la región. Fue a propósito de ella que Alfred Métraux (1942: 114) sentenció que deslindar su pertenencia lingüística era la tarea más desalentadora de la etnología americanista. Esta abundancia de nombres no es, no obstante, exclusiva del registro jesuítico: ya proliferaban desde el siglo XVI, cuando los conquistadores pioneros recorrieron la región por primera vez y repartieron parcialidades de indios en encomienda en la fundación de Santa Cruz de la Sierra la vieja (*Documentos referentes…*, 2008; Combès, 2010). Aunque el análisis comparativo de los etnónimos del siglo XVI con los del XVIII todavía aguarda una indagación exhaustiva, parece existir cierto patrón según el cual las raíces de los nombres se repiten mientras que su desinencia varía de *-coci* a *-ca*, sufijos que indican, respectivamente, el plural que tal vez provenga de la lengua que hablaban los gorgotoqui de Santa Cruz la vieja y de la del dialecto tao de la lengua chiquita. Es probable que esas marcas lingüísticas fueran indicadores del escenario sociocultural e interétnico de la región, por ejemplo, del predominio del grupo que hablaba una lengua por sobre los demás grupos o de la difusión de una lengua, producto del alto nivel de comunicación e intercambios entre ellos (Combès, 2006, 2012). Los jesuitas montaron su proyecto sobre el estado de cosas que encontraron al llegar para implementar la homogeneización lingüística que caracterizó su política misional en la provincia de Chiquitos. Es probable que el mismo criterio fuera adoptado para elegir los sitios donde fundar los pueblos de reducción.

A pesar del antecedente de semejante pluralidad de nombres, sin dudas correlativa con un escenario interétnico y lingüístico también diverso, dinámico y fluido, lo que quedó grabado a fuego en el imaginario sobre Chiquitos es el advenimiento de una cultura nueva producto de la experiencia misional de los indígenas. Se dio por sentado que la acción misionera de los jesuitas fue lo suficientemente potente como para hacer tabla rasa de la diversidad preexistente y forjar sobre ella la marca indeleble y duradera de lo cristiano y lo occidental. Por eso, luego de haber puntualizado lo relativo a la disponibilidad y calidad de las fuentes de información, analizaré las condiciones académicas y políticas que hicieron posible que fuera esa imagen la que trascendiera sobre Chiquitos.

LA UNESCO Y LA DOXA

Al menos dos factores confluyeron en la idea de la síntesis jesuítica chiquitana. El primero, local, fue la declaración en 1990 como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO de seis pueblos de la Chiquitania. El pronunciamiento de ese organismo coincidió con la última etapa de restauración y de reconstrucción de los templos que había comenzado en la década de 1970, impulsadas por el Vicariato de Ñuflo de Chávez y dirigido por el arquitecto suizo y jesuita Hans

Roth. Esa puesta en valor fue, a su vez, una inquietud que desde la primera mitad del siglo XX manifestaron el jesuita suizo Félix Plattner, interesado en rescatar el legado de su compatriota Martín Schmid (quien construyera las iglesias en el siglo XVIII) y Plácido Molina Barbery quien, enterado de su existencia en un recorrido por la región como funcionario de límites, se preocupó por salvarlas de su inminente derrumbe por falta de mantenimiento. En el proceso de restauración de la iglesia de San Rafael se encontraron partituras de música barroca que interpretaban los indígenas en la época jesuítica. El hallazgo promovió la creación de un archivo en Concepción, sede del vicariato de Ñuflo de Chávez y, desde 1996, la celebración bienal del Festival Internacional de Música Renacentista y Barroca Americana Misiones Jesuíticas de Chiquitos, donde se interpreta la música de las partituras del siglo XVIII (Page, 2008, 2012; Parejas Moreno, 2006).

Con sus iglesias y su acervo documental pero también con sus habitantes, la región se convirtió en el testimonio vivo del barroco americano, amalgama armoniosa y equilibrada de lo europeo y lo indígena. Fue así como el rescate, la conservación y la restauración de los patrimonios arquitectónico y musical forjaron una imagen de la Chiquitania basada en su pasado jesuítico. La declaración de la UNESCO no hizo otra cosa que potenciar los efectos del proceso de puesta en valor patrimonial. De esta época datan las principales obras de divulgación sobre el período jesuítico y el punto de partida de las investigaciones sobre musicología, artes y arquitectura.[6]

Este proceso local coincidió con un contexto político internacional, con un paradigma teórico y con una doxa académica que le dieron sentido. Íntimamente asociados entre sí, constituyen el otro factor que permitió forjar la imagen jesuítica de la Chiquitania. En efecto, la declaración como Patrimonio Cultural de la Humanidad es contemporánea con el Quinto Centenario del descubrimiento de América y la idea del encuentro de dos mundos. Eran también los años del fin del mundo bipolar y del desmembramiento de la Unión Soviética. La antropología y la historia habían abandonado las ideas de *cultura*, *aculturación* y *resistencia* para explicar el efecto de la conquista y la colonización europea sobre los indígenas y hablaban con soltura de *agencia*, *etnogénesis* y *estrategias indígenas*. Con esos conceptos procuraban transmitir la idea del dinamismo del contorno, de la forma y del contenido de los grupos étnicos, así como también su participación activa en la conformación de los regímenes coloniales. Partiendo de la existencia de relaciones interétnicas en las que unos dominan y otros son dominados, les atribuían a las poblaciones indígenas un papel activo en la creación, la configuración y la definición de su propia identidad. Por el efecto de la interacción en un contexto colonial, las unidades de identidad indígena se formaban con elementos antiguos propios y elementos nuevos provenientes tanto de terceros grupos dominados como de quienes los dominaban. Así, a una idea

6 Involucrados activamente en la presentación del pedido ante la UNESCO, Alcides Parejas Moreno y Virgilio Suárez Salas (1992), y Pedro Querejazu (1995), acompañaron el resultado exitoso de la gestión con la publicación de sendos libros sobre el período jesuítico chiquitano desde una perspectiva patrimonial. A ellos se suman las numerosas investigaciones en el área de Historia del Arte que tomaron la música y la arquitectura del jesuítico chiquitano como caso testigo del barroco americano, por ejemplo, Waisman (1991).

de cultura rígida, concebida como un conjunto de rasgos diacríticos contraponían esta otra concepción de la identidad étnica fluida y cambiante. De ahí que se acuñara el concepto *etnogénesis* para dar cuenta del surgimiento de ciertos grupos indígenas a causa de fusiones, de divisiones o de la adopción de algún elemento o pauta sociocultural por difusión o por mutación endógena, producto de la incidencia directa o diferida de la conquista europea. Desde la década de 1990 en adelante este paradigma teórico e interpretativo fue efectivo para dar cuenta del origen y del devenir de numerosos grupos étnicos en las fronteras de los dominios coloniales, en general reacios a la conquista como los chiriguano o los mapuche por mencionar solamente dos ejemplos entre tantos[7].

En el mismo sentido, aunque con resultados distintos, se orientó una vertiente de investigaciones en etnohistoria andina para explicar la participación activa – *estrategia*, *agencia* – de los indígenas en su integración al orden colonial. Esas investigaciones mostraron, por ejemplo, cómo ciertos curacas andinos se aliaron a los conquistadores españoles para librarse de la dominación incaica. A partir de ellas también se sabe que los curacas adaptaron los relatos míticos sobre el origen de los incas a la demanda de pruebas para la legitimación de su liderazgo en el nuevo orden colonial y a los principios de sucesión castellana. Otros autores señalaron el surgimiento de nuevos liderazgos que le disputaron la legitimidad a los caciques tradicionales, basados en la conformación de los cabildos indígenas y en el sistema de fiesta-cargo de las cofradías de culto a los santos, creados con las reducciones toledanas (Stern, 1982; Urton, 1990, Abercrombie, 1998). En suma, desde diferentes perspectivas abordaban el destino de las autoridades tradicionales andinas en el marco de un régimen colonial modelado por las reformas toledanas del que participaron de manera activa pero que paradójicamente, en algunos casos horadó su legitimidad y su liderazgo.

Al tratarse de una región colonizada en una zona de frontera, era esperable que los estudios sobre Chiquitos conjugaran ambas vertientes. Por un lado, la idea de lo chiquitano como síntesis jesuítico-indígena se sumó al conjunto de ejemplos de *etnogénesis*, en este caso un ejemplo de etnogénesis misional, en el sentido de conformación de una nueva unidad de identidad indígena por efecto directo de la colonización jesuítica (Tomichá, 2002; Radding, 2005). Resulta paradójico, no obstante, que una herramienta conceptual que apela al dinamismo haya servido para postular el nacimiento de una identidad indígena cristalizada y perenne.

Por otro lado, la casuística andina referida a la participación de los liderazgos indígenas precolombinos en la dominación colonial y a los efectos sociopolíticos de las reducciones de indios también tuvo eco en las publicaciones sobre Chiquitos. En *Paisajes de poder e identidad*, Cynthia Radding se ocupó, entre otras cosas, de mostrar el funcionamiento de la cultura política en los pueblos de indios de Chiquitos. Al respecto afirmó que ésta "se configuró por

7 En el problema de la definición de los grupos étnicos y sus fronteras, Fredrik Barth (1969) fue considerado pionero con su introducción al libro así titulado; una crítica a la originalidad atribuida a esa idea fue planteada por Diego Villar (2004) quien remite a Evans-Pritchard, Dumont y "la pléyade estructuralista" en lo que al carácter relativo de las definiciones de los grupos se refiere. Villar destacó como original y pionera, en cambio, la racionalidad que Barth atribuye a los individuos pertenecientes a pueblos indígenas a la hora de definir su pertenencia identitaria. Exponentes etnográficos clásicos de esta vertiente son los trabajos de Cardoso de Oliveira (2003). El capítulo de Schwartz y Salomon (1999), por su parte, resume esta última tendencia en clave etnohistórica y la ilustra con ejemplos de distintas partes de América. Una reflexión de síntesis también se encuentra en Boccara (2005). Otro autor ineludible al respecto es Gruzinski (2007). Sobre la etnogénesis, chiriguano véase Combès y Saignes (1991), sobre la mapuche, véase Boccara (1999).

medio de esferas rivales de autoridad dentro de las comunidades", que se "adaptaron modos de liderazgo anteriores a la conquista a los cargos que las autoridades coloniales establecieron en las misiones" y que "las figuras de autoridad tradicional tenían acceso preferencial a los cargos políticos de las misiones" (Radding, 2005: 198 y 210). Aunque verosímiles en el marco teórico referido, esas afirmaciones no se confirman con la evidencia documental de primera mano. Si bien es innegable que en Chiquitos se formaron cabildos que realizaban las demandas, denuncias y reclamos de los indígenas de los pueblos ante los gobernadores, su situación apenas se ajusta a la agenda andina sobre el papel y las transformaciones de los caciques tradicionales, a causa de las sensibles diferencias que existían entre los liderazgos precolombinos de ambas regiones. Por eso las afirmaciones de Radding tienden a abreviar el pasado reduccional de los indígenas de Chiquitos a una imagen creíble pero no cierta. Más aún: al suponer la similitud con el mundo andino en lo que a las formas de liderazgo se refiere, el antecedente precolombino queda trastocado: se asumen liderazgos permanentes y jerarquías de linajes donde en verdad eran aleatorios y efímeros. El modelo usado como paradigma, en lugar de como herramienta, impone en bloque las preguntas y las respuestas y anula la especificidad de la propia región estudiada y las peculiaridades de sus habitantes y sistemas socioculturales.

Entonces, la pobreza de los estudios americanistas sobre Chiquitos es el resultado de un conjunto de circunstancias documentales, históricas, políticas y teóricas, algunas propias y locales y otras derivadas de la comparación con otras regiones. Su colonización temprana, probablemente facilitada por su condición de justo medio ambiental entre el Chaco y la Amazonía, fue motivo de descarte por parte de los antropólogos. Desde fines del siglo XIX los viajeros, filántropos, naturalistas y etnógrafos fueron esquivos a Chiquitos y a los chiquitanos. Los informes jesuíticos y el relato de viaje de Alcide d'Orbigny se volvieron prácticamente la única fuente de información sobre su pasado, con lo cual, el contraste de calidad, cantidad y contenido entre los documentos jesuíticos y los del período posterior a la expulsión facilitó la idealización del trabajo de los padres de la Compañía de Jesús. La evaluación de 1831 de Alcide d'Orbigny, por su parte, confirmó el carácter fundacional de las misiones jesuíticas en Chiquitos tanto desde el punto de vista institucional como cultural. El catálogo de Gabriel René Moreno no hizo más que revalidarlo.

Tal vez por eso en el siglo XX las iglesias en mal estado de conservación y en peligro de derrumbe no fueron leídas como símbolos de decadencia de lo misional y de lo jesuítico sino como la marca de su persistencia. El afán de suizos y jesuitas contemporáneos de homenajear a sus compatriotas y correligionarios de antaño y el de notables cruceños por reivindicar el pasado local, hicieron la otra

parte del trabajo de gestión para la reconstrucción de los templos. La búsqueda del reconocimiento internacional de la restauración terminó de cristalizar una imagen de Chiquitos que, mientras pone en valor parte de su patrimonio cultural, paradójicamente, reduce su historia a ochenta años de los al menos cinco siglos documentables.

La comparación con regiones próximas por cercanía geográfica o semejanza histórica no se tradujo en un incentivo para explorar lo que hace de la Chiquitania una región peculiar – o del chiquitano un pueblo distintivo –, sino en un ejercicio de simple trasposición y de confirmación de modelos pensados para otras latitudes. Perspectivas bien dotadas de teorías, conceptos y bibliografía tal vez pertinentes, lejos de enriquecer el análisis, lo empobrecen al homologarlo con situaciones privilegiadas por la historiografía a causa de su condición de "caso testigo": de los jesuitas, en Paraguay, o del corolario sociopolítico de las reducciones de indios en el Alto Perú. Nuevamente, Chiquitos difícilmente se ajuste a alguno de ellos o a cualquier otro "caso testigo" foráneo.

¿A qué se ajusta Chiquitos entonces? ¿A lo jesuítico y lo misional? ¿La restauración de las iglesias y el rescate del acervo musical de la época de los jesuitas son correlativos con la restauración y el rescate de la "cultura chiquitana jesuítico misional"? ¿Es equiparable el estatuto del patrimonio cultural y documental con el de la identidad de un pueblo? Si la identidad chiquitana persistió más de dos siglos y trascendió las condiciones que le dieron origen ¿qué impide pensar que lo mismo haya ocurrido con las identidades prejesuíticas? Pero en cambio, si la relación entre los indígenas y los jesuitas transformó el escenario étnico de Chiquitos y dio origen a una nueva identidad, sostener su pervivencia hasta el presente ¿no supone acaso que los chiquitanos se mantuvieron aislados de toda interacción hasta hoy?

En las próximas páginas presentaré evidencia para una lectura alternativa al canon dominante sobre Chiquitos a partir del análisis de información sobre el período que se extiende desde la expulsión de los jesuitas en 1768 hasta los primeros años del siglo XIX. Me concentraré en señalar situaciones que refutan la pretendida homogeneización del escenario étnico chiquitano y su inmovilización sociocultural y en ofrecer glosas para entender esa realidad histórica. Tomaré en cuenta, por un lado, los datos a favor de la vigencia de las parcialidades y, por el otro, los indicadores de interacción de los indígenas con otros actores sociales, blancos y negros, que me permitirán afirmar el peso de la condición fronteriza de Chiquitos por sobre la tradicional jesuítico-misional. En virtud de ello aportaré una interpretación alternativa a la andina, propia de una dinámica colonial periférica en torno de la conformación de jerarquías indígenas.

PARCIALIDADES DE INDIOS

En los pueblos de las misiones de Chiquitos el espacio urbano estaba dividido entre las naciones o parcialidades que formaban la población de cada uno. Como fue señalado, el área que luego formó el territorio de la provincia jesuítica de Chiquitos estaba poblada por una infinidad de grupos que fueron clasificados entre distintas familias lingüísticas: chiquito, zamuco, otuqui, guaraní y arawak. Mientras que la pertenencia a la misma familia lingüística no indicaba necesariamente una autoadscripción al mismo grupo, las personas pertenecientes a una misma parcialidad sí parecen haber sido realmente cercanas, probablemente en virtud de lazos de parentesco que las unían. Es difícil precisar qué eran o cómo estaban conformadas exactamente esas parcialidades. A partir de la información disponible en los documentos se las puede caracterizar como unidades sociales significativas preexistentes a la reducción jesuítica. Es probable que fueran grupos de familias emparentadas entre sí tal vez por medio de matrimonios entre sus integrantes. Sin embargo, hasta la fecha desconocemos las pautas que seguían las uniones matrimoniales entre los indígenas de Chiquitos por lo que cualquier afirmación al respecto es arbitraria. Lo que se sabe es que los jesuitas se valieron de los lazos que existían entre los integrantes de cada parcialidad para lograr que quienes se iban reduciendo en los pueblos atrajeran a los que permanecían en el monte (Knogler, 1979: 148 y 163; Cortesão, 1955: 195-196; Matienzo et al., 2011: 100, 198, 200, 301 y 383; Martínez, 2015b). Luego, las parcialidades fueron la base de la organización de los indígenas reducidos en los pueblos. Los integrantes de la misma parcialidad construían sus casas en la misma calle para conservar la cercanía residencial y la cohesión del grupo.

La tesis de la homogeneización cultural y lingüística sostiene que esa pluralidad de "naciones" se fue borrando progresivamente y que en la medida en que los jesuitas generalizaron el uso del dialecto tao de la lengua chiquita, los indígenas reducidos fueron abandonando el uso de sus anteriores lenguas (d'Orbigny, 1945: 1153, 1161, 1173 y 1190). Por otra parte, hay quienes negaron la genuina existencia de las parcialidades a las que atribuyeron una entidad ficticia. Se adujo (aunque no se documentó) la existencia de "indicios según los cuales las parcialidades habrían asumido sus identidades en el proceso de reducción" para distinguir a los grupos recién llegados a los pueblos de los que ya estaban reducidos. También se afirmó que los nombres y los correspondientes grupos, con "connotaciones ocupacionales o geográficas" (Radding, 2005: 173), dado que compartían la misma cultura material, los mismos rasgos socioculturales y muchos la misma lengua, remitían a distinciones artificiales.

Ninguno de los dos argumentos basta para explicar por qué, en el censo de 1768, realizado inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas y veinte

años después de finalizadas las misiones por no haber más pueblos por reducir, la población fuera registrada en parcialidades (GRM MyCh 24 VI).[8]

Por otra parte, en el registro oficial a veces se mencionan los nombres de las parcialidades, y las circunstancias en las que son referidos podrían revelar el sentido que seguía teniendo la distinción entre unas y otras. Por ejemplo, en 1771 se inició un expediente sobre el traslado del pueblo de San Juan porque el lugar donde había sido instalado por los jesuitas doce años antes no rendía buenas cosechas. A causa de ello, "la nación morotoca se había retirado a la montaña inmediata obligada de la necesidad" mientras que los boro se habían mudado a otro paraje más fértil (GRM MyCh 23 XXXI). Ante esta situación el gobernador Pérez Villaronte propuso abandonar San Juan y repartir la gente entre los pueblos vecinos, pero los indios se opusieron porque "el repartirlos de pueblo en pueblo era acabarlos porque se precisó los habían de apartar a los hijos de los padres, a los hermanos de las hermanas, cuñados, suegros, etc." (GRM MyCh 31 XIX). A pesar de que finalmente se decidió el traslado del pueblo al paraje donde se habían instalado los boro (también llamados "la nación bora"), la parcialidad de los morotoco se manifestó más volátil. En 1782, el gobernador Juan Barthelemí Berdugo afirmaba que la mitad de los morotoco de San Juan se encontraban establecidos en Villa María del reino de Portugal (ALP MyCh 253). Los que se quedaron en 1788 reiniciaron el pleito sobre el emplazamiento del pueblo de San Juan. En esa oportunidad, le comunicaron al gobernador que habían retornado al antiguo pueblo (taperas) de San Juan porque la idea de irse, que ellos nunca consintieron, había sido de la parcialidad de los boro. Decían que en esas taperas tenían todo lo que necesitaban, mientras que el pueblo nuevo estaba en una zona muy inundable y carecía de maderas y cañas para construir las casas. La carta, aunque escrita en chiquito – lengua institucional de los cabildos indígenas de la provincia –, fue firmada por los representantes de los morotoco, reconocibles por la terminación de sus apellidos (que comparten con todas las parcialidades zamuco): Juan Tacunade, teniente, José Cosiñetide, alférez, Juan Copeciade, alcalde de segundo voto y Francisco Pareyode. Por su parte, los boro se resistieron a abandonar el pueblo nuevo porque ya habían hecho ahí sus chacras y sus chozas (MyCh GRM 31 XIX).

Es posible que esta diferencia entre boro y morotoco, quienes según las taxonomías modernas pertenecen a dos familias lingüísticas distintas, chiquita y zamuca, haya sido la manifestación de una rivalidad que les impedía vivir en el mismo pueblo. Por otra parte, uno de los curas que informaba sobre esta situación decía que los morotoco no tenían asiento fijo, que se iban siempre al monte y que, de esa manera, evitaban el trabajo de hacer las chacras y sementeras porque allí se alimentaban con el fruto de las palmas de totai (GRM MyCh 31 XIX). En efecto, eran un grupo chaqueño para el cual la movilidad relativa era

8 El censo en cuestión consta de más de 300 folios en los que fueron registrados los nombres y apellidos de los habitantes adultos, hombres y mujeres, de los diez pueblos de la provincia. El padrón de cada pueblo está antecedido por un cuadro que resume las cantidades de habitantes agrupados por parcialidades y discriminados por sexo. La lista de los nombres de los indígenas también sigue el criterio de registro por parcialidades y por sexo. En San Xavier las parcialidades son: quimecas, punacicas, piococas, quibuquicas, payconecas y guarayos; en San Rafael: mataucas y veripones; en San José: piococa, maxamaroca y penoqui; en San Juan: boros, morotocos, tomoenos, paronos, cucarates y caipodorates; en Concepción: anapareca, boocooca, cusica, sibacas, yurucariquia, quimomeca, tapacuraca, quitemos, napecas y paiconeca; en San Miguel: basorocas, pequicas, guaraios y parabacas; en San Ignacio: tanepicas, yamanuca, cusicas, piococas, guberecas y guaboyos; en Santiago: boros, ugaronocas, tunachoca, caipodorades e imonocas; en Santa Ana: basorocas, zarabecas, curuminacas y ecorobarica o cobareca; y en Santo Corazón: mataucas, boros y otuques.

una forma de vida que evidentemente los jesuitas no habían llegado a erradicar. El caso muestra además que incluso para el registro oficial las parcialidades seguían teniendo sentido porque delimitaban grupos que se diferenciaban en situaciones prácticas y concretas, tales como la elección de dos sitios distintos para emplazar el pueblo o la migración al reino de Portugal. Por otro lado, es significativo que para los propios indígenas el eventual reparto de las parcialidades entre los pueblos vecinos significaba su fin en la medida en que cortaba los lazos que unían a sus integrantes. De hecho, esos lazos eran el cimiento de la cohesión de las parcialidades y el motivo por el cual sus integrantes se movían en conjunto. Al ejemplo de los boro y de los morotoco se suma el de "toda la parcialidad de los covareses" del pueblo de Santa Ana que en 1772 "se ha desaparecido con su capitán y cabos sin quedar ninguno" en muestra de disconformidad con la calidad y la cantidad de los efectos de fomento con los que los pretendían recompensar por la recolección de cera y por el hilado de algodón (GRM MyCh 23 XXXIII).

Al parecer la movilidad de las parcialidades o de grupos de familias pertenecientes a la misma parcialidad era fluida. Lejos de haber quedado paralizados en los pueblos una vez reducidos, los indígenas de Chiquitos se movían de un pueblo a otro, del pueblo al monte, del reino de España al de Portugal y en muchos casos lo hacían en bloques de familias y de parcialidades. La parcialidad quimeca lo ilustra con claridad. El censo de 1768 no registra parcialidades quimeca más que en el pueblo de San Xavier. Pero apenas un año después, a propósito de un episodio ocurrido durante la visita de una comitiva de portugueses a la provincia, el cura de San Ignacio, Simón Vera y Gallo, dijo que de no haber trasladado a los portugueses de San Ignacio a Concepción y de no haberse encontrado el gobernador en este último pueblo, aquellos "hubieran perecido a manos de la belicosa nación quimeca" por el "odio y total aborrecimiento que como vínculo hereditario les han dejado sus antepasados en memoria del cruel estrago y cautiverio que padecieron sus miserables familias bajo el yugo de los mamelucos" (ALP MyCh 97). Es decir que los quimeca se habían mudado a los pueblos de Concepción y de San Ignacio. En efecto, en 1785 el gobernador Cañas certificaba a favor de sus méritos y servicios a la corona haber logrado que una familia de la parcialidad quimeca volviera de Concepción a San Xavier (GRM MyCh 27 I). Con "el estrago y cautiverio" se referían al ataque que los mamelucos hicieron al pueblo de San Xavier en el año 1696 en el que mataron y esclavizaron a muchos de los indígenas reducidos. Nuevamente, en el ejemplo quimeca la parcialidad aparece asociada con la solidaridad fundada en los lazos de parentesco y relacionada con la movilidad y la migración, a causa de su carácter cohesivo. Agreguemos además que es una condición compartida por parcialidades de diversa filiación lingüística porque los morotoco hablaban zamuco, los boro hablaban tao (dialecto chiquito), los curucané, una lengua otuqui y los quimeca, piñoca (dialecto chiquito).

De lo dicho hasta acá se desprende que las parcialidades eran unidades socialmente significativas entre los indígenas que vivían en los pueblos de Chiquitos. La diferenciación de esos grupos refleja que, entre quienes el canon tradicional incluiría dentro del gran conjunto homogéneo de los chiquitos creado por los jesuitas, existían fricciones y relaciones de fuerza. La diferencia entre unas parcialidades y otras era tal, que la interacción con el mismo actor podía desenvolverse de formas opuestas: mientras la mitad de los morotoco se había mudado a Mato Grosso, capitanía del reino de Portugal, los quimeca no dudaban en vengar el estrago de sus parientes a manos de los portugueses. Pero al mismo tiempo que los contornos de los grupos se definían con nitidez en la interacción con otros en igualdad de condiciones, también operaban relaciones de parentesco intrínsecas que los hacían moverse en bloque. En circunstancias en las que afloraban las diferencias entre las parcialidades, el mapa etnográfico de la provincia de Chiquitos se presenta más diverso y múltiple que lo que la imagen de la homogeneización es capaz de transmitir. Eso no significa, sin embargo, que la referencia a todos los indígenas de las distintas parcialidades como "chiquitos" fuera ficticia o inventada. Efectivamente existía un registro institucional colonial que los homologaba en tanto habitantes de los pueblos de la misma provincia. En la medida en que no se presentaran situaciones que ameritaran la distinción, todos formaban parte del mismo gran conjunto.

Es decir, que las parcialidades fueran una realidad palpable en situaciones como las que describí no necesariamente niega la jurisdicción colonial de la provincia ni su pasado jesuítico. Como se vio, el cabildo era una institución que efectivamente funcionaba y la lengua chiquita la herramienta de comunicación oficial de los indígenas con las autoridades, incluidos los de la parcialidad morotoco que hablaban zamuco. El registro institucional y las acciones de los indígenas agrupados en parcialidades no eran realidades excluyentes sino dos grillas de lectura distintas de los contornos y los principios que regían dos sistemas sociales paralelos. A nivel oficial y gubernamental, el sistema social era la provincia con sus diez reducciones de indios, y estaba articulado por la relación entre las autoridades del cabildo indígena con los curas doctrineros y con los gobernadores. Por eso no reparaba en los grupos de las parcialidades a menos que fuera evidente, necesario o que afectara el orden. En la relación entre los indígenas, en cambio, la organización en parcialidades tenía mayor relevancia y la pertenencia a alguna de ellas, tal vez asociada con el parentesco, mayor impacto en las trayectorias individuales y grupales que las que podía llegar a tener la relación con las autoridades. En suma, diría que las parcialidades correspondían a un nivel de inteligibilidad indígena, mientras que el gran conjunto homogéneo de los chiquitos tenía sobre todo entidad institucional.

BLANCOS Y NEGROS, ESPAÑOLES Y PORTUGUESES

Los ejemplos anteriores no solo matizan la idea de la homogeneidad de los indígenas de las misiones de Chiquitos, sino que también contradicen la idea de la inmovilidad asociada con la reducción, con la fijación del domicilio y con la vida política urbana. Además de las migraciones en grupo, los documentos del período postjesuítico están plagados de referencias al movimiento permanente de sus pobladores indígenas en el interior de la provincia como así también al otro lado de la frontera con Portugal. La falta de ganado para repartir como recompensa por los trabajos comunitarios, la de bienes de fomento por la recolección de cera y el hilado de algodón, los malos tratos de los curas, la evasión de las obligaciones comunitarias, la curiosidad por los bienes que les ofrecían los portugueses, la búsqueda de alimentos por medio de la caza y la pesca en el monte son los factores a los que los informes oficiales atribuyen la huida de los indios al monte y su migración al otro lado de la frontera. En 1772 un negro que salió a la provincia de Chiquitos por las pampas de San Cristóbal, una estancia próxima a la frontera, dijo que en Cuyabá, ciudad de donde venía, había siete indios de San Rafael a quienes en Chiquitos identificaron con unos que unos años antes habían salido al monte a cazar y a melear y jamás regresaron (GRM MyCh 23 XXXIII). En los primeros años del siglo XIX, Miguel Siyes, un indio del pueblo de Santa Ana que se había fugado a Casalvasco, al intentar volver a su pueblo se encontró con cuatro negros que también escapaban del reino de Portugal, con quienes llegó a las pampas de San Cristóbal (GRM MyCh 34 XI). En esta etapa secular del período colonial, no es la condición jesuítico-reduccional la que define el perfil socio-demográfico de la provincia, sino su carácter fronterizo. Así como la migración de los indígenas al reino portugués era moneda corriente, también lo era la recíproca de blancos y negros provenientes de aquel reino a Chiquitos.

Por los indios y los negros esclavos se volvió usual la correspondencia de reclamos mutuos de devolución entre los gobernadores de Chiquitos y el Capitán General del Mato Grosso (AGN Sala IX 20-6-7; ALP MyCh 206)[9]. Muchos esclavos se pasaban, como es de esperar, para obtener su libertad; los había bozales, es decir, esclavos recién sacados de su tierra de origen (ALP MyCh 97), y otros que llevaban mucho tiempo trabajando para comprar su libertad. Miguel Albis Ferrera era cantero, tenía 40 años y había nacido en Angola, pero vivió en Mato Grosso desde chico; se fugó porque su amo faltó a la palabra de liberarlo cuando hubiera terminado de pagar su libertad con trabajo (ALP MyCh 253). Otros decían huir de la justicia, como Juan Perera, negro a cargo de una estancia, que mató a otros cuatro que robaron una res y huyó, según dijo, por sugerencia de su amo: "toma esta escopeta y huiete para librar tu vida al reino de Castilla" (GRM MyCh 26 X). Otros esclavos llegaban a Chiquitos acompañando a sus amos: Juan Silva Noguera,

9 El trasfondo político de la tensión fronteriza entre ambos reinos fue tratado en la tesis de Francismar Alex Lopes de Carvalho (2012).

natural de Cuyabá, era cabo, se desempeñaba en el destacamento fronterizo del río Barbado y desertó a Chiquitos con sus dos esclavos, descontento por haber sido mal compensado por el servicio militar que prestó a la corona y por haber querido el gobierno confiscarle sus esclavos por una deuda que tomó con particulares. De la misma manera habían llegado cuatro o cinco negros que eran esclavos de Rosalía Joaquina, casada en Cuyabá con Custodio Pires, quien se fugó con Joan Diego Barros para unirse en matrimonio en Santa Cruz. Esta ciudad era el destino de la mayor parte de los que se pasaban desde Portugal (AGN Sala IX 7-1-6). Algunos esclavos eran remitidos a La Plata y a Potosí para ser rematados en público.[10] Pero hubo otros cuyo destino fue la propia provincia de Chiquitos. Simplicio Godoy, soldado pedestre, natural de San Pablo se fue del reino de Portugal en 1781 porque su comandante lo maltrataba. En 1790 aparece mencionado en una declaración por contrabando como "vecino del pueblo de Santiago", acusado de vender "lienzo, sobremesas y otros efectos de la provincia de Chiquitos" en la ciudad de Santa Cruz "diciendo que uno y otro se le han dado en satisfacción de su sueldo" (ALP MyCh 250). Efectivamente, según informan los administradores en los estados anuales de los pueblos, el sueldo de los soldados de la frontera a veces era pagado en bienes producidos en la provincia como textiles y cera, a falta de moneda. Similar es el caso de José Moreno, vecino de San Juan, cuya procedencia portuguesa no puedo asegurar, pero como prestaba servicio militar en la tropa, vivía en un pueblo de frontera y su apellido era Moreno, en certera alusión al color de su piel, es probable que haya seguido un derrotero similar al de Simplicio Godoy. Lo distintivo de José Moreno es que estaba casado con una india, Rosa Chorus, y que después de algunos años de matrimonio fue acusado de cometer adulterio con Juana Comeos, hermana de su esposa (ALP MyCh 230; GRM MyCh 27 XLI).

10 Por ejemplo, un moreno de nación portuguesa reclama que no lo vendan en remate público en Potosí por ser "realmente libre" natural de Río de Janeiro "y no de las costas de Guinea e hijo de padres libres" (ALP MyCh 10).

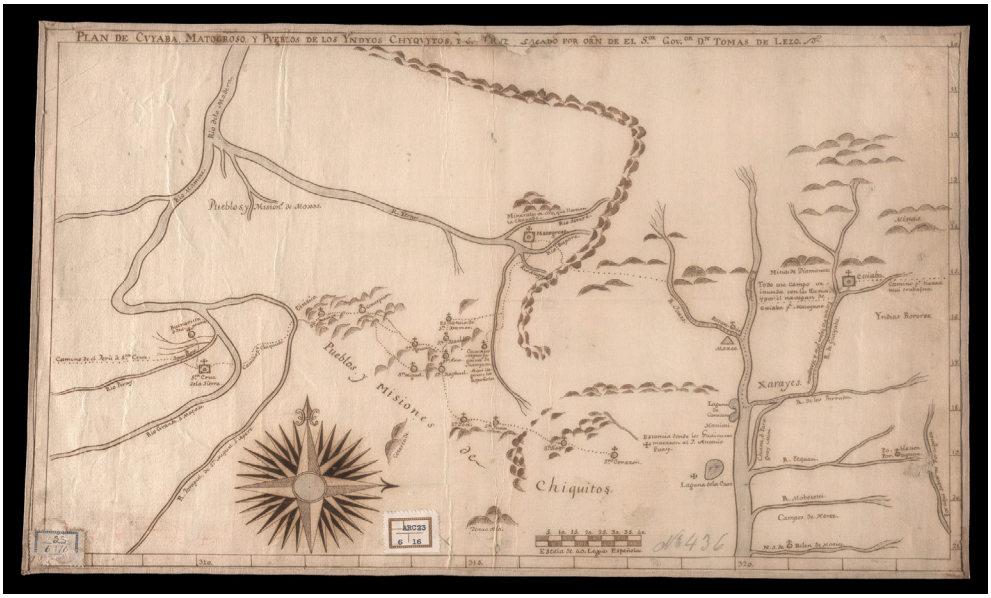


Figura 1
Plano de Cuiabá Matogroso, y pueblos de los Indios Chiquitos, y Santa Cruz. Sacado por orden del Señor Governador D. Tomas de Lezo, ca. 1778. Fuente: https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/123456789/16252.

Así como la condición fronteriza hacía de Chiquitos un refugio para los portugueses fugitivos, para el gobierno colonial español la convertía un lugar apto para el confinamiento. En 1783 fue remitido a la frontera Faustino Fernández, desterrado por un año al destacamento militar, acusado de jugador y de cometer adulterio con la mujer de un vecino. Al año siguiente Martín Mendes y Manuel Justiniano corrieron la misma suerte, ambos condenados a servir "sin sueldo en la frontera en pena de sus delitos" (GRM MyCh 26 XIV). Francisco Rico, militar que cumplía servicio en la provincia se quejaba de que los demás soldados lo desconocieran como militar porque se rumoreaba que había cometido un asesinato en Perú (GRM MyCh 27 XLII).

Es preciso señalar que las sucesivas reglamentaciones dispuestas para la provincia limitaban y desalentaban la entrada de españoles y criollos a la provincia y el trato de éstos con los indígenas, con excepción de los curas doctrineros, los gobernadores y, a partir de la implementación del Nuevo Plan de Gobierno, con los administradores seculares (GRM MyCh 24 IV; 28 VI). Por eso, estos casos de reos confinados en la frontera eran excepciones de la norma especialmente autorizados por la Audiencia de La Plata. En la práctica, sin embargo, no eran los únicos españoles avecindados en la provincia. El caso que más llama la atención es el de Manuel Muñoz y Barbeito, oriundo de Cochabamba, pero avecindado en San José desde 1775 cuando se casó con Ignacia Sapores, india del pueblo de San Juan. En 1787 ambos enfrentaron una acusación por contrabando. En el expediente consta que Manuel Muñoz y su esposa sacaban cera, telas de algodón y rosarios de producción local para venderlos en Santa Cruz. Ese tipo de comercio estaba prohibido en el Reglamento de 1768, que disponía que fueran los curas doctrineros quienes monopolizaran el intercambio con los indígenas, tal como se hacía en la época de los jesuitas.

El sistema de la economía misional estaba organizado sobre la base de la producción de textiles y de cera para la venta en el mercado cruceño y altoperuano. La recolección de cera, el hilado del algodón y el procesamiento de ambos productos eran incentivados con la entrega de objetos que despertaban el interés de los indígenas como cuentas de vidrio, agujas, medallas, cuchillos, cuñas, telas de lana como bayeta que eran denominados "bienes de fomento" por los administradores coloniales.[11] Era el gobierno de la provincia el que importaba los bienes de fomento y exportaba cera y algodón mientras que en el interior de la provincia las transacciones con los indígenas quedaban reservadas a los curas doctrineros, como representantes del gobierno. No obstante, con mucha más frecuencia que la prevista por el reglamento, los bienes de fomento escaseaban, eran usados para beneficio privado de los curas o destinados al pago de otras cosas, a falta de circulación de moneda. En esas circunstancias Manuel Muñoz y Barbeito dice haber sido autorizado por los gobernadores Barthelemí Berdugo

11 Para un análisis socioetnológico de ese intercambio, ver Martínez (2016).

y Francisco Xavier de Cañas a repartir entre los indígenas los bienes importados por él a la provincia. A cambio, obtenía los algodones hilados y la cera que de otra manera se habrían perdido porque el gobierno de la provincia no tenía con qué retribuirlos. También abasteció al gobernador, a cambio de 3000 rosarios, de bienes para repartir a los indios en una fiesta, como era costumbre. Además, dice haber recibido de José Moreno (el mismo que se había casado con Rosa Chorus) y Alejandro Baca, ambos soldados en la frontera y de José Jacinto Herrera, cura de Concepción, otros bienes de la misma clase (bayeta, frazadas, chaquiras, cuchillos, acero, cintas, lana) con los que les habían pagado sus sueldos y sínodo, respectivamente, y que Muñoz repartió a su vez entre los integrantes del cabildo de San José a cambio de algodón que "en mi casa se ha hilado con mingas que hacen de costumbre entre el vecindaje" (GRM MyCh 28 VIII). Por último, Manuel Muñoz y su esposa Ignacia Sapores tenían una estancia donde criaban ganado que Muñoz había llevado desde Santa Cruz. El dato es por demás llamativo porque en el régimen de misiones las estancias y la cría de ganado se ceñían al mismo régimen comunitario que organizaba el trabajo productivo de los indios en los pueblos. No había propiedad privada de tierras ni de ganado y la carne se usaba para alimentar a quienes cumplían sus turnos de trabajo comunitario y para repartir en fiestas; las tierras de uso doméstico y familiar no tenían ganado. Por eso la estancia de Muñoz y Sapores es sugestiva y más todavía si se tiene en cuenta que la historiografía sobre la región sostiene que la liberalización de la ocupación de tierras comenzó recién en 1840 (Tonelli, 2004; Raddin, 2005). Lo cierto es que Muñoz reconocía haberle vendido una yegua al gobernador Cañas a cambio de 600 varas de lienzo producidas en la provincia y haber convidado carne y queso a los indígenas de San José, quienes a cambio le daban "sus algodoncitos" (GRM MyCh 28 VIII). En su defensa, Muñoz decía que los gobernadores lo habían autorizado a realizar esas operaciones porque era vecino de la provincia al estar casado con una india y que lo amparaban las leyes de Indias que autorizaban al trato que "pueden y deben tener libremente unos indios con otros comprando o permutándose lo que produce el sudor de sus propias cosechas" (ALP MyCh 206). En suma, Manuel Muñoz y Barbeito gozaba de una consideración especial al tener una estancia privada, de un estatuto de criollo que le permitía salir de la provincia e importar bienes de fomento y al mismo tiempo de su condición de vecino de San José y por lo tanto de cierto carácter de indígena que le permitía recurrir a las mingas con sus parientes e intercambiar bienes como si se tratara de iguales.

Pero también Ignacia Sapores declaraba "el grande alivio que al presente nos administra de tener estancia propia de ganado vacuno y caballar" y que las varas de lienzo conseguidas por la venta de la yegua y obtenidas por la minga de hilado y tejido de sus parientes, serían vendidas para que su marido le "trajese ropa

de vestir y otros urgentes necesarios que por acá se carecen" (MyCh ALP 206). Ignacia Sapores se distinguía así de otras mujeres de su pueblo que solamente recibían el reparto de carne de las estancias del pueblo y que se vestían con el lienzo que se producía en la provincia y eventualmente con la bayeta que llegaba como recompensa por sus hilados. Es probable que las mujeres casadas con los soldados también contaran con ese acceso preferencial a los bienes llegados de afuera. A Rosa Chorus, esposa de José Moreno, y a Ignacia Sapores, casada con Manuel Muñoz y Barbeito se suma la esposa de José Mariano Carrillo, casados en Santo Corazón. Sabemos de este matrimonio por la declaración de Carrillo en una causa sobre una rebelión de los indios de ese pueblo en 1806 (MyCh GRM 34 VIII). También se conoce el caso de Pabla Someos por el expediente sobre el levantamiento de San Ignacio de 1790, quien vivía amancebada con Juan Vera y Gallo, sobrino del cura del pueblo y que se negaba a hacer vida matrimonial con su marido legítimo, lo que motivó la vergüenza y el castigo de sus hermanos (AGN Sala IX 20-6-7).

En todos los casos, es como parte de información subsidiaria de causas por rebelión, contrabando o defraudación a la administración real que llegamos a saber de la existencia de estas uniones interétnicas, matrimoniales o de hecho. Es probable que haya habido más y que la documentación oficial no sea explícita al respecto porque estaban interdictas. De cualquier modo, los casos expuestos bastan para refutar el perfil exclusivamente misional que se pretendió instaurado sin solución de continuidad desde 1691 hasta el presente. La provincia estaba habitada por indígenas, pero también por negros y por blancos que se casaban con aquellos. Los principios del régimen reduccional, aunque vigentes en la norma, en la práctica mostraban claras señales de debilidad. La condición mediterránea de Chiquitos y la consideración marginal que recibía de las autoridades coloniales del Perú, de Charcas y luego de Buenos Aires, la empujaban constantemente al desabastecimiento. Los resortes locales de la administración colonial se orientaron a subsanar esa situación, aunque eso implicara recurrir a una ilegalidad no explícita pero tal vez tolerada a causa de la misma marginalidad que la provocaba. En el mismo sentido, por su condición fronteriza con Portugal y con una economía esclavista, era casi impensable que las fugas desde ese reino no tuvieran lugar. Entonces, ambas circunstancias contribuían a la instalación de blancos y negros en Chiquitos.

Sin embargo, ninguna de ellas alcanza para explicar las uniones de los hombres negros y blancos con las mujeres indígenas. Tampoco parecen reductibles a la inmoralidad inoculada por los curas doctrineros. Las mujeres parecen haber sido parte activa e interesada en ellas. Una observación de Alcide d'Orbigny hace pensar que además contaron con el consentimiento de los hombres de su familia: "la mayor parte de los indios llega a preferir dos cosas, ante todo: su

perro y el chico que su mujer haya tenido con un blanco. Cuando salen al campo hacen caminar a todos los hijos, en tanto que llevan en brazos al perro y sobre los hombros al hijo mestizo de su mujer" (1945: 1162). De ella se deduce, además, el lugar preferencial ocupado por los niños hijos de hombres blancos, al mismo tiempo que resulta sugerente la paridad de éstos con los perros. En efecto, es corriente en las tierras bajas la homologación de las mascotas con la alteridad.[12] Por otra parte, en otro trabajo (Martínez, 2016) analicé el lugar privilegiado que ocupaban las cosas de blancos entre los indígenas de Chiquitos entre los siglos XVI y XVIII y propuse que su interés por conseguirlos había sido la base del sistema de la economía misional. El propio intercambio de objetos, el prestigio que le adjudicaban a las cosas de metal y de vidrio que conseguían de los blancos y la ostentación ornamental en contextos ceremoniales y festivos eran formas de procesar la relación con los blancos y de enfrentar una diferencia que, aunque en apariencia insalvable, podía ser superada por medio de la reciprocidad. Luego, los matrimonios de indígenas con blancos y negros bien podrían ser interpretados en la misma clave. De ser así, de tratarse efectivamente de una aptitud intrínseca de los indígenas para asimilar la diferencia interétnica, el horizonte de interpretación se amplía y el foco de atención se corre de la inmoralidad de los curas doctrineros a la predisposición de los indígenas para relacionarse e incorporar al diferente estableciendo una red de intercambio donde circulan mujeres y objetos. En ese caso, una vez más, todo un conjunto de políticas y decisiones tomadas por los agentes colonizadores y por las autoridades coloniales no bastan para explicar el resultado de su implementación entre los propios indígenas.

Considerar este papel activo en la relación con los otros no pretende, sin embargo, engrosar con un ejemplo más conceptos como "resistencia" o "agenciamiento", que encuentro plenos de una intencionalidad más asociada con formas occidentales de pensar y de actuar. Diría, en cambio, que esta forma peculiar de vincularse con la alteridad para procurar integrarla tiene efectos palpables a través de los que es posible conocer, documentos y registro oficial colonial mediante, las variaciones del pensamiento indígena, tan caro a las tierras bajas Sudamericanas, en unas circunstancias y una modalidad de conquista y de colonización, tan propias de la región andina.

12 Por ejemplo, Carlos Fausto (1999) señaló el lugar privilegiado de los asistentes de los chamanes, nombrados "mascotas", en los rituales de asimilación de los cautivos a la identidad de los guerreros. Diego Villar (2005) propuso, al analizar el lugar que ocupaban los perros en la vida cotidiana y en la mitología de los pueblos de Chaco, la asociación de los perros con las diferencias interétnicas y, especialmente, las que existen entre indígenas y blancos.

Etnogénesis patrimonial

A partir de dos conjuntos de evidencia divergentes, demostré que la identidad de los indígenas de Chiquitos, asociada con el perfil jesuítico y misional y la imagen de la región que se forjó a partir de él, no solo no agota la definición de la realidad sociohistórica de la provincia luego de la expulsión de la Compañía de Jesús, sino que es por demás imprecisa. Quedó demostrada la vigencia de la cohesión de las

parcialidades y las situaciones concretas en las que los grupos así conformados se diferenciaban unos de otros. Propuse además que esa constatación no significaba necesariamente el reemplazo de la premisa de la homogeneización y de la etnogénesis de lo chiquito como sinónimo de jesuítico y misional, sino el reconocimiento de al menos dos esferas de registro y de acción: una más asociada con el ideal perseguido por los jesuitas y con la entidad jurisdiccional de la provincia, sus instituciones de gobierno y su inserción en el contexto colonial peruano y, luego, rioplatense; y otra que atañe a las lógicas de interacción y de organización social entre los indígenas. Por otra parte, mostré cómo el carácter reduccional fundado y mantenido por los jesuitas cedió ante una condición de mayor incidencia en el período abierto en 1768, que es la de haber sido un espacio periférico para la dominación colonial y una región fronteriza con el reino de Portugal. La movilidad de los indígenas, las migraciones en ambos sentidos de la frontera y el asentamiento de españoles y criollos en la provincia echa por tierra cualquier pretensión de continuidad del régimen de la república de indios tal como los jesuitas decían haberlo instaurado y mantenido. Por el contrario, hemos visto cómo las uniones matrimoniales de las mujeres indígenas con soldados y comerciantes en contacto directo con el exterior de Chiquitos eran el origen de diferencias socioeconómicas entre los indígenas en la medida en que significaban el acceso preferencial a ciertos recursos que asociaban con la riqueza y con el prestigio. Al mismo tiempo sugerí que lógicas propias del pensamiento indígena pudieron estar involucradas en esas redes en las que las mujeres eran un objeto de intercambio más, y, por lo tanto, que la lectura de esos fenómenos no puede ni debe ser unívoca.

Al reconstruir la historia de *chiquito* y *chiquitano*, etnónimos con los que se conocía y se conoce actualmente a los indígenas de la región (Martínez, 2015a), anticipé esta crítica para la imagen jesuítico-misional de Chiquitos y de sus indígenas. En esa oportunidad advertí una gran dispersión de los indígenas que vivían en la provincia a partir de la segunda mitad del siglo XIX por efecto del boom del caucho y el retorno y asentamiento a principios del siglo XX como peones de estancia que no replicaba el sistema reduccional de antaño, sino que se caracterizaba por un alejamiento de los pueblos, acaparados por criollos. En esas condiciones, pensar en la continuidad de una identidad cuyos fundamentos materiales habían desaparecido, era difícil. Pero esa dificultad chocaba con la imagen jesuítica tan arraigada en la actualidad. El recorrido historiográfico y las circunstancias políticas y académicas a los que hice referencia en la primera parte de este trabajo, permiten afirmar que, así como la colonización de los jesuitas en el siglo XVIII dio lugar a una etnogénesis de alcance y definición institucional, un segundo proceso de etnogénesis que calificaré como "patrimonial" tuvo lugar a fines del siglo XX a partir de la reconstrucción de los templos y el rescate del acervo musical. En ambos casos se trató de procesos institucionales y políticos

operados "desde arriba", en los cuales el actor social indígena no se involucró de manera activa, pero que pretendieron tener efectos directos sobre la definición de su identidad. Luego, así como propuse la coexistencia en paralelo de la definición institucional jesuítica con la lógica sociocultural de las parcialidades indígenas, cabe preguntarse acerca de la relación que pudo haber existido entre los indígenas chiquitanos y la etnogénesis patrimonial de finales del siglo XX, más aún porque coincide con el surgimiento de organizaciones de indígenas de las tierras bajas y del reclamo por tierras comunitarias en el marco de la aplicación de la ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria). Tal vez la perspectiva que presenté aquí sirva para pensar en variaciones a esa forma post-jesuítica de articulación de las lógicas institucionales con formas de organización y de interacción propias de los indígenas. Por lo pronto, espero haber contribuido en parte a sacar a la Chiquitania del relegamiento de los estudios americanistas.

Cecilia Martínez es Doctora en Antropología (UBA) – Licenciada en Historia (UBA) – Becaria postdoctoral del CONICET (Argentina). Sección de Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Referencias documentales y bibliográficas

Documentos citados

Del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)
GRM MyCh: Fondo Gabriel René Moreno, Mojos y Chiquitos
ALP MyCh: Fondo Audiencia de La Plata, Mojos y Chiquitos

Del Archivo General de la Nación (Argentina)
AGN Sala IX 7-1-6: División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Santa Cruz
AGN Sala IX 20-6-7: División Colonia Sección Gobierno, Gobierno de Chiquitos (1766-1809)

Referencias bibliográficas

ABERCROMBIE, Thomas
1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison, University of Winsconsin Press.

BARTH, Fredrik (org.)
1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Boston, Little, Brown and Company.

BOCCARA, Guillaume
2000 "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)". *Hispanic American Historical Review*, Duke, vol. 79, n. 3: 425-461.
2005 "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Puesto en línea el 8 de febrero 2005, consultado el 18 de julio 2013. URL: https://nuevomundo.revues.org/426; DOI: 104000/nuevomundo.426

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
(1971) 2003 "Identidade étnica, identificaçao e manipulaçao". *Sociedade e Cultura*, Goiana, 6: 117-131.

COMBÈS, Isabelle
2006 "*Coçi*: hacia una relectura de la historia del oriente boliviano". In COMBÈS, Isabelle (org.). *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*. Santa Cruz de la Sierra, IFEA / Editorial El País / Servicio Holandés de Cooperación al Desarrollo. pp. 69-79.
2008 "Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispánicas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal". *Revista Andina*, Cusco, 47: 53-82.
2009 "La mala fe potorera. Apóstatas, donecillos y dinámicas étnicas en Chiquitos". *Campos. Revista de Antropología Social*, Curitiba, vol. 9, n. 2: 23-41.
2010 *Diccionario étnico Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*. Cochabamba, Instituto de Misionología de la Universidad Católica de Bolivia.
2011 "El Paititi, los candires y las migraciones guaraníes". *Suplemento antropológico*, Asunción XLVI, n. 1: 1-149.
2012 "Susnik y los gorgotoquis. Efervescencia étnica en la Chiquitania (oriente boliviano)". *Indiana*, Berlín, 29: 201-220.

COMBÈS, Isabelle e SAIGNES, Thierry
1991 "Chiri-guana: nacimiento de una identidad mestiza". In RIESTER, Jürgen (org.). *Chiriguano*, Santa Cruz, APCOB. pp. 25-221.

CORTESÃO, Jaime (org.)
1955 *Antecedentes do tratado do Madri. Jesuitas e bandeirantes no Paraguay (1703-1751)*. Manuscritos da coleção De Angelis VI, Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro.

CISNEROS, Jaime e RICHTER, Hugo
1998 *Misiones jesuíticas*. La Paz, Industrias offset color.

DOCUMENTOS REFERENTES...
(c. 1561) 2008 "Documentos referentes a la fundación de Santa Cruz de la Sierra". In JULIEN, C. *Desde el oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*. Santa Cruz, Fondo Editorial Municipal. pp. 94-118.

FAUSTO, Carlos
2000 "Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, Davis, n. 24, vol. 4: 933-956.

FINOT, Enrique
1939 *Historia de la conquista del Oriente Boliviano*. Buenos Aires, Librería Cervantes.

FREYER, Bärbel
2000 *Los chiquitanos. Descripción de un pueblo de ñas tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*. Santa Cruz, APCOB.

GANDÍA, Enrique de
1935 *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva república en Sud América*. Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos de L.J. Rosso.

GARCIA RECIO, José María
1988 *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*. Sevilla, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

GRUZINSKI, Serge
2007 *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós.

GUMUCIO, Mariano Baptista
1994 *La fe viva: misiones jesuíticas de Bolivia*. La Paz, Fundación Cultural Quipus.

HOFFMANN, Werner
1979 *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

JULIEN, Catherine
2005 "La historia de Alejo García". *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos*, Sucre, 11.

KÜHNE, Eckart (org.)
1996 *Martin Schmid 1694-1772. Las misiones jesuíticas de Bolivia*. Santa Cruz de la Sierra, Arzobispado de Santa Cruz de la Sierra y Fundación Suiza por la Cultura "Pro Helvetia".
2007 "Las misiones de Chiquitos en el oriente boliviano: el descubrimiento de la obra del padre Martín Schmid S.J. (1694-1772) a mediados del siglo XX". In KOHUT Karl e TORALES PACHECO, María Cristina (orgs.). *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*. Madrid, Iberoamericana. pp. 327-353.

KREKELER, Birgit
1995 *Historia de los chiquitanos*. Santa Cruz, APCOB.

KNOGLER, Julián
(c. 1770) 1979 "Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos". In HOFFMANN, Werner. *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura. pp. 121-185.

LOPES DE CARVALHO, Francismar Alex
2012 *Lealtades negociadas: povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (segunda metade do século XVIII)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MARTÍNEZ, Cecilia
2015a "*Tapuy mirí, chiquitos, chiquitanos*. Historia de un nombre en perspectiva interétnica". *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Lima, 44 (2): 237-258.
2015b "Las reducciones jesuitas en Chiquitos. Aspectos espacio-temporales e interpretaciones indígenas". *Boletín Americanista*, Barcelona, 71(1): 133-154.
2016 "Cosas de blancos entre los indios. Forma y razón de su intercambio y de su uso en Chiquitos (siglos XVI a XIX)". *Indiana*, Berlín, n. 33, vol. 2, en prensa.

MATIENZO, Javier; TOMICHÁ, Roberto; COMBÈS, Isabelle; e PAGE, Carlos (orgs.)
2011 *Chiquitos en las Anuas de la Compañía de Jesús (1691-1767)*. Cochabamba, Instituto Latinoamericano de Misionología / Editorial Verbo Divino.

MENACHO, Antonio S. J.
1987 *Fundación de las reducciones de Chiquitos*. Santa Cruz de la Sierra, Publicaciones de diario El Mundo.

MÉTRAUX, Alfred
1942 *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Washington, Bureau of American Ethnology Bulletin 134.
1944 "The Contribution of the Jesuits to the Exploration and Anthropology of South America". *Mid-America. An Historical Review*, 26(3): 183-191.

MORENO, Gabriel René
1888 *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg.

ORBIGNY, Alcide d'
(1831-1835) 1945 *Viaje a la América Meridional. Brasil – Uruguay – Argentina – Chile – Bolivia – Perú*. Buenos Aires, Ed. Futuro.

PAGE, Carlos A.
2008 "Hans Roth, un emblema de las reducciones jesuíticas de Chiquitos". *Revista Hábitat*, Buenos Aires, n. 55: 38-44.
2012 "El lento proceso de valoración del legado cultural de la provincia jesuítica del Paraguay". *Estudios del Patrimonio Cultural*, Valladolid, n. 9: 6-30.

PAREJAS MORENO, Alcides
2006 "El patrimonio cultural como factor de desarrollo: Misiones Jesuitas de Chiquitos". *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, [en línea], 9, disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141563008
2007 *La cultura chiquitana. Ensayos y artículos*. Santa Cruz de la Sierra, Editorial La Hoguera.

PAREJAS MORENO, Alcides e SUÁREZ SALAS, Virgilio
(1992) 2007 *Chiquitos: historia de una utopía*. Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Gobierno Municipal Autónomo de Santa Cruz de la Sierra.

QUEREJAZU, Pedro
1995 *Las misiones jesuíticas de Chiquitos*. La Paz, Fundación BHN línea editorial.

RADDING, Cynthia
2005 *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y bosques de la Amazonía*. Sucre, Fundación Cultural del banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

RENARD CASEVITZ, France Marie; SAIGNES, Thierry; e TAYLOR, Anne Christine
1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*. Quito, Abya-Yala.

RIESTER, Jürgen
1967-1968 "El habla popular del oriente boliviano: el chiquito". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 15-16: 172-195.
1976 *En busca de la Loma Santa*. La Paz, Los Amigos del Libro.
1986 *Zúbaka. La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo*. Tomo I: Vocabulario Español-Chiquito y Chiquito-Español de Max Fuss – Jürgen Riester. La Paz, Los Amigos del Libro.

ROCA, José Luis
2001 *Economía y sociedad en el Oriente Boliviano (siglos XVI-XX)*. Santa Cruz, Editorial Oriente S.A.

RUIZ, Juan Carlos
1998 *La utopía misional es nuestra*. Santa Cruz de la Sierra, Colegio de Arquitectos de Santa Cruz de la Sierra.

SCHWARTZ, Stuart e SALOMON, Frank
1999 "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". In SALOMON e SCHWARTZ (orgs.). *The Cambridge History of the Native Peoples of Americas*. Volume III, South America, Part 2. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 443-501.

SUSNIK, Branislava
1978 *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVIII)*. Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".

STERN, Steve
1982 *Los indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid, Alianza.

STRAK, Peter
1992 *Frente a Dios y los Pozocas. Las tradiciones culturales y sociales de las reducciones jesuíticas desde la conquista hasta el presente. Fiesta Patronal y Semana santa en Chiquitos*. Brandenburger Str. 15, Verlag für Regionalgeschichte.

TOMICHÁ, Roberto
2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767). Protagonistas y metodología misional*. Cochabamba, Verbo Divino / Ordo Fratum Minorum Conv. / UCB.

TONELLI JUSTINIANO, Oscar
2004 *Reseña histórica, social y económica de la Chiquitania*. Santa Cruz, El País.

URTON, Gary
(1990) 2004 *Historia de un mito. Pacariqtambo y el origen de los Inkas*. Cusco, CBC.

VILLAR, Diego
2004 "Uma abordagem crítica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth". *Mana*, Rio de Janeiro, n. 10, vol. 1: 165-192.
2005 "Indios, blancos y perros". *Anthropos*, Sankt Augustin, n. 100, vol. 2: 495-506.

VILLAR, Diego e COMBÈS, Isabelle
2012 "Introducción: una aproximación comparativa a las tierras bajas bolivianas". In VILLAR, Diego e COMBÈS, Isabelle (orgs.). *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas*. Santa Cruz de la Sierra: Museo de Historia UAGRM / El País. pp. 7-31.

WAISMAN, Leonardo
1991 "Música misional y estructura ideológica en Chiquitos (Bolivia)". *Revista Musical Chilena*, Santiago de Chile, n. 176: 43-56.

Among the Poor, the Poorest. For a Review on the Studies on the Chiquitania (Eastern Bolivia)

ABSTRACT

In this article, we identify the historical, political, and academic basis of the scarcity of research focused on Chiquitos, as well as of the image associated with the Jesuit heritage. We start comparing Chiquitos with other parts of the lowlands of Bolivia, studies on Jesuit missions, and Bolivianist social history and Andean ethnohistory. Then, we propose an alternative reading on those elements that structured the social life of their inhabitants, based on the examination of late colonial evidence (1768-1809). For that, the weight of kinship on definition of significant social units among the indigenous people of Chiquitos, the socio-political, cultural, and demographic effects of being a marginal and frontier province, and Amerindian forms of assimilation of alterity are considered.

KEYWORDS

Chiquitos, Chiquitanos, South America Lowlands, Americanist Studies, Alterity, Borders

Recebido em 21 de novembro de 2016. Aceito em 19 de outubro de 2017.

A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145528

Danilo Paiva Ramos

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
danilo.paiva@ufba.br

RESUMO

Nesse trabalho, procuro entender como meus interlocutores Hupd'äh relacionam conversas sobre sonhos e eventos ocorridos durante uma viagem que fizemos à /Paç Pög/, "Serra Grande". A questão da relação entre sonhos e deslocamentos cósmicos vem sendo amplamente discutida tanto em estudos sobre os povos ameríndios, como para povos da melanésia. Chama a atenção o modo como tais itinerários oníricos levam a vivências em diversos planos cósmicos e também em cidades grandes, onde encontros, diálogos e interações com militares, missionários, comerciantes. Tomando como referência a *teoria dialógica da enunciação* de Bakhtin (1981) e a *abordagem centrada no discurso* de Urban (2000), procuro mostrar como, nas interações verbais entre os viajantes sobre sonhos, processos intersubjetivos de instituição de sentidos vão emaranhando as situações do percurso àquelas vividas oniricamente através de um modo específico de indexicalização. Em que medida a justaposição ontológica da Cidade das Onças que emerge desses diálogos sobre sonhos vai delineando uma percepção crítica quanto aos acelerados processos de mudança, expropriação e violência suscitados pelos cada vez mais constantes deslocamentos para a cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)?

PALAVRAS-CHAVE

sonhos, discurso, mobilidade, Hupd'äh, Alto Rio Negro

À caça
Lambedor de feridas!
Porque a fera que dorme em você
Deita no seu pensamento
E você pode ser a comida.
(Sérgio Vaz)

Introdução

Ainda sentindo o cheiro da fumaça da tocha que nos protegera das onças durante toda a noite, começamos a despertar. Estávamos sem rumo desde a tarde anterior quando perdemos o rastro da trilha para a "Serra Grande", /Paç Pög/. Desesperançosos, alguns já diziam que o melhor seria desistir de nossa escalada. Logo cedo, ainda em suas redes, alguns viajantes começaram a conversar comigo sobre seus sonhos noturnos. Nos itinerários oníricos, visitaram o topo da serra, comeram coca com antepassados mortos e beberam caxiri na aldeia de /Tat Dëh/. Terminada a conversa, meus interlocutores levantaram-se e, confiantes, começaram os preparativos para nossa nova partida.

De modo surpreendente, durante a caminhada, as conversas sobre sonhos foram revelando a Serra Grande como uma Cidade Grande, o perigoso domínio de onças e soldados. A espontaneidade e a intimidade que marcavam as conversas sobre sonhos tornavam difícil o registro audiovisual. As anotações em caderno de campo, momentos após as conversas, foram a forma que encontrei para registrar não só os enunciados, mas também os gestos, posturas e demais aspectos relevantes à situação comunicativa.

Por um lado, a caminhada fazia parte do conjunto de ações de desenvolvimento do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)[1], através do qual as lideranças Hupd'äh vêm buscando a proteção territorial e segurança nas incursões à cidade de São Gabriel. Por outro lado, a viagem à Serra Grande é uma peregrinação marcada por *ações ritualizadas*[2] que, mobilizando a atenção dos caminhantes para suas próprias ações, permite aos jovens e anciãos posicionarem-se em campos relacionais para a interação perigosa com antepassados, Gentes-Onça, Gentes-Sombra e Brancos agindo entre pontos de vista (Humphrey e Laidlaw, 2004).

Entendendo com Bakhtin que "só a corrente da comunicação verbal fornece à palavra a luz de sua significação" (1981: 132), procura-se analisar como, nas conversas sobre sonhos, a compreensão surge sob a forma de diálogo, na interação entre interlocutores para situar processos de instituição de sentido. Urban (2000) afirma que as interações verbais que constituem diálogos oscilam entre a ênfase semântica (definição por conteúdo), com destaque para as conversas

1 Ver: 2013. Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: Orientações para Elaboração. Brasília, Funai.

2 A abordagem de Humphrey e Laidlaw (2004) permite tomar o ritual como uma qualidade da ação, e não como uma classe de eventos ou instituições.

cotidianas, e a ênfase pragmática (definição pela forma), com destaque para os diálogos cerimoniais. Tomando as conversas sobre sonhos dos viajantes hup como pertencentes a esse primeiro modo, faz-se importante entender como, pela sucessão de turnos, os interlocutores respondem, amplificam ou estendem o conteúdo discursivo. Os diálogos revelaram-se plenos de expressões linguísticas conectadas ou direcionadas aos contextos de referência para os interlocutores, permitindo, assim, uma análise da indexicalidade dos signos-veículos situados pelo aqui e agora da situação enunciativa (Silverstein, 1992). Como definido por Silverstein, "indexical sign-vehicles point from an origin that is established in, by and "at" their occurring as the here-and-now "center" or tail, as it were, of a semiotic arrow" (Silverstein, 1992: 55). Para enfocar esses diálogos na concretude das situações diárias, tomo como referência o conceito de *mundo vivido*, tal como delineado por Gow (2001), e busco analisar as conversas como *modos de ação* que revelam dimensões cruciais da socialidade hup como um *sistema em estado de transformação* a combinar imagens míticas, oníricas e históricas em permanente mutação (Gow, 2001: 26-27).

A expressão verbal da percepção de deslocamentos reais durante o sono impõe a necessidade de assumir uma visão alternativa da fala, não como a expressão de pensamentos internos, mas como um dos modos da pessoa manifestar sua presença no mundo pelo posicionamento em percursos relacionais (Ingold, 2000: 103). Assim, a perspectiva de Ingold sobre como a percepção do entorno se dá pelo engajamento mútuo de caminhantes em *percursos de observação e ação* ajuda a estar atento à instrução dos mais jovens por processos de *educação da atenção* (2000: 22). Entretanto, a atenção dos caminhantes volta-se para as potências exteriores de Onças e Brancos, revelando intenções de predação e a predominância de dados pontos de vista imanentes não a *um* ambiente, como para a ecologia da vida (Ingold, 2000), mas a uma *multiplicidade* de mundos, planos-cósmicos a enredar-se de modo tenso.

A abordagem de Viveiros de Castro (2002) sobre a predação ontológica como um mecanismo que constitui as socialidades ameríndias por aquilo que está fora delas, operando a partir da "vingança canibal e voracidade ideológica", torna-se instigante para analisar essas interações como diálogos transespecíficos e a percepção dos caminhantes de perspectivas Outras (Viveiros de Castro, 2002, 2007; Andrello, 2006). Pensando com Viveiros de Castro, os dados sobre a percepção dos viajantes de sons e interações oníricas, sinais diacríticos das fronteiras entre a *Terra dos Hupd'äh* e a *Cidade das Onças*, podem ser vistos como limites – não enquanto limitações geométricas que constrangem e definem formas substanciais – mas como limites-tensão, "*passagens ao limite*" de um mundo possível a outro, onde se evidenciam as capacidades xamânicas virtuais dos caminhantes (2002: 119-121).

Severi (2002) ajuda a perceber como esse percurso iniciático para a Serra Grande entrelaça uma memória narrativa – estabelecida por séries de histórias – a uma memória ritual – marcada pelo esquecimento de certas imagens e pela complexificação de imagens contraditórias de "brancos" e "onças", "cidades" e "terras-mundos" (Severi, 2002: 148). Assim, através do estudo dos diálogos oníricos busco refletir sobre sequências de imagens quiméricas cujo entendimento semântico deve combinar-se ao entendimento das condições pragmáticas da ação ritual (Severi, 2004: 817). De modo complementar, a partir do contraste entre ações ritualizadas e ações não ritualizadas, Humphrey e Laidlaw enfatizam a importância da atenção do agente para sua própria ação (2004: 2-5). Assim, situações surgidas no curso das viagens podem ser tomadas como transformações sutis de ações correntes promovidas pelos caminhantes. Essas transformações revelam histórias e características específicas da ação performada que alteram sentidos, formas de interação e de intenção dos agentes (Humphreye Laidlaw, 2004: 90).

Amparado por esse arranjo teórico-metodológico, procuro mostrar a centralidade dos diálogos sobre sonhos para a circulação de saberes e reflexão crítica sobre um mundo vivido que, através de caminhos diversos, atravessa e entrelaça paragens florestais, urbanas e mito-históricas.

MOBILIDADE ONÍRICA E DISCURSO

Os Hupd'äh habitam a região do Alto Rio Negro (AM) na fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Suas comunidades situam-se na área interfluvial dos rios Tiquié e Papuri. A população é estimada num total de 1.500 indivíduos distribuídos em aproximadamente 35 aldeias (Athias, 2006; Epps, 2008). A língua Hup pertence à família linguística Nadahup (Maku) (Epps, 2008). A estrutura social hup tem nos clãs agnáticos seus segmentos básicos de constituição e de diferenciação. O contato teve início com as frentes de colonização desde o século XVIII, mas foi apenas nas décadas de 1960 e 1970 do século XX que os missionários salesianos começaram ações voltadas à evangelização e à escolarização. Nos últimos anos, centenas de pessoas hupd'äh têm rumado à cidade de São Gabriel para a expedição de documentos, retirada de benefícios sociais e realização de compras de mercadorias. Uma vez no meio urbano, ocupam áreas à beira do Rio Negro onde têm dificuldade de alimentação e estão sujeitos a diversas violências como roubos, racismo, estupros e assassinatos.

Em 1978, Reid mostrava como, práticas relativas aos sonhos, os Hupd'äh transformam símbolos experienciados oniricamente em significados para a vida quando se está acordado. Segundo o pesquisador, sempre que descrevem um sonho, os Hupd'äh referem-se a um símbolo ou a uma ação, não havendo a des-

crição de um sonho como uma história ou uma sequência narrativa de eventos. Haveria uma postura marcadamente aberta e pronta a dar uma interpretação do sonho, por vezes seguida de uma sequência de outros sonhos e interpretações conectadas ao primeiro. Entendidos como deslocamentos do espírito pelo cosmos, os sonhos permitiriam a interação com antepassados e com seres diversos, ampliando o conhecimento sobre o universo. Assumindo uma perspectiva estruturalista, busca apresentar os modos de padronização em "chaves concisas" (lista de códigos – *code book*) de significados para a composição de num sistema interpretativo de códigos (Reid, 1978). Em nossa viagem de 2016, se era ao longo de percursos de observação que jovens e anciãos hupd'äh percebiam o /sugut nii/, "estar na floresta" o "entorno florestal", em que medida as conversas sobre sonhos tematizavam os itinerários percorridos durante o sono?

Como mostra Lohmann (2003), as experiências oníricas de movimento que levam a viagens através do tempo, do espaço e de dimensões espirituais vêm sendo amplamente documentadas pelos estudos etnográficos sobre povos das mais diferentes partes do mundo e levaram, recentemente, pesquisadores da Melanésia, Austrália e Indonésia (Pacífico Oeste) a proporem uma Antropologia das Viagens Oníricas. Já Tylor [1871], Firth (1934), Lincoln (1935) e Williams (1936) descreveram percepções de sonhos como movimentos do espírito itinerante a suscitar visões de mortos ou de pessoas distantes para povos da Polinésia, Papua Nova Guiné e América do Norte. Malinowski [1927] descreveu a importância do caráter premonitório dos sonhos dos viajantes das expedições do *kula* que suscitavam a realização de encantamentos para incutir bons sonhos nos parceiros de troca.

Nos estudos sobre povos ameríndios, a questão da mobilidade, percepção e comunicação das experiências oníricas são desenvolvidas através de pesquisas que enfatizam as dimensões semióticas, psicoanalíticas e performáticas dos enunciados sobre sonhos. Segundo Teddlock (1987), os estudos iniciados nos anos 1940, como os de Sears (1948), Eggan (1952) e O'Neil (1965) visavam à constituição de corpus de relatos de sonhos abordados a partir de seus conteúdos possibilitando uma perspectiva comparativa. Para a região do Uaupés, Reichel-Dolmatoff (1986) descreve a dimensão clarividente e simbólica dos sonhos dos Desana que relacionam visões e modos de relação com o mundo sobrenatural. A capacidade xamânica do vôo mágico permite ao pajé sair da biosfera e penetrar em outro plano de existência. Ainda sobre os Desana, Buchillet (1983) afirma que os sonhos podem sinalizar doenças futuras e a ação maléfica de um xamã. Durante o sono, o espírito separa-se temporariamente do corpo e peregrina pelo mundo, estando sujeito a encontros com seres diversos e ao perigo de ser capturado. O foco nas narrativas sobre sonhos dos Siona, permite a Langdon (2004) desenvolver uma reflexão interessante sobre a subjetividade e as representações de si nos sonhos dos Siona. Explorando a relação entre experiência

extraordinária, performance e perspectiva, a autora (Langdon, 2013) analisa as narrativas dos Siona sobre a viagem à casa das onças, fundamental para o aprendizado xamânico[3].

Comentando sobre a importância dos sonhos em que os xamãs hupd'äh visitam as cidades dos brancos, Marques (2015) salienta que tais deslocamentos permitem a descrição de modos de vida de Outrem, humanos e não humanos, onde a "cidade", do ponto de vista hup, é a imagem geral da multiplicidade (p. 237). Seguindo essa pista lançada pelo pesquisador, entendo que as conversas sobre sonhos entre jovens e anciãos no curso da viagem são interações verbais cotidianas que situam *processos dialógicos de constituição de sentido para a ação*, modos de circulação de saberes e habilidades xamânicas fundamentais para o posicionamento tático numa urbanidade predatória, expansiva e difusa.

3 Num trabalho recente, Kelly (2016) enfoca a relação entre os diálogos cerimonias Yanomami e o modo como os sonhos são tomados como fontes de saberes oriundos de lugares distantes (Kelly, 2016: 7).

DIÁRIO DE VIAGEM E DIÁLOGOS SOBRE SONHOS

Nossa incursão à Serra Grande surgia da necessidade de "cercar", /ta'/, proteger a terra hup das ameaças dos empreendimentos de mineração e abertura de estradas na floresta que começaram a surgir com toda a força nos últimos anos resultando de interesses estatais e militares-estratégicos. Em /Tat Dëh/, realizamos reuniões comunitárias na palhoça para a discussão sobre os problemas atuais e planejamento do início do diagnóstico participativo que envolveria a continuidade da ação de etnomapeamento da terra Hup. Assessores dos Hupd'äh para o PGTA, a linguista Patience Epps e eu estávamos também desenvolvendo atividades de pesquisa focadas no discurso xamânico e contato linguístico. Fazendo uso de câmeras, GPS, gravadores e cadernos de campo, auxiliaríamos nossos companheiros no registro e documentação dessas paragens ao longo dos seis dias de caminhada.

Na roda de coca[4] da noite anterior à nossa partida, João Paulo, filho do pajé Armando, voluntariou-se a liderar o grupo. Grande conhecedor dos caminhos que levam à Serra Grande, nosso guia combinava duas habilidades, a destreza para a caça que o fazia rumar de tempos em tempos para tirar curare na Serra Pequena, e o processo de aprendizado xamânico iniciado com seu pai por meio da ingestão ritual do caarpi e das idas à Serra Grande. Outro voluntário era o senhor João Brasil, o /Kowhõ/ (paca)[5], que ficaria responsável por realizar ações xamânicas de cura e proteção durante a viagem. Entre uma cuia de coca e outra, meus interlocutores foram assumindo papéis e, a partir daí, convidaram jovens como José Maria e Edmar e homens maduros como Valdemar, Norberto, pai de Edmar, e José para juntarem-se a nós. Gravitando em torno de /Kowhõ/, o grupo apresentava uma composição interessante, consolidando-se na liderança de um "dono da terra", João Paulo, do clã /Sökw'ät Noh K'öd Tẽh/, que seria acompanhado por membros de clãs afins (/Dög M'eh Tẽh/ e /ɨh Noh Teh/) e por não indígenas

4 Para um estudo aprofundado ver: Ramos (2013).

5 Apelido a partir de palavra da língua Tukano utilizada num divertido câmbio de código.

pesquisadores. Quanto aos grupos etários, a presença de dois jovens, um senhor e homens maduros delineava nossa incursão como um percurso iniciático.

A viagem à Serra Grande é vista como uma incursão que possibilita aos caminhantes a realização de um grande feito. A subida ao topo é narrada por muitos como uma experiência fundamental para a preparação para a atividade xamânica. Ainda hoje benzedores e pajés dirigem-se à serra para visitar os poços, banhar-se e beber a água que fortalece o corpo e faz sonhar. Nos sonhos, encontram antepassados, conversam com eles e escutam encantamentos. A serra é também o local de destino do /hãwäg/, "pessoa-sopro", do morto depois do enterro e da realização de sua caminhada póstuma pela floresta. Nas imediações desse grande marco no relevo regional, outra montanha, menor, denominada /Paç Tẽh/, Serra Pequena, é o lugar onde os caçadores colhem o curare venenoso para aniquilar suas presas.

É possível pensar a noção de pessoa hupd'äh a partir da composição do Ser pelo corpo, /sap/, pelo sopro vital, /hãwäg/ e pela sombra, /b'atɨb'/. Quando a pessoa envelhece, o /hãwäg/ atinge o tamanho do corpo e, com a morte, viaja como pessoa-sopro (duplo) para a Serra Grande. Após a morte, o /b'atɨb'/ deixa o corpo como um duplo-sombra e junta-se a outros seres sombra que habitam a floresta. Em Hup, a palavra para "pensamento", /wä'këy/, evoca os sentidos dos verbos "ouvir", /wä'/, e "ver", /këy/. Pensamento e sopro vital são materialmente feitos de /hãg-sak/, "ar/respiração/pulsação", /pud dëh/, "leite", e /yõh dëh/, "água pura". Quando o xamã ou o sonhador movimenta-se pelo cosmos, a porção líquida desses princípios vitais permanece no corpo e apenas a porção ar, sopro, viaja pelo cosmos. Portanto, a viagem xamânica e os deslocamentos oníricos tornam-se possíveis através da reconfiguração de si como *pessoa-sopro* (pensamento-sopro vital) pela continuidade que atravessa o sopro, a fala, o leite e a água-pura, substâncias vitais mobilizadas pelas ações de deitar-se na rede, sentar-se no banco para benzer e de andar pelos caminhos (Ramos, 2013).

O xamanismo Hup é protagonizado pelos pajés, /säw/, e pelos benzedores, /bi'id däh/. Bebendo caarpi, inalando paricá e obedecendo a diversas restrições alimentares e sexuais, os pajés vão adquirindo habilidades pelos sonhos, pela iniciação guiada por um pajé mentor, e pelas conversas com anciões nas rodas de consumo de coca noturnas onde discutem encantamentos, narram mitos e comentam sobre os percursos percorridos durante o dia. Os pajés e benzedores são capazes, em graus diferenciados de competência, de curar, proteger e agredir através de "sopros", /bi'id/, também chamados regionalmente de benzimentos. Objetos intermediários como cigarros, cuias com bebida, pedaços de beijú podem ser xamanizados e utilizados como veículos para os quais um benzedor murmura e sopra suas ações de deslocamento como pessoa-sopro pelo cosmos para acalmar ou instigar a fúria de diversos seres, de acordo com sua intenção.

As palavras-ação xamânicas - penetram o objeto que as abduz para depois serem transduzidas para o corpo do doente ou vítima através da fumaça ou matéria consumida do alimento ou bebida (Buchillet, 1983; Athias, 1998; Ramos, 2013; Lolli, 2010).

Tiwit, 13 de julho de 2016.

Naquele dia, caminhamos até a beira do /Dëh Mi Bab/. Kow e os rapazes foram identificando os tipos de solo pelos quais passávamos. Valdemar indicava as árvores que cresciam em cada solo. Apontando para uma /Mot Tëg/, "árvore da fruta mot", Valdemar disse que os antigos costumavam tirar seu látex e aplicá-lo sobre o rosto para limparem-se e purificarem-se. Quando todos tinham saído para pescar no igarapé, Valdemar ficou para preparar a lenha do fogo. Acocorado ao seu lado, comecei a ajudá-lo. Juntos, lembrávamos de nossa incursão anterior à Serra Grande em 2012. Ele então contou que tivera um sonho na noite anterior à nossa viagem.

Língua Hup	***Tradução***
Danilo (D). Tuhup n'ikan, paç busö'an.	Danilo (D). Muito bonito para lá, para lá no topo da Serra Grande.
Valdemar (V). Tuhup hisap!!!	Valdemar (V). Muito bonito!
V. Surara sõh niih ãh Niro.	V. Tenho sonho com soldados, Danilo.
D. Hɨp m'e? Surara däh?	D. Quando? Soldados?
V. S'äbäy s'am. Surara. Bola muhuy, São Gabriel an.	V. Ontem. Soldados. Jogando bola lá em São Gabriel.
V. Ya'am däh hɨd nɨh häwãg.	V. É o fantasma/ sôpro vital das onças.

A lembrança da incursão anterior à Serra Grande apresenta um tema para a sequência de turnos. O processo de indexicalização estabelece-se na referência dêitica à Serra Grande, ao sonho na aldeia e ao estranho jogo de futebol /São

Gabriel an/, "Para lá em São Gabriel". Constitui-se uma dimensão espacial que justapõe esses três *loci* de sociabilidade marcantes para a situação histórica atual. /Surara sõh niih ãh/, "tenho sonho com soldados", revela o caráter pessoal da experiência onírica constituída pelo "eu", /ãh/, discursivo e por uma alteridade da terceira pessoa "soldado" ampliada na sentença seguinte pela marca do plural /- d'äh/. /Bola muhuy/, "estar jogando bola", com esses outros "brancos" potencialmente assassinos aponta o posicionamento de si numa /muhuy/, "brincadeira", que configura um tenso campo relacional. O ponto de vista desses soldados jogadores revela-se o das onças predadoras, habitantes da serra, já que sob a aparência militar elas incluíam o viajante na brincadeira de "branco" na cidade.

Os pontos de vista do sonhador hup, dos soldados e das onças intercambiam-se polifonicamente no discurso e a sentença final, metaforicamente, parece expressar um *enquadramento* que institui o sentido aos turnos precedentes, pois se os soldados são onças, o jogo de futebol pode ser caça ou guerra e a Serra Grande bela é uma perigosa São Gabriel (Bauman, 1977). O sonho fora tomado por Valdemar como um /sõh ni pay/, um "sonhar ruim", que mostrava a necessidade de sermos logo benzidos com o "encantamento dos caminhos". Assim, pela interlocução uma cadeia fractal de pontos de vista Outros vão tramando o tecido do discurso polifônico nas tensões entre temas e significações, eventos reportados e vindouros (Lima, 2005).

Tiwit, 14 de julho de 2016.

As redes molhadas de alguns davam notícias dos transtornos que a chuva da madrugada causara. Despertei logo que o sol nasceu e comecei a arrumar as minhas coisas para a partida. Estávamos no segundo dia de viagem e tínhamos agora um percurso difícil de caminhos fechados pela mata. Ao meu lado, o jovem J. Maria abriu sua rede para a luz entrar e saudou-me.

Língua Hup	***Tradução***
José Maria (JM): Säwä'äy am, Niro!	José Maria (JM): Você está acordando, Danilo!
Danilo (D): Säwä'äy! Naw aman sõh ni?	Danilo (D): Acordando! Tem sonho bom para você?

Língua Hup	*Tradução*
JM: Sõh ni pay, Niro! Hupdan ãh Meh yɨ'ɨh. Pay.	JM: Tenho sonho ruim, Danilo! Matando um homem. Horrível.
D: Pay hisap...	D. Muito ruim.
JM. Ãh säw niih. Hõp wed nɨh, charque wed nɨh. B'a', won, ken, b'ɨyɨ'.	JM. Eu sou xamã. Não como peixe, não como charque. Apenas beijú, mingau e farinha.

Em nosso diálogo, J. Maria revela ter tido um sonho ruim em que matava um homem. Virando-se para Kow, ao seu lado, ele brincou que era um xamã e que não comia peixes nem carne de charque, apenas beijú, mingau e farinha. Alude assim à dieta que possibilita ao neófito limpar o corpo da energia quente (/K'ɨ/) presente nas carnes e concentrar em si grande quantidade da energia fria (/Tut/) de alimentos à base de mandioca. Como na couvade, esse regime alimentar resfria, endurece e fortalece o corpo, agindo como a água dos poços no alto da Serra Grande. Apesar do "sonhar ruim" sinalizar a necessidade de um benzimento protetivo a ser soprado por Kow, a piada de J. Maria, da qual rimos largamente, situa-o como um pajé capaz de agredir oniricamente.

Na sequência, Kow levantou-se para mostrar como vestiam-se os antigos. "Apenas cobriam o pênis", disse José Maria. "Os missionários ofereciam terçado, sabão, sal e assim, viraram /yo'om ĩh/, 'patrões'. Não trocavam, davam as mercadorias como presentes. Assim, convenceram os moradores da antiga aldeia de /Wõy Moyo/ a mudarem-se para perto do rio Tiquié", disse Kow. Em português, J. Maria referiu-se ao "tempo do dinheiro" quando passaram a conseguir mercadorias. Segundo ele, "antes estavam esquecidos". Kow preparou, então, um cigarro benzido para proteger-nos das ameaças sinalizadas pelo /sõh nii pay/, "sonhar ruim".

Nossa caminhada daquele dia fora difícil. Os terçados perdiam o fio rapidamente e os /patd'äh/, "cortadores", que iam à frente logo se cansavam de lutar contra a densa cortina vegetal. Os rapazes apontavam árvores como a /Mot tëg/, a /Pãhãy tëg/, "sorva", e a /Yãh tëg/, todas frutíferas. Estávamos próximos a /Pëd Dëh Moy Höd/, morada antiga que Kow conheceu quando criança antes da chegada dos missionários. Em seus comentários, o mentor inseria a percepção do entorno dos rapazes numa memória social dos cultivos arborícolas dos antepassados que garantiam a fartura necessária para as trocas dos *Dabucuri* e para o preparo dos caxiris (Severi, 2002). A relação com os brancos era tematizada pela

evitação do charque e, em seguida, pela história do contato com os missionários e da aquisição de mercadorias. Durante a caminhada, a indicação de árvores cultivadas pelos antigos ia inserindo os viajantes numa região de memórias de uma vida antes dos missionários e do charque que atrapalha o aprendizado xamânico. Assim, o ato de indicar é também um ato de memória ritual onde as árvores destacadas são, iconicamente, imagens quiméricas a concentrar lembranças de antepassados e modos de habitar a /Hupd'äh nɨh s'ah/, a "terra dos Hupd'äh" (Severi, 2002). O sonho é classificado negativamente como /sõh ni pay/, "sonhar ruim". O verbo /meh/, "matar", aponta a ação realizada pelo sujeito do discurso contra um homem hup. No evento onírico, meu interlocutor, um rapaz, age como um xamã para matar outra pessoa. Define-se reflexiva e ironicamente como um xamã. O emprego do /nɨh/ – marca do negativo – evidencia o papel do jovem pajé pelas restrições alimentares que abarcam o "charque", uma comida de "branco".

Enquanto o "futebol na cidade com soldados-onça" salienta a intenção predatória contra Valdemar [13.07], o câmbio de código (*code swiching*)[6] com o emprego da palavra "charque" em português abre a conversa que contrasta os costumes dos antigos hupd'äh às ações dos missionários-patrões e ao "tempo do dinheiro" das mercadorias. Entendo que assumir oniricamente a posição do xamã sem iniciação num tempo do dinheiro e do charque é algo engraçado e perigoso. Em nosso caminho, os apontamentos de árvores cultivadas pelos antigos ia constituindo uma dêixis comunicativa importante para que os mais jovens percebessem os índices de um "tempo do dabucuri" quando as frutas cultivadas eram fartas e havia muita festa, contrapondo-se ao "tempo do dinheiro e ao tempo dos missionários". No despertar, as imagens oníricas e históricas das conversas ao longo do caminho são reveladoras quanto a transformações no mundo vivido dos Hupd'äh e quanto a uma memória ritual que condensa imagens complexas e plenas de contradições e tensões (Gow, 2011; Severi, 2002).

Tiwit, 15 de julho 2016.

Durante a madrugada, em uma de suas incursões à pesca, Valdemar caçou uma tartaruga vermelha. Fui ver o bicho que agonizava perto da fogueira. Acocorado, ele jogava um pouco mais de lenha para aumentar o fogo e cozinhar a iguaria. Fiquei mexendo um pouco os peixes espetados a assar. Ele, então, contou-me de seu sonho e perguntou sobre o meu.

Língua Hup	*Tradução*
Valdemar (V): ãyd'äh ãh sõh ni.	V. Eu tenho sonho com mulheres.
Danilo (D): ãyd'äh?	D. Mulheres?
V. Ya'am ãyd'äh. Paç an d'uuy däh.	V. Mulheres onça. Aquelas da Serra Grande.
Am ta?	E você?
D. Mariana ãh sõh ni.	D. Tenho sonho com a Mariana.
V. Mariana, owwww!	V. Mariana, hahahahaha!

Durante a madrugada, é comum que os viajantes deixem o acampamento para pescar ou explorar as cabeceiras dos igarapés em busca de jacarés e tartarugas. O sono alterna-se com a pesca e caça e era em meio a essa alternância que meus companheiros experienciavam os deslocamentos oníricos. O sonho de Valdemar revela a perigosa relação com as mulheres-onça da serra. Com aparência humana hup, belas e sedutoras, podem fazer com que a pessoa esqueça dos seus, assuma a perspectiva felina e aceite ir coabitar as paragens rochosas da Cidade das Onças. Ao contar, ele voltou seu olhar para a Serra Grande, indicando o lugar onde tinha se dado o encontro. Meu sonho, com minha esposa, não é tomado como um sonho de nostalgia ou saudade. Os sonhos com a esposa sinalizam abstinência de intercurso sexual e ejaculação involuntária, o que pode agredir o olfato apurado das Gentes-Onça e Gentes-Sombra. Enquanto guardávamos nossas redes, Kow acendeu um cigarro benzido com o "encantamento dos caminhos" para que seguíssemos protegidos. Valdemar pegou o cigarro, tragou e soprou a fumaça em seu peito, braços e pernas. Dele o cigarro seguiu para todos, que repetiram o gesto fazendo a fumaça ocultar nossas "pessoas-sopro", /häwãg/, de nossos possíveis predadores.

Da terra firme nas imediações de /Pëd Dëh Moy Höd/, o terreno foi tornando-se arenoso e elevado. Adentrávamos a /Pap Nɨh Mun/, "Caaatinga do Sarampo" onde muitos antepassados dos caminhantes haviam morrido dessa "doença dos brancos". No alto dessa colina, nossos companheiros deixaram de perceber o caminho. Enquanto errávamos, Kow perguntou se J. Maria e eu ouvíamos o

som dos pássaros. De repente, não ouvimos mais o cantar dos /uy tak/, /popó/ e araras, antes tão presentes durante trajeto. "O Dono da Serra Grande, /Sokw'ät ĩh/, não gosta do canto dos pássaros. Por isso, mantêm-nos afastados das imediações de sua morada", comentou Kow em língua Hup.

Em meio ao sol já baixo, exauridos e decepcionados, João Paulo e José comunicaram ao grupo que faríamos acampamento próximo ao /D'ög Dëh/. Preocupados com as onças que caminham à noite na beira do rio em busca de suas presas, prepararam uma tocha com o barro seco de casa de cupim cuja fumaça ocultaria o acampamento do olhar das feras. Após comermos nossa refeição de carne de tatu e mojeca de peixe, deitados na rede, começamos a ouvir o som assombroso de um /B'atɨb' Sõ/, um "homem-sombra" chamado Sõ. "Conforme ele anda pela mata, seu pássaro acompanha-o pelo ar", contou Valdemar. Ao meu lado, ele bateu a mão forte contra o peito para mostrar a respiração ofegante do Ser. O monstro tem um buraco no peito e faz um barulho terrível conforme anda e respira.

A escuridão, a perda do caminho, o medo das onças e outros seres da mata pareciam criar um espaço onde o terror era mediado pela narrativa (Taussig, 1987). Após a escuta amedrontadora do som desse /b'atɨb'/, começamos a conversar sobre os perigosos seres que habitam a Serra Grande. João Paulo contou a história de /Hup ãy/, uma mulher que morava no alto de uma árvore e, todos os dias, subia por uma escada para sua morada. Fora surpreendida por uma onça que a devorou impiedosamente. Ao meu lado, J. Maria disse ter ouvido o som de /Döh Ãy/, uma terrível caçadora canibal, e imitou seu grito: UAAA!!! UAAAA!!! Certa vez, caçando macacos /öh/ com seu pai durante a noite, ouviu esse mesmo grito e saiu correndo. Receosos do encontro com tais seres, adormecemos pelo esgotamento total de nossas forças.

A conversa sobre os sonhos inicia-se com o tema /ãyd'äh sõh ni/, "ter sonho com mulheres", cujo sentido será ampliado pela adjetivação das mulheres como /ya'am däh/, "onças", e pela marca de proveniência /– duuy/, "oriundo de". A Serra Grande, lugar de origem dessas mulheres-onça, é também para onde deslocou-se a pessoa-sopro de meu interlocutor para a interação sedutora e perigosa. Ao enunciar um sonho com minha própria esposa, evidencio o sentido do perigo intercurso sexual. A proteção será garantida pelo encantamento protetivo que reforça o entendimento global dos acontecimentos dos sonhos como ruins. Se a conversa de [13.07] aponta para uma indexicalização que aproxima a serra, a cidade e a aldeia pelo jogo com soldados-onça, agora o espaço da serra e o gênero feminino sinalizam o risco da interação e nossa imersão numa /ya'am däh nɨh s'ah/, "terra de onça", entendida como um campo dominado por seu ponto de vista onde todos nós podíamos apenas assumir a posição de presas e vítimas. Situávamo-nos num espaço da morte, onde muitos antepassados tinham sofrido e falecido com o sarampo.

As conversas sobre sonhos parecem inserir as percepções num movimento reflexivo do tipo "para frente e para trás" onde a interação verbal e perambulatória reverberava sentidos ancorados em diferentes dimensões socioespaciais povoadas pela intencionalidade de perigosos outros sejam eles Brancos, com suas epidemias, sejam eles sedutoras mulheres-onça, /Döh ãy/ ou /Hup ãy/, habitantes da serra (Taussig, 1987). Pensando com Santos-Granero (1998), a toponímia "caatinga do sarampo" pode ser tomada como um "topograma", um elemento da paisagem imbuído do significado histórico do poder aniquilador da afecção epidémica dos "brancos".

O "silêncio dos pássaros", o "som do sombra" e o "grito da caçadora canibal" colocam-se como sinais diacríticos para a percepção *passagens* entre a /hib'ah tẽh däh nɨh s'ah/, "a terra dos ancestrais hupd'äh", uma região de memórias e afetos, uma "terra das onças", dominada pelas intenções predatórias, e uma "terra do sarampo", onde a afecção epidêmica dos "brancos" sinaliza a morte e leva à errância. Imagens oníricas, sons e toponímia compõe um denso plexo semântico a justapor a "imanência dos inimigos" e a história da "invasão branca" numa *passagem aos limites-tens*ão entre mundos (Viveiros de Castro, 2002). Certamente, esses modos de interação subjuntivos que nos afetavam corroboraram para que o caminho não aparecesse e errássemos, indo para frente e para trás, buscando desvios na encruzilhada de um perigoso devir outro (Favret-Saada, 2009).

16 de julho de 2016.

Balançando em sua rede, Kow cantava um *kapiwaiá*, o /Yëw Yam/, "Canto do Tatu". Ao seu lado, Valdemar contou que em seu sonho vagava pelo topo da Serra Grande. O sonho surgia como /naw sõh nii/, "sonhar bom". Parando o canto, Kow disse ter sonho com coca. No alto da serra, estava a comer coca e conversar com Marino, seu falecido afim. Ao lado, J. Maria sorria ao lembrar seu sonho com festa na aldeia de /Tat Dëh/.

Língua Hup	***Tradução***
Valdemar (V). Säwä'äy am, Niro!	Valdemar (V). Você está acordando, Danilo!
Danilo (D). Säwä'äy!	Danilo (D). Estou acordando!
V. Naw aman sõh ni?	V. Tem sonho bom para você?

Língua Hup	*Tradução*
D. Sõh ni nɨh. Mɨnɨg õhõy.	D. Eu não tenho sonho não. Dormindo direto.
V. Paç Pög sõh ni ãh.	V. Em meu sonho, a Serra Grande.
Pöh sakay. Pöh!!!	Subindo alto. Muito alto!!!
Paç busöan.	Para o topo da Serra.
D. Am ta' Kow. Sõh ni am?	D. Você Kow, tem sonho?
Kow. Pũ'ũk sõh ni ãh.	K. Eu tenho sonho com coca.
Marino ãh bab ɨdɨy.	Eu conversando com Marino.
Paç busöan, Marino ãh pu'uk wedey.	No topo da Serra Grande, Marino e eu comendo coca.
Bab ɨdɨy!	Conversando.
Naw sõh ni.	Sonho bom.
Nik'an, São Gabriel an tɨhan meh yɨ'ɨh.	Para lá em São Gabriel mataram-no.
D. Hipãhãy ãhãh. Hãwäg hi hũ'ũp nup.	D. Eu sei. Muito triste isso.
José Maria. Tat Dëh sõh ni ãhãh.	José Maria. Tenho sonho com Taracuá Igarapé.
Huptök ägäy.	Bebendo caxiri.
Yam yamay.	Cantando e dançando!
Naw sõh ni	Sonho bom!

Logo após nossa conversa, cada um de meus interlocutores levantou-se para banhar e verificar as malhadeiras e varas deixadas na beira rio. Após a saída do acampamento, ainda demoramos cerca de uma hora até encontrarmos as pistas de nossa viagem de 2012. Agora, seguros quanto ao percurso, nossos companheiros dedicaram-se mais à observação do entorno orientada para a caça e para a coleta. Rastros de animais como pegadas, fezes e pelos foram identificados. Buscavam as árvores de onde pendiam cipós de arumã para que, no retorno, esposas, mães e irmãs tecessem cestos aturá.

Num dado momento, J. Maria aproximou-se e, orgulhoso, disse ter matado um jacaré. Ele, José e Edmar perseguiram o rastro da cauda na areia do igarapé. Mataram-no com um golpe forte de terçado. Logo, Edmar juntara-se ao grupo carregando a vítima nas costas. À medida que nos aproximávamos da Serra Grande, situávamo-nos numa região intensamente habitada por animais como antas, caititus, pacas, cotias, jacarés, veados e onças. Nosso caminho era perpassado a todo momento pelas pegadas dos bichos. Seguindo a percepção apurada dos mais velhos, eram sempre os jovens que animavam os demais a ir atrás de um dos bichos.

Kow chamava a atenção dos rapazes e a nossa para as nuvens escuras e trovões que sinalizavam a presença dos habitantes da Serra Grande: /Paç Pög Cidade Grande, Hupd'äh däb nii, tëg hõ ĩh däh, amɨh bab'däh, Niro/, "a Serra Grande é uma Cidade Grande, há muita gente, brancos, seus parentes Danilo". Contou que /Sokw'ät ĩh/, o dono da serra, é bravo. Não gosta do barulho das crianças e nem do canto dos pássaros, mas, como na "cidade dos brancos", ele faz festanças com seus poderosos aparelhos de som. Já perto da serra, quando chegamos ao local de acampamento dos antigos, João Paulo apontou para um bolo de pelos no chão. Tratava-se da vítima de uma onça. Como todos sabem, essa clareira boa para acampar é o cenário de uma narrativa mítica. A história conta que um homem hup teve que fugir para não ser devorado por seu cunhado, um homem-sombra, pescador de onças. Do ponto de vista do homem-sombra, as terríveis felinas eram apenas peixes traíra que ele pescava colocando pacas, minhocas para ele, em seu anzol. Diante dos sinais das feras, nessa perigosa *paisagem mítica*, nosso guia avaliou ser melhor dormirmos em outro ponto do rio (Wright, 2013).

Pensando com Shiratori (2013), em meio às dificuldades que passávamos e à possibilidade de não encontrarmos o caminho, as conversas sobre sonhos permitiam entrever desvios possíveis a partir de uma dinâmica de tempo múltiplo por meio da qual "os desvios tornam compossíveis diferentes incompossíveis, fazendo existir passados não realizados, por exemplo" (2013: 124). Os diálogos sobre sonhos permitiam contrafactuar eventos oníricos e não-oníricos, e não meramente antecipar o "futuro" a partir da "manifestação de uma potência fixa de eventos com antecipação independente do que possa acontecer" (Shiratori, 2013: 123). En-

quanto nos dias anteriores, a conversa sobre sonhos era sucedida pela enunciação xamânica do encantamento protetivo, a prática não foi necessária após a conversa sobre as práticas do "sonhar bom", já que eles evidenciavam desvios possíveis e contrafactuavam os eventos do caminho àqueles dos sonhos indicando possibilidades de retorno e reconcentração das pessoas-sopro dos viajantes.

À minha negativa quanto a ter sonho, Valdemar enuncia o tema do "sonho com a Serra" e descreve o deslocamento de sua pessoa-sopro pelo verbo de movimento /sak/, "subir", acrescido do sufixo dinâmino /- y/. Questionado por mim, Kow precisa o tema de seu sonho como "sonho com coca" e relata a situação de conversa com seu falecido afim, Marino, /Paç busöan/, "para lá no topo da serra". As ações vão assim ancorando-se de modo indexical no espaço da serra onde a alteridade é estabelecida por um "eu" que sobe e vaga no topo, e por um "eu" que conversa e come coca com um afim morto. Diferente das conversas dos dias anteriores, em que o sujeito do discurso posicionava-se em campos relacionais dominados por onças e brancos, "caminhar na serra" e "comer coca com um morto" são ações próprias a uma perspectiva humana hup, assim como a festa de caxiri na aldeia.

O encadeamento dos enunciados sobre sonhos dá à serra os contornos de uma /hib'ah tẽh däh nɨh sah/, "terra dos ancestrais", onde a peregrinação pelo topo, a conversa da coca e a festa de caxiri são *ações ritualizadas* que sinalizam a predominância do ponto de vista hup e a possibilidade de continuar pelo caminho (Humphrey e Laidlaw, 2004). Semelhante à diferenciação Pumé do "sonhar bem" como ver longe pela viagem do pumethó (princípio vital), /naw sõh ni/, "sonhar bom" tematiza o movimento da pessoa-sôpro, o bom retorno, a concentração da pessoa-múltipla e o posicionamento em campos mútuos de interação com antepassados (Orobitg, 1998). Entretanto, os trovões e nuvens negras indicados por Kow indicam a *passagem ao limite-tensão* da "Cidade Grande da Serra" onde um festeiro que detesta o som das crianças e pássaros, faz ecoar suas músicas pelo poderoso som estéreo (Viveiros de Castro, 2002). Por seu *ato de mostrar*, Kow revelava aos jovens a transição para um mundo onde o domínio era exercido por um uma pessoa magnificada que manejava potências dos brancos e das onças (trovões) para animar a metrópole dos "meus parentes brancos" estéril de crianças e do cantar das aves (Ingold, 2000; Fausto, 2008).

Tiwit, 17 de julho de 2016.

Valdemar riu de meu sonho. Contei que voava sobre a Serra Grande e via a Cidade das Onças. Segundo ele, esse era um /säw sõh nii/, "um sonho de pajé". Contou de seu sonho com anta, uma direção possível do encontro com os "brancos da serra". Juntando-se a nós, José Maria disse ter sonho com dinheiro e briga.

Atento à conversa, Kow afirmou que eram ações de "sonhar ruim", /paç sõh nii/. Ele faria o /Paç Pög Pöh Sakay Bi'id/, "Benzimento da subida da Serra Grande" para cercar-nos contra a ação maligna dos habitantes da Serra Grande-Cidade como as Gentes-Árvore, Gentes-Raíz, Onças, Soldados, da caçadora canibal /Döh ãy/. A Serra, uma /Hib'ah Moy/, "Morada da Origem", era também uma "Cidade dos Brancos" tão grande quanto São Paulo e uma "Terra das Onças". Com a ação xamânica, Kow age de modo a contrafactuar os eventos oníricos reduzindo suas potências (Shiratori, 2013).

Língua Hup	***Tradução***
Danilo (D). Säwä'äy am, Valdemar!	D. Você está acordando, Valdemar!
Valdemar (V). Säwä'äy!	V. Acordando!
D. Paç busöan ãh sõh ni.	D.Tenho sonho para lá no alto da serra.
Wayrö' hamay ãh.	Eu voando.
Tɨh dö moy, tɨh põpõh moy, tɨh pöhöw moy, tɨh s'a moy ãh kë'ëy.	Vendo a casa vermelha, a casa verde, a casa amarela, a casa preta.
Tuhup!	Muito bonito!
V. Säw sõh ni aman.	V. Há um sonho de xamã para você.
D. Am ta', sõh ni am?	D. E você, tem sonho?
V. Tah sõh ni ãh.	V. Eu tenho sonho com anta.
Tëg hõ ïh däh këy tëg kar'ah.	Verei brancos mais à frente.
Paç an d'uuy däh.	Gente da serra.
J. Maria. ũh mehey sõh nii ãh, Niro, hup pesaw ïh, Marcelo.	J. Maria. Danilo, tenho sonho com briga contra um rapaz, Marcelo.
Tɨnɨh biyiw way yɨ' ɨy.	Saindo sangue dele até.

Língua Hup	*Tradução*
Dinhero ãh su'uy.	Eu pegando dinheiro.
Dinhero sõh ni, ũh meh ni tëg kar'ah.	Tem sonho com dinheiro, vai ter briga mais para a frente.
Mora'ap ɨd.	Tem três falas.
Pɨnɨg wä' tëg kar'ah,	Vai ouvir história mais pra frente.
Te' in ni tëg kar'ah.	Vai ter esposa mais pra frente.

Na trilha para a escalada, Valdemar comentou:

> */Paç Pög Cidade. Fábrica niih. Sɨk way yɨ'ɨy, pë' niih tëg kar'ah. Paç Pög tu fábrica niih. Sɨk way yɨ' ɨh. Pay!/, "a Serra Grande é uma cidade. Tem suas fábricas. Saindo, a fumaça faz aparecer doença mais pra frente. A Serra Grande tem fábrica. A fumaça sai. Muito ruim!*

Assim, à medida que nos aproximávamos da serra, lugar sagrado dos Hupd'äh, estávamos cada vez mais perto de uma verdadeira metrópole com suas perigosas fábricas, doenças e habitantes canibais. Como aponta Marques sobre os Hupd'äh: "essas cidades de localização difusa na periferia de /nɨh s'ah/ tornam-se uma espécie de centro alternativo do mundo, os perigos e a potência patogênica a ela associados passam a conviver com outros aspectos [...]" (2015: 168).

Seguíamos rápido e quase em silêncio a maior parte do tempo. Já no pé do morro, João Paulo percebeu que a trilha da subida estava limpa e possuía pegadas frescas. /Guerrilhero sib/, "pegada de guerrilheiro", afirmou. Todos ficamos com medo, pois há décadas os morros são utilizados por milícias armadas colombianas para suas atividades de combate, tráfico de drogas e refúgio. Lá no alto, caminhávamos todos muito próximos uns aos outros, falando o menos possível. Nossos guias, João Paulo e Valdemar apenas indicavam a trilha para chegarmos aos "lagos de banhar" que estavam lá desde o início dos tempos. Entretanto, diferente de nossa incursão de 2012, os lagos estavam secos e não pudemos lavar nossos corpos nem beber a água-pura para sonharmos com os antepassados. Apontando para o horizonte, João Paulo mostrou os morros e

caminhos pelos quais havíamos passado enfatizando a distância e a dificuldade do percurso.

Depois de conversarmos, comentarmos a vista e explorarmos um pouco o topo da serra, nosso guia convocou-nos para a descida. Com extrema velocidade, apoiávamo-nos nos vãos da rocha e íamos lançando nossos corpos para baixo. Caminhávamos com extrema rapidez. /Ya'am däh täw pub. Paç sakay tuk däh/, "as onças estão muito bravas, não gostam que subam a serra", comentou Kow para os rapazes, sugerindo que apertássemos o passo, pois estávamos sendo perseguidos pelas onças predadoras. Após uma tempestade forte que nos surpreendeu já perto da "Caatinga do Sarampo", nosso mentor parou e voltou seu olhar para o chão. Apontou para as pegadas da onça que caminhava à nossa frente. /Säw/, "é o pajé", afirmou sem temer. Para ele, diferente dos trovões de nossas perseguidoras, os rastros indicavam a presença de seu pai, o pajé Armando, com sua roupa de onça a nos proteger.

Na conversa sobre os sonhos, evidenciam-se alguns recursos discursivos marcantes a essa forma de interação verbal. A expressão /niih tëg kar'ah/, "terá mais à frente", aponta a percepção semântica do tempo múltiplo como relações entre "caminhos à frente" e "caminhos atrás" que permitem desvios possíveis e reposicionamentos para contrafactuar acontecimentos oníricos (Shiratori, 2013). Essa expressão torna-se, a meu ver, um importante recurso de indicialidade constituindo a posição do enunciador num aqui da situação comunicativa, mas também agindo sobre as situações e enunciações implicadas numa sequência de ações possíveis ao longo do caminho visto como um emaranhado de linhas que permitem seguir, recuar, desviar e prosseguir.

Essa parece ser a relação entre os sonhos que suscitam, logo após os diálogos oníricos, enunciações xamânicas protetivas como os benzimentos realizados por Kow para proteger-nos das afecções de não-humanos (onças), coisas (dinheiro) e humanos-outros (brancos), e também das interações com seres habitantes da Serra. Como J. Maria em [14.07], meu "voo xamânico" era um "sonho ruim", pois nele um "branco" agia como um pajé sem a fabricação do corpo necessária para a metamorfose (Viveiros de Castro, 1979). Em [17.07], o jovem J. Maria agia violentamente agredindo um rapaz hup, Marcelo, após "pegar em dinheiro" evidenciava o perigo tanto do contato com uma "coisa dos brancos", quanto de, despreparado, agir oniricamente como um xamã. Num maior equilíbrio entre os pontos de vista com os quais se relacionava, Valdemar dizia "sonhar com anta", índice dos "brancos da serra", que situa esses outros na posição da presa.

As conversas sobre as pegadas do guerrilheiro percebidas na trilha e sobre a Serra como uma cidade com fábricas e fumaças patogênicas estendem o sentido da conversa sobre os sonhos para uma indexicalidade que vai evidenciando o modo como, a cada passo, situávamo-nos num espaço de perigosos outros,

uma Cidade das Onças de localização difusa e que era um centro alternativo pleno em suas potências e perigos metropolitanos (Marques, 2015). O pedido de silêncio diante da "coca das onças" e nossa fuga das predadoras felinas apontam para a simultânea habitação da serra por onças e brancos que não gostam da peregrinação dos Hupd'äh. Ao mesmo tempo, a incursão à serra fortalecia as capacidades xamânicas dos viajantes e principalmente dos benzedores. Como os "soldados-onça" em [13.07], as *imagens tensas* da "fumaça patogênica", das "pegadas do guerrilheiro" e da "perseguição das onças" suscitaram sentimentos de medo que aceleraram o ritmo da caminhada de volta. Apenas a percepção das pegadas do "pajé-onça", aquele que age em meio a um "infinito de perspectivas em conflito" na busca por atenuar ou intensificar tensões e pontos de vista, foi capaz de assegurar mais uma vez nossos passos no retorno (Taussig, 1987).

SONHOS A CAMINHO DA CIDADE DAS ONÇAS

Refletindo sobre relatos de xamãs de viagens oníricas hup, Marques aponta para a *localização difusa das cidades*, já que a "'prefiguração dos brancos' parece dar-se por um processo de reversão da figura-fundo da cidade [...] que surge como a imagem geral do fundo cósmico desde o qual os Hupd'äh vivos se destacam [...]" (2015: 236). Procurarei agora evidenciar alguns aspectos discursivos presentes nos diálogos que permitem a composição discursiva desse *sociocosmos* de multiplicação de perspectivas ambulantes possibilitando aos viajantes a subversão tática das intenções predatórias de brancos e onças ao longo do caminho (Viveiros de Castro, 1996; Gow, 2001; De Certeau, 2011).

A pergunta sobre o sonho em alguns diálogos:/Sõh ni am?/ convida à fala de um dos interlocutores e estabelece o tema da conversa. As posições de nossas redes ou o manuseio de gravetos, panelas e espetos com peixes garantiam uma formação interativa através da qual todos podíamos nos entreolhar e conversar enquanto estávamos /säwäy/, "acordando", na transição entre o sono e a vigília, entre a dispersão e concentração da pessoa múltipla (Lolli, 2010). Entendo esse arranjo como um agrupamento ágil para a ação xamânica protetiva, caso os diálogos evidenciassem acontecimentos oníricos ruins. Desprovidos da capacidade diplomática plena do xamã de transitar por uma profusão de coletividades e perspectivas, os viajantes partilham seus "sonhos" e avaliam taticamente a necessidade de encantamentos protetivos, da alteração da rota, de desvios ou da impossibilidade de continuidade, buscando não dominar ou vencer, mas se esgueirar e ocultar-se (Cesarino, 2008; De Certeau, 2011).

A primeira pessoa do singular, /ãh/, "eu", é utilizada para constituir o sujeito como uma imagem de si no discurso que, oniricamente, situa-se em espaços em continuidade com o contexto de enunciação (Langdon, 2004). O "Eu" do

discurso coincide com aquele do enunciador sendo também a própria pessoa-sopro a estender sua presença e ações da situação de interlocução no caminho até a cidade, o topo da serra, a aldeia, numa indexicalidade expansiva (Urban, 1989). Ao "jogar futebol com soldado-onça" [13.07], "estar com as mulheres onça na serra" [15.07], "subir e vagar sozinho no topo da serra" [16.07] e ao "ver anta" [17.07], Valdemar situa o eu discursivo em diferentes pontos do *sociocosmos* da cidade-serra, delineia dialogicamente sua identidade na interação com onças e brancos que se apresentam sob aparências amistosas (soldado), sedutoras (mulher), mascarando a intenção predatória. A ironia é a figura de linguagem que marca a enunciação de J. Maria: "eu sou xamã", e serve como um *metadiscurso* sobre sua enunciação em que matava um homem hup [14.07] ou batia num rapaz [17.07] desdobrando em si a perigosa alteridade de um devir xamã (Urban, 2000). "Comer coca com Marino", "vagar pela serra" e "beber caxiri com parentes" [16.07] mostram o "eu" de Kow numa alteriadade próxima ao parente morto, aos ancestrais e aos parentes.

Todos os relatos de sonhos envolvem deslocamentos do Ser pelo mundo mas, tais movimentos são suprimidos ou aludidos de modo breve por verbos de movimento como /säkäy/, "subindo" [16/07], ou pelo uso do sufixo nominal direcional /an/, "para lá", como em /paç busöan/, "para o alto da serra" [15/07], / São Gabriel an/, "para lá em São Gabriel" [13/07]. Discursivamente, entendo que o sentido de movimento do "deslocamento onírico" vai sendo expresso pelo emprego de verbos de movimento compostos a partir do uso do sufixo verbal dinâmico /-y/ e do uso sufixo nominal direcional /an/ – caso oblíquo direcional (Ramirez, 2006; Epps, 2008).

De modo interessante, para precisar quem era seu interlocutor no evento onírico [16.07], Kow conta que ele fora morto /nik'an/, "para lá", em São Gabriel, marcando intensamente a distância do evento tanto espacialmente – longe na cidade –, como temporalmente numa ação passada concluída – morte do interlocutor – com o sufixo declarativo /-h/ (Epps, 2008). É possível perceber que um traço comum aos enunciados vem a ser o uso do sufixo verbal dinâmico (-Vy) para descrever as ações oníricas em: [13.07]; [16.07]; [17.07]. O uso da forma –Vy com a função dinâmica estabelece a situação como um processo dinâmico indicando a continuidade temporal (Epps, 2008, p. 524). Segundo Epps, "The Dynamic marker has an aspectual function, and is usually preferred when describing events that are on-going and dynamic in relation to the speech moment (or a more general frame of temporal reference; cf. §12.2)" (2008: 921). Nos enunciados acima, os interlocutores empregam a função dinâmica no uso dos verbos: /saka-y/, "subindo", "bab'ɨdɨ-y", /yama-y/, "cantando", /ägä-y/, "bebendo", enfatizando a continuidade das ações que realizavam no alto da Serra Grande, na Cidade de São Gabriel e na aldeia de Tat Dëh. As ações parecem não se inter-

romper e constituir o sentido de uma temporalidade simultânea e paralela ao *evento narrativo* (Bauman, 1977). Sua conclusão e a concentração da pessoa-sopro realizam-se pela execução dos benzimentos protetivos que reúnem, cercam e ocultam os viajantes.

Pensando com Ingold, os sons de animais, não humanos e antepassados estabelecem sentidos aos contextos nos quais são ouvidos (2000: 104). Sons e barulhos são percebidos como vozes que revelam os pontos de vista intersubjetivos presentes nessa paisagem polifônica (Graham, 1984) e "o dialogismo acena concomitantemente para um atravessamento de outros discursos, constitutivo da própria língua, realizável por um jogo fronteiriço [...] num atravessamento do sujeito pela alteridade da interlocução" (Flores e Teixeira, 2005: 45). A percepção do entorno ao longo de nosso percurso de observação em sonho e na caminhada foi evidenciando algumas *passagens*, limites-tensão em que as potências da predação e da cidade eram sinalizadas pelo silêncio dos pássaros, pelas sedutoras canibais (Onças, hup-ãy e Döh-ãy), e pelos gritos do homem-sombra (Ingold, 2000; Viveiros de Castro, 2002).

Nesse sentido, as sequências diárias de conversas sobre sonhos e as situações vividas ao longo do caminho vão revelando como esse grupo de viajantes hup, dotado diferencialmente com habilidades xamânicas, experiencia as *passagens aos limites-tensão* entre as múltiplas "terras", /s'ah/, planos-cósmicos fundidos na simultaneidade concêntrica de múltiplos espaço-tempos. Abertas pelo caminho, essas passagens aos limites-tensão configuram campos perceptivos onde eventos oníricos, sons e presenças de outrem situam uma memória ritual a complexificar imagens quiméricas de "brancos", "onças" e "soldados". A *deixis* discursiva vai constituindo-se através de posicionamentos dos enunciadores nas "terras", campos perceptivos nomeados como: Cidade, aldeia e Serra Grande, e que são expressões de mundos possíveis para que os viajantes internalizem relações exteriores e externalizem suas capacidades xamânicas (Viveiros de Castro, 2002).

Desse modo, os diálogos oníricos constituem-se como uma *forma constante de interações verbais* entre os viajantes que permite refletirem mutuamente sobre suas observações sensíveis das situações vivenciadas em sonho, das percepções ao longo dos caminhos e das incursões à cidade para posicionamentos táticos face à progressiva interação com perspectivas outras e a penetração na Cidade das Onças (Houseman e Severi, 2009). Os deslocamentos por percursos de observação vão proporcionando uma sucessão de vistas, de vozes, de intencionalidades predatórias, de afetos e afecções na justaposição de paisagens oníricas, míticas e entornos florestais. Situada em plena Serra Grande, a Cidade das Onças parece ser um nexo espacial, um *sociocosmos* de multiplicação de perspectivas a desdobrar alteridades poderosas e ameaçadoras para além dos domínios urbanos e florestais circunscritos (Viveiros de Castro, 2002).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mobilidade onírica parece ser um fenômeno importante para os mais diversos povos, seja ela compreendida num modo metafórico como o deslocamento de um *self*-onírico ou da pessoa múltipla, seja tomada como o deslocamento real da pessoa ou da mente pelo cosmos (Tedlock, 1987). Os momentos de enunciação dessas experiências constituem formas constantes de interação verbal que permitem contrafactuar os eventos cotidianos e os acontecimentos oníricos (Shiratori, 2013).

Como para os Mehinaku (Gregor, 1981) e Ojibwa (Hallowell, 1966), a ênfase das conversas dos Hupd'äh está em refletir mutuamente e de modo breve sobre os deslocamentos reais do sopro vital (pessoa-sopro) durante o sono, o que permite avaliar as perspectivas imanentes aos mundos atravessados pelos deslocamentos, os riscos da predação e a necessidade ocasional de agir xamanicamente para proteger os viajantes de ameaças quando a "terra dos Hupd'äh e de seus antepassados" passa a ser uma "terra das onças" que é simultaneamente uma "cidade dos brancos".

As conversas sobre os sonhos situam, assim, contextos concretos para que os jovens caminhantes aprendam com seus mentores a partir de seus movimentos como pessoas-sopro e como pessoas-corporificadas. A interlocução permite posicionarem-se, por seus movimentos e enunciados, numa vasta região *cosmopolítica* para a negociação da *passagem com o entorno* (Ingold, 2000). Deslocando-se entre planos-cósmicos ao rés do chão, os viajantes procuram sempre subverter as intenções predatórias de ameaçadores Outros na tentativa de transitar por espaços povoados por suas lembranças de antepassados, costumes, vivências da infância e potências urbanas.

Partindo de uma ação de proteção territorial (PGTA) e apoio para a atenuação dos problemas suscitados pelas cada vez mais constantes incursões à cidade de São Gabriel, esse trabalho procurou mostrar como, ao logo do caminho, uma profunda reflexão sobre as mudanças no mundo vivido dos Hupd'äh é realizada através dos *diálogos sobre sonhos* e das estratégias para lidar com uma predação que expande suas fronteiras na simultaneidade espaço-temporal da Serra-Grande/Cidade. Espero ter apontado a potência dessas formas agenciais-semióticas que parecem ajudar os caminhantes a firmarem seus passos e seguir em frente em meio aos devires predatorórios e aos mundos possíveis.

Danilo Paiva Ramos é Professor adjunto do Dep. Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Possui pós-doutorado em Antropologia

Linguística pela Universidade do Texas (2015-2016, BEPE-Fapesp) e em Antropologia Social pela USP (2014-2017, Fapesp). É assessor do povo Hupd'äh para a construção de seus Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA-Hup).

Referências bibliográficas

ALBERT, B.

2000 "O ouro canibal e a queda do céu". In ALBERT, B e RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco*. São Paulo, Ed. Unesp.

AMORIM, Marilia

2005 "Cronotopo e exotopia". In BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin: outros conceitos chave*. São Paulo, Contexto.

ANDRELLO, Geraldo

2006 *A cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauareté*. São Paulo, Ed. Unesp.

ATHIAS, Renato

1995 *Hupdah-Maku/Tukano: Les Rélations inègales entre deux societés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. Paris, tese de doutorado, Université Paris X – Nanterre.

1998 "Doença e cura". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 4, n. 9: 237-261.

2006 "Os Hupd'äh". In RAMIREZ, Henri (org.). *A língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro*. São Paulo, Saúde Sem Limites.

BAKHTIN, Mikhail

1981 *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Hucitec.

2006 *Estética da criação verbal*. São Paulo, Martins Fontes.

BARCELOS NETO, Aristóteles

2008 *Apapaatai*. São Paulo, Edusp.

BATESON, Gregory

1958 *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford, Stanford University Press.

BAUMAN, R.
1977 *Verbal Art as Performance*. Illinois, Waveland press.

BENJAMIN, Walter
1935 "Materials for the Exposé of 1935". *The Arcades Project*. pp. 899-918.

BUCHILLET, Dominique
1983 *Maladie et mémoire des origins chez les Desana du Uaupés*. Paris, tese de doutorado, Université de Paris X.

CESARINO, Pedro N.
2008 "Babel da floresta, cidade dos brancos: os Marubo no trânsito entre dois mundos". *Novos Estudos*, vol. 82: 133-148.

DE CERTEAU, Michel
2011 *A invenção do cotidiano*. Vol. 1. Petrópolis, Vozes.

EGGAN, Dorothy
1952 "The Manifest Contento of Dreams: A Challenge to Social Science". *American Anthropologist*, vol. 54: 469-485.

EPPS, Patience
2008 *A Grammar of Hup*. Virginia, tese de doutorado, University of Virginia.

FAUSTO, Carlos
2008 "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, vol. 14, n. 2: 329-366.

FAVRET-SAADA, Jeanne
2009 *Désorceler*. Paris, Éditions de l'Olivier.

FIRTH, Raymmond
1934 "The Meaning of Dreams in Tikopia". In EVANS-PRITCHARD, E.E.; FIRTH, R.; MALINOWSKI, B.; e SCHAPERA, I. (orgs). *Essays Presented to C. G. Seligman*. Londres, Kegan Paul.

FLORES, V. e TEIXEIRA, M.
2005 *Introdução à linguística da enunciação*. São Paulo, Contexto.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. COORDENAÇÃO GERAL DE GESTÃO AMBIENTAL (org.)
2013 *Plano de gestão territorial e ambiental de terras indígenas: orientações para elaboração*. Brasília, FUNAI.

GOW, Peter
1993 "Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures. La Remontée de l'Amazone". *L'Homme*, v.126-8, n. esp.: 327-347.
2001 *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford e Nova York, Oxford University Press.

GRAHAM, Laura
1984 *Performing Dreams*. Austin, University of Texas Press.

GREGOR, Thomas
1981 "Far, Far Away My Shadow Wandered...: Dream Symbolism and Dream Theories of the Mehinaku Indians of Brazil". *American Ethnologist*, vol.8, n.4: 709-720.

GUMPERZ, John J.
1982 *Discourse Strategies*. Cambridge, Cambridge University Press.

HALLOWELL, A. I.
1966 "The Role of Dreams in Ojibwa Culture". In. VON GRUNEBAUM, E. e CAILLOIS, Roger (orgs.). *The Dream and Human Societies*. Berkeley, University of California Press.

HOUSEMAN, Michael e SEVERI, Carlo
2009 *Naven ou le donner à voir*. Paris, CNRS-Éditions.

HUMPHREY, C. e LAIDLAW, J.
2004 *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford, Clarendon press.

INGOLD, Tim
2000 *The Perception of the Environment*. Londres, Routledge.

KELLY, José
2016 *On Yanomami Ceremonial Dialogues: A Political Aesthetic of Metaphorical Agency*. (no prelo).

LANGDON, E. J.

2004 "Shamanismo y sueños: Subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona". In CIPOLLETTI, Maria Susana (org.). *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: Individuos y sociedad en las Tierras Bajas y los Andes*. Quito, Edit. Abya Yala.

2013 "A viagem à Casa das Onças?: Narrativas sobre experiências extraordinárias". *Revista de Antropologia*, vol. 56, n. 2: 183-212.

LIMA, Tânia Stolze

2005 *Um peixe olhou para mim*. São Paulo, Editora Unesp.

LINCOLN, Jackson S.

1935 *The Dream in Primitive Cultures*. Baltimore, Williams e Wilkins.

LOHMANN, Roger I.

2003 *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. Nova York, Palgrave Macmillan.

LOLLI, Pedro

2010 *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihd~~i~~id) e das flautas jurupari (Ti')*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MALINOWSKI, Bronislaw

[1927] 1949 *Sex and Repression in Savage Society*. Nova York, The Humanities Press.

MARQUES, Bruno

2015 *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Museu Nacional.

OROBITG CANAL, Gemma

1998 *Les Pumé et leurs Rêves*. Amsterdam, Éditions des archives comtemporaines.

O'NEIL, Carl

1965 "A Cross-Cultural Study of Hunger and Thirst Motivation Manifested in Dreams". *Human Development*, vol. 8: 181-193.

RAMIREZ, Henri
2006 *A língua dos Hupd'äh do Alto Rio Negro*. São Paulo, Saúde Sem Limites.

RAMOS, Danilo
2013 *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1986 *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Procultura.

REID, Howard
1978 "Dreams and Their Interpretation among the Hupd'äh Maku Indians of Brazil". *Cambridge Anthropology*, vol. 4, n. 3: 2-29.
1979 *Some Aspects of Movement, Growth and Change Among the Hupdu Maku Indians of Brazil*. Cambridge , tese de doutorado, University of Cambridge.

SANTOS-GRANERO, Fernando
1998 "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist,* vol. 25, n. 2: 128-148.

SEARS, Walter
1948 *The Navaho and Yir-Yront: Their Primitive Dreams*. Cambridge, tese de doutorado, Harvard University.

SEVERI, Carlo
2002 "Memory, Reflexivity and Belief: Reflections on The Ritual Use of Language". *Social Anthropology*, Cambridge, 10 (1): 23-40.
2004 "Capturing Imagination: A Cognitive Approach to Cultural Complexity". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, 10 (4): 815-838.

SHIRATORI, Karen
2013 *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas do possível*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional.

SILVERSTEIN, M.
1992 "The Indeterminacy of Contextualization: When is Enough Enough?". In. AUER, P. e DILUZIO, A. (orgs.). *The Contextualization of Language*. Amsterdam, John Benjamins.

TAUSSIG, M.
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago, The University of Chicago Press.

TEDDLOCK, Barbara
1987 "Dreaming and Dream Research". In TEDDLOCK, Barbara (org). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Nova York, School of American Research Advanced Seminar Series.

TYLOR, Edward B.
(1877) [1871] *Primitive Cultures*. 2 vols. Nova York, Henry Holt and Company.

URBAN, Greg
1989 "The 'I' of Discourse". In LEE, B. e URBAN, G. (orgs). *Semiotics, Self, and Society*. Berlin, Mouton de Gruyter.
1991 *A Discourse-Centered Approach to Culture*. Austin, Hats Off Books.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1979 "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32: 40-49.
1996 "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology*, vol. 25: 179-200.
2011 *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify.

WATSON, R. e GASTALDO, E.
2015 *Etnometodologia e análise da conversa*. Rio de Janeiro, Dd. Vozes.

WILLIAMS, F.
1936 "Papuan Dream Interpretations". *Mankind*, vol. 2, n. 2: 29-39.

WRIGHT, R.
2013 *Mysteries of the Jaguar Shamans*. Londres, University of Nebraska Press.

On the Way to Jaguar City. Dialogues About the Dreams Along the Pathway to the Big Mountain-Metropolis of the Hupd'äh

ABSTRACT

In this work I seek to understand the relation between conversations about dreams and traveling events which took place during a trip to /Paç Pög/, the "Big Mountain". The relation between dreams and cosmic displacements have been well exploited in studies on amerindian and mealnesian peoples. It is important to highlight how these oniric itineraries allow experiences in several cosmic levels as well as in big cities where meetings, dialogues and interactions with sodiers, missionaries, merchants reveal images of tension or montages (Taussig, 1987). Based on Bakhtin's dialogical theory of enunciation (1981) and Urban's discourse centered approach (2000), I intend to show how verbal interactions with dreams reveal an intersubjective process of meaning institution by means of a particular mode of indexicalization. In what major, the oniric and dialogical emergence of the Jaguar City as an ontological juxtaposition delineates a critical perception of the fast processes of changes, expropriation and violence caused by the increasingly displacements to the city center of São Gabriel da Cachoeira (AM)?

KEYWORDS

Dreams, Discourse, Mobility, Hupd'äh, Rio Negro Region

Recebido em 19 de janeiro de 2017. Aceito em 19 de outubro de 2017.

Relações exteriores nas políticas indígenas em São Gabriel da Cachoeira: *indigenização* da prefeitura e incorporação de alteridades

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145529

Aline Fonseca Iubel

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
alineiubel@gmail.com

RESUMO

À luz de algumas considerações etnográficas sobre o *ethos* rionegrino de valorização e incorporação da alteridade, este artigo reflete sobre a avaliação feita pelos próprios índios a respeito da "gestão indígena" na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira (AM). O argumento é que, sendo a prefeitura um elemento que implica em relações exteriores ao mundo indígena, a tentativa de indigenizá-la exigiria pelo menos dois procedimentos: a incorporação de relações e "elementos de alteridade", e a incorporação de índios na prefeitura. Segundo alguns dos envolvidos nessa experiência, a gestão "não teria sido indígena", pelo excesso de "gente de fora" e por uma certa "contaminação" do prefeito pela "política dos brancos". Pergunta inescapável, no entanto, é referente ao quanto o próprio Estado suportaria uma dinâmica que implica na simultaneidade de diferenças intrínsecas às relações entre índios na região. A análise sugere que, antes de uma suposta incapacidade indígena para a gestão do Estado, há a incapacidade do Estado em lidar com/incorporar diferenças e alteridades.

PALAVRAS-CHAVE

Prefeitura indígena, política ameríndia, alteridade, Alto Rio Negro

Neste artigo busco relacionar as ideias de valorização e incorporação da alteridade e das coisas que vêm de fora, recorrentes em etnografias e na teoria antropológica das terras baixas da América do Sul, com as avaliações da experiência de "gestão indígena" na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro, entre 2009 e 2012.[1] Essas avaliações locais lançam mão do argumento de que, a despeito de prefeito e vice-prefeito serem índios, a gestão não teria sido indígena, justamente pelo excesso de "gente de fora"[2] nos quadros da prefeitura. O que, antes de qualquer coisa, leva a refletir sobre quais alteridades são consideradas interessantes de serem incorporadas, como se dão essas incorporações e em que momentos e espaços da vida indígena espera-se que ocorram. Além disso, meu argumento segue no sentido de que o pretendido, naquele caso, era a *indigenização* da prefeitura, processo que implicaria em um duplo movimento: a incorporação da prefeitura no mundo indígena e, num movimento complementar e simétrico, a incorporação de índios na prefeitura, ambos desejos bastante antigos da população indígena local.

Tendo como destino uma reflexão sobre a incapacidade do Estado em incorporar a alteridade e em lidar com a recusa indígena à unificação e com o apreço dos índios pelo *múltiplo*, passo então à apresentação das expectativas e dos fatos que conduziram à vitória no pleito e à "gestão indígena" na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira. Após um breve parêntese teórico sobre a importância do princípio da incorporação de alteridades no mundo ameríndio, apresento os impasses e conflitos que se colocaram na relação entre prefeito e vice-prefeito, e as avaliações feitas da gestão, que exploram as dimensões desejáveis de incorporação de alteridades e de "gente de fora" a partir dos sentidos possíveis e cabíveis ao termo *liderança*. Um segundo parêntese teórico será feito então, para refletir sobre alguns termos antropológicos para a chefia indígena. Após uma última volta aos dados etnográficos, o último parêntese, a título de conclusão, sugere a possibilidade de uma atualização da ideia clastreana de *contra-o-Estado*, dado que hoje os próprios índios se interessam por fazer uma política estatal (ainda que reinventada aos moldes indígenas). Um primeiro curto-circuito ou impasse a ser resolvido pelos índios nessa investida *contra-o-Estado* e *com-o-Estado* (ou seja, de dentro dele) é a respeito de categorias como o *um*, o *dois* e o *múltiplo*, números adequados ou inadequados de modos diferentes na política indígena e na política estatal, conforme fica sugerido pela etnografia aqui trazida à baila.

POLÍTICA INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO: DO MOVIMENTO À PREFEITURA

Complexo multiétnico e multilíngue formado por mais de vinte grupos, o Alto Rio Negro localiza-se no Noroeste Amazônico, na fronteira com a Colômbia e a Venezuela, onde só se chega por vias fluviais ou aéreas.[3] No entanto, a dis-

1 Essa pesquisa contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

2 Opto por utilizar as aspas para os termos e conceitos nativos e o itálico para os mobilizados ou elaborados por mim ao longo da pesquisa, distinguindo-os e destacando-os.

3 Trata-se das seguintes famílias linguísticas: arawak (cujas etnias são: Baniwa, Coripaco, Warekena, Tariano [que atualmente adotou o tukano como língua] e Baré [que há muito fala nheengatu]); tukano oriental (Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-Tapuya, Piratapuia, Siriano, Tukano, Tuyuka, Kotiria/Wanano); maku (Hup/Hupda, Yuhup, Döw, Nadöb). Além dessas, há os Yanomami, que se situam de maneira transversa ao sistema e por isso sua articulação deve ser tomada com cautela. Como veremos, há um tanto de incertezas sobre "se", "quando", "onde" e "como" tais grupos se constituem enquanto "etnias". Ver nesse sentido o excelente artigo de Andrello (2016). A classificação acima, porém, é uma combinação que encontrei em algumas monografias, bem como no site do ISA (Instituto Socioambiental: http://www.socioambiental.org/, acessado em 04/03/2016). Nessa perspectiva, diferentemente do que costuma ocorrer em outros contextos etnográficos, não usaremos aqui o termo "povo", mas sim "etnia" para tratar desses diferentes

tância em relação a grandes cidades brasileiras e a dificuldade de acesso não fizeram com que a região permanecesse isolada. Habitantes originários, os índios lá vivem desde os tempos pré-colonização narrados na mitologia regional. Os brancos, por sua vez, circulam por lá desde os tempos coloniais, tendo se estabelecido de modo mais efetivo a partir do século 17.[4] Quando chegaram, porém, "já eram conhecidos dos índios, pois figuravam nos mitos". São muitas as passagens que relatam o surgimento e as façanhas desses seres – os brancos – geralmente tidos como impulsivos, incontinentes, desmedidos e portadores de outras características geralmente atribuídas a gente hierarquicamente inferior (Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Hugh-Jones, 1988 e 1992; Nascimento, 2017). Fato é que todas essas narrativas marcam claramente a diferença profunda entre índios e brancos. Trata-se de duas gentes diferentes, dois mundos heterogêneos. Na história, tempo pós-mítico, as diferenças entre eles se recolocam em outros termos. Além disso, as diferenças entre os próprios índios e entre *tipos* de brancos são atualizadas e transformadas constantemente. Não cabe neste artigo fazer uma arqueologia das relações entre índios e brancos desde que o primeiro colonizador chegou ao Alto Rio Negro, há mais de trezentos anos, ainda que isso seja pular uma parte importante dessa história. Sem desconsiderar que o que ocorreu em tempos recentes e vem ocorrendo no cenário político do município pode também estar relacionado a fatos históricos mais remotos ou ao tempo mítico, gostaria de enfatizar aqui apenas alguns dos lugares e tempos em que se dão os encontros entre diferentes políticas, dos brancos e dos índios; nominalmente, o movimento indígena e a prefeitura.

Certa vez, remontando ao início do movimento indígena no rio Negro, um líder, já falecido, me contou que a primeira associação foi criada no distrito de Pari-Cachoeira, no ano de 1972, por inspiração e com recursos dos missionários salesianos.[5] Chamava-se União Familiar Animadora Cristã (UFAC), "porque os padres só davam nomes assim, ligados à espiritualidade, nome de santo, de uma expressão espiritual". Esse líder, na ocasião, acrescentou que a organização em associações "nunca foi iniciativa dos índios e nunca será. *Não era uma coisa nossa*. Mas, querendo ou não, *o índio sempre vai se envolver naquilo que não é dele*". Os primeiros incentivos podem ter vindo da Igreja, é verdade. Mas os índios poderiam ter recusado este modo de organização. Ao contrário, o que a história posterior aos anos 1970 nos mostra é que eles não somente aderiram a esta lógica, como fizeram proliferar as associações em quantidade e qualidade. Evidentemente, não sem transformá-la e reinventá-la criativamente. Os trechos destacados na fala desse líder dão a entender que são os próprios índios que afirmam incorporar alteridades.

O Alto Rio Negro é reconhecido no cenário nacional pela força e consolidação de seu movimento indígena. Após essas primeiras associações, que tinham caráter cooperativo ou a função de organizar as atividades coletivas de uma

grupos ou coletivos que se relacionam no Alto Rio Negro, sobretudo porque é o termo mais utilizado localmente pelos próprios índios.

4 O segundo capítulo do livro de Geraldo Andrello (2006) fornece um excelente apanhado da história da colonização do Rio Negro.

5 Missões salesianas começaram a ser implantadas por todo o Alto Rio Negro a partir de 1914. As atividades missionárias consistiam, dentre outras coisas, na educação escolar das crianças, que era realizada em regime de internato. O principal objetivo das missões era, evidentemente, a conversão dos índios ao catolicismo e, para isso, pensava-se na educação como o meio mais eficaz. Com a implantação de grandes colégios internos em alguns distritos de São Gabriel da Cachoeira, bem como na própria sede do município, boa parte das crianças da geração que hoje tem entre 40 e 60 anos foi afastada do convívio com as gerações mais velhas, o que implicou no enfraquecimento de algumas tradições e de algumas línguas indígenas, mas não no desaparecimento das mesmas. Os internatos começaram a ser fechados na década de 1970, com o aumento da presença militar e estatal na região. Vários dos antigos colégios religiosos são atualmente mantidos pelos governos estaduais e municipais, embora os religiosos ainda tenham bastante ingerência sobre os mesmos. Além disso, tem crescido o número de escolas indígenas na região.

comunidade, foram criadas inúmeras outras, espalhadas por toda a região, voltadas a lutas em torno dos mais variados temas, como território, saúde, educação, economia, cultura, agricultura, cidadania, direitos políticos, etc.[6] Pelo menos duas coisas foram importantes nesse momento: os índios cindiram no tocante a diferentes concepções a respeito de lutas como a demarcação de terras, o que promoveu o surgimento de ainda mais associações, e passaram a ter de lidar com diversas exigências legais, como o registro de estatutos e associações em cartório, para que tais associações pudessem firmar convênios e acessar recursos. A esses dois fatos sobrepõem-se outros dois: muitas das divisões que se efetivaram no campo associativo refletiam outras divisões locais (entre famílias, línguas, clãs, locais de residência, etc.); e ter de lidar com as diversas exigências legais fez surgir especialistas em burocracia escolarizados, falantes de português e, mais recentemente, capacitados no uso de computadores, mas não necessariamente localizados nos estatutos superiores das hierarquias locais.[7] Ou seja, paralelas às estruturas locais de organização política – muitas vezes baseadas na hierarquia dos clãs, da ordem de nascimento, em relações decorrentes de trocas comerciais ou matrimoniais, em relações interétnicas, etc. – foram instauradas novas estruturas de organização política, prerrogativas, habilidades e capacidades fortemente voltadas a relações exteriores, que promoveram novas distinções internas.

É claro que política, mesmo aquela que pode, por contraste, ser descrita como "tradicional"[8], é voltada (também) para relações com algum tipo de exterioridade – entre malocas, comunidades, grupos familiares, linguísticos ou étnicos. O que gostaria de salientar, no entanto, é que essa *nova política*, praticada no âmbito do movimento indígena, implicou e implica em duas transformações fundamentais. Primeiramente, ela é em grande parte direcionada a negociações com o governo (brasileiro e estadual) e com outras instituições totalmente externas ao Alto Rio Negro, como igrejas, ONGs, empresas mineradoras, projetos extrativistas, comerciantes brancos, etc. Além disso, ela implica na negociação de inúmeras diferenças internas. Não digo que houve sublimação ou omissão dessas diferenças, ao contrário, o que se vê muitas vezes é o acirramento de algumas delas. Trata-se do fato de que no movimento indígena do Alto Rio Negro algumas diferenças tiveram que ser deixadas de lado em prol de uma articulação pan ou multiétnica e de pautas e reivindicações que diziam respeito a todas as etnias regionais. Este processo de negociação entre diferenças para a constituição de algo chamado movimento indígena do Alto Rio Negro é permanente. Exemplo disso são as constantes alterações nos modos de organização/divisão da área, no estatuto e nas formas de escolha dos líderes na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn). Enquanto no tempo das missões a divisão entre os grandes distritos (Iauaretê, Pari-Cachoeira, Taracuá) se sobres-

6 A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) é uma associação civil sem fins lucrativos, sem vinculação partidária ou religiosa, fundada em abril de 1987. Atualmente, é composta por cinco coordenadorias regionais e reúne mais de 89 organizações de base representantes das comunidades distribuídas ao longo dos principais rios formadores da bacia do Rio Negro. Para saber mais sobre a fundação da Foirn, o crescimento do número de associações e a consolidação do movimento indígena na região, ver a dissertação de mestrado de Renato Martelli Soares (2012), além do próprio site da Federação: www.foirn.org.br. Sobre o movimento indígena no Alto Rio Negro ver também: Sidnei Clemente Peres (2003), Luiza Garnelo (2002 e 2004) e Gersem José dos Santos Luciano (2006).

7 Grosso modo, pode-se dizer que o principal elemento localizador do mapa social é aquele que se estabelece entre as posições "irmão maior"/"irmão menor" – que, ainda, subordina outras posições como "tio", "avô", "sobrinho", "neto" (Jackson 1983; Chernela 1993). Esse sistema ainda se projeta tanto para as gerações "ascendentes" quanto para as "descendentes", tornando o Rio Negro um caso extraordinário em termos de ancestralidade. Observa-se que, neste cenário, a partir de um determinado ponto (diria que usualmente a G+/- 3), a patrilinearidade parece se dobrar à terminologia de "irmãos", o que ao mesmo tempo inflexiona a ancestralidade em direção à hierarquia de sibs e dá margem

saia, hoje, no tempo do movimento indígena, a divisão se dá pelas calhas de rios. Mas, essa divisão atual é fruto de muito debate e reflexão, não foi imposta ou promovida por alguma instituição externa.

Aqui a coisa começa a se complexificar. Se, por um lado, as formas atuais de organização (em associações com estatuto, registros financeiros, organogramas complexos, federação), as capacidades e habilidades nelas envolvidas têm origens ou inspirações em instituições externas ao mundo indígena (igreja, Estado, sindicatos, movimentos sociais de outras categorias), por outro, são reinventadas a partir dos conteúdos internos que sempre organizavam e continuam organizando as diferentes políticas locais e regionais. Ou seja, as relações entre *interior* e *exterior* são transformadas e passam, em grande medida, a ser mediadas por novas instituições e pessoas surgidas em um novo momento da história do Alto Rio Negro. Por ora, deixemos os termos *interior* e *exterior* assim, sem maiores problematizações, mas voltaremos a eles em momento oportuno ainda neste artigo. Apenas não deixemos de evocar que este conjunto de reflexões, desde aquela na fala do líder indígena citada logo acima, toma o pensamento indígena como movido também pela exterioridade. Não deixa de ser sintomático que a *exterioridade* da política estatal passa paulatinamente a ser vista também como "negócio de índio" (nos termos do líder indígena), guardadas as devidas proporções. Mas uma digressão provocada por esta breve reflexão nativa poderá revelar que há certa ambiguidade pautando os limites entre o que é *interior* e *exterior*, entre *querer* e *não querer* participar do que "não é indígena".

Como apontei anteriormente, o movimento indígena no Alto Rio Negro tem lutado e debatido, desde os anos 1970, em torno de variados temas e demandas. Um deles tem sido direitos civis e políticos e política partidária, expresso localmente no "desejo de ocupar o Estado", em "ter vereadores, prefeito e vice-prefeito indígenas" e se posicionar *frente a* e *dentro de* um Estado visto como "inimigo", "algoz" e predominantemente "ocupado por brancos". É nesse sentido que certa vez uma liderança indígena me colocou as seguintes reflexões: "quem são os eleitores que durante mais de cem anos elegeram sucessivamente brancos para os cargos mais importantes do município?" e "percebemos que o Estado é um inimigo contra o qual a estratégia de combate é menos eficaz do que a aproximação". Para debater questões como essas, os direitos civis e político-eleitorais dos índios e definir nomes de possíveis candidatos, foram criados nos anos 1990 e 2000 dois grupos, paralelos ao movimento indígena: a Comissão Indígena Suprapartidária (CISP) e o Fórum de Debates de Direitos Indígenas (FDDI). Além desses grupos, um grande número de índios, principalmente aqueles envolvidos no movimento indígena, passou a participar dos partidos políticos (o que não representa um sinônimo de filiação ou fidelidade partidária).[9] As negociações e consensos a respeito de nomes indígenas candidatáveis demoraram a acontecer,

para controvérsias sobre precedências e pertencimentos a determinadas "linhas". Ver também Leirner (2015).

8 Trata-se aqui de um uso local da noção de "tradição", que basicamente é contrastante ao modo de vida contemporâneo, na cidade, em meio a instituições não-indígenas.

9 Para saber mais sobre essas instâncias ver Iubel (2015).

apesar do sentimento comum que era expresso nos termos de "desejo de ocupar o Estado". Somente nas eleições municipais de 2008 chegou-se a uma aliança entre dois indígenas que se candidataram aos cargos de prefeito e vice-prefeito do município.[10] Eram eles Pedro Garcia (Tariano, do Partido dos Trabalhadores) e André Baniwa (do Partido Verde).[11] A ideia de uma chapa indígena multiétnica já havia sido aventada em pleitos anteriores, mas não tinha sido levada a cabo, principalmente devido a querelas partidárias. A aliança entre etnias parecia mais fácil de ser realizada, já que há tempos vinha sendo ensaiada no movimento indígena, o qual, muitas vezes, inclusive, me foi descrito como espécie de "laboratório para a política partidária". No entanto, "todos sabiam" que a aliança entre Pedro e André tinha sido feita para ganhar a eleição, e que, se ganhassem, para governar, tal aliança "precisaria ser refeita".

Para entender as avaliações locais que foram feitas durante e depois da gestão de Pedro e André na prefeitura é preciso considerar pelos menos duas coisas: primeiro, as expectativas em relação ao que seria uma gestão municipal indígena e; segundo, o fato de a aliança selada entre os candidatos na campanha não ter sido preservada. Pelo contrário, a relação entre ambos tornou-se muito tensa logo após a vitória. Expondo de modo breve, as expectativas referentes à "gestão indígena" estavam espalhadas de modo diferenciado entre o movimento, a população, os partidos envolvidos e entre os candidatos eleitos. O movimento indígena acreditava ser "uma oportunidade única de fazer uma administração pública diferente". A esse desejo somavam-se os anseios de André, relacionados à "necessidade de eleger um candidato que entenda nossa linguagem, pensamentos, realidades, necessidades, projetos e programas que possam melhorar as vidas nas nossas comunidades". Além disso, ele entendia que "a gestão não deveria dar as costas ao movimento indígena" e que "o movimento deveria atuar apoiando a prefeitura". De sua parte, a população esperava (como espera a cada pleito) que se estabelecesse uma "nova relação do governo municipal", "maior atenção às comunidades e aos indígenas da região" e "mudanças concretas no modo de administrar e governar", no sentido de mais transparência e compartilhamento de tomada de decisões. No entanto, alguns partidos esperavam cargos, secretarias municipais e, eventualmente, a quitação de algumas dívidas (econômicas e políticas) contraídas durante a campanha. Foi aqui que, aparentemente, Pedro se viu um tanto imobilizado localmente e obrigado a trazer de fora (Manaus e outras cidades) profissionais que passaram a ocupar postos importantes dentro da administração municipal.

Ao argumento que desenvolvo aqui importam mais as expectativas do movimento indígena, pois nelas encontramos os significados do que seria uma "gestão indígena" da prefeitura. Nos termos de alguns líderes, essa gestão deveria "incluir mais índios do que brancos", "ter um prefeito e um vice que continu-

10 O município já tinha contado com um vice-prefeito indígena, eleito em 1996. Este, no entanto, faleceu poucos meses depois de assumir seu cargo na prefeitura.

11 Não faz sentido omitir ou alterar os nomes desses dois personagens, pois são figuras públicas e conhecidas na cidade e fora dela. O nome de outros líderes e pessoas que participaram desta pesquisa foram, no entanto, omitidos, sobretudo porque este recurso não prejudica os argumentos aqui desenvolvidos.

assem agindo e pensando como índios, que não se deixassem contaminar por lógicas externas ou brancas". Ou seja, havia de antemão uma medida de cálculo complexo entre o quanto deveria ser incorporado do exterior (de lógicas e pessoas) e do quanto dever-se-ia manter de características da política indígena (feita no movimento e pelos líderes indígenas). Havia também uma diferença sutil, mas evidente, entre incorporação e contaminação. No plano dos anseios, os índios deveriam continuar incorporando conhecimentos, ferramentas e técnicas que já vinham sendo incorporadas (e transformadas) nos processos de escolarização e no movimento indígena – falo aqui das capacidades de escrita e leitura; de gerir recursos; da compreensão e redação de editais, projetos e prestações de contas; do entendimento do funcionamento de órgãos públicos; tudo isso atravessado ou tangenciado pelas capacidades em ferramentas de informática, administrativas, contábeis, etc. O auxílio de alguns brancos até poderia ser necessário ou desejável, do ponto de vista indígena, mas tais incorporações não deveriam implicar, jamais, na transformação de índios em brancos. Transformação que, mais uma vez do ponto de vista indígena, é impensável e vem sendo politicamente rebatida pelo movimento indígena. Neste sentido, incorporação era pensada como diferente de contaminação.

RELAÇÕES ENTRE "COISAS DIFERENTES": DA ETNOLOGIA NAS TERRAS BAIXAS SUL-AMERICANAS ÀS POLÍTICAS RIONEGRINAS

A questão da relação com a alteridade nas terras baixas sul-americanas está intimamente ligada ao debate sobre sistemas e terminologias de parentesco e à centralidade que o problema da afinidade ocupa neste. Viveiros de Castro resume assim o início desta discussão:

> *A caracterização de terminologias sul-americanas como "dravidianas" começa, salvo engano, com Maybury-Lewis (1967), depois com Basso (1970, 1975) e finalmente com Overing Kaplan (1972, 1973, 1975). Mas é Rivière (1969) quem aproxima efetivamente os contextos sul-americanos e indiano, e quem mais tarde (1976) vai sugerir que a aliança simétrica expressa nas terminologias dravidianas é um invariante amazônico. (1993: 150)*

Aproximando-se do material rionegrino (mas também dos Jê e Bororo – Maybury-Lewis – e dos Panare – J-P Dumont), a partir do trabalho de Stephen Hugh-Jones, Overing Kaplan (1981) argumenta que os Barasana têm a vida social e o universo concebidos como fundamentados na relação entre "coisas diferentes". O protótipo da relação é aquela entre afins, constantemente tensa, sujeita a riscos e potencialmente perigosa. Mas, para além deste protótipo, os

princípios metafísicos de elaboração da diferença são dados pelo conjunto de relações de troca com o outro. Essa é a tal "estrutura elementar de reciprocidade", construída pelas trocas que permitem a autoperpetuação, não necessariamente de grupos, mas de formas de relacionamento (Overing Kaplan, 1983: 346).

Entrando neste debate, Viveiros de Castro desenvolve seu argumento fundamentalmente em três frentes: 1) a despeito da multiplicidade e diversidade de situações etnográficas, deve-se manter a estrutura da aliança simétrica, baseada em uma terminologia "de tipo dravidiana" típica (Dumont, [1953] 1975), como base teórica mínima; 2) ao caráter diádico e simétrico da estrutura terminológica dravidiana, deve-se sobrepor o plano da relação entre o próximo e o distante, hierárquica, fundamentada em uma lógica classificatória mais ampla, que se coloca no triadismo "consanguíneos/afins/inimigos" e circunscreve o âmbito do parentesco *stricto sensu*; 3) portanto, o parentesco não deve ser considerado causa suficiente para o estudo dessas sociedades. Cabalzar diz que:

> *A relação, densa em significados, entre o próximo e o distante, o interior e o exterior, envolve mais que o predomínio de uma lógica da consanguinização, no sentido de cognação, na primeira esfera, e da afinização, na segunda. Existem também os inimigos, que estão além dos afins, levando ao extremo as conotações que lhes são próprias. (2009: 112)*

Nos termos de Viveiros de Castro, "é o parentesco como um todo que se vê primeiro englobado pela afinidade, finalmente subordinado à relação com o exterior" (1993 *apud* Cabalzar, 2009). Ou seja, seria a relação com o exterior que englobaria todas as outras, inclusive a prototípica relação entre afins. Mas, conforme sugerido aqui e voltando à relação interior/exterior, é preciso esclarecer que Viveiros de Castro nos abre a perspectiva sobre isso ao se perguntar em relação a quê são constituídos os coletivos indígenas. A partir da linguagem do dado e do construído sua resposta inicial foi a de que tais coletivos se constituem pela alteridade (pelo exterior, portanto), mas, que esse exterior é imanente ao próprio interior. Nessa esteira, Andrello explica que

> *dizer que uma sociedade não tem interior não significa dizer meramente que sua existência depende do que está fora dela, mas que este fora, a alteridade, é uma relação interna a ela. O exterior está, por assim dizer, dentro, à medida mesmo que um interior vem a ser (2006: 412).*

Portanto, não é menor trazer este debate sobre as relações entre interior e exterior, e entre "coisas diferentes"/alteridades, para o atual contexto das políticas indígenas e suas interfaces com o Estado. No Alto Rio Negro o Estado é associa-

do à figura do branco. Então, é nos termos dessa polarização que cabe pensar as relações índios/brancos, índios/Estado, interior/exterior. Nesse sentido, a questão de Geraldo Andrello sobre "se teriam os brancos ocupado a posição de afim potencial no Uaupés" (2006: 409), nos oferece um ponto de partida interessante. Ainda que o autor faça tal reflexão a partir da análise do mito de origem Tukano, ela despontou no contexto de uma indagação mais geral sobre o significado da noção de civilização do ponto de vista indígena. Assim suas considerações são interessantes também para o caso etnográfico aqui apresentado.

Primeiramente, argumenta Andrello, é por intermédio da incorporação de potências exteriores que se alcança a reprodução social interna dos grupos rio-negrinos. Nesse sentido, "o branco ocuparia, tanto quanto o inimigo, a posição de um afim potencial" (2006: 409), sendo fonte de itens simbólicos e materiais (e não de cônjuges). Em seguida, o autor acrescenta a esse esquema rionegrino de posicionamento dos grupos indígenas e dos brancos as considerações feitas por Viveiros de Castro, escrevendo que:

> *(...) o mundo dos brancos é, assim, o exterior do mundo dos índios. Trata-se, porém, de um exterior imediatamente interior, pois é abordado no mito por um processo de disjunção e conjunção espaço-temporal, isto é, pela apropriação por parte dos brancos daquelas mercadorias que depois trariam novamente ao Uaupés (Andrello, 2006: 422).*

A narrativa mítica e histórica mobilizada por Andrello indica que depois que chegaram ao Rio Negro, os índios começaram a descer para ver os brancos e se apropriar de suas coisas, suas potências. Assim, o autor confirma que o branco pode ser alocado na categoria de um afim potencial, detentor de poderes que cumpre apropriar, o que poderia ser feito por intermédio das mercadorias, pois estas "se insinuaram como objetificações de capacidades subjetivas" (Andrello, 2006: 422). Hoje é possível acrescentar a esses poderes apropriáveis as políticas dos brancos/estatais, uma capacidade há muito monopolizada pelos brancos, mas perfeitamente incorporável e transformável pelo mundo indígena.

LIDERANÇA INDÍGENA: SER OU NÃO SER NEM SEMPRE É UMA QUESTÃO

Feito esse primeiro parêntese teórico, voltemos à etnografia. Tão logo a vitória nas urnas foi declarada, parte daquelas expectativas tiveram que ser trazidas para o plano da realidade imposta pelo encontro entre os diferentes mundos da política estatal e da política indígena. Para complicar ainda mais, este encontro deu-se entre dois indígenas – Pedro Garcia e André Baniwa – e não entre índios e brancos. Quanto a isso, a diferença de opinião a respeito da ideia de liderança

que se desenhou entre Pedro e André deu o tom das impossibilidades da aliança se reconfigurar para que ambos governassem juntos.

Durante a gestão de Pedro e André, este escreveu um artigo, o qual intitulou "O que é ser liderança segundo Mitologia, Ciência e Religião?". O mote para a reflexão, apresentado na epígrafe, é a seguinte fala que Pedro teria dirigido a André:

> *Você não é mais liderança indígena, você não é mais da comunidade indígena, hoje você é vice-prefeito! Eu não sou mais liderança indígena, não sou mais da comunidade indígena, hoje eu sou prefeito. Prefeito e Vice-Prefeito não têm nada a ver com liderança mais.*

Isso teria sido dito pelo prefeito após ele ter definido André como "consultor externo" na prefeitura, assim que este apresentou um relatório sobre a gestão numa reunião do Conselho Diretor da Foirn[12]. É preciso notar que a experiência de indígenas da região em diversos cargos e órgãos da administração pública vem de longa data. Desde os anos 1980 há índios que assumiram cargos na Funai, na prefeitura, em secretarias municipais e estaduais, em ministérios federais, para dar apenas alguns exemplos. Sempre que possível o movimento tenta gerenciar ou, ao menos, influenciar de algum modo quem são essas pessoas e suas atuações. Além disso, é muito comum que elas sejam chamadas a prestarem contas, apresentarem relatórios e serem avaliados em reuniões do movimento indígena. Assim, um convite da Foirn a prefeito e vice-prefeito indígenas para relatarem a experiência na gestão era mais do que esperado. As reações de André e Pedro, no entanto, foram diferentes.

Desde o início da gestão Pedro se afastou do movimento indígena e também de seus correligionários municipais do PT, na medida em que se aproximou de uma parcela do diretório estadual do partido. Isso me foi relatado não apenas por André, mas também por outros líderes. A explicação à qual André chegou em relação àquele primeiro distanciamento de Pedro em relação ao movimento está relacionada à ideia de liderança. Do ponto de vista de André,

> *liderança é uma essência ou valor importante de uma pessoa que a exerce, a qual, dependendo do momento pode receber títulos temporários como capitão da comunidade, presidente do bairro, da associação, da cooperativa ou do Brasil.*

Mas essas pessoas "nunca deixarão de ser lideranças independente de terem títulos ou não". Ou seja, uma vez que se tenha atuado como liderança indígena, é impossível deixar de sê-lo, pois para que isso pudesse acontecer, tal pessoa foi "preparada", "escolhida", "designada", agregando à sua pessoa "capacidades", "prerrogativas", "essências" e "valores" que dela não são facilmente extraíveis[13].

12 A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro conta com diversas instâncias em seu organograma. Entre elas consta o Conselho Diretor, composto por cinco representantes (entre eles o Presidente) das cinco coordenadorias regionais que abrangem a totalidade da região. Tal Conselho se reúne pelo menos uma vez por ano.

13 A não ser por feitiço ou decisão coletiva, como relatado por Clastres em *O infortúnio do guerreiro selvagem* (2004).

Ficam desenhadas as divergências entre as opiniões de Pedro e André a respeito do que seria a liderança indígena.

Há ainda um apontamento feito por André em seu artigo. Segundo ele, na narrativa baniwa há dois tipos diferentes de mundo: um composto por "gente como nós, em baniwa chamamos de *walimanai*" e outro composto por "árvores, animais e outros seres, mas que também são gentes como nós, que possuem seus espíritos e poderes". Os "conquistadores do direito *walimanai* na história da criação baniwa foram três: Ñapirikoli, *Dzooli* e *Eeri*". Assim segue André em seu artigo:

> *O primeiro sempre descobria ou desconfiava o que vinha acontecer de ruim ou de coisa boa. Para a segunda pessoa perguntava sempre: o que vamos fazer? E respondia com uma proposta. Para a terceira pessoa perguntava o que achava. Esta confirmava concordando com a proposta do segundo ou não. Foram três lideranças com espírito de trabalho em equipe constantemente que conquistaram o direito que temos hoje como humanidade walimanai. (André Baniwa, 2010)*

ALGUNS TERMOS PARA A CHEFIA INDÍGENA

Isso abre uma brecha para pensar algumas proposições antropológicas colocadas por diferentes autores a respeito da chefia indígena, em particular a ameríndia. Em quase todas elas, assim como na fala de André, a questão da liderança/chefia está relacionada a vários tipos de negociação: com a coletividade, entre líderes e com alguma esfera exterior. De outro modo, a chefia ameríndia tem como designação a manutenção da boa relação entre interior e exterior.[14] Patrick Menget, relembrando Clastres, escreve que este autor apela à noção de política (*politie*), sem, no entanto, precisar os limites e as condições de permanência:

> *La* politie, *c'est pour une société donnée le cadre nécessaire à la distinction entre un intérieur et un extérieur. Le maitien de cette distinction exige l'application de moyens assurant un degré satisfaisant de sécurité vis-à-vis de l'extérieur et de concorde à l'intérieur. (...) l'existence de la* politie *est, elle, réputée universelle (1993: 60-1).*[15]

Menget está dialogando com Clastres a partir do caso etnográfico da chefia xinguana, onde os chefes são titulares, no sentido de que herdam este título de sua linhagem. Mas, além disso, associam-se a esse título uma competência especial no domínio linguístico, uma proeminência no domínio das relações entre comunidades e um certo número de qualidades pessoais. Essas competências tornam-se visíveis, sobretudo, em cerimônias e rituais. Assim, Menget chega à

14 Nesse sentido, pode-se indagar sobre os sentidos de Pedro ter colocado André na condição de "consultor externo". Se externo à prefeitura, ele é colocado justamente na posição de liderança indígena, o que vai no sentido contrário à afirmação feita por ele de que André não era mais liderança indígena. Mas, ele foi colocado também como externo à prefeitura. Em que posição, então, Pedro localizou André?

15 A *politie*, é para uma determinada sociedade o quadro necessário à distinção entre um interior e um exterior. A manutenção desta distinção exige a aplicação dos meios que assegurem um grau satisfatório de segurança em relação ao exterior e em concordância com o interior. (...) a existência da *politie* é considerada universal. (tradução minha)

formulação de que o poder político (de um chefe) está relacionado à capacidade de fazer fazer. Isso se coaduna à colocação de Perrone-Moisés, de que um chefe ameríndio "é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe" (2011: 875). À luz da ideia clastreana de "chefia sem poder", muitos pesquisadores demonstraram etnograficamente sutilezas locais desse princípio. Como sugestão geral, acaba permanecendo a ideia de que um chefe ameríndio só existe em função da coletividade que o constitui. Se ele deixa a desejar em suas funções ou se ultrapassa limites do que dele é esperado, a coletividade tende a obstruir sua condição de chefe.

É claro que tudo isso tende a se complexificar na medida em que se estreitam as relações dos indígenas com o Estado brasileiro, sobretudo após a Constituição de 1988. Quando, reconhecidos como sujeitos de direitos, os indígenas acessam novas fontes de prestígio e formas de autoridade. Perrone-Moisés afirma que:

> *São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente jovens adultos, que muitas vezes constituem "lideranças" em oposição aos velhos "chefes sem poder" de quem falavam Lowie e Clastres. São também múltiplas organizações indígenas, cujas constituição e operação colocam outras tantas questões. Como as confederações registradas nas fontes históricas, novas formações e movimentos políticos ameríndios não podem ser compreendidos senão a partir de sua própria filosofia política. (2011: 876-7)*

Reside aqui um contraste entre as políticas indígena e estatal, no qual opera uma espécie de curto-circuito quando as posições num e noutro espaço se sobrepõem. O caso etnográfico da prefeitura de São Gabriel da Cachoeira sugere que quando duas lideranças indígenas foram eleitas houve deslocamentos tanto da condição de liderança indígena quanto da condição de político estatal, sobretudo no que diz respeito aos modos de relacionamento com alteridade/exterior e com a coletividade que são esperados na política estatal e na política indígena. Esse contraste mostra que a política na prefeitura feita por um índio contém uma espécie de contradição. Poderíamos falar em contradição nos termos wagnerianos. Lembremos que Pierre Clastres (2003, 2004), mas também Roy Wagner, argumenta que o chefe ameríndio (ou tribal, para o segundo autor) é uma pessoa a quem cabe a tarefa de coletivizar. Segundo Wagner:

> *o indivíduo que deseja aprender a compelir e controlar esse poder sobre o coletivo — o chefe, o sacerdote, o especialista ritual, o monge, o curador ou o xamã — precisa aprender a 'fazer' os atos coletivizantes pelos quais esse poder é precipitado sem invocar a inconveniência da vergonha ou o terror paralisante da possessão ou viti-*

> *mização por esses poderes.*[16] *Ele precisa aprender uma* inversão *da ação convencional, transferindo a seriedade que ordinariamente se concede ao convencional e ao moral para as demandas de seu 'poder',* mas sem transparecer que está fazendo isso. *Ele precisa levar as tendências de sua histeria 'até o fim', a ponto de ser o seu poder (de atingir uma conexão completa ou união com ele), mas precisa também esforçar-se para manter a imagem de humanidade. Pois o problema aqui não é o de perder contato efetivo e desaparecer em um mundo próprio; é antes o de perder a própria motivação moral. (ênfase minha, Wagner, 2010: 160)*

É nesse sentido que Wagner chama essas figuras – chefe africano ou xamã siberiano, por exemplo – de "fazedores de coletivo".[17] No entanto, essa tarefa lhe exige aprender a viver uma ordem de motivações e experiência invertida,

> *fazendo o que os outros consideram inato e ao mesmo tempo mantendo suas relações sociais e morais com eles. Em suma, ele é obrigado, à maneira de seus congêneres ocidentais, a continuamente enganar os outros do mesmo modo que estes, sem o saber, aprenderam a enganar a si mesmos – a viver uma vida de obviação que é o caminho para a iluminação. (idem, ibidem)*

Vemos que há aqui a ideia de que esta posição, de chefe, exige uma *inversão*. Assim, pode-se ler a proposição wagneriana de que um chefe é o seu poder como em algo semelhante (ou complementar) àquela clastreana do chefe *sem* poder.

Clastres se pergunta o que faz um chefe sem poder. E sua resposta é:

> *Essencialmente, compete-lhe assumir a vontade da sociedade, de mostrar-se como uma totalidade una, isto é, assumir o esforço concertado, deliberado, da comunidade, com vistas a afirmar sua especificidade, sua autonomia, sua independência em relação às outras comunidades. (Clastres, 2004: 147)*

Ou seja, ao seguir essa lógica, a *indigenizaçao* da prefeitura suporia que a prefeitura fosse autônoma (o que não implica em descartar a incorporação de elementos exteriores) e independente em relação às outras comunidades (e neste caso, as outras comunidades seriam os brancos).

No entanto, argumento que um chefe indígena na prefeitura acrescentaria a esse esquema, além da inversão, uma *contradição*. Nos termos do próprio Wagner, poderíamos falar em "contradição dialética". Exemplos de contradições dialéticas dados pelo autor são bispos e papas que têm amantes e famílias, executivos e políticos maquinando para "fazer as coisas parecerem corretas", cientistas que "trapaceiam" em suas metodologias. Segundo o autor, esse é um modo de ação cultural que *usa* a dialética em lugar de incorporá-la, "se bem que

16 Isso é o que André Baniwa também fala a respeito do que seria liderança, em seu artigo: "liderança é aquele que trabalha pelo coletivo, age pelo coletivo sempre ouvindo primeiro os seus representados" e "Liderança é aquele que representa um grupo, povo ou a sociedade segundo seus objetivos que pode ser escolhido ou não. É aquele que fala por coletivo depois de ouvir, ver, analisar a situação que queiram resolver para melhorar. Daí vem a determinação natural de ser liderança local, regional ou nacional." Ele acrescenta que "Liderança é uma essência ou valor importante de uma pessoa que a exerce" e, nesse sentido, é permanente. Ou seja, não existe ex-liderança. O que há são títulos temporários – capitão de comunidade, vereador, prefeito, presidente de associação, etc.

17 Ver também Gauchet (1980) e Adler (1980).

ao usá-la seja por sua vez usado por ela, transformando esforço cultural em um desenvolvimento automotivador" (Wagner, 2010: 194). É preciso esclarecer que o autor entende por dialética a tensão ou alternância entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si (neste sentido, é quase o que Lévi-Strauss chama de "oposições", o que é salientado pelo próprio Wagner). E mais, invenção e convenção mantêm entre si uma relação dialética, qual seja, ao mesmo tempo de interdependência e contradição.

... DE VOLTA À ETNOGRAFIA

A etnografia da prefeitura indígena de São Gabriel da Cachoeira apresenta um caso em que se acrescenta contradição (dialética) à invenção, para dizer em termos wagnerianos. Ou seja, não há, de antemão, nenhum tipo de impossibilidade ou incompatibilidade entre índios e prefeitura, entre política indígena e política estatal. Se pensarmos com Wagner, a relação dialética entre invenção e convenção (que é ao mesmo tempo de interdependência e contradição) é, justamente, constitutiva, seja nas "tradições diferenciantes" (tribais, camponesas e étnicas) seja nas "convencionalizantes". Dentre outras coisas, é o modo como invenção e convenção se relacionam dialeticamente que distinguem esses diferentes modos de constituir grupo, humanidade ou sociedade.

Particularmente interessante é que este caso etnográfico trata de uma relação de transformação (permanentemente em curso, evidentemente) que afeta duas tradições – a indígena/diferenciante e o Estado brasileiro/convencionalizante. A profundidade desse deixar-se afetar é diferente num e noutro lado. Sobretudo devido aos modos distintos de se relacionar com o exterior e de lidar/incorporar alteridades desses dois mundos. Enquanto de um lado - o indígena -, a incorporação de alteridades faz parte do modo de produzir-se a si mesmo, de outro - o estatal -, tende a "unificar" e diminuir contrastes e diferenças. Assim, se os índios "criam" e "inventam" a si mesmos e tentam "inventar" uma prefeitura indígena ao se relacionar com o Estado (não indígena), seja fora ou dentro dele; o Estado "cria" e "inventa" a si mesmo não apenas estatizando o índio, mas obliterando-o naquilo que é talvez a característica mais marcante desses povos, que é a multiplicidade.

Nesse sentido, argumento que o "insucesso" de uma "gestão indígena" na prefeitura de São Gabriel da Cachoeira é antes incapacidade do Estado do que incapacidade indígena. Ao contrário, os índios continuam, por diferentes meios, tentando "ocupar" e *indigenizar* o Estado. Essa é uma das vias ou batalhas na versão atualizada da guerra indígena contra (mas também com) o Estado. Entretanto, o que temos visto é que, em determinados aspectos, o Estado tem sido mais forte nessa disputa, cometendo genocídios, obstruindo e retirando direitos

há algum tempo conquistados. Em outros aspectos, como no (re)conhecimento de seu inimigo, parece que os indígenas têm se saído melhor. Pode soar ingênuo afirmar que o Estado se enfraquece ou não se fortalece a partir do momento em que dois indígenas ocupam a prefeitura de um município tão periférico (do ponto de vista do Estado brasileiro), quando o que se vê no cenário nacional são os índios continuamente sendo dizimados. A insistência indígena em "ocupar" o Estado evidencia, porém, que efeitos estão sendo produzidos na vida deles. De outro modo, o que estou afirmando é que, na guerra indígena contra o Estado produz-se transformações tanto em si próprios quanto nos inimigos, pois trata-se sempre de uma relação na qual os indígenas incorporam elementos da alteridade estatal mas, na contrapartida, o Estado não incorpora elementos indígenas.

CONTRA-O-ESTADO/COM-O-ESTADO: NOVAS CONFIGURAÇÕES DA GUERRA E DA POLÍTICA INDÍGENA *VERSUS* ESTATAL

O caso etnográfico aqui visto amplia e sugere uma atualização da noção clastreana de *contra-o-Estado*.[18] Nos dias atuais não se trata somente de recusar o Estado e a divisão/unificação promovida por ele, pois este não tem apenas uma existência potencial ou metafísica, é um ente atual, material e que tem produzido efeitos ambíguos na vida indígena – de um lado é genocida e atroz, de outro é promotor de direitos e de alguns serviços ou benefícios. Fato é que o Estado se tornou, a certa altura, um problema inescapável. Se a partir de dentro ou de fora, chegou-se num ponto que a única alternativa era *com*, ao mesmo tempo que *contra*, o que já aponta para uma das conclusões deste artigo. São várias as recusas do *um*, por assim dizer: recusa-se a unificação estatal, mas também se recusa um modo único de se relacionar com o Estado, no sentido de que se ambiciona poder ser *com* e *contra* simultaneamente, intenta-se até mesmo *ser o próprio Estado*.[19]

É o que sugere André Baniwa ao evocar a possibilidade de ser ao mesmo tempo liderança indígena e vice-prefeito. A partir do exemplo Guarani, Clastres afirma a aversão ameríndia a tudo que se assemelhe ao *um*, e a busca incessante pela terra sem mal, onde o número ideal seria o *dois*, onde todos podem ser ao mesmo tempo homens e deuses, recusando a fronteira entre humanidade e divindade, conforme lembra Sztutman (2013). Isso porque o *dois* aqui em questão não é um simples par de unidades, mas o signo de uma diferença ou de uma transformação – pode-se ser homem e deus, pode-se passar de um a outro sem que a passagem aniquile um dos termos. É isso que está colocado por André e pelas avaliações indígenas da "gestão indígena": a recusa da aniquilação de um termo – o indígena – na política estatal; a recusa da ideia de que necessariamen-

18 O que também já foi apontado por Renato Sztutman (2013).

19 É preciso ainda refletir a questão do ponto de vista do Estado, no qual quase sempre ou de modo mais forte a perspectiva é *contra-o-indígena*. Evidentemente o contra aqui tem outro sentido e outra potência, que poderia ser também explorado. Mas, é possível aventar, a partir do que foi exposto aqui, que este *contra* tem múltiplas possibilidades dependendo da relação e da posição que ambos – Estado e índios – ocupam. Quando estes estão "fora" do Estado, este é *contra* de um modo a tentar deixá-los a uma distância segura, por assim dizer, ou até mesmo exterminá-los. Quando os índios estão dentro, o movimento *contra* do Estado se diversifica e tem de se reinventar, assim como os índios reinventam o *contra-o-Estado* nesse momento. Embora, tenhamos visto, este dentro não é definitivo e as fronteiras entre dentro e fora são ambíguas e cambiáveis, ou ainda, o exterior é imanente ao interior.

te deve-se deixar de ser liderança indígena para ser prefeito ou vice-prefeito. As acusações a Pedro foram, inclusive, no sentido de que ele teria sido "contaminado" (nos termos locais) ou *capturado* (nos termos antropológicos) pela política, pela lógica estatal, que ele teria cedido muito espaço para que brancos e "gente de fora" atuassem na prefeitura e, ainda, que ele teria feito alianças externas um tanto controversas.

Há ainda uma outra questão, um ponto diferenciante fundamental entre prefeito e liderança indígena. Se o *um* é mal, pois signo do finito, daquilo que nasce, cresce e se desenvolve somente para perecer (Clastres, 2003: 190), "um prefeito" é diferente de "uma liderança", como aponta André em seu artigo sobre lideranças, no sentido de que um prefeito deixa de sê-lo, necessariamente, ao final de seu mandato, ao passo que uma liderança indígena não deixa essa posição jamais. Mas haveria aqui uma outra questão: Tânia Stolze Lima escreve:

> *Em estudos dedicados ao que chamou de metafísica guarani, Pierre Clastres ressaltou que não é porque o pensamento guarani recusa o um que devemos concluir sua opção pelo múltiplo – esta oposição sendo demasiadamente grega. Nem o um nem o múltiplo, trata-se antes de uma afirmação do dois. A verdade na cosmologia juruna (onde, aliás, inúmeros paralelos podem ser traçados com a cosmologia guarani), sendo decididamente alheia ao um, alheia ao ponto de vista de Sírio, foi por mim interpretada como pluralidade e polivocidade – projetada, como ela é, sobre planos cósmicos diferenciados ou dispersa entre pontos de vista diferentes. (1996: 34)*

A questão seria referente ao problema que se desenhou, em nosso caso etnográfico, na polaridade dual entre prefeito e vice-prefeito. Parece que não é toda e qualquer composição dual que funcionaria do ponto de vista indígena. Ou tratar-se-ia de um caso específico, de um acirramento decorrente de outras polaridades (étnicas, políticas, partidárias, mitológicas, etc)?

De outro lado, o número que funciona no mundo indígena, o *múltiplo*, é impossível no mundo estatal. Estaríamos assim diante de um curto circuito com o qual os índios ainda terão que lidar para aprofundar a incorporação e a transformação do Estado. A experiência indígena na política estatal em São Gabriel da Cachoeira continua. Em 2016 foram eleitos novamente dois índios para os cargos de prefeito e vice-prefeito do município. No entanto, os discursos e as atitudes na campanha foram completamente diferentes daqueles que consagraram a vitória de Pedro e André em 2008. Desta vez, os candidatos vencedores não tiveram apoio do movimento indígena e parte de suas promessas de campanha eram referentes a uma suposta divisão de ganhos provenientes de projetos de mineração que viriam a ser desenvolvidos na cidade. Sabe-se que esta é

uma questão que vai muito além da alçada de uma prefeitura. Mas fato é que a promessa convenceu uma parcela considerável dos eleitores. Resta ver como os índios efetuarão novas transformações internas e externas (neste exterior que também é interno, não esqueçamos).

Aline Fonseca Iubel é pós-doutoranda do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADLER, Alfred

1980 "Fazedores de chuva, fazedores de ordem. Reflexão sobre as relações da magia e do poder na África Negra". In *Guerra, religião e poder*. Lisboa, Edições 70.

ANDRELLO, Geraldo

2006 *Cidade do* índio*: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI.

BANIWA, André

2010 "O que é ser liderança segundo Mitologia, Ciência e Religião?" (texto cedido pelo autor).

BASSO, E.

1970 "Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage: Another Review". *Southwestern Journal of Anthropology*, 26: 402-416.

1975 "Kalapalo Affinity: Its Cultural and Social Context". *American Ethnologist*, 2(2): 207-228.

CABALZAR, Aloísio

2009 *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo, Editora da UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI.

CHERNELA, Janet
1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon*. Austin, Texas University Press.

CLASTRES, Pierre
2003 *A sociedade contra o Estado.* São Paulo, Cosac e Naify.
2004 *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac e Naify.

GARNELO, Luiza
2002 *Poder, hierarquia e reciprocidade: os caminhos da política e da saúde no Alto Rio Negro*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp.
2004 "Tradição, modernidade e políticas públicas no alto Rio Negro". *Somanlu* (UFAM), Manaus, v. 4, n. 1: 29-53

GAUCHET, Marcel
1980 "A dívida do sentido e as razões do Estado. Política da religião primitiva". In *Guerra, religião e poder*. Lisboa, Ediçoes 70.

HUGH-JONES, Stephen
1988 "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, Paris, v. 106-7: 138-155.
1992 "Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia". In HUGH-JONES, S. e HUMPHREY, C. (orgs.). *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*. Cambridge, Cambridge University Press.

IUBEL, Aline
2015 *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro*. São Carlos, tese de doutorado, UFSCar.

JACKSON, Jean
1983 *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge Universtity Press.

LASMAR, Cristiane
2005 *De volta ao lago de leite: gênero e transformações no Alto Rio Negro*. São Paulo, Editora da UNESP, ISA; Rio de Janeiro, NuTI.

LEIRNER, Piero
2015 "Diástole, sístole e a geopolítica do parentesco tukano". Paper apresentado na *XI Reunión de Antropología del MERCOSUR* (GT: O Parentesco Repensado), Montevideo, Uruguay, UNac.

LIMA, Tânia Stolze
1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.

LUCIANO, Gersem José dos Santos
2006 "*Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar*": *experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Brasília, dissertação de mestrado, UnB.

MAYBURY-LEWIS, David
1967 *Akwe-Shavante Society*. Oxford, Clarendon.

MENGET, Patrick
1993 "Les Frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)". *L'Homme*, 126-128 (2-4): 59-76.

NASCIMENTO, Luis Augusto
2017 *Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no Médio Rio Negro*. São Carlos, tese de doutorado, UFSCar.

OVERING KAPLAN, Joanna
1972 "Cognation, Endogamy, and Technonimy: The Piaroa Example". *Southwestern Journal of Anthropology*, 28: 282-297.
1973 "Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on the Continuity in Kindred-Based Groups". *Man*, 8(4): 555-570.
1975 *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford, Clarendon.
1981 "Review Article, Amazonian Anthropology". *Journal of Latin American Studies*, n. 13: 151-164.
1983 "Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and the North-West Amazon Socio-Political Thought". *Antropologica*, v. 59-62: 331-348.

PERES, Sidnei Clemente
2003 *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Campinas, tese de doutorado, Unicamp.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz
2011 "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia ameríndia". *Revista de Antropologia*, 54(2).

RIVIÈRE, P.
1969 *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford, Clarendon.

SOARES, Renato Martelli
2012 *Das comunidades à federação: associações indígenas do Alto Rio Negro*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

SZTUTMAN, Renato
2013 "Metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias". *Ponto Urbe*, n. 13.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1993 "Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico". In VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo-USP/Fapesp.

WAGNER, Roy
(1975) 2010 *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac e Naify.

External Relations in the Indigenous Politics at São Gabriel da Cachoeira (AM): *Indigenization* of the Town Hall and Incorporation of Otherness

ABSTRACT

Based on some ethnographic considerations about the ethos of valorization and incorporation of otherness in Upper Rio Negro, this article reflects on the assessment made by the Indians themselves of the "indigenous administration" of the Town Hall of São Gabriel da Cachoeira (Amazonas State, Brazil). The argument is that since the Town Hall is an element that imposes relations exterior to the indigenous world, the attempt to indigenize it would require at least two procedures: the incorporation of relations and "elements of otherness"; and the incorporation of Indians in the Town Hall. According to some of those involved in this experience, the administration "wasn't indigenous" due to the excess of "people from the outside" and a certain "contamination" of the mayor by the "politics of the whites". However, an inescapable question is: to what degree could the state itself support dynamics that bring the simultaneity of differences intrinsic to the relations between Indians in the region? The analysis suggests that instead of a supposed incapacity of the Indians for state administration, there is the inability of the state to deal with and/or incorporate differences and alterities.

KEYWORDS

Indigenous Prefecture, Amerindian Politics, Otherness, Upper Rio Negro

Recebido em 6 de abril de 2017. Aceito em 19 de outubro de 2017.

A experiência etnográfica em percurso

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145530

Christiano Key Tambascia
Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
christambasci@yahoo.com.br

PEIXOTO, Fernanda Arêas. 2015. *A viagem como vocação: itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo, Fapesp, Editora da Universidade de São Paulo, 288 pp.

A viagem como vocação reúne diversos ensaios de Fernanda Peixoto conectados pela ideia da viagem como forma de refletir sobre as obras e trajetórias de quatro figuras centrais do pensamento social no Brasil e na França. É ao acompanhar os processos de constituição das imaginações etnográficas de Gilberto Freyre, de Roger Bastide, de Pierre Verger e também de Michel Leiris, cunhadas nas andanças e nas redes estabelecidas por esses intelectuais ao longo de suas vidas, objetivadas em suas publicações, mas também nos diários, cartas, desenhos e fotografias que produziram, que Peixoto nos proporciona uma promissora chave de análise, que verte para o próprio livro e as formas de tomá-lo como ponto de partida para outras investigações sobre história intelectual. Um estudo sensível das fontes mobilizadas – as mais públicas, mas também as mais pessoais – permite mostrar como as contribuições sociológicas e antropológicas que tornaram esses autores referências na história das ciências sociais foram produzidas nesses trânsitos intersubjetivos.

O livro é composto por seis capítulos divididos em duas partes. Para ajudar o leitor a percorrer o texto nos são oferecidas também duas pequenas "pausas", como a autora chama esses trechos em que se permite refletir, como uma leitora de si mesma, sobre seu trabalho. Essa opção por uma estrutura textual que ressalta linhas de força, mas que também possibilita perscrutar parentescos insuspeitos com outras obras, através da indicação de temas como amizade e memória – que as viagens colocam em relevo –, tem a grande vantagem de seduzir-nos, seus leitores, ao tornar-nos cúmplices dos bastidores: da produção das obras e também do presente livro. E, ao fazê-lo, torna-se clara uma das

principais contribuições do trabalho: o convite para uma maneira de pensar a história das ciências que utilize o potencial analítico do distanciamento – tão celebrado pela crítica reflexiva – histórica e politicamente, destacando o lugar da viagem etnográfica na produção do conhecimento. Ou seja, que leve em consideração a maneira como as tendências teóricas e metodológicas das historiografias das ideias são de fato atualizadas, na prática, pelos quatro intérpretes selecionados aqui.

Esse olhar atento para o próprio texto fica claro na introdução do livro, denominada "plano". Peixoto brinca com a ideia do mapa, como ferramenta essencial para qualquer percurso, inclusive o apresentado, narrativo. Entretanto, não hesita em indicar como esse é repensado no trajeto. Se somos remetidos à disciplinarização de uma memória retrospectiva, que de fato institui um itinerário tão mais sedutor quanto mais celebrados são os conhecidos capítulos das biografias desses personagens, o que se pretende, no entanto, é desafiar a noção de que esses são percursos que podem ser dissecados em uma descrição sucessiva de eventos, esvaziados dos sentidos constituídos no processo.

Os mapas parecem ser definitivos até o momento em que são usados e então refeitos: essa poderia ser uma primeira conclusão após a leitura de *A viagem como vocação*. O mencionado "plano", quase uma resenha do próprio livro, também permite perceber como essa formação não pode ser vista como uma linha preestabelecida das trajetórias. Se há um lugar para essas teorias da história (que bem podem ter sido partilhadas pelos quatro autores), as mesmas não deveriam nos fazer perder de vista que esses olhares são reproduzidos, subvertidos e atualizados no caminho. Peixoto destaca a importância de uma teoria da prática ao pensar não apenas naquela extensa tradição de escrita dos viajantes, que a antropologia moderna tomou como base da produção etnográfica, mas também nas maneiras como essas pessoas lidaram com essa herança: na reflexão sobre alteridade e identidade em contextos concretos. Mais do que isso, nos possibilita trabalhar analiticamente com noções como memória e amizade menos como epifenômenos representativos de outros processos "mais objetivos", mas como espaços de produção de sentido.

Fernanda Peixoto tem de fato uma difícil tarefa: discorrer sobre alguns autores cujas obras e biografias muito já foi dito. Entretanto, se o trabalho de arquivo, mesmo sob uma perspectiva historiográfica convencional, já deveria interessar aos estudiosos nas trajetórias de Freyre, Bastide, Verger e Leiris, ou então na história da antropologia e da sociologia francesa e brasileira, é na forma de refazer alguns questionamentos sobre esses autores que a contribuição original do livro fica patente. Algo novo sobre suas obras emerge nesse acompanhamento das viagens etnográficas (e pessoais). A atenção à experiência dos intelectuais possibilita relacionar suas formações, a gestão de uma imaginação

sociológica, com seus objetivos de pensar sobre o outro e sobre si, na forma dos encontros ocorridos em lugares distantes e ao mesmo tempo familiares. Para Bastide e para Verger, assim como para Freyre, de uma diferente maneira, a viagem sentimental e histórica permitiu uma espécie de africanismo desde a América, mas também uma redescoberta do Brasil pela África. Descobrimos, ao final do livro, que o caso de Leiris, entre a África, a França e si mesmo, é um exemplo mais denso desse processo.

Os dois primeiros capítulos do livro tratam da contribuição de Roger Bastide às ciências sociais. Suas publicações mais célebres são destacadas, mas são também revistas através de um olhar para outro tipo de produção: a experiência entrevista e objetivada nos documentos em que sinais das relações de amizade, mas sobretudo do papel da memória, ficam mais evidentes e indicam o caráter criativo da viagem, em uma tensão entre o reconhecimento, a descrição e o comentário social.

Outra interessante possibilidade de análise aberta se refere à relação entre o desenho ou a fotografia com a escrita para o registro etnográfico. Alguns dos croquis, de Bastide ou de Freyre, indicam o interesse nas artes, mas também podem traduzir miradas constituídas em parceria, sob uma perspectiva analítica estética. Surgem, nesse sentido, retratos em negativo do Brasil ainda não moderno, marcado pela nostalgia de algo constantemente deixando de existir. No caso de Bastide, Peixoto nos mostra como um comentário sobre o urbano em transformação emerge pela atenção a artigos menos celebrados – indicativa de uma rede de intérpretes, referências artísticas ou intelectuais. São reflexões que compreendem não apenas uma descrição do crescimento de uma cidade como São Paulo, mas formam uma visão quase moral da urbe vertical e tentacular.

Há nas viagens de Bastide um espaço do familiar, que geralmente remonta à sua formação. Entretanto, menos do que identificar discrepâncias e convergências entre uma França relembrada e um Brasil que passou a conhecer intimamente, esse atualizar criativo da sociologia praticada acaba por sugerir uma crítica social singular, atenta a traços estéticos. O barroco, bem lembra Peixoto, é mais do que um tema de investigação, mas uma forma de identificar o nacional e também produzir mundos sociais. A antropóloga destaca uma sociologia do barroco que é constituída em paralelo à crítica ao utilitarismo como explicação, vislumbrada nessa mirada enviesada da obra de Bastide que ressalta certa sensibilidade sobre o mundo. É uma prática de observação que não deixa de ser comparativa, tendo a memória da França como alavanca para precisar uma arquitetura brasileira. A análise da estética nos leva à viagem para a África, onde Bastide reconhece o Brasil, de uma forma em que o contraste da precisão sociológica com o esfumaçado olhar barroco atualiza certa abordagem economicista do trabalho transatlântico. Trata-se de unir a reflexão dos

empréstimos pela precaução com o olhar do barroco, pelo próprio processo que possibilita um olhar barroco.

A autora destaca, no terceiro capítulo, o comentário de Freyre na juventude sobre a América Latina, ainda antes do mesmo assinalar o mundo lusófono como objeto de reflexão. Esta é uma preocupação menos sistemática em sua obra, mas já é possível entrever uma análise imagética sobre a noção de nacional, como no interesse pelo muralismo e no caráter plástico da interpretação, espécie de prenúncio do olhar ao Nordeste, registrado com uma paleta de cores vivas. Aqui é importante lembrar das parcerias para entender esse período de formação, sobretudo os indícios da convivência com Oliveira Lima e a influência de uma mirada de aproximações e distanciamentos cunhada desde fora, inclusive durante o período nos Estados Unidos.

No caso de Freyre, estética e política mesclam-se na maneira em que se constitui como um produtor de uma narrativa nacional, expondo sob essa luz alguns dos embaraços conhecidos, elementos que conjugam-se na construção de um arcabouço para interpretações impressionistas. O elemento onírico está presente aqui: o interesse na centralidade da memória se anuncia com força nessa sociologia que flerta com o cuidado com a plasticidade no retrato de um Brasil.

Freyre e Bastide, mas também Verger ao seu modo, praticam uma forma poderosa de pensamento social sobre o Brasil, ao explicitar o trabalho que a memória, o sonho, o desejo, têm na interpretação social e cultural. Afinal, daqui emerge uma atenção ao intersubjetivo, cara para os historiadores da ciência. Leiris, descobrimos no último capítulo, é um caso ainda mais radical desta reflexividade de si, feita por meio da literatura, que ao mesmo tempo produz o *self* e a própria realidade etnográfica (d)escrita. O que a viagem deixa claro é o efeito produtivo do deslocamento (não apenas geográfico).

As viagens aqui compreendidas foram realizadas entre os anos 1930 e os anos 1960 – período que corresponde também, ao menos no contexto francês, a uma crescente crítica ao colonialismo, inclusive desde a própria metrópole. Entretanto, como sabemos, a empreitada colonial, calcada em um aparato que conjugava poder e conhecimento, repercutia a (e repercutia na) constituição de uma narrativa doméstica sobre a nação: a imaginação sobre o outro colonial, ordenado nos relatórios administrativos, mas também nos relatos de viagem e nas narrativas dos museus etnográficos, encontra correspondente na compreensão das particularidades regionais ("folclóricas") e do "caráter nacional". Essa tônica de duplo reconhecimento está na base da leitura proposta por Peixoto.

Sobre Freyre, nos são fornecidas informações sobre sua infância e as influências recebidas. E sobre os autores franceses Peixoto nos remete mais diretamente a um espaço de imaginação sobre a viagem (já admitidos por outros intelectuais franceses, como não nos deixa esquecer Lévi-Strauss) que evidencia

a ligação entre experiência e memória. Percebemos a importância dos aspectos oníricos, próprios de um impressionismo menos comprometido com o acontecido, que podem compor esse olhar, frequentemente expurgado do texto publicado. Assim, a etnografia dos arquivos pessoais, não preocupada com verdades ocultas, mas atenta ao processo criativo da viagem, remete às ponderações sobre o que é contado e guardado, como se dá esse processo de imaginação que permite ir além da objetivação.

Aqui vale anunciar ao menos uma das referências analíticas de Fernanda Peixoto, presente na maneira como percebe essas interpretações constituídas: o cuidado de uma etnografia do cotidiano que a obra de Michel de Certeau ajuda a evidenciar. Assim é como a noção de mirada recupera a imagem do rever, mas ao mesmo tempo é comprometida com a política do acontecido, que o caráter transgressor de Certeau destaca. Esse viés analítico evidencia-se na primeira "pausa": Peixoto chama a atenção para o olhar sobre o cotidiano por parte desses autores. Bastide, por exemplo, é um cronista da cidade. Mas o caráter interpretativo não pode ser separado da atenção à viagem de descoberta de si, que sempre existiu como potência nessa antropologia do deslocamento. Assim compreendemos o destaque para as viagens sobre esse nacional para a África e para a Ásia, para a América Latina, Estados Unidos e Europa, em um movimento de desterramento e reencontro constantes, em que se procura conhecer o Brasil, mas também prestar contas com a própria trajetória. Essas viagens, sobretudo no caso de Leiris, são também introspectivas; uma forma de pensar o Império, a nação, mas também algo mais inefável, pessoal e ao mesmo tempo humano.

No quarto capítulo fica ainda mais clara a análise que permite acessar como memória e história constituem-se na performance desses intérpretes sociais. Se até essa parte do livro temos as bases dessa proposta de leitura das obras – e seus alcances –, Peixoto agora nos convida a considerar as maneiras como eles decifram simbolismos, ao mesmo tempo em que contribuem para criar novas objetivações. Nesse capítulo, acompanhamos mais detidamente a relação entre Bastide e Verger, que tornaram-se anfitriões mútuos, produzindo uma parceria entrevista nas cartas trocadas, mas também nas fotografias feitas. A própria ideia de informante ganha novos sentidos, na relação entre esses intelectuais, cicerones mútuos, no Brasil ou na África. A parceria entre os dois franceses – pungente nas décadas de 1940 e 1950 – é consolidada nos comentários que realizam de suas obras, nos conselhos e críticas, e assim forjada não apenas nos textos contrapostos, mas na experiência partilhada no Nordeste brasileiro, ou na costa ocidental africana.

Peixoto recupera essa história através de material de arquivo. Entretanto, não quer com isso impor uma narrativa definitiva desses encontros, mas mostrar o caráter aberto dessa espécie de mosaico composto por desejos e

memórias na base das obras. A atenção despendida para os cadernos de campo, para a marginália analisada, para os detalhes materializados dessa relação subjetiva, fornece pistas para vislumbrar essa outra leitura da viagem transatlântica: da rota da escravidão e do trabalho, por um lado, e dos retornados e produtores de sinais culturais transladados, por outro. Trânsito que de certa maneira recupera a tensão entre um viés histórico e econômico, e outro etnográfico e artístico. Ou seja, a ampla bibliografia sobre a perspectiva material do trabalho (escravo) encontra uma contrapartida sugerida na atenção à recorrência das formas arquitetônicas, na plasticidade das edificações. A África vista pelo Brasil, ou o Brasil desde a África, sofre inflexões interessantes nos textos contrapostos, em seus tons dissonantes que revelam formas e sentidos tensionados (mas não excludentes): os livros e artigos publicados, mas também os diários produzidos.

A viagem pelo roteiro lusófono de Freyre é o foco do quinto capítulo. É talvez nesse capítulo que o lugar da memória como espectro que envolve a experiência adquire mais densidade. O Brasil – e, no limite, o mundo lusófono – é constantemente reconhecido alhures. Freyre é um autor que viaja e pensa sobre a viagem a todo momento, paradoxalmente fazendo da ideia de rever traços já conhecidos o mecanismo de descoberta, ao mesmo tempo que elabora uma espécie de projeto crítico social.

A viagem, afinal, começa a se delinear para os leitores desse livro: contrariando a busca pelo reconhecimento, no desafio ao conhecido, que garante a vitalidade da transformação das ideias já concebidas, o que a pesquisa da juventude, de um Pernambuco de menino, ajuda a precisar. Mas essa é uma leitura a contrapelo, realizada pela ênfase do reconhecimento descritivo freyreano que constitui a imaginação sobre o tempo e o espaço semelhantes, entrevistos nos deslocamentos e na rebeldia do estranhamento. Aventura e rotina tornam-se chave de leitura renovada sobre a obra de Freyre, ao retomar a literatura sobre sua produção não apenas como um exercício de reflexividade antropológica, mas como uma interpretação da vida social, na busca por conjugar projeto social e utopia.

O último capítulo arremata algumas das ideias desenvolvidas ao longo do livro. Se trata de um texto de preparo para a viagem, que também retoma a relação com a memória, sobretudo ao recuperar os debates que ocorriam na França no começo do século XX: como a relação entre o surrealismo e a etnologia, a busca de algo que se considerava perdido no mundo moderno e urbano. É uma forma de fazer etnografia que já foi bastante comentada pelos historiadores das ciências sociais na França, mas que ao ser retomada sob o prisma da hábil análise de Peixoto sobre as relações colaborativas entre os próprios personagens, conecta os ensaios do livro.

Esse capítulo tem como objetivo recuperar o contexto da produção da obra de Leiris. Sobretudo na busca, pelo autor, da conjugação da infância e da matu-

ridade, entrelaçadas na condução de uma etnografia atenta à poesia e à arte. É na África que o reencontro consigo mesmo se materializa, o que o inscreve em um universo de referências francês, conectado por um círculo de pessoas, mas também de ideias, de revistas e exposições, de etnografia e da chamada "arte primitiva", em um flerte entre ciência e estética, entre objetividade e subjetividade, na etnografia enquanto prática.

Peixoto atenta sobretudo a um artigo de formação de Leiris, publicado na revista *Documents* em 1930 (antes, portanto, de suas obras mais conhecidas): "L'oeil de l'ethnographe (à propos de la Mission Dakar-Djibouti)". Aqui o exercício de investigar o universo de expectativas, de planejamento, de desejo, de projeção, com a reflexão sobre a experiência etnográfica conhecida, recupera a já mencionada noção de desafio. Assim, temos um facho de luz que foca na criação da realidade colonial, ao mesmo tempo substrato da própria formação do *self* etnológico, dilacerado na dificuldade de expressar aquele acontecido, a subjetividade da experiência, refeita reflexivamente.

Fernanda Peixoto destaca as relações entre passado, presente e futuro nas obras dessas pessoas, por meio da análise das formas de escrita, da auto-reflexão e da atenção ao tempo do registro. Tem o grande mérito de reinserir um elemento central, já bastante comentado sobretudo no trabalho de Michel Leiris: o risco, o chifre acerado. É sobre essa abertura ao mundo que o livro termina, na reminiscência sobre a longa tradição dos viajantes, que para os personagens aqui dispostos em papel emerge em um certo romantismo como tropo, constitutivo da tensão da objetividade científica que almejaram e a rebelde subjetividade, inevitável.

A viagem como vocação também se inscreve no interior de um percurso de outra ordem, da autoria intelectual da antropóloga e historiadora das ideias. A potência de um pendular de recolhimento e de abertura, elogiada na crítica social aqui produzida, ganha um empuxo na experimentação da escrita e das ideias engendradas nesse processo. É um prato cheio para aqueles interessados nas análises em minúcia, que não se contentam em apenas recuperar narrativas autorizadas, mas também em acompanhar a riqueza e a multiplicidade da etnografia, do caráter ao mesmo tempo recuperado e imprevisto do que acontece no percurso.

Christiano Key Tambascia é professor do Departamento de Antropologia do IFCH – UNICAMP e membro, na mesma instituição, do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social e da área de "Estudo de Patrimônio e Memória" do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Atualmente, realiza pesquisa sobre História da Antropologia no Brasil e é Diretor Acadêmico do Arquivo Edgard Leuenroth – Centro de Pesquisa e Documentação Social (IFCH - UNICAMP).

Repensando o sexo e o gênero na política

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145531

Daniel Attianesi e Guilherme Passamani
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande, MS, Brasil
danielattianesi@gmail.com, grpassamani@gmail.com

VARIKAS, Eleni. 2016. *Pensar o sexo e o gênero*. Tradução de Paulo Sérgio de Souza Jr. Campinas-SP, Editora Unicamp, 136 pp.

Não há linguagem política para pensar a liberdade ou, o que dá na mesma, a não liberdade das mulheres; não há linguagem para conceber uma ausência como essa em termos políticos. Essa linguagem, será preciso inventá-la (: 16).

O segundo livro traduzido para o público brasileiro de Eleni Varikas, *Pensar o sexo e o gênero*, sublinha, como seu primeiro livro a chegar no Brasil, *A escória do mundo: figuras do Pária* (2014), as dificuldades de se pensar o diferente. Nesse caso específico, pensar a questão da diferença entre sexo e gênero em sua dimensão de formação política.

Professora de estudos e teoria de gênero em política da Universidade de Paris VIII, Varikas discutira a historicidade do gênero como um princípio organizador da política, o ordenamento da diversidade humana em dois grupos sociais constituídos hierarquicamente e de forma autoritária.

O trabalho de Eleni Varikas, portanto, se insere em um estudo teórico da construção de perspectivas da diferença, o que guarda relações com a obra da antropóloga indiana Avtar Brah (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. A relação próxima de Varikas com Brah consiste em sua utilização da percepção da diferença como experiência, que será fundamental para a compreensão da autora sobre o conceito de mulher discutido no livro. O texto que a autora apresenta aos brasileiros agora compõe o escopo de estudos, acadêmicos e teóricos, feministas. Os principais problemas evocados pela autora, no decorrer de seu livro, são os questionamentos das sociedades modernas a partir da perspectiva de gênero, o estudo de um grupo dominado, nesse caso as mulheres. A autora destaca que enquanto são minados os processos de categorização

delas enquanto sujeitos iguais aos homens, o que irá legitimar sua dominação, faz-se relevante representar a pluralidade e a historicidade das diversas experiências femininas, bem como o enfrentamento da questão central de uma força em que constrói o gênero pela política em determinado momento histórico, principalmente uma discussão pós revolução francesa e a seguida luta pelos direitos clássicos do liberalismo.

Em vista desses problemas, o primeiro capítulo, "Gênero: um conceito itinerante", busca pensar o conceito de gênero a partir de uma perspectiva interdisciplinar[1]. Com isso, pretende-se, por meio das diversas disciplinas que estudam mulheres e gênero, repensar as próprias fronteiras que buscam encapsulá-las.

1 Ressaltando aqui que a autora critica esse termo, em vista do próprio conceito reafirmar a existência das divisões e fronteiras entre as diversas disciplinas.

Este é o gancho para a autora pensar o lugar ocupado pela linguagem como um campo de ação, e em como o conceito de gênero pode ser percebido nesse campo. Repensando aqui a própria significação do conceito de gênero pelas ciências humanas e o esforço para deixar claro que esse conceito é resultado de uma construção social e não de uma materialidade pré-discursiva. O gênero, em seu sentido gramatical, se mostrará totalmente arbitrário, dependendo da terminação dos substantivos e não de uma essência própria das coisas que elas buscam designar. Dessa forma, a própria palavra *gênero*, para a autora, materializa-se como um princípio de ordem, que se fundamenta numa divisão social de tarefas e funções que se diferenciam, isto é: uma forma de pensar o mundo e a política desde um prisma de diferença entre os sexos.

A autora ainda destaca como os conceitos de gênero e sexo serão pensados em alguns territórios nacionais, em suas próprias línguas, bem como a particularidade observada por Varikas na França. Buscando compreender o potencial cognitivo que a utilização dessas palavras apresenta na representação hierárquica da sociedade, a autora entende que tanto a filologia quanto a gramática não são terrenos neutros, mas sim espaços políticos de confronto.

A ideia problematizada por ela é a da produção de uma generalização sobre o conceito de gênero, a fim de tornar possível uma análise da dinâmica social, além de questões de poder a partir de uma premissa de antagonismo dos sexos, apesar da multiplicidade de interpretações possíveis que a palavra gênero guardaria nas diferentes línguas.

Há aqui uma crítica ao trabalho da autora feminista Luce Irigaray em seu livro *Le Temps de la diferences* (1987), pois, para Varikas, a autora estaria tentando estabelecer uma relação imediata e uniforme entre o gênero das palavras e a própria dominação dos sexos. Esta, para Varikas, seria apenas uma forma etnocêntrica que confunde a sua própria particularidade com o universal, de maneira que a dificuldade, por exemplo, de feminizar os nomes das profissões no francês não se encontra em diversas outras línguas como o inglês ou alemão.

Dessa maneira, a autora entende que as iniciativas, tanto anglo-saxônicas

como a de Irigaray como as de outras ativistas francesas, que buscam fazer da língua o depositário de uma verdade que se daria pela diferença dos sexos, acabam esquecendo que a linguagem se dá como uma atividade humana que trabalha para realizar determinadas possibilidades e suscitar outras. O conceito de gênero não é proposto apenas por uma língua como afirma Fraisse (1996), mas sim por mulheres e homens que adotam essa palavra com um novo sentido e acabam por introduzir na língua um neologismo e toda uma nova gramática advinda deste conceito.

No capítulo "Pertinências e impertinências do gênero", Eleni Varikas é mais enfática no tom da crítica da historicidade e da política acerca do conceito de gênero, bem como das diferenciações entre os sexos. A autora defende a necessidade de um afastamento de concepções que atribuem determinados traços característicos a categorias biológicas. Nesse sentido, Varikas percebe que deve ser promovida uma aproximação *das mulheres* com os outros grupos discriminados, pois isso permitiria deslocar a discussão sobre *o feminino* do terreno da biologia para o das relações de poder. Este é um movimento tático, estratégico e político.

No momento em que se faz esse movimento, é possível pensar o antagonismo de sexo como uma configuração resultante das tensões entre relações de poder ao mesmo tempo *sui generis* e comparáveis a outras, percebendo, assim, mais facilmente, o caráter de subordinação social e política das mulheres. Dessa forma, as categorias que formulamos e as distinções que estabelecemos para pensar o político e a política podem ajudar a compreender como o gênero constitui e é constituído por eles.

A partir dessa assertiva, Eleni Varikas sustenta que a invisibilidade política das mulheres, que persiste há séculos, substancializada em um flagrante apagamento, se manifesta na posição ínfima que as relações de gênero possuem na ciência política em comparação ao desenvolvimento das pesquisas feministas em outras áreas como a sociologia, a literatura e até mesmo na história. Nesse ponto, a autora se afasta de uma busca por uma causa primeira (como o patriarcado, ou a misoginia) da hierarquia de gênero. Para ela, essa recorrência pertenceria ao domínio político apenas como metalinguagem, pois, tão somente, conduziria a uma compreensão do poder como um terreno atemporal e pré-político da antiguidade e da lei natural. O suposto de Varikas, ao longo do livro, é tentar compreender como efetivar o processo que garantirá a uma mulher ser cidadã plena de direitos. *Pensar o sexo e o gênero*, então, nos convida a uma interrogação: o que faria de uma mulher uma mulher? Apenas a partir do exame da natureza política de nossa sociedade (a democracia histórica) teríamos uma chave, nos diz Varikas, para poder compreender isso.

Quando o livro começa a "Escovar a história a contrapelo", é o ponto em que Eleni Varikas procura repensar e desnudar o que está reprimido sobra a evi-

dência de um processo, de uma teoria e de um conceito na história intelectual. Para tanto, utiliza as críticas realizadas por Mary Wollstonecraft[2], em *Defesa dos direitos dos homens* (1973), para ressaltar a ausência das mulheres e do gênero na história das ideias políticas. Ela faz referência a como essa autora criticará o princípio de universalidade dos direitos, que associados ao imperativo de sua aplicação concreta, deveria englobar também uma crítica da autoridade arbitrária das relações sociais tão diversas quanto das formas concretas de dependência e de servidão humanas.

Para a autora, o discurso sobre a "marcha da modernidade", com as ideias de que a humanidade é conduzida da teocracia à secularização, do obscurantismo à razão, dos absolutismos à democracia, em que são selecionados, classificados, interpretados e avaliados os acontecimentos, as ações e as ideias do passado, fortalece uma visão que confirma o presente como o único resultado possível. Assim, tudo que excedesse ou não facilitasse essa marcha na história seria percebido como algo menor.

Varikas nos demonstra que diversas outras autoras, que criticavam a hierarquização dos gêneros no passado, foram silenciadas ou simplesmente consideradas à frente de seu tempo, como a já mencionada Mary Wollstonecraft, e Olympe de Gouges[3]. Com isso, Varikas busca mostrar como os historiadores ignoram ou reprimem diversas críticas clássicas que já existiam antes de qualquer uma das tradicionais ondas[4] do feminismo. Aqui, observamos uma aproximação com o trabalho de Gayatri Spivak, *Pode o subalterno falar?* (2010), na medida em que a autora, assim como Varikas, busca demonstrar o apagamento das falas dos subalternos a partir de um olhar atento a diversos momentos da história das mulheres indianas.

A partir disso, Eleni Varikas pensará uma cartografia política da modernidade a partir das relações de gênero e do fracasso das sociedades modernas em aplicar a metade da população o imperativo da nova ordem política inaugurada pelas revoluções do direito natural, ou seja, uma lei geral para todos, conhecida de todos e elaborada por todos no que diz respeito a *universalidade*, *república*, *inclusão*. De acordo com a autora, muitos teóricos franceses teriam a ideia de que cada etapa da história política francesa (o Antigo Regime, a Revolução, a Terceira República) seria apenas o caminho pelo qual a nação estaria rumando à democracia. Quaisquer promessas inacabadas da revolução sobre o universalismo, como os direitos negados às mulheres por exemplo, seriam interpretadas por esses autores tão somente como a dinâmica da democracia em andamento e quaisquer críticas a esse movimento seriam consideradas anacrônicas. Algo semelhante a isso foi percebido pelas aproximações históricas e cronológicas que a historiadora Joan Scott (1995) evidenciou.

Essa concepção criticada por Varikas contém o princípio fundador da demo-

2 Filósofa do século XVIII (1759-1797), considerada uma das fundadoras do feminismo filosófico. Informações disponíveis em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Mary_Wollstonecraft, acesso em 02/09/2017.

3 Feminista e ativista do século XVIII (1748-1793), os escritos feministas de sua autoria alcançaram enorme audiência. Foi uma defensora da democracia e dos direitos das mulheres. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Olympe_de_Gouges, acesso em 08/09/2017.

4 Termo cunhado por Marsha Lear para distinguir-se os objetivos feministas de diversos momentos históricos. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeira_onda_do_feminismo, acesso em 02/09/2017.

cracia não como um ato político, mas como um fato positivo. O universalismo do Estado agiria como se todos fossem efetivamente livres e iguais. As diferenças produzidas pelos antagonismos sociais seriam desprovidas de conteúdo político, sendo politicamente invisíveis, e acabariam por ser relegadas ao "social", que é, desse modo, dissociado do "político".

Existiria assim uma dinâmica própria na história que apagaria os sujeitos. Eles seriam apenas produtos passivos de forças históricas, econômicas ou naturais. Os princípios de equidade seriam suprimidos das vontades caprichosas e inconstantes das pessoas e fundamentariam as "leis da história", no sentido de um avanço civilizatório e de progresso em si. Qualquer desigualdade do passado sempre seria encarada como uma tautologia: se houve alguma desigualdade, ela indicaria que "o dia" da emancipação ainda não haveria chegado.

Eleni Varikas encerra o livro falando sobre "A experiência do gênero". De forma certeira, a autora apresenta elementos para compreendermos como as relações de poder e o processo de heterodefinição tornaram indizível e incomunicável, em termos políticos, a experiência do feminino. Ela acredita que a categoria "mulher" acaba por cair num particular, como desvio de norma, enquanto os homens a estariam subalternizando por meio de sua categoria como um genérico, ou seja, "homem". A categoria "homem" elaborou o universal a partir de suas próprias experiências como homem, negando as experiências da "mulher". Apesar disso, a autora reforça que não pode ignorar como exemplar a frase de Mary Astell: "se todos os homens nascem livres, como é que todas as mulheres nascem escravas?".

Mesmo compreendendo que a frase está se referindo a um determinado contexto e não à extensão do assujeitamento indiscriminado das mulheres, Varikas entende que existiria na frase uma capacidade de aclarar a situação vivida por muitas mulheres, senão também por reatualizar um conflito, cujo caráter está sempre vivo, especialmente quando se atenta para uma genealogia das tantas injustiças às quais as mulheres foram submetidas.

Em face a críticas ao feminismo tradicional, a autora demonstra que, ao fazer da experiência das mulheres um lugar de uma "cultura" de resistência ao patriarcado, homogênea e generalizante, essas abordagens do feminismo clássico acabam por reproduzir uma lógica binária do gênero, transformando-o em um prisma exclusivo de uma releitura da história e da sociedade.

Se contrapondo também às ideias de Judith Butler (2001, 2003), Eleni Varikas se mostra cautelosa com a construção de um afastamento do determinismo biológico em vias de uma aproximação ao determinismo social ou linguístico, afirmando que o enquadramento teórico proposto por Butler deixaria pouco espaço para uma pesquisa da subjetividade. Para a autora, a inexorabilidade da função repetitiva e performativa da linguagem poderia explicar o porquê dos

homens e mulheres agirem de maneira previsível e em conformidade com as normas de gênero, como afirma Butler, mas ela não teria como explicar as resistências, os ímpetos e os desejos que excederiam e contestariam as "regras que governam" a inteligibilidade do gênero.

Pensar o sexo e o gênero revela uma Eleni Varikas bastante atenta ao debate feminista atual ao tratar tanto das questões do feminismo clássico, quanto das autoras pós-estruturalistas que conformam a chamada "virada linguística"[5]. A autora, claramente, está mais próxima das ideias do feminismo clássico, aquele que busca ver as mulheres – ainda que com um toque um pouco menos universalizante – como um grupo historicamente dominado. Se é possível apontar alguns limites na análise, isso apresenta-se visível na falta de diálogo com autores que estão pensando as questões de gênero a partir da problematização e desnaturalização das masculinidades, bem como da própria categoria "homem", como é o caso de Raewyn Connell e James Messerschmidt (2013), Michael Kimmel e Michael Kaufman (1995), entre outros. No entanto, tal limite não compromete a investigação densa e potente de Varikas.

5 Termo esse utilizado para tratar de um importante desenvolvimento da filosofia ocidental ocorrido durante o século XX, onde a partir da década de 70 as humanidades buscam reconhecer a importância da linguagem como um agente estruturador. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Virada_lingu%C3%ADstica, acesso em 02/09/2017.

Daniel Attianesi é licenciado em Ciências Sociais (UFC) e mestrando em Antropologia Social (UFMS). Pesquisador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (CNPq/UFMS). Bolsista FUNDECT.

Guilherme Passamani é bacharel e licenciado em Ciências Sociais e História (UFSM), mestre em Integração Latino-Americana (UFSM) e doutor em Ciências Sociais (UNICAMP). Professor do PPGAS (UFMS) e coordenador do Núcleo de Estudos Néstor Perlongher – Cidade, Geração e Sexualidade (CNPq/UFMS)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASTELL, Mary
1996 *Political Writings*. Cambridge, Cambridge University Press.

BRAH, Avtar
1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Londres e Nova York, Routledge.

BUTLER, Judith

2001 "Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo". Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. In LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado*. Belo Horizonte, Autêntica Editora. pp. 151-172.

2003 *Problemas de gênero: feminismos e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CONNEL, Raewyn e MESSERSCHMIDT, James

2013 "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1: 241-282.

FRAISSE, Geneviéve

1996 *La Difference des sexes*. Paris, PUF.

IRIGARAY, Luce

1987 *Le Temps de la difference*. Paris, Livre de Poche.

KIMMELL, Michael e KAUFMAN, Michael (orgs.)

1995 *Politics of Manhood*. Philadelphia, Temple University Press.

SCOTT, Joan W.

1995 "*Vive la difference!*". Paris, Le Debate.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty

2010 *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMS.

VARIKAS, Eléni

2014 *A escória do mundo*. Figuras do pária. São Paulo, EdUnesp.

WOLLSTONECRAFT, Mary

1973 *Defense des droits de la femme*. Paris, Payot.

Da vida baunilha aos êxtases no erotismo contemporâneo

DOI
http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145532

Romário Vieira Nelvo
Museu Nacional/UFRJ | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
nelvo.romario@gmail.com

GREGORI, Maria Filomena. 2016. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 288 pp.

Como as pessoas consomem pornografia em seus cotidianos da "vida baunilha", lidam com as transgressões e convenções sexuais? Como a pornografia se transformou nos últimos anos, construindo o "erotismo politicamente correto" e, como esta tem se estabelecido no Brasil por meio do mercado? É fazendo a articulação entre o "prazer" e o "perigo" e suas manifestações no erotismo contemporâneo que Maria Filomena Gregori – antropóloga e professora da Universidade Estadual de Campinas – lançou mão de seu mais novo livro etnográfico, intitulado *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade* (2016). O trabalho de campo deu-se em um período longo, de mais de dez anos de duração, contando com explorações antropológicas que foram dos Estados Unidos ao Brasil e foi inicialmente escrito como tese de livre docência defendida em 2010.

Pelas páginas que se seguem, temos a possibilidade de conhecer um mundo estranho que Gregori, uma até então "neófita" em campo, vai descobrindo, se afetando com a etnografia e tornando o aparentemente estranho em algo familiar em suas descrições. Seu livro convida os leitores a se deliciarem com tipos de práticas sexuais que ousam lidar com as convenções e transgressões (onde habitam prazer e dor) do que conhecemos por sexo e sexualidade. Daí a ideia, que permeia todos os capítulos, de reunir como discussão o mercado, a erótica contemporânea, as assimetrias de gênero e os limites da sexualidade. Assim sendo, o livro se propõe a discutir hierarquias, normas e proibições como parte do repertório do erotismo contemporâneo. Neste sentido, a autora nos guia por entre transgressão sexual (mas também as normas e os abusos), a transformação do sexo em paródia, objeto sexual em agente e, sobretudo, o corpo entre

as fronteiras de gênero, erotismo, prazer, perigo e limites.

Já no início do livro, na primeira cena de apresentação, a autora reconstrói uma das incursões a campo ocorridas na cidade de São Paulo. O local é conhecido por ser ocupado por pessoas adeptas do *SM* – doravante ela chama de sadomasoquismo. Assim que a cena termina, Gregori afirma como foi difícil para ela reconhecer aquele tipo de prática sexual, até mesmo para dar vida à sua escrita etnográfica. Nos assinala, também, o quanto foi necessário transformar essas formas de prazer em exóticas aos seus olhos – cujas pessoas comuns realizam práticas de amarrar, espancar, e furar corpos para, assim, erotizá-los. Se em um primeiro momento o estranhamento faz parte da etnografia, Gregori deixa, futuramente, o campo e seu afeto reconhecer que são práticas legítimas, mas que mesmo assim seria sua alteridade em entendimento de sexualidade.

O livro está inscrito numa tentativa (bem-sucedida) de articular a teoria social, a etnografia e os estudos de gênero e sexualidade, objetivando entender os *prazeres perigosos* e o mercado de forma concomitante. À luz da etnografia da autora e por toda a revisão teórica feita acerca dos estudos de gênero, sexualidade e erotismo, não seria exagero frisar o pioneirismo de sua pesquisa. A discussão da autora acerca de desejo e poder, violência e risco bebe de fontes que vão desde Marquês de Sade a Freud, ao passo que evoca ainda produções antropológicas brasileiras contemporâneas, de autoras como Regina Facchini, Maria Elvira Díaz Benitez e Laura Lowenkron. É com estas influências teóricas que a autora dialoga em sua obra, dividida em suas partes.

Em um primeiro momento, se propõe a discutir os *prazeres*, dando atenção às disputas políticas existentes no contexto norte-americano, onde certos grupos buscaram transformar a pornografia em algo "politicamente correto" e como, por meio do mercado, a pornografia chega ao Brasil e em São Paulo, especificamente. Discute o mercado erótico na metrópole brasileira, fazendo uma etnografia em *sex shops* e evidencia o quanto aqui se estabeleceu um nicho feminino e heterossexual do erotismo. Assim aparecem os usuários, estes que estão constantemente lidando com as transgressões e as convenções de gênero. A autora encerra este momento de seu texto apresentando os usos dos *sex toys*.

Em um segundo movimento, aparecem os *perigos*. Aqui, coube à autora apresentar a sua etnografia feita em clubes de sadomasoquismo na cidade de São Paulo, que lida com as gramáticas do "consentimento". Tem destaque, nesse momento da escrita, a questão da vulnerabilidade, uma vez que o risco é algo presente e os marcadores sociais da diferença e desigualdade permanecem no mais das vezes. Dessa forma, os "limites da sexualidade" – noção central para a autora – evidenciam-se quando Gregori sinaliza que o prazer e o perigo andam lado a lado no erotismo contemporâneo, pois na tentativa de driblar as normativas sexuais, com as propostas transgressoras do sadomasoquismo, por exem-

plo, ao mesmo tempo se expõem assimetrias de gêneros já existentes na vida social. É assim que os "tensores libidinais" estão em hierarquias, desigualdades e diferenças; eles são:

> *Resultantes da noção de que o desejo é feito daquilo que provoca, que incita e que aponta a diferença. Assim, os chamados "marcadores sociais da diferença" – que incluem gênero, idade, classe/status, cor/raça –, que operam como eixos na configuração das posições sociais desiguais, quando consideramos relações de abuso, também atuam no delineamento daquilo que proporciona o prazer. As hierarquias, normas e proibições formam o repertório do erotismo a partir de todo um esforço de transgressão (: 24).*

Em *Entre o prazer e o perigo*, o primeiro capítulo da etnografia, a autora realiza uma discussão bibliográfica sobre o erotismo e como este se articula com o contexto das *sex wars* dos fins de 1970. Neste rol histórico da discussão, a antropóloga retoma o entrave entre as feministas que eram a favor da pornografia, inspiradas pelo potencial de liberação dos prazeres, com as feministas radicais e a lei antipornografia, debruçando-se sobretudo sobre a figura de Catharine Macknnon. Contemporâneo das *sex wars*, Gregori ainda traz à tona a *New Right*, conhecida como a nova direita que era contra o aborto e os direitos sexuais de pessoas homossexuais.

É neste contexto que surgem as *sex shops* e os primeiros acessórios sexuais. Gregori fez incursões a campo durante o ano de 2001 entre San Francisco e Berkeley. Ela apresenta o nascimento da *Good Vibrations*, uma *sex shop* inaugurada em 1977 por Joani Blank. A antropóloga retorna à loja anos depois e nos abrilhanta acerca da valorização da sensualidade e como esta foi importante para a construção do "erotismo politicamente correto". A presença feminina e a venda de *sex toys* (como dildos e vibradores) que possibilitavam o aumento do prazer estavam atrelados à ideia de "fortalecimento do eu", como uma espécie de "self do erotismo", e não à subversão de normas sociais:

> *A Good Vibrations é exemplar como caso bem-sucedido do erotismo politicamente correto. Loja criada no marco das sex wars entre as feministas radicais e as libertárias, ela conseguiu fazer dinheiro e produzir efeitos positivos sobre o campo da defesa de direitos sexuais, ampliando, de modo muito rico, as possibilidades de pensar novas alternativas eróticas (: 59).*

A pornografia se desconectava, assim, da gramática do obsceno e adquiria sentido de saúde e fortalecimento do *self*. Desse modo, foi a partir da aproximação entre "sacanagem" e "saúde", "corpo" e "mente" que o erotismo borrou as fron-

teiras transnacionais e chegou ao Brasil por meio do mercado. É partindo daí que ela conduz o capítulo *Mercado erótico e feminilidades: sex shops em São Paulo*. Construiu sua etnografia – de 2004 a 2009 – a partir de três nichos desse mercado: As lojas do centrão (localizadas na zona central da cidade, na qual há uma maior circulação de pessoas e heterogeneidade de segmento social), as *sex shops* de bairros e as boutiques eróticas. No "centrão da cidade" foi possível localizar um fluxo grande de homens. Nas *sex shops* de bairros havia um nicho erótico que visava atingir casais heterossexuais[1]. Por fim, as boutiques seriam lojas grandes das classes altas, organizadas principalmente pelo discurso da saúde e pelo afastamento da *sujeira*. Em outras palavras, a proposta é sair do *underground* e estabelecer a ideia de sofisticação. Com o fim de atingir esse efeito, empregam-se tanto uma maior variedade de *sex toys*, fantasias etc., quanto a *importação* desses produtos. Ainda no presente capítulo ela percorre por "Cenas exemplares", que são cursos de etiquetas sexuais voltados para mulheres. Neste ponto, há de se perceber a gramática da auto-estima atrelada à ideia de saúde.

1 Gregori comenta a ocorrência quase singular do uso de fantasias eróticas (quais sejam: enfermeira, colegial, empregada doméstica, coelhinha etc.) nas classes média e alta. Nota também como o corpo fantasiado é quase sempre o *feminino*, e como o processo de erotização precisa passar por vestir a fantasia e, somente mais tarde, no ato sexual, despi-la.

Se até aqui a autora deu atenção para uma descrição do mercado no erotismo contemporâneo, que se inicia nos Estados Unidos e chega ao Brasil, é no capítulo intitulado *Usos*, que aparecem as falas de seus entrevistados, objetivando problematizar os roteiros sexuais e suas vidas dinâmicas à procura de "fugas desejantes" (Perlongher, 1987), as quais transformam o ato sexual em social, processual e relacional. Possibilidades de construção de agência das pessoas e dos objetos eróticos, refletindo sobre a atividade e a passividade nos corpos e nos objetos, também aparecem nesse momento, levando o leitor a pensar sobre as operações relacionais entre as *pessoas* e as *coisas*.

Fazem-se presentes, então, os deslocamentos das convenções, uma vez que o dildo, por exemplo, nasceu ainda nos idos do século XIX para curar a histeria feminina. Como uma espécie de "mimetismo do sexo" – e desde Taussing (1993) sabemos que a *mimesis* nunca é uma imitação literal, mas sim uma cópia pela diferença –, temos que as normativas se transformam para novos usos; dessa vez, o *toy* erótico visa aumentar o potencial de prazer e não curar uma "doença". A partir das falas dos usuários é possível perceber como os brinquedos aparecem como um novo ser e agente na relação que antes era a dois – sobretudo em casais heterossexuais – recebendo nomes (como os dildos "James" e "Jack", assim nomeados por seus usuários), e por que não *status* de pessoa? A isto, Gregori classifica como o deslocamento de "Bens eróticos" para "Agentes eróticos".

Quanto aos *perigos*, a antropóloga dedica os capítulos: *SM* e *Limites da Sexualidade*. Entre os anos de 2010 e 2014, centrou seus estudos no segmento do sadomasoquismo em São Paulo, tendo frequentado os clubes Libens e Dominna, além de ter mantido contato com diferentes redes da cena BDSM (Bond-

age, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo), locais onde ocorrem um conjunto de práticas eróticas que ritualizam jogos de poder. Nestes espaços aparecem os chicotes, as técnicas de amarrar corpos, transformá-los em estátuas, espancá-los e, desta forma, erotizá-los. São práticas que "teatralizam a humilhação", e a dor – como a concebemos –, parece não fazer parte da cena. Esse segmento se estabelece à luz da retórica "seguro, saudável e consensual". Estas práticas mantêm o caráter simbólico entre os mestres e os submissos e/ou "escravos" – o que, como alerta a autora, seria uma das formas pelas quais se manifestam desigualdades, poderes e abusos.

No sadomasoquismo se inscreve um tipo de discurso erótico que procura sair do obsceno, ao afirmar o poder nas relações sexuais. Para a autora, as dinâmicas entre humilhar, machucar, e assim buscar o prazer, estariam orientadas pela comunicação de negociação entre pessoas adeptas. O jogo de poder é central na imaginação erótica e é, também, o que permite legitimar as práticas sadistas e masoquistas. Esses jogos de poder se inscreveriam também no "politicamente correto", como as *sex shops*, por procurar preservar o cuidado com a segurança, o consentimento e a saúde das pessoas, afastando, portanto, a ideia da violência. De todo modo, nestas práticas envolvendo espancamentos e amarração do corpo o gênero permanece como marcador, bem como idade, classe, cor/raça etc. No contexto do segmento "seguro, saudável e consensual" os prazeres também operam como abuso e diferença.

Dito isso, toda a discussão acerca dos "limites da sexualidade" feita pela autora, visa então a conclusão de que as práticas eróticas em questão estão na "zona fronteiriça onde habitam norma e transgressão, consentimento e abuso, prazer e dor" (: 22). *Prazeres perigosos* é surpreendente porque consegue abordar os temas clássicos dos estudos de gênero, sexualidade e erotismo de modo que possibilita repensar suas noções por novos ângulos.

Assumo analiticamente que assim que terminei a primeira parte do livro me pareceu que alguns brinquedos eróticos (dildos, vibradores, fantasias etc.) eram inofensivos, enquanto os outros (chicotes, *floggers*, palmatórias, cordas e as performances de espancamentos) eram por sua vez agressivos, impressão essa que atribuo à ênfase dada por Gregori às "fissuras" que marcam a diferença e desigualdade nos jogos de poder. As práticas sadomasoquistas estão constantemente sob vigilância, e repensando seus limites, por isso o consenso é algo sempre, e necessariamente, negociado. É aqui que o risco aparece como algo presente. Numa leitura rasa me pareceu que o "perigo" estaria apenas nos clubes e bares de *SM plays*, enquanto as *sex shops* somente ofereceriam "prazeres". Contudo, o fato desse mercado ser primariamente feminino, acaba por ser "perigoso" porque mantém normas sociais e sexuais. Dito de outra forma, se transar com *coisas* (dildos e vibradores) transgride convenções, até mesmo corporais, essas

práticas também atualizam desigualdades de gênero, idade, raça/cor etc., materializando-as no mercado.

É assim, portanto, que o prazer e o perigo estão presentes em todo o livro. No que tange ao sadomasoquismo, Gregori destaca o caráter que este tem de parodiar marcadores e transformar a erótica em algo que vai além das convenções, pois: "Não existe arte que queira apenas imitar a vida, não existe também, mesmo no cenário atual das preocupações politicamente corretas, erotismo sem burla e sem transgressão" (: 202). Porém, se por um lado a autora evidencia a transgressão, é justamente dessa tentativa de sair da norma, que, por outro lado, surgem "fissuras" e "abusos" em suas performances tais quais, ela destaca: mulheres como submissas a homens, em sua grande maioria com faixas geracionais distantes. Os "limites da sexualidade" estão lidando, assim, com as convenções de gênero, limites, abusos e violência para o exercício da sexualidade.

O pioneirismo de *Prazeres perigosos* é a sua pesquisa etnográfica. E, sobretudo, porque o estudo leva em conta a utilização das pessoas em busca de prazeres sexuais, transformando o corpo em "corporalidades eróticas" e em um objeto cada vez mais possível de análise social. O caráter inovador do livro é também o de repensar às noções de sexualidade, corpo, matéria e objeto. Em suma, como as pessoas estão fazendo sexo e como classificar – algo primordial, senão um ofício de todo antropólogo (a) – seus prazeres, atentando para moralidades, gênero e sexualidade?

Sim, leitor (a), toda essa discussão que, a meu ver, atualiza o dispositivo da sensibilidade humana no qual jaz o "império dos sentidos" já postulado por Duarte (1999), encontra-se na presente obra. É uma etnografia que toma o "íntimo" das pessoas, e permite pensar sobre campos relacionais possíveis, ali mesmo, dentro de *sex shops* e em performances de espancamentos, mas que vão para além daqueles espaços. Como todo estudo etnográfico, o de Filomena Gregori está imerso em questões que dizem respeito a vida social.

Romário Vieira Nelvo é mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional (PPGAS/MN/UFRJ) e Cientista Social pela UERJ. Tem interesse em Antropologia da Saúde e Doença, Emoções, Sexualidades e Gêneros, atuando nos seguintes temas: biografias de pessoas com doenças crônicas e degenerativas, sofrimento social, HIV/Aids e movimentos de mães por saúde.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUARTE, Luiz Fernando Dias

1999 "O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna". In HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Zahar. pp. 21-30

PERLONGHER, Néstor

1987 *O negócio de michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo, Editora Brasiliense.

TAUSSING, Michael

1993 *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nova York, Routledge.