



Lívia Reis Santos

EDITORIAL

O momento é de crise: as publicações científicas no Brasil

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira | Cynthia Sarti

Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal | Letícia Cesarino

Psicologia e Ideologia de gênero: tensões e conflitos em torno da Resolução 01/99 | Gabriela Felten da Maia, Maria Luiza Adoryan Machado

Estreitando alianças, criando crenças moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo | Lívia Reis Santos

Política, religião e gênero nas Ilhas Maldivas: a construção de uma nação insular | Fabiano de Souza Contijo

Pegando o jeito de domar o bicho: o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos | Débora Kriskhe Leitão, Diessica Shaiene Gaige, Monalisa Dias de Siqueira

Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima | Alessandro Roberto Oliveira

A “caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macró-Jê) do sudoeste amazônico | Adriana Athila

Aztec Monoliths as time-shaping devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tízoc | Federico Navarrete Linares

ARQUIVO

Um corpo feito de olhares (Amazônia) | Anne Christine Taylor, Eduardo Viveiros de Castro

ENTREVISTA

Entre o riso e o trágico: perspectivas sobre modos de vida no Brasil | Entrevista com Donna M. Goldstein | Arielle Milkman e Susana Durão

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITORA RESPONSÁVEL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

COMISSÃO EDITORIAL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

Pedro de Niemeyer Cesarino, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

Sylvia Caiuby Novaes, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

SECRETARIA

Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL E REVISÃO

Silvia Aguião

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS)

Luísa Valentini

EDITORIAÇÃO ELETRÔNICA

Fernando Bizarri
(Estúdio Brita)

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Antonio Motta**, Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil | **Carmen Guarini**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina | **Catarina Alves Costa**, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal | **Claudio Alves Furtado**, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil | **Eduardo Viveiros de Castro**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Esmeralda Celeste Mariano**, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambique | **Gilton Mendes dos Santos**, Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil | **Jane Felipe Beltrão**, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil | **Joanna Overing**, The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido | **João Biehl**, Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos | **Júlio César Melatti**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Klass Woortmam**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Livio Sansone**, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil | **Lourdes Gonçalves Furtado**, Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil | **Luiz Fernando Dias Duarte**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Mara Viveiros**, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia | **Marisa G. S. Peirano**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Mariza Corrêa**, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam) | **Moacir Palmeira**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Oscar Calavia Sáez**, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil | **Paul Henley**, The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido | **Roberto Kant de Lima**, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Ruben George Oliven**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil | **Simone Dreyfrus Camelon**, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França | **Tânia Stolze Lima**, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Wilson Trajano**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Zethu Matebeni**, University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul

CAPA

“Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique orando pelo então presidente do país”

Foto 2014

Lívia Reis Santos

PATROCINADORES

CAPES
SIBI/USP

revista de antropologia

62(3) – Setembro/Dezembro de 2019

Sumário

-
- 500** **Editorial O momento é de crise: as publicações científicas** | Laura Moutinho, Pedro Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes
-

ARTIGOS

- 505** **Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira** | Cynthia Sarti
- 530** **Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal** | Letícia Cesarino
- 558** **Psicologia e Ideologia de gênero: tensões e conflitos em torno da Resolução 01/99** | Gabriela Felten da Maia, Maria Luiza Adoryan Machado
- 584** **Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo** | Livia Reis Santos
- 610** **Política, religião e gênero nas Ilhas Maldivas: a construção de uma nação insular** | Fabiano de Souza Gontijo
- 652** **Pegando o jeito de domar o bicho: o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos** | Débora Krischke Leitão, Diessica Shaiene Gaige, Monalisa Dias de Siqueira
- 679** **Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima** | Alessandro Roberto Oliveira
- 710** **A “caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macró-Jê) do sudoeste amazônico** | Adriana Athila

744 Aztec Monoliths as time-shaping devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tízoc | Federico Navarrete Linares

ARQUIVO

769 Um corpo feito de olhares (Amazônia) |
Anne Christine Taylor, Eduardo Viveiros de Castro

ENTREVISTA

819 Entre o riso e o trágico: perspectivas sobre modos de vida no Brasil |
Entrevista com Donna M. Goldstein | Arielle Milkman e Susana Durão

Table of Contents

500 **Título da introdução** | Autoria da introdução

ARTICLES

505 **Enunciations of Torture: Memories of the Brazilian Dictatorship** | Cynthia Sarti

530 **Fractal Identity and Representation in Bolsonarism: the King's Digital Body, Conservatism-Neoliberalism Bivalence, and Fractal Personhood** | Letícia Cesarino

558 **Psychology and Gender Ideology: Tensions and Conflicts Around Resolution 01/99** | Gabriela Felten da Maia, Maria Luiza Adoryan Machado

584 **Strengthening Ties and Producing Believers: Notes on the Cooperation Between IURD and Frelimo in the City of Maputo** | Livia Reis Santos

610 **Politics, Religion and Gender in the Maldives: Building an Island Nation** | Fabiano de Souza Gontijo

652 **Getting the Hang of How to Tame the Beast: Learning Process of Digital Technology by Elders** | Débora Krischke Leitão, Diessica Shaiene Gaige, Monalisa Dias de Siqueira

679 **Knowledge to Politics: Process, Product and its Effects on Indigenous Wisdom Materialization in Serra da Lua/Roraima** | Alessandro Roberto Oliveira

710 **Pandora's Box: Representation, Difference and Native Reproductive Technologies Among the Rikbaktsa (Macro-Ge) of Southwest Amazonia** | Adriana Athila

744 **Aztec Monoliths as time-shaping devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tizoc** | Federico Navarrete Linares

ARCHIVE

- 769** **Um corpo feito de olhares (Amazônia) |**
Anne Christine Taylor, Eduardo Viveiros de Castro
-

INTERVIEW

- 819** **Entre o riso e o trágico: perspectivas sobre modos de vida no Brasil |**
Interview with Donna M. Goldstein | Arielle Milkman, Susana Durão

O momento é de crise: as publicações científicas no Brasil

In time of crisis: scientific journals in Brazil

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165334>

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer
Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes

▲ Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Departamento de Antropologia / São Paulo, SP, Brasil

✉ lmoutinho@usp.br, pedrocesarino@gmail.com e scaiuby@usp.br

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-6479-2711>

<https://orcid.org/0000-0002-4158-7712>

<https://orcid.org/0000-0002-7415-2010>

No momento em que vivemos, as pesquisas acadêmicas (em sua maioria financiadas pelas agências brasileiras de fomento à ciência) e a informação qualificada tornaram-se peças-chave na ampliação de debates candentes nos cenários nacional e internacional.

A Revista de Antropologia, o mais antigo periódico da área, encerra suas publicações desse ano enfrentando inúmeros desafios que vêm colocando em risco a própria existência dos periódicos científicos: 2019 chega ao fim com um corte de verbas por parte do CNPq, que poderá ser fatal para o desenvolvimento da ciência no Brasil. O primeiro resultado da Chamada CNPq Nº 19/2019 - Programa Editorial deixou os editores e editoras dos periódicos acadêmicos estarecidos: o resultado negativo, com cortes de financiamento inclusive para revistas já clássicas e influentes, impacta profundamente o campo científico. Faz necessário destacar que nenhum periódico de antropologia foi contemplado. Vale retomar a pergunta feita por Lia Zanota Machado, Antonio Motta e Regina Facchini (2018): “Quem tem medo dos antropólogo(a)s?”

As publicações são uma forma de divulgarmos para o público mais amplo os resultados de pesquisas realizadas, logo uma maneira de contribuir para a produção e difusão do conhecimento científico. Além disso, publicar tem sido um critério de suma importância para a distribuição de financiamentos a cientistas e aos programas de pós-graduação. O que acontecerá com a ciência brasileira sem esse apoio?

O número 62(3) da Revista de Antropologia abre seu atual volume com artigos que interpelam não apenas o cenário acadêmico mas, também, o político.

Em “Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira” Cynthia Sarti (2019) aborda de modo sensível e original alguns escritos dos que passaram

por experiências de tortura durante o regime militar (1964-1985). A ditadura civil-militar brasileira é analisada a partir das experiências de dor e sofrimento que articulam passado e presente de modo singular. A autora amplia assim as análises sobre experiências de violência por dentro de políticas de Estado.

As redes sociais, a digitalização e a reconfiguração do campo político, analisadas a partir da campanha eleitoral do atual presidente da República, o capitão reformado Jair Bolsonaro são tematizadas pela abordagem original trazida por Letícia Cesarino (2019) no artigo “Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal”.

Articulado de certa forma aos temas anteriores, em “Psicologia e ‘Ideologia de gênero’: tensões e conflitos em torno da Resolução 01/99”, Gabriela Felten da Maia e Maria Luiza Adoryan Machado (2019), tem como foco um cenário complexo: os debates públicos do legislativo e do judiciário sobre a chamada “cura gay” junto ao Conselho Federal de Psicologia.

Passando para o Oceano Índico, seguimos com Livia Reis Santos (2019), que analisa de modo corajoso algumas das ações da igreja universal do Reino de Deus na Cidade de Maputo em Moçambique. Em “Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo”, o debate recai sobre a relação entre a igreja, os fiéis e o partido que governa o país.

Em “Política, religião e gênero nas Ilhas Maldivas: a construção de uma nação insular”, de Fabiano Souza Gontijo (2019), continuamos tendo como recorte o direito, a religião e o gênero. O autor analisa de modo original a dupla legislação que regulamenta o turismo de um lado e de outro lado os pescadores: uma legislação liberal convive com outra de base islâmica tecendo relações conflituosas entre gênero e nação.

No artigo “Pegando o jeito de domar o bicho: o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos” de Débora Krischke Leitão, Diessica Shaiene Gaige e Monalisa Dias de Siqueira (2019), voltamos ao tema das tecnologias digitais, mas agora com ênfase em idosos. A análise se dedica, de modo sensível, à materialidade da tecnologia em sua interação com corpo idoso e sua motricidade.

Conhecimentos, saberes e a sua materialização também são objeto do inspirador artigo assinado por Alessandro Roberto Oliveira (2019): “Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima”.

Adriana Athila (2019) que pesquisa há anos os Rikbaktsa, retoma seu trabalho pioneiro, refletindo sobre gênero, sexo e práticas homoeróticas femininas em “A ‘caixa de Pandora’: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macró-Jê) do sudoeste amazônico”. A sexualidade volta a ganhar foco nesse número, mas agora entre povos indígenas brasileiros,

assim contribuindo para um debate crescente sobre questões de gênero na etnologia americanista.

A seção “Arquivo” – espaço que a Revista de Antropologia abre para textos e pesquisas que resgatem contribuições que mereçam ser retomadas e/ou preservadas – recupera artigo já clássico de Anne-Christine Taylor e Eduardo Viveiros de Castro (2019), “Um corpo feito de olhares”, publicado originalmente em francês em 2006. Trata-se de uma das mais amplas revisões conceituais e etnográficas sobre a centralidade do corpo para as sociedades das terras baixas da América do Sul, tido como um marco na etnologia americanista contemporânea.

Não por acaso, é também essa mesma vertente da etnologia que influencia novas possibilidades de análise de aspectos fundamentais da história e da arqueologia asteca, aqui representadas pelo artigo “Aztecs monoliths as time-shaping devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tízoc”, de Federico Navarrete Linares (2019).

O volume fecha com a entrevista da antropóloga Donna M. Goldstein, realizada por Arielle Milkman e Susana Durão (2019). Atuando em pesquisas no Brasil há cerca de 30 anos, Donna Goldstein tem experiências nos campos da saúde, especialmente com relação à epidemia da Aids e a política farmacêutica na Argentina e no México. Pesquisou sobre nacionalismo e antissemitismo na Hungria e se dedicou à reflexão a respeito de gênero, raça, classe e violência cotidiana. A entrevista é provocativa e nos faz refletir sobre vários temas centrais para os campos acadêmico e político.

Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

Referências bibliográficas

ATHILA, A.

- 2019 A ‘caixa de Pandora’: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macró-Jê) do sudoeste amazônico. *Revista de Antropologia* 62 (3) 710-743.

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165225>

CESARINO, L.

- 2019 Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. In: *Revista de Antropologia* 62 (3) 530-557.

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>

CONTIJO, Fabiano Souza

- 2019 Política, religião e gênero nas Ilhas Maldivas: a construção de uma nação insular. In: *Revista de Antropologia* 62 (3) 610-651.

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165234>

LEITÃO, Débora Krischke; GAIGE, Diessica Shaiene & DIAS, Monalisa.

- 2019 Pegando o jeito de domar o bicho: o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos. In: *Revista de Antropologia*

62 (3) 652-678 <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161986>

LINARES, Federico Navarrete.

- 2019 Aztecs monoliths as time-shaping devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tízoc. *Revista de Antropologia*

62 (3) 744-768. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165226>

MACHADO, Lia; MOTTA, Antonio, & FACCHINI, Regina.

- 2018 Quem tem medo dos antropólogo(a)s? Práticas científicas em novos cenários políticos. In: *Revista De Antropologia*, 61(1), 09-32.

<https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145509>

MAIA, Gabriela Felten da & MACHADO, Maria Luiza Adoryan

- 2019 “Psicologia e ‘Ideologia de gênero’: tensões e conflitos em torno da Resolução 01/99”, Machado. In: *Revista de Antropologia*

62 (3) 558-583. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165235>

MILKMAN, Arielle & DURÃO, Susana

- 2019 Entre o riso e o trágico: perspectivas sobre modos de vida no Brasil. *Revista de Antropologia* 62 (3), 819-837.

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165237>

OLIVEIRA, Alessandro Roberto.

- 2019 Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima. *Revista de Antropologia* 62 (3) 679-709. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165229>

SANTOS, Livia Reis.

- 2019 “Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo”. In: *Revista de Antropologia*

62 (3) 584-609. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165231>

SARTI, Cynhtia.

2019 Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira. In: *Revista De Antropologia*, 62(3), 505-529. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165230>

TAYLOR, Anne-Christine & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2019 Um corpo feito de olhares. *Revista de Antropologia* 62 (3) 769-818.
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>

Enunciações da tortura: memórias da ditadura brasileira

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165230>

Cynthia Sarti

🏠 Universidade Federal de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉️ csarti@uol.com.br

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-6962-3527>

RESUMO

O objetivo deste texto é discutir a tortura a partir do que revelam suas formas de enunciação. Em um diálogo com reflexões sobre a tortura na sociedade moderna em contextos históricos diversos, analisa testemunhos literários escritos por quem viveu essa experiência de dor e sofrimento durante o período da ditadura civil-militar brasileira (1964-85). Interroga esses testemunhos como reminiscências, tecidas ao longo do tempo por elos distintos entre passado e presente, segundo as perguntas individuais e coletivas do presente, buscando a singularidade do vivido nas circunstâncias sociais e políticas que o envolvem, diante do caráter extremo da tortura.

PALAVRAS-CHAVE

Tortura, dor, testemunha, memória, ditadura militar brasileira

Enunciations of torture: memories of the Brazilian dictatorship**ABSTRACT**

The objective of this text is to discuss torture from what its forms of enunciation reveal. In a dialogue with reflections on torture in modern society in different historical contexts, it analyses literary testimonies written by those who lived this experience of pain and suffering during the Brazilian civil-military dictatorship (1964-85). It interrogates these testimonies as reminiscences, woven over time by distinct links between past and present, according to the individual and collective questions of the present, seeking the singularity of what was experienced, considering the social and political circumstances that surround it, given the extreme character of torture.

KEYWORDS

Torture, Pain, Witness, Memory, Brazilian Military Dictatorship

INTRODUÇÃO: MEMÓRIAS EM CONFLITO

O objetivo deste texto¹, que faz parte de uma pesquisa mais ampla sobre memórias de experiências de violência², é discutir a tortura na contemporaneidade a partir do que revelam suas formas de enunciação. Em um diálogo com reflexões sobre a tortura na sociedade moderna em contextos históricos diversos, analisa testemunhos literários escritos por quem viveu essa experiência de dor e sofrimento durante o período da ditadura civil-militar brasileira (1964-85).

A tortura como prática corrente e sistemática, resultante de uma estratégia para fazer falar³ dentro de uma política de Estado, nunca deixou de ser enunciada – e denunciada – pelos que se opunham à ditadura no Brasil, embora as Forças Armadas, instituição responsável por sua prática, jamais tenha reconhecido sua responsabilidade, mesmo depois que os crimes de tortura foram oficialmente reconhecidos e nomeados pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), em seu relatório final (Brasil, 2014)⁴.

Um dos pontos fundamentais a se destacar em relação ao relatório da CNV é seu caráter oficial. Trata-se de um documento de Estado – produzido conforme as competências legais de um órgão público (Osório, 2018) –, que, como tal, tornou oficiais informações já conhecidas e amplamente divulgadas no país, em especial pelo trabalho da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP), instituída no país em 1995 (Brasil, 2007), e pela atuação incansável dos familiares e militantes dos Direitos Humanos⁵, desde o *Projeto Brasil Nunca mais*, desenvolvido clandestinamente, cujo relatório foi publicado em 1985.⁶ É de se ressaltar nesse sentido o silêncio que se seguiu à publicação do relatório final da CNV no que se refere a respostas do Estado brasileiro às implicações sociais,

1 Este texto foi originalmente apresentado como palestra proferida em 01/04/2019, no Ciclo de Seminários "Migrações; ontem e hoje" da *Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade* da Unifesp.

2 Trata-se da pesquisa "Figuras da violência: a vítima, a testemunha", desenvolvida, como pesquisadora do CNPq, no âmbito da *Cátedra Edward Saïd de Estudos da Contemporaneidade* e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unifesp.

3 Ou, em outra perspectiva, para fazer calar, como sugere Françoise Sironi (1999), que vê na destrutividade da prática da tortura o objetivo de isolamento do torturado de todo seu universo de referências, provocando, nesse sentido, um silenciamento. Agradeço a Rita Sipahi a referência a esta autora. Para o impacto de suas ideias no Brasil, ver Arantes (2013).

4 As evidências apresentadas no relatório da CNV do "caráter sistemático" do uso da tortura no período da ditadura militar, como uma política de Estado coordenada pelas Forças Armadas, foram analisadas por Osório (2018), que destacou as regras do direito internacional que incidem nesses casos.

5 Para a análise da luta

políticas e jurídicas das práticas de tortura e desaparecimento forçado⁷.

Segundo João Roberto Martins Filho (2002), em artigo sobre a ditadura brasileira, nos depoimentos de militantes e militares, a tortura é o ponto fundamental da discórdia nos relatos sobre esse período. Para as Forças Armadas, como se sabe, os casos de tortura, não passaram de “excessos”, perda de controle de um ou outro agente, mas nunca reconhecidos como resultado de uma política de Estado (Oliveira, 2011; Osmo, 2018). Por outro lado, a tortura foi denunciada em textos veiculados em plena ditadura: em 1977, com o livro de Renato Tapajós, *Em Câmara Lenta*; em 1979, com o livro do jornalista Antonio Carlos Fon, *Tortura*, no qual relata toda a montagem do aparelho repressivo da ditadura; além do conhecido, um *best seller*, *O que é isso companheiro?*, de Fernando Gabeira, também publicado em 1979.

Os relatos sobre tortura constituíram um eixo fundamental desses textos publicados durante a ditadura, o que é também ressaltado por Jaime Ginzburg (2009) em sua análise sobre a literatura nesse período. Martins Filho (2002), por sua vez, refere-se a dois momentos dessa produção literária. O primeiro dá-se durante a ditadura, como parte de uma guerra em torno da versão dos acontecimentos – “a guerra da memória”, como o autor intitula seu texto –, parte integrante da luta contra o regime. Segundo Ginzburg (2009), durante a ditadura, a escritura tornou-se um modo de agir, em um momento em que se estava contrangido a calar. Pode-se estender, assim, à produção literária daquele momento o que o autor diz sobre os textos que analisa⁸: eles “indicam um descompasso entre as condições disponíveis para atribuir sentido ao que ocorreu e as necessidades de quem foi atingido” (*ibid*: 566).

Na análise de Martins Filho (*ibid*), o segundo momento ocorre depois do retorno dos governos civis, como parte da memória da ditadura. Assim, o processo de construção da memória da ditadura implica lutas de “memória contra memória”, como argumentou Elizabeth Jelin (2003). Segundo a autora, há uma luta política ativa em torno do sentido, e não apenas do sentido do que ocorreu, mas do próprio sentido da memória. Para ela,

“Desde el movimiento de derechos humanos, a menudo se plantea la lucha de la ‘memoria contra el olvido’ o ‘contra el silencio’. Pero esto esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales, cada una de ellas incorporando sus propios olvidos. (...) Reitero: ‘el escenario de las luchas políticas por la memoria no es simplemente una confrontación entre ‘memoria’ y ‘olvido’, sino entre distintas memorias’. (*ibid*: 16)

A pesquisa sobre a memória, nessa perspectiva, não busca a reconstituição objetiva dos fatos, mas aquilo que ficou do que foi vivido. A memória é sempre

empreendida no Brasil, no registro dos Direitos Humanos, por “memória, verdade e justiça” em relação aos crimes cometidos no período da ditadura brasileira, ver as coletâneas “Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil”, em dois volumes (Santos; Teles; Teles, 2009) e “O que resta da ditadura” (Teles e Safatle, 2010) e especificamente sobre os familiares de mortos e desaparecidos políticos, ver Azevedo (2018),

6 O relatório do *Projeto Brasil Nunca Mais* foi publicado pela editora Vozes (Arquidiocese de São Paulo, 1985), com importante repercussão no país à época.

7 Embora não trate neste texto desta relevante questão, é importante frisar que abordar a tortura política, em seu caráter sistemático de política de Estado no período da ditadura, não significa supor que essa prática se restringiu historicamente a esse período. Como argumenta Oliveira (2011), prisões arbitrárias, tortura e desaparecimentos não foram uma invenção da ditadura, ; essas violações aos direitos civis têm origem em práticas forjadas anteriormente na sociedade brasileira, desde a implantação do regime colonial e da escravidão. Refletem a complacência com o sofrimento de corpos “que não importam” (Agamben, 2010), desprovidos, pelo lugar social que ocupam, do reconhecimento de seus direitos civis básicos, mesmo quando estes estão assegurados pela Constituição. Há uma significativa literatura sobre o desrespeito a esses direitos na sociedade brasileira. Paulo Sérgio Pinheiro, uma das principais referências no tema, argumenta que há um “autoritarismo socialmente implantado” cujas raízes são mais profundas do que

mediada pela maneira como o mundo está sendo habitado no presente, implicando que o passado seja evocado, cada vez em termos diversos, por elos distintos entre presente e passado, segundo as perguntas, individuais e coletivas, do presente. Interroga-se o que ficou dessa experiência como reminiscência, rastro, vestígio ou “resto” – na acepção de Agamben (2008) –, espaço necessariamente lacunar, no sentido de que a experiência está aquém de seu significado, constituindo algo a ser permanentemente interrogado e interpretado.

A PESQUISA

Esta investigação busca analisar as figuras da violência – a vítima, a testemunha, o herói, o exilado – interrogando-as ao mesmo tempo em sua historicidade, no contexto social e político no qual emergiram e na singularidade das experiências vividas, para olhar os processos sociais de memória com o distanciamento que requer a análise antropológica, aquele em relação a nossas próprias referências de sentido (Lévi-Strauss, 1983). Como argumentei anteriormente (Sarti, 2014), as políticas de memória constituem uma forma particular de escuta. Instauram indubitavelmente lugares de escuta, tornando possível a palavra e o reconhecimento do discurso daqueles que sofreram a violência de Estado. Instituem, no entanto, as formas pelas quais a violência deve ser dita e escutada. Há um *script* prévio, que pode ser mais ou menos flexível, mas que é estruturado pelas formas jurídicas e por uma agenda política específica, a partir das quais se supõe que as vítimas devam falar. As vítimas não necessariamente se reconhecem, nesse enquadramento que lhes é apresentado para falar. Trata-se, assim, de buscar saber o que pode ou não ser dito, para além do que “deve” ser dito, para ser escutado: o contexto social e político da enunciação da violência, os atores em jogo e a situação na qual a violência é enunciada.

Considerando que a inquietação em torno da lembrança assombra toda experiência de violência (Gagnebin, 2006), atendo-me aqui aos textos literários escritos por quem viveu a experiência de tortura durante a ditadura militar brasileira, textos memorialísticos que fazem parte da chamada literatura de testemunho, que, na contemporaneidade, nasceu a partir da memória do holocausto nazista e se estendeu para todas as experiências de violência do século XX até hoje. Atendo-me aqui, em particular, a dois textos:

- 1 *Em Câmara Lenta*, de Renato Tapajós, de 1977, publicado pela editora Alfa-Omega, que corresponde ao primeiro momento, antes referido, dos livros escritos durante a ditadura.
- 2 *Retrato calado*, de Luiz Roberto Salinas Fortes, cuja primeira edição é de 1988, pela editora Marco Zero, sendo posteriormente reeditado em 2011 pela editora CosacNaify.

as práticas determinadas pelos regimes de exceção (Pinheiro, 1991: 55). Ver também a discussão de Teresa Caldeira (2000) sobre o “corpo incircunscrito”.

8 O autor refere-se a dois textos: “Os sobreviventes”, de Caio Fernando Abreu (1982) e a crônica “Lixo” de Luiz Fernando Veríssimo, divulgada em 1995.

Interrogo esses testemunhos literários, buscando compreender como as experiências de violência associadas a esse momento de exceção se incorporam e se inscrevem no curso da existência de quem as viveu, supondo que esse processo de inscrição se dá ao longo do tempo. Há um trabalho do tempo – como argumenta Veena Das (1999), uma das autoras que inspirou o trabalho –, já que estas são experiências que permanecem, mas não da mesma maneira como aconteceram no momento de sua ocorrência. Há um movimento, que é o próprio trabalho de incorporação das experiências envolvido na reconstrução da vida, que lhe dá o sentido, implicando o que a autora chama, em outro texto, de “delicado trabalho de autocriação” (Das, 2011: 39). Ela refere-se à reconstrução como um processo que envolve inevitavelmente negociações subjetivas entre o indivíduo e as possibilidades do mundo social que o circunscreve (Das et al., 2001). Trata-se de pensar essa relação entre violência e subjetividade, a partir do sentido dessas experiências para quem as viveu.

O “trabalho do tempo” na elaboração da experiência traumática torna decisivas as circunstâncias, que permitem e mesmo direcionam os movimentos do tempo. Essa relação entre memória e circunstância se ancora ao mesmo tempo no caráter transindividual e social da memória, mas também na não linearidade do tempo da memória⁹. Isso nos leva a interrogar, não apenas a vítima, mas também a testemunha nas experiências de violência, a qual deve ser considerada num sentido preciso. A figura da testemunha transcende a experiência de quem viveu ou mesmo presenciou a violência, porque a memória se situa em um registro distinto daquele da ocorrência da violência. Como propõe Gagnebin (2006), a figura da testemunha constitui-se a partir da inclusão de quem não estava lá, mas se dispôs a ouvir o relato da dor do outro, colocando a alteridade no centro do processo de elaboração do sofrimento. A dor é expressa para um outro, disponível para escutá-la, fazendo com que a testemunha se configure numa relação na qual emergem os sentidos dessa experiência e a própria possibilidade de simbolizá-la. O próprio trabalho de investigação se constitui, nesse sentido, em uma forma de testemunhar, parte da construção envolvida no processo da memória.

O reconhecimento da experiência de violência por parte do outro torna-se, assim, uma condição de possibilidade da elaboração da violência sofrida. Nos casos da violência política, essa possibilidade está diretamente relacionada ao lugar que os acontecimentos adquirem no plano da esfera pública. Como sugere Veena Das (2011), se a violência assinala a morte do mundo tal como era habitado antes, fornece também um novo modo de voltar a habitar o mundo. Voltar não se refere a um retorno, mas a uma outra possibilidade, em outros termos. São essas formas em que se é levado a habitar o mundo outra vez, apesar de todo o sofrimento – e as circunstâncias que o permitem –, que esta pesquisa interroga, com base nas narrativas das testemunhas.

⁹ Sobre tempos e memórias, a serem, para a psicanálise, sempre considerados no plural, Alonso (2006) remete-nos à afirmação de Freud de que a passagem do tempo não tem registro no inconsciente. O tempo do inconsciente “não passa”. Segundo a psicanalista, a forma pela qual se constroem as lembranças nos mostra isso: “O tempo do inconsciente não é um tempo que passa, é um ‘outro tempo’, o tempo da ‘mistura dos tempos’, o tempo do ‘só depois’, o ‘tempo da resignificação’”.

A TORTURA NA SOCIEDADE MODERNA

Todo o escândalo em torno da crueldade e da desigualdade de forças envolvidas na tortura e no sofrimento que dela advém – especialmente depois das atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial – levou a sensibilidade do século XX a declarar a prática sistemática da tortura como “crime contra a Humanidade”, por meio de acordos internacionais, respeitados pelos Estados integrantes da Organização das Nações Unidas (ONU). Este é o conhecido texto do artigo 5 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948): “Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante”¹⁰. A partir desse momento, não se trata apenas de uma condenação moral, mas também de uma proibição legal¹¹.

Este é ponto do qual parte Talal Asad (2011) quando analisa a prática da tortura entre as questões cruciais e paradoxais da contemporaneidade, como um produto da base secular da sociedade moderna, segundo sua formulação¹². Para ele, a tortura revela um paradoxo do secularismo, já que um de seus motores principais é justamente o desejo de acabar com as crueldades que as religiões justificaram de várias formas. Experiência limite de dor, desigualdade e poder, a questão da tortura é tributária do problema que remonta às condições históricas da instituição dos direitos humanos e ao valor diferencial dos corpos e da vida em uma ordem biopolítica, como mostrou Foucault, e em sua esteira, Agamben (2010) e Butler (2015).

Para chegar a esse valor diferencial dos corpos e da vida, e tratar das condições que o mesmo traz em relação ao princípio universal dos Direitos Humanos, Asad (2011) faz uma exegese dos termos do texto da Declaração – tortura, tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante – para falar de como as sensibilidades morais relativas a infligir dor ao outro – a inflição deliberada da dor – têm sido formadas na sociedade secular moderna, evidenciando que as práticas cruéis são toleradas em relação a alguns corpos. O primeiro e mais evidente paradoxo é o do significado universal e transcultural pressuposto neste 5º Artigo da Declaração, quando as sensibilidades morais em relação ao que é cruel, (des)humano e degradante variam histórica e culturalmente. Esta é certamente a questão central para uma leitura antropológica do problema da tortura como “crime contra a humanidade”: as fronteiras culturais do que se considera humano, fronteiras que se constituem elas mesmas em construções discursivas a serem interrogadas. Para o autor, a condenação da tortura não é apenas “a progressiva proibição de práticas cruéis, desumanas e degradantes (...)”. Essa condenação é também parte de uma narrativa secular de como alguém se torna verdadeiramente humano.” (Asad, 2011: 165).

Assim, pela ação de outros discursos que entram na formação das sensibi-

10 Disponível em <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf>, acesso em 26 de março de 2019.

11 Para as referências à prática da tortura ao longo da história, ver Arantes (2013). A autora, com base nas formulações da psicanálise, analisa a tortura “como expressão radical da destrutividade entre os humanos” (*ibid.*: 22), “acontecimento humano e do campo da cultura, que se mantém apesar dos esforços civilizatórios para erradicá-la” (*ibid.*: 23).

12 Uso aqui a tradução brasileira de seu texto “Reflexões sobre crueldade e tortura”, publicada na revista *Pensata* (Asad, 2011). O texto original consiste em um capítulo do livro de sua autoria, *Formations of the secular: christianity, Islam, Modernity*, publicado pela Stanford University Press, em 2003.

lidades morais à dor, Asad (*ibid*) postula que a condenação de práticas cruéis constitui uma categoria instável, que admite essas práticas em determinadas circunstâncias. Ele inscreve a condenação e a prática da tortura, então, na racionalidade do Estado moderno. Dentro dessa racionalidade, é necessário que a prática da tortura seja secreta, ponto ressaltado na literatura como um dos traços marcantes que caracterizam a tortura no mundo moderno. Oliveira (2011: 10) refere-se, nesse sentido, à “indizibilidade” da tortura. Indizível e secreta, porque causar dores físicas a um prisioneiro é considerado um ato incivilizado e, inclusive, atualmente, ilegal, mas tratado como necessário, porque relacionado ao policiamento dirigido a garantir o “interesse da sociedade”, a segurança do Estado e de seus cidadãos. O caráter secreto, desta forma, relaciona-se à instabilidade da prática da tortura, condenada por um referencial, mas tolerada em determinadas circunstâncias por outras ordens discursivas que a legitimam.

Como na análise de Simmel (2009), em *Sociologia do segredo e das sociedades secretas*, o segredo é, assim, constitutivo da organização na qual se funda a prática da tortura nas sociedades modernas e liberais. Sendo a tortura uma forma de crueldade reprovada e criminalizada por essas sociedades, “as autoridades modernas tipicamente desenvolveram uma retórica pública de negação”¹³ que, segundo Asad (2011: 169), constitui um elemento importante da cultura pública do liberalismo moderno, “capaz de gerar um ar de segredo ao redor do tema e, conseqüentemente, um ar de ‘denúncia’ quando casos de tortura ‘vem a público’”. Em contraposição, ele lembra, com Foucault, em *Vigiar e Punir*, como nas sociedades pré-modernas – clássicas para Foucault –, a tortura era levada a cabo publicamente e sem desculpas. (*ibid*:).

Comentando a negação sistemática das Forças Armadas brasileiras sobre o sistema de tortura montado no país, Oliveira (2011: 13) introduz a questão da vergonha como componente da tortura, ao tratar a negação como “mais uma confirmação de que, no mundo moderno, a tortura é uma ação que cobre de vergonha aquele que a emprega”. Segundo Asad (2011), o segredo relaciona-se ao fato de as sociedades modernas representarem a si mesmas a partir da ideia de um aperfeiçoamento moral. A dor não é apenas uma negatividade na sociedade moderna – como o é para a Medicina, que inventou a analgesia¹⁴ –, mas é um escândalo. Analisando o poder colonial, particularmente os ingleses na Índia, e o escândalo das práticas nativas aos olhos dos europeus, Asad (*ibid*) mostra como a noção do que constitui a vida humana diz respeito a contextos particulares, definidos pelo Estado. Pergunta, então, como as “crueldades calculadas da batalha moderna”, no contexto das colônias, podem ser reconciliadas com a sensibilidade moderna sobre a dor. E responde: “Precisamente por tratar a dor como uma essência *mensurável*. Mensura-se ‘o sofrimento físico causado pela guerra moderna’ de acordo com uma lógica de meios e fins”. E conclui: “O princípio declara que

13 Trata-se do “negacionismo” a que aludem os militantes dos direitos humanos, em referência à negação dos crimes contra a humanidade por seus responsáveis nas distintas experiências que marcaram o século XX e início deste século.

14 Como evidência do valor negativo atribuído à dor pela medicina, a partir de uma racionalidade científica, encontra-se a posição emblemática do médico francês René Lérique (1936), para quem a dor era um fato patológico. Ver a esse respeito, Baszanger (1995).

a destruição humana infligida não deve prevalecer sobre a vantagem estratégica adquirida” (*ibid*: 180), para mostrar que “nosso discurso moral sobre a punição do tratamento cruel, desumano e degradante está fortemente conectado aos conceitos jurídicos e à intervenção política.” (*ibid*: 181). Nessa lógica, que é uma lógica de guerra, ou, no mínimo, de combate, fundamenta-se a aceitação moral da tortura, mas sobre alguns corpos, os dos oponentes, corpos em relação aos quais a tortura é tolerável, porque “necessária” sob esse prisma, corpos “torturáveis”¹⁵.

Nessa ordem de justificativas, pode-se incluir um espectro amplo de contextos em que a tortura é tolerada e praticada. Assim, a condenação da dor infligida ao outro, a condenação da tortura, não se sustenta por uma questão de princípio, mas depende do lugar que essa prática ocupa em uma economia moral mais ampla. “A vida humana é sagrada”, diz Asad (2011: 180), “mas apenas em alguns contextos particulares definidos pelo Estado”. E isso vale não apenas para os regimes ditatoriais, mas igualmente para governos de sociedades liberais e democráticas.

Remeto ao fragmento de um texto de Maria Rita Kehl (2010: 128), em que a autora se refere à “displícência” em relação à prática da tortura na sociedade brasileira: “Como se nosso conceito de humanidade pudesse incluir tranquilamente o corpo torturado do outro, tornado – a partir de uma radical desidentificação – nosso dessemelhante absoluto. Aquele com quem não temos nada a ver.”

Gostaria, ainda, de mencionar outra questão no que se refere à tortura, apontada de forma recorrente na literatura sobre o tema, que diz respeito à desigualdade radical pressuposta nessa prática, uma vez que o torturado já está previamente subjugado, numa situação de aprisionamento, sob a jugo do torturador. Como sintetiza Arantes (2013: 379),

“A tortura transita no campo dos interditos, seu amálgama é o segredo, seu locus privilegiado a prisão ou outro lugar qualquer em que a vítima é totalmente privada de sua liberdade. Neste local, o torturador exerce seu poder sobre um semelhante assimetricamente imobilizado, vedado, amordaçado e nu.”

Jean Améry – escritor austríaco e judeu, preso pela sua participação na resistência belga e torturado em Auschwitz –, diz, no livro em que testemunha sua experiência de tortura, que, desde o primeiro golpe que foi desferido contra seu corpo, ele entendeu que estava completamente “sem defesa”. Diz ele: “poderão fazer comigo o que quiserem” (Améry, 1995: 60). O autor compara a tortura ao estupro, como um ato sem qualquer consentimento de um dos lados. Essa condição de “sem defesa” rompe, segundo ele, com o que nos constitui, a necessidade do outro, já que a ajuda exterior é um elemento constitutivo do psiquismo tanto quanto a luta pela vida. Na tortura, o outro é, por definição, e sem qualquer outra possibilidade, um adversário e o agressor.

15 No contexto do colonialismo europeu, o general francês Paul Aussaresses, encarregado dos Serviços de Inteligência durante a guerra da Argélia (1954-62), reconheceu publicamente a prática de tortura e execução sumária, em entrevista publicada em Paris em 2008: “Aprendi a matar sem deixar vestígios, a ficar indiferente ao meu sofrimento e ao sofrimento dos outros, a esquecer e fazer esquecer, tudo isso pela França!” (Aussaresses, “Je n’ai pas tout dit: ultimes révélations au service de la France”, apud Arantes, 2013: 333). Sobre a atuação do general francês no Brasil durante as ditaduras latino-americanas e, em especial, a brasileira, ver Arantes (2013).

Hélio Pellegrino (1992: 19), em seu conhecido texto “Tortura política”, afirma que

*“a tortura busca, à custa do sofrimento corporal insuportável, introduzir uma cunha que leve à cisão entre corpo e mente. E, mais do que isso: ela procura, a todo preço, semear a discórdia e a guerra entre corpo e mente. Através da tortura, o corpo se torna nosso inimigo, e nos persegue. É esse o modelo básico no qual se apoia a ação de qualquer torturador.”*¹⁶

Segundo o autor, o corpo torna-se aliado dos torturadores, a monstruosa subversão pretendida pela tortura:

“O corpo, na tortura, nos acua, para que nos neguemos enquanto sujeitos humanos, fiéis aos valores que compõem nosso sistema de crenças. Ele se volta contra nós, na medida em que exige de nós uma capitulação que, uma vez consumada, nos degradaria. (...) O corpo sob tortura, nos tortura, exigindo de nós que o libertemos da tortura, seja a que preço for. Ele se torna, portanto, alguém de quaisquer valores, numa faixa da realidade psíquica anterior às mais mínimas exigências da ética e da honra.” (ibid: 20)

Ainda no registro da psicanálise, diz Arantes (2013: 384):

“Percorrendo os marcadores da história da tortura, com o recurso à teoria psicanalítica, a afirmação freudiana de que a destrutividade é inerente ao humano e, ao mesmo tempo, o principal empecilho à cultura, materializam-se paradoxalmente nesta concepção: a tortura é um ato humano que estabelece uma fenda no próprio campo da humanidade. Uma fenda que não se fecha”.

OS DOIS LIVROS

Chego, agora, ao relato de quem vivenciou a experiência de tortura, para falar de singularidades no que se refere ao sentido dessa experiência, que implicam distinções também na sensibilidade à dor e no sofrimento que dela advém, constituindo uma experiência-limite. Refiro-me aos dois livros mencionados, *Em Câmara Lenta*, do jornalista e cineasta Renato Tapajós, e *Retrato Calado*, de Luiz Roberto Salinas Fortes, ou Salinas, como era conhecido esse professor de filosofia da Universidade de São Paulo (USP).

A escolha desses dois relatos sobre a tortura relaciona-se não apenas aos distintos momentos da escrita, dentro da caracterização de Martins Filho (2002) mencionada anteriormente, mas aos diferentes lugares em que os autores se situavam na oposição à ditadura, o que, segundo a leitura desses relatos aqui

16 Como lembra Arantes (2013: 97), essa frase de Hélio Pellegrino foi inserida nas primeiras páginas do livro *Brasil: nunca mais*, que “se tornou referência necessária para o conhecimento da tortura no Brasil, durante a ditadura civil-militar que se iniciou em 1964”.

proposta, dava à experiência vivida, em sua singularidade, um sentido diverso e, conseqüentemente, implicava uma reação à dor e formas de expressão dessa experiência igualmente diversas.

Supõe-se nessa perspectiva de análise que as emoções, como a dor, operam no plano da cultura como linguagem, seguindo a tradição antropológica clássica que remonta a Mauss (1979), como afirmado em textos anteriores (Sarti, 2014, 2015). Inscritas, como qualquer experiência humana, em uma ordem simbólica, as experiências de dor fazem sentido na relação com o outro, constituindo-se em formas de comunicação. Não apenas sentir, mas expressar a dor e o sofrimento supõe códigos culturais que sancionam as formas de manifestação das emoções que, ao serem expressas mediante formas instituídas, tornam-se inteligíveis. Assim,

No caso das experiências de sofrimento associadas à violência, ao sofrimento da violência vivida soma-se o sofrimento de não haver formas de expressão instituídas para a dor. Ao contrário, nesses casos há o silêncio imposto, a recusa da escuta e, assim, a negação da violência, da humilhação e da dor impingidas ao outro. O problema que a experiência da violência coloca é o da ausência de um lugar de inteligibilidade e escuta para o sofrimento que dela advém, lugar que requer, como condição de sua possibilidade, o reconhecimento social dessa violência.
(Sarti, 2014: 81)

A leitura dos dois livros situa-os precisamente no ponto dessa tensão revelada pelo testemunho, na busca de expressar a dor da tortura nos espaços que restam, nos interstícios, nas brechas e nas lacunas que lhe são constitutivas.

Em Câmara Lenta

Renato Tapajós, autor do livro, era um militante, vinculado à Ala Vermelha, uma organização dissidente do PC do B (Partido Comunista do Brasil), que fez a opção pela luta armada. Seu livro é um livro de combate, escrito no calor da luta, como um instrumento de luta e de resistência. Foi escrito na prisão e, quando publicado, levou o autor outra vez a ser preso¹⁷. Descreve um momento de desilusão, em um contexto em que as organizações estavam sendo desmanteladas pela ação do aparelho repressivo da ditadura, mas quando ainda seguiam na tentativa de resistir com as forças que lhes restavam. Diante de tudo, Tapajós buscava dar um sentido ao que passou. Ele explicita ao longo de todo o texto o código moral do combatente, no enfrentamento dos dilemas desse momento. Na apresentação do livro, intitulada “O autor por ele mesmo”, ele ressalta que o romance

17 Houve à época manifestações, como um abaixo assinado, por iniciativa de escritores, intelectuais e jornalistas brasileiros e estrangeiros, pedindo sua libertação. Como relata o autor em entrevista (Tapajós, 2014), no processo em que foi julgado, na Justiça Militar, o depoimento do professor Antonio Cândido foi decisivo para libertá-lo, ao confirmar que o livro constituía uma autocrítica em relação à luta armada.

É, sobretudo, uma discussão em torno da contradição que se colocou para os militantes, em determinado momento, entre o compromisso moral e as opções políticas que se delineavam. (...)

De certa forma, ele é um balanço e uma autocrítica, um esboço em torno do desmantelamento das organizações de esquerda e da reação dos militantes a respeito desse fato. É, principalmente, um romance a respeito da ingênua generosidade daqueles que jogaram tudo, inclusive a vida, na tentativa de mudar o mundo (Tapajós, 1977: 10-11).¹⁸

Para o autor, ainda que não a considere seu aspecto principal, o romance é também uma denúncia da violência repressiva e da tortura, porque ninguém pode escrever com um mínimo de honestidade sobre política em nosso país, nesse período, sem falar de tortura e de violência policial (*ibid*: 10).

O relato sobre tortura neste livro dá-se num fragmento, ao final do livro (*ibid*: 167-172), no qual se descreve em detalhes o sofrimento atroz por que passou a personagem feminina descrita anteriormente no romance como uma militante atuante na guerrilha, que fora aprisionada. Trata-se, portanto, de uma narrativa em terceira pessoa. Como observa Ginzburg (2004), embora o autor seja capaz de detalhar suas observações e as cenas da tortura, ele não estava nelas presente. Em relação a esse fragmento de “Em Câmara Lenta”, adverte o crítico literário:

“Antes de qualquer observação, é necessário registrar que é muito difícil examinar um texto como esse com os procedimentos convencionais da crítica literária, pois o impacto e o choque impedem uma fruição fluente. Alguns recursos analíticos a que estamos habituados parecem precários ou inócuos, diante do caráter extremo dos problemas colocados por essa ficção.” (ibid: 152)

Ginzburg chama a atenção, na narrativa sobre a tortura, para o contraste entre “a persistência dos policiais na atitude agressiva” e “a postura de resistência” da prisioneira, “configurada como uma recusa em responder, um silêncio que resulta de esforço.” (*ibid*: 153). Poucas páginas antes do fragmento sobre a tortura sofrida, o narrador assim descreve a militante presa:

A coragem física: nunca hesitava no perigo, as tarefas mais difíceis ela enfrentava sem demonstrar receio. Capaz de se lançar sozinha diante do inimigo, uma pontaria infalível: o revólver trinta e oito se aninhava em sua mão como um animal dócil e ela parecia segurar a arma com carinho quando atirava. Ela vestia uma blusa leve, clara e era noite de ano novo. Parecia uma rocha de firmeza, nunca duvidava da revolução, da vitória e reanimava a todos quando as coisas pareciam ir mal. Não permitia que ele vacilasse e ele seguira em frente apoiado na certeza dela. (Tapajós, 1977: 165)

18 As citações aos textos analisados, considerados aqui material etnográfico, serão apresentadas em itálico, dispensando as aspas, no sentido de marcá-las como fonte do trabalho analítico. Refiro-me não apenas aos dois livros em pauta, mas a todo o material da pesquisa aqui utilizado, que inclui depoimentos e entrevistas com ex-presos políticos que foram torturados.

A partir da firmeza das convicções da militante, o contraste entre a agressividade dos policiais e a resistência da agora prisioneira, sempre acentuado na narrativa, adquire centralidade no fragmento sobre a tortura. O narrador descreve o que se passou ainda dentro da perua que a conduziu à prisão:

Enquanto a perua rompia o silêncio da madrugada, intimidando os que a viam passar, os policiais em seu interior espancavam a prisioneira, gritando-lhe as obscenidades mais sujas de que se conseguiam lembrar. Enquanto um dava-lhe uma cotovelada nos rins, o outro a atingia com um cassetete no rosto. Um terceiro, debruçando-se do banco da frente para trás, batia com a coronha do revólver nas mãos atadas pelas algemas. Os dedos estalaram, os ossos se rompendo com o impacto. No rosto, o sangue começava a brotar do nariz e do canto dos lábios. Mas ela não gritou, nem mesmo gemeu. Apenas levantou a cabeça, os olhos abertos, os maxilares apertados numa expressão muda de decisão e de dor. (Tapajós, 1977:169-170)

Já dentro do “pequeno prédio” para onde conduziram a prisioneira, as agressões intensificaram-se:

Um empurrão mais violento a lançou dentro de uma sala intensamente iluminada, onde havia um cavalete de madeira e uma cadeira de espaldar reto e onde outros policiais já a esperavam. Ela ficou de pé no meio dos policiais: um deles retirou-lhe as algemas, enquanto outro perguntava seu nome. Ela nada disse. Olhava para ele com um olhar duro e feroz. Mandaram-na tirar a roupa e ela não se moveu. Dois policiais pularam sobre ela, agarrando-lhe a blusa, mas ela se contorceu, escapando. Um deles acertou um soco em sua boca, os outros fecharam o círculo, batendo e rasgando-lhe a roupa. Ela tentava se defender, atingindo um ou outro agressor, mas eles a lançaram no chão, já nua e com o corpo coberto de marcas e respingos de sangue. (ibid: 170-171).

A descrição das agressões continua, *mas ela nada falou. Nem gemeu. Apenas seus olhos brilharam de ódio e desafio*. O narrador refere-se ao único som que [ela] emitiu durante todo o tempo, o que ocorreu no momento em que, barbaramente torturada no pau-de-arara, *ela deu um grito de dor, um urro animal, prolongado, gutural, desmedidamente forte* (ibid: 171). Mas ela não falou, em circunstância alguma. O narrador segue adiante no mesmo tom de elogio à resistência heróica:

Os policiais continuavam a bater-lhe no rosto, no estômago, no pescoço, nas costas, gritando palavrões entremeados por perguntas e ela já não poderia responder nada mesmo que quisesse. E não queria: o último lampejo de vontade que ainda

havia nela era a decisão de não falar, de não emitir nenhum som. (ibid: 172)

Assim prosseguiu o combate incessante entre a agressividade desmedida dos policiais e a resistência tenaz da prisioneira, até o seu completo aniquilamento, seguindo à risca a ética do combatente, a partir de sua escolha em favor do combate: *não há outra saída*, diz o texto em vários momentos. Do lado do combatente sob tortura, suportar a dor e manter o silêncio tem o sentido de afirmá-lo como tal – resistente, em luta –, e de não sucumbir a qualquer forma de comunicação ou cumplicidade com o torturador. Ao silêncio na tortura Hélio Pellegrino refere-se como o “discurso do herói”:

“O torturado não pode falar, embora esta seja uma exigência quase sobre-humana. Sua não-fala, ou a fala do despistamento, constituem, na tortura, o discurso do herói. Um tal silêncio, no entanto, vai provocar o recrudescimento da violência e o risco da morte física. Se o torturado não fala, pode morrer fisicamente. Se fala, e confessa, sucumbe a uma discórdia fundamental e morre como pessoa. Ao torturado, na tortura, só resta a saída – inimaginavelmente difícil – do silêncio. Através dela, garante e afirma, em grau heroico, a sua integridade de pessoa, pela realização de um valor supremo.” (Pellegrino, 1992: 20-21, grifos do autor)

A esse respeito, Abensour (1992: 216), quando analisa o herói revolucionário que emerge na Revolução Francesa, fala do herói como uma figura histórica que emana da “disposição” de uma época. Para o autor,

“Não se trata apenas de uma dimensão constitutiva da cena revolucionária, porém mais ainda, se se quiser ir mais profundamente, de uma verdadeira disposição efetiva (Stimmung), da tonalidade da época, da tonalidade efetiva de fundo. Por isso, não se trata de uma disposição subjetiva, mas de um clima, de uma tonalidade que emana fenomenologicamente das coisas, do mundo.” (ibid)

Essa disposição que emana das coisas e do mundo constituía o clima que envolvia os que optaram pela luta armada, conscientes da escolha que fizeram. A tortura se inscrevia numa ordem de sentido, parte inevitável, naquele contexto, do enfrentamento e do combate àquele inimigo na ditadura, para a qual se preparavam. O militante é treinado para resistir à dor da tortura, ainda que haja, sempre, evidentemente, uma humana imprevisibilidade na reação do torturado à tortura. Referindo-se à prisão do guerrilheiro, personagem do livro, o narrador de “Em Câmara Lenta” diz: *Os interrogatórios tinham sido extremamente violentos, mas ele já esperava as torturas.* (Tapajós, 1977: 116).

Como afirmado na introdução ao livro “Tiradentes, um presídio da ditadura”, trata-se de uma escolha consciente:

Os que lutaram sabiam por que estavam lutando e foram à guerra por seus ideais. Aqui não há vítimas, no sentido piedoso do termo. Ninguém foi obrigado a entrar em qualquer das organizações revolucionárias existentes. Quem entrou o fez por livre iniciativa, por convicção. (Freire, Almada e Ponce, 1997: 36)

Assim, dentro do código do combatente que orientava suas operações, falar sob tortura, “abrindo” informações que impliquem outros companheiros configurava uma “traição”, categoria moral que se estende também à “deserção” ou “abandono da luta”. É uma traição ao código moral do combatente na luta pela resistência à ditadura e ao compromisso com as regras de segurança da organização. Condena-se moralmente nesse registro a sujeição à tortura, o “quebrar”, dando ao torturador a vitória ao deixar-se vencer no combate. Segundo Pellegrino (1992), é quando o corpo age contra a pessoa que o porta¹⁹.

Contrapartida do valor moral positivo atribuído à resistência, a condenação por ter cedido à tortura, fato visto como “traição”, é ainda um problema difícil na memória das ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX, e não apenas da brasileira: tema cercado de obscuridades, particularmente entre os homens, e que introduz à questão uma dimensão de gênero (Sarti, 2015)²⁰. Nesse código moral, segundo o relato de uma ex-presa política, Rita Sipahi²¹, a responsabilidade moral recaía, sobretudo no discurso masculino, sobre os próprios torturados. Havia, segundo seu depoimento, uma dificuldade em aceitar a “quebra” da informação, que era vista como fraqueza. Os homens tendiam a assumir para si tal “fraqueza” por ter falado, numa autocensura, desconsiderando a situação de tortura e isentando o torturador da responsabilidade:

Até porque no presídio foi diferente a reação entre os homens e as mulheres. Os homens se colocaram como heróis, como pessoas que não... que não tinham aberto nada... Os homens isolavam aqueles que consideravam identificadamente a pessoa que tinha falado, para eles era um traidor, para a maioria.

Assim alude um dos ex-presos políticos, Alípio Freire, ao que ficou na atualidade dos tempos da luta contra a ditadura:

A gente conta com orgulho para os nossos filhos... Tenho o maior orgulho... não vaidade, mas um orgulho de... de ter feito o que fiz.

*E eles [os torturadores] fogem, saem correndo... saem correndo, correndo! (...) é um terror para eles. (...) eles fogem... fogem que nem rato... que nem barata*²².

19 O caso extremo desse código moral é o justicamento, prática de julgamento e eliminação de pessoas consideradas traidoras de movimentos revolucionários, por tribunais revolucionários em luta contra regimes de exceção. A respeito, ver Oliveira (2011).

20 Para uma análise da representação sobre a “traição” na cultura militante dos anos 1970 na Argentina, ver Tello (2014).

21 Entrevistada pela pesquisadora, em sua casa, em 27 de janeiro de 2015.

22 Entrevistado pela pesquisadora, em sua casa, em 22 e 30 de janeiro de 2015.

Alípio Freire, que também era militante da Ala Vermelha, define como “tragédia” a colaboração com o inimigo. Diz ele, em um texto que trata precisamente de um militante que cedeu à tortura:

(...) por mais que possamos condenar o comportamento de um militante que cedeu, sob torturas, a seus algozes, não devemos jamais esquecer que a abjeção e sua origem não se situam neste militante que cedeu, mas, antes de tudo, naqueles que se utilizam da tortura, que aplicam a tortura. Esta é uma questão central e de princípio e, se não a tivermos sempre em mente e se não a explicitamos sempre, dificilmente contribuiremos para reprimir (com métodos, sem dúvida, distintos dos utilizados por nossos inimigos), de fato, esse crime ignóbil e crapuloso.

Frente a um militante que foi obrigado a ceder, estamos mais do que frente a uma vitória do inimigo. Estamos diante de uma grande tragédia. (Freire, 2005: 4).

Este texto consiste em um contundente depoimento sobre o caso de Matias (Edgar de Almeida Martins), outro militante da Ala Vermelha, que “quebrou” sob tortura e passou a colaborar com a repressão, caso que inspirou um personagem de “Em Câmara Lenta” – o caboclo que entrega ao exército o grupo de guerrilheiros. Freire lembra nesse texto (*ibid*: 8), o que Renato Tapajós (1977) diz no livro sobre esse caboclo: “O caboclo Matias nunca chegou a entender o que havia feito (...)”.

No que se refere à sensibilidade à dor – este é aqui o aspecto considerado –, o sentido de um combate, a coragem para enfrentá-lo, a necessidade imperiosa de resistir e o código moral que acompanha a disposição de lutar do militante na tortura política aproximam esta experiência daquela descrita por Pierre Clastres (1978), quando se refere aos ritos de iniciação em sociedades tribais guarani que envolvem práticas de tortura dos que almejam ingressar na classe dos guerreiros, como “provas de sofrimento” que visam habilitá-los à nova posição na sociedade. Menciona-se a serenidade com que os jovens indígenas suportam o martírio a que são expostos. Clastres (1978) indaga, então, *a função* do sofrimento. Avaliar a resistência pessoal e proclamar o pertencimento social são segundo o autor, as funções da iniciação como inscrição das marcas no corpo. “O preço da iniciação, também ali, era o silêncio” (*ibid*: 127)

Ao silenciar, o jovem consente em pertencer àquela comunidade, aceita o papel que passa a ter. “Na exata medida em que a iniciação é, inegavelmente, uma comprovação da coragem pessoal, esta se exprime – se é que podemos dizê-lo – no silêncio oposto ao sofrimento”. (*ibid*: 128). O que impulsiona o jovem “a suportar a dor é, não um impulso masoquista, mas o desejo de fidelidade à lei, a vontade de ser igual aos outros iniciados” (*ibid*: 130).

Guardadas as devidas ressalvas, dadas as já ressaltadas condições de desigualdade radical na tortura política e as diferenças entre os contextos²³, no

23 Entre as ressalvas a serem feitas nessa comparação, está precisamente o propósito de Pierre Clastres de salientar, em seu livro, a questão da igualdade que o rito de iniciação estabelece, marcando no corpo, pela cicatriz das torturas, a condição social de pertencimento a uma comunidade indivisível.

que se refere à sensibilidade à dor, parece-me que esse mesmo sentimento de pertinência a uma coletividade, a dos resistentes, unidos pela convicção da imperiosa necessidade do combate armado ao regime de exceção, permitiu-lhes, como aos jovens guarani, suportar a dor extrema e calar, “por seus ideais”, sem “entregar” informação alguma, atitude que, pela resistência ao inimigo da qual se orgulhavam, se inscrevia numa ordem de sentido. Sentido este que se atualiza, posteriormente à ditadura, na luta incessante dos que foram torturados por “memória, justiça e verdade”.

Barrington Moore Jr. (1987) sugere algo semelhante, ao atentar, a partir de experiências nos campos de concentração nazistas, para a sensibilidade à dor e a inscrição do sentido dessa experiência de dor em uma lógica que a torna mais ou menos suportável. No capítulo sobre “Os sentidos da injustiça”, o autor ressalta a heterogeneidade da população dos campos, observando que o sofrimento não unificava os que chegavam ali, vindos de origens sociais muito distintas, com heranças e expectativas muito diversas, cujas variações tinham consequências em relação às respostas dadas às situações de sofrimento a que estavam igualmente expostos. “Todos os relatos concordavam em que as mais passíveis de sobreviver eram as pessoas com fortes convicções religiosas ou políticas.” (*ibid*: 108)

Retrato Calado

Por outro lado, e numa perspectiva distinta, está o livro de Luiz Roberto Salinas Fortes, “Retrato Calado”. Não apenas por ter sido escrito após a ditadura, um pouco depois, em 1988, mas pelo distinto lugar no qual o autor situa a experiência vivida. A escritura do livro teve o sentido da elaboração de uma experiência traumática, da qual ele nunca se recuperou inteiramente. O livro foi uma publicação póstuma. Salinas morreu aos 50 anos e as sequelas da tortura, em seu caso, são apontadas como um fator que contribuiu para sua morte prematura. Marilena Chauí (2012:14), que faz a apresentação na reedição do livro, diz que “*Retrato Calado* é a reconquista da palavra pelo Salinas escritor, professor, jornalista, filósofo.”

Segundo as informações dadas por seus comentaristas, Salinas não era um militante, no sentido de estar vinculado a uma organização política (Quartim de Moraes, 1988), não portava ou internalizava, portanto, o código moral do combatente que optou pela luta armada. Chauí ressalta que Salinas “sempre desconfiou das militâncias, perguntando-se, vida afora, se acertara nessa desconfiança.” (2012: 14). No livro, o autor, interrogando-se, expressa aberta e conflitivamente suas hesitações em relação a engajar-se na militância:

Deveria ter saído do país? Não sei. Partido para a clandestinidade e me comprometido com a luta armada, desta vez para valer? Talvez. Mas, que perspectiva

nos oferecia, que não a suicida, a ação violenta contra o regime? Não estaríamos antes obrigados a resistir sobrevivendo, do que a morrer lançando a força contra a força neste combate desigual e, desta forma, reforçando assim mais o inimigo? (Salinas Fortes, 2012: 45).

Que me espera agora? Que crimes cometi afinal? O grande pecado, ao contrário, não teria consistido justamente na falta de firmeza em me ter convertido integralmente à causa, em não ter acreditado o suficiente na excelência do combate e ter me perdido, como muitos outros, segundo vai nos revelando pouco a pouco a crônica do período, de ter me abismado nas sinuosidades dos melodramas pessoais em vez de me anular convertendo-me em dócil mas eficaz instrumento cego a serviço da grande causa? (ibid: 49-50).

Salinas, em “Retrato Calado”, em suas incessantes interrogações, coloca-nos diante do espanto com o que aconteceu. Não se vê como vítima, nem herói. Segundo Chauí (2012:14), o livro é uma “Meditação sobre o destino, o acaso, a adversidade, a razão e os afetos, despida de heroísmo porque tecida na serenidade dos perplexos, busca de si”. Segundo ela, “Estamos diante de alguém perplexo ao descobrir que o opressor não é o outro absoluto, apenas outro ser humano, embaralhando as ideias claras e distintas do bem e do mal, vício e virtude.” (ibid). Como ela menciona, era o medo de perder a lucidez que o acometia. E Salinas continua suas indagações:

Como deixar de me pôr totalmente em questão, ali, diante de tão vil desfecho? Como não me perguntar pelo sentido de todo esse movimentado passado, atendo-me exclusivamente à fria descrição dos eventos? Como não mobilizar o espanto diante de tantos significantes de consequências tão devastadoras? (Salinas Fortes, 2012: 49-50).

Para, em seguida, expor o que não se apaga: *Hoje, a paisagem é outra, mas as grades, ainda as trago comigo, plantadas duramente na memória.*” (ibid: 115).

Segundo Olgária Matos (2012), as lembranças de Salinas,

“recusaram para si o lugar da vítima tanto como o do herói, duas maneiras de se estar acima do exame filosófico. Como vítima, o dano isenta de se pôr em questão; como herói, o reconhecimento de sua superioridade e valor também prescindiria de ponderações para si mesmo e para a comunidade política.”

Na mesma linha, Antônio Candido (2012: 125) diz:

“Na medida em que (...) não transforma os repressores em puros monstros, nem as vítimas em heróis, ele faz a realidade assumir uma espécie de gratuidade cruel, como se do cotidiano mais normal emergisse a fenomenologia da bestialidade. A realidade lhe serve para investigar a fragilidade do indivíduo e o desnoiteio geral da vida, a implacável necessidade de acertar, o deslizamento inexplicável entre as esferas do comportamento. (...) No meio da perplexidade, o drama do ser mistura-se aos dramas do mundo e o narrador parece alguém que soube, através da palavra, construir-se e ao mesmo tempo denunciar, com a inteireza dos que não enfeitam nem deformam.

Retrato calado elabora em alto nível a experiência dos anos da ditadura militar, porque nele a dimensão do indivíduo e o panorama do momento se fundem graças ao poder da escrita. Não é um simples testemunho, nem uma evocação de tormentos. É uma tentativa de conhecer melhor o ser e a sua circunstância nos momentos de crise, quando a relação entre ambos se torna cruciante e pode aguçar a ponta do conhecimento.”

Assim, escreve Salinas, quando alude à tortura que sofreu:

Há algo que se rompe, pois não é impunemente que se passa pela experiência da prisão, assim como não se passa impune pela experiência de prender e torturar. Contaminação recíproca. Perda da “inocência” de um e outro lado e profunda crise ideológica de ambos os lados, cujas repercussões até hoje persistem. (Salinas Fortes, 2012: 41).

A dor que continua doendo até hoje e que vai acabar por me matar se irrealiza, transmuda-se em simples “ocorrência” equívoca, suscetível a uma infinidade de interpretações, de versões das mais arbitrárias, embora a dor que vai me matar continue doendo, bem presente no meu corpo, ferida aberta latejando na memória. Daí a necessidade do registro rigoroso da experiência, da sua descrição, da constituição do material fenomenológico, de sua transcrição literária. (ibid: 42).

Nem vítima, nem herói, Salinas entrega a amiga,

durante a sessão-relâmpago dos raios doloridos, dos arrepios descarregados, dos fios grudados nos dedos dos pés, durante a agonia vomitara eu seu nome e a informação. Sinistra colaboração, covardia, por que não resisti como o vietcongue? E agora a consequência da fraqueza. (ibid: 62)

Ele teve que acompanhar os policiais à casa da amiga, *demolido*. Antecipa esse

trecho com um parágrafo anterior em que ele diz das dificuldades e dores de tocar nesse ponto, o que foi facilitado, ou possibilitado, pelo recurso à psicanálise:

É difícil, deitado aqui no divã, contemplando a suave galeria da parece em frente, muito difícil é trazer de volta à consciência, ir buscar lá no fundo a voz paternal do Zildo [o torturador], santo Izildinho agora tão bonzinho, que me diz tudo bem, não fique nervoso, as coisas estão se esclarecendo e agora nós queremos apenas a sua colaboração. Apenas... (ibid: 62)

Outra história, outra perspectiva, a experiência devastadora de dor e humilhação; as sequelas físicas e mentais, a morte prematura; uma experiência que, por não se inscrever, para ele, em ordem de sentido alguma, não pode ser incorporada à vida.

Distintas formas de enunciação que revelam singularidades no sentido atribuído ao vivido que envolvem maneiras diversas de lidar com a dor devastadora dessa experiência que em nenhum caso se apaga. Segundo Arantes (2013: 386-387), “as marcas deixadas pela tortura são ao mesmo tempo físicas e psíquicas, cara e coroa da mesma moeda. Não há tortura física que não tenha cunhado no momento da tortura uma inscrição psíquica que não se desfaz.” As lembranças, assim, destaca a autora, não se extinguem:

“Muitas vezes retornam, incidem sobre o corpo, materializam-se como adoecimento precoce e intermitente. Escorrem pelas lágrimas, em palavras liquefeitas. E pior, abraçam a morte como último refúgio do apagamento da dor.”(ibid)²⁴

Remeto nesse ponto, e para finalizar, à perturbação envolvida em tratar do problema da tortura, para dizer que, pela indignação moral que provoca a crueldade e o sofrimento a que foram submetidos os torturados, “sem qualquer defesa”, nomear a tortura implica um esforço difícil de não perder de vista as sutilezas das experiências singulares, para além do que há de comum na monstruosidade dessa prática. Há algo mais a se compreender: a singularidade dos sujeitos em qualquer experiência humana e as circunstâncias sociais e políticas que envolvem o vivido, na complexa relação do indivíduo com seu tempo e com o mundo social que o circunscreve, mesmo diante do inominável horror dessa experiência-limite, sob o risco de reproduzirmos a anulação da história e dos sujeitos que a habitam, como pretendem, até hoje, os perpetradores da tortura.

24 A autora refere-se nesse ponto à história de Frei Tito, que não suportou mais viver, depois da experiência da tortura por que passou, enforcando-se, poucos anos depois, em uma árvore do bosque que rodeava o convento onde habitava em seu exílio (Arantes, 2013: 387-389)

Cynthia Sarti é professora na Universidade Federal de São Paulo/Unifesp desde 1994. Fez graduação em ciências sociais na Universidade de São Paulo/USP

(1977), mestrado em ciências sociais (1986) e doutorado em antropologia (1994) na mesma universidade. É livre-docente pelo Departamento de Medicina Preventiva da Unifesp (2003). Atualmente é diretora da Editora Unifesp e professora titular no Departamento de Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/EFLCH desta universidade. Atua na área de antropologia, com ênfase nos seguintes temas: sofrimento, violência, vítima, testemunha, memória; corpo, saúde e doença; moralidade; gênero.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel

- 1992 "O heroísmo e o enigma do herói revolucionário". In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e História*. São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, pp. 205-237.

AGAMBEN, Giorgio

- 2008 *O que resta de Auschwitz* (Selvino J. Assman, trad.). São Paulo, Boitempo.
- 2010 *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (Henrique Burigo, trad.). Belo Horizonte, Editora UFMG.

ALONSO, Silvia Leonor

- 2006 "O tempo que passa e o tempo que não passa", *Revista Cult*, nº 101. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-que-passa-e-o-tempo-que-nao-passa/>. Acesso em 25 de março de 2019.

AMÉRY, Jean

- 1995 *Par Delà le crime et le chatiment: essai pour surmonter l'insurmontable* (Françoise Wuilmart, trad.). Paris, Actes Sus (Texto original publicado em 1966).

ARANTES, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha

- 2013 *Tortura: testemunhos de um crime demasiadamente humano*. São Paulo, Casa do Psicólogo.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO

1985 *Projeto Brasil nunca mais*. São Paulo, Vozes. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/pt-br/>. Acesso em 26 de junho de 2019.

ASAD, Talal

2011 “Reflexões sobre crueldade e tortura” (Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo, trads.). *Revista Pensata*, vol. 1, nº 1, pp. 164-187.

AZEVEDO, Desirée de Lemos

2018 *Ausências incorporadas: etnografia entre familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil*. São Paulo, Editora Unifesp.

BARRINGTON MOORE, Jr.

1987 *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta* (João Roberto Martins Filho, trad.). São Paulo, Brasiliense. (Texto original publicado em 1978).

BASZANGER, Isabelle

1995 *La Douleur et la médecine, la fin d'un oubli*. Paris, Seuil.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade

2014 *Relatório* (Vol.1-3). Brasília, CNV. Disponível em: http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571. Acesso em 12 de março de 2019.

BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República

2007 *Direito à verdade e à memória, Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos*. Brasília, SEDH. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a_pdf/livro_memoria1_direito_verdade.pdf. Acesso em 26 de junho de 2019.

BUTLER, Judith

2015 *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (Sérgio T. de N. Lamarão; Arnaldo M. da Cunha, trads.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CANDIDO, Antônio

2012 “Posfácio”. In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Retrato calado*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 123-126.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio

- 2000 “Violência, o corpo incircunscrito e o desrespeito aos direitos na democracia brasileira”. In: _____. *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Editora 34/Edusp, pp. 343-377.

CHAUÍ, Marilena

- 2012 “Apresentação”. In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Retrato calado*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 9-15.

CLASTRES, Pierre

- 1978 “Da tortura nas sociedades primitivas” (Theo Santiago, trad.). In: _____. *A Sociedade contra o Estado* (1ª ed.). São Paulo, Francisco Alves, pp. 123-131

DAS, Veena et al

- 2001 *Remaking A World: Violence, Social Suffering And Recovery*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

DAS, Veena

- 1999 “Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, nº 40: 31-42.
- 2011 “O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade”. *Cadernos Pagu*, nº 37: 9-41.

FON, Antônio Carlos

- 1979 *Tortura: a história da repressão política no Brasil*. São Paulo, Global.

FREIRE, Alípio; ALMADA, Izaías; PONCE, José Adolfo de Granville (orgs.)

- 1997 *Tiradentes, um presídio da ditadura: memórias de presos políticos*. São Paulo, Scipione.

FREIRE, Alípio

- 2005 Anotações sobre uma tragédia. A quebra do militante revolucionário Edgar de Almeida Martins – o Matias. Depoimento, realizado a pedido de Jacob Gorender [Mimeo]. Campinas, janeiro de 2005. Formato eletrônico. 13 páginas.

GABEIRA, Fernando

1979 *O que é isso companheiro?*. Rio de Janeiro, Codecri.

GAGNEBIN, Jeanne Marie

2006 *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Editora 34.

GINZBURG, Jaime

2004 “Imagens da tortura: ficção e autoritarismo em Renato Tapajós”. In: KEIL, Ivete Manetzeder; TIBURI, Márcia (orgs.). *O corpo torturado*. Porto Alegre, Escrita, pp. 141-160.

2009 “A ditadura militar e a literatura brasileira: tragicidade, sinistro e impasse”. In: SANTOS, Cecilia MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (orgs.). *Desarquivando a ditadura*. São Paulo, Aderaldo & Rothschild Editores, pp. 557-568.

JELIN, Elizabeth

2003 “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales”. *Cuadernos del IDES*, nº 2: 1-27.

KEHL, Maria Rita

2010 “Tortura e sintoma social”. In: TELES, Edson; SAFATLE, Wladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo, Boitempo, pp. 123-132.

LÉRICHE, René (ed.)

1936 *Encyclopédie Française* (tome VI): santé et maladie. L'être humain.

LEVI-STRAUSS, Claude

1983 *Le Régard éloigné*. Paris, Plon.

MARTINS FILHO, João Roberto

2002 “A guerra da memória: a ditadura militar nos depoimentos de militantes e militares”. *Varia Historia*, v. 18, n. 28: 178-201.

MATOS, Olgária

2012 “Da dor e do pensar”. *O Estado de São Paulo, São Paulo*, Caderno Aliás, p. J6, 19 ago.

MAUSS, Marcel

- 1979 “A expressão obrigatória dos sentimentos”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Mauss* (Coleção Grandes cientistas sociais, v.11). São Paulo, Ática, pp. 147-53 (Trabalho original publicado em 1921)

OLIVEIRA, Luciano

- 2011 “Ditadura militar, tortura e história: a ‘vitória simbólica’ dos vencidos”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75: 7-25.

OSMO, Carla

- 2018 “O caráter sistemático da tortura na ditadura brasileira segundo o Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade”. In: MIRANDA, Angela Espinosa; RANGEL, Claudia; COSTA-MOURA, Renata. (orgs.). *Questões sobre Direitos Humanos: Justiça, Saúde e Meio Ambiente*. Vitória, UFES/Proex, pp. 14-34.

PELLEGRINO, Helio

- 1992 “Tortura política”. In: _____. *A burrice do demônio*. Rio de Janeiro, Rocco, pp. 19-21.

PINHEIRO, Paulo Sérgio

- 1991 Autoritarismo e transição. *Revista USP*, São Paulo, nº 9: 45-56.

QUARTIM DE MORAES, João

- 1988 “Resenhas: Retrato calado”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 15: 150-153.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto

- 2012 *Retrato calado*. São Paulo, Companhia das Letras.

SANTOS, Cecilia MacDowell; TELES, Edson; TELES, Janaína de Almeida (orgs)

- 2009 *Desarquivando a ditadura; memória e justiça no Brasil* (1-2 volumes). São Paulo, Aderaldo & Rothschild Editores.

SARTI, Cynthia

- 2014 “A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha”, *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42: 77-105.
- 2015 «La Victime et le témoin durant la dictature militaire au Brésil : une anthropologie de la mémoire». *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, Paris, n. 8: 167-189.

SIMMEL, Georg

2009 “A sociologia do segredo e das sociedades secretas”.

Revista de Ciências Humanas, v. 43, n. 1: 219-242.

SIRONI, Françoise

1999 *Bourreaux et victimes: psychologie de la torture*. Paris, Odile Jacob.

TAPAJÓS, Renato

1977 *Em Câmara Lenta*. São Paulo, Alfa-Omega.

2014 “Não éramos apenas artistas, éramos militantes políticos”.

Carta Maior, 13 abr. Entrevista original concedida a Blog do Zé Dirceu. Disponível em <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Renato-Tapajos-Nao-eramos-artistas-eramos-militantes-politicos/4/30471>. Acesso em 02 de março de 2019.

TELES, Edson; SAFATLE, Wladimir

2010 *O que resta da ditadura*. São Paulo, Boitempo.

TELLO, Mariana

2014 “‘Una vara con qué medirnos’: Una lectura antropológica sobre los sentidos de la transgresión y la ‘traición’ en las memorias sobre la militancia en ‘los ‘70’”. *Contenciosa*, 2/3. Disponível em : <http://www.contenciosa.org/Sitio/VerArticulo.aspx?i=37>. Acesso em 13 de junho de 2019.

Recebido em 8 de julho de 2019. Aceito em 17 de setembro de 2019.

Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>

Letícia Cesarino

🏠 Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil

✉ leticia.cesarino@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-7360-0320>

RESUMO

Este artigo aborda a profunda reorganização do campo político-identitário no Brasil, que vinha sendo avançada gradualmente através de redes sociais, mas que ganhou força e projeção repentinas com a vitória de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018. Partindo de uma perspectiva cibernética inspirada em Gregory Bateson, explora alguns dos dilemas emergentes que a digitalização da política tem colocado para a dupla problemática da identidade e representação na antropologia, a partir de três ângulos: representação populista e formação do “corpo digital do rei”; bivalência reconhecimento-redistribuição; e formação fractal de identidades por meio de mídias digitais.

PALAVRAS-CHAVE

Cibernética,
populismo,
identidade,
representação,
bolsonarismo

**Fractal Identity and Representation in Bolsonaroism: the King's Digital Body,
Conservatism-Neoliberalism Bivalence, and Fractal Personhood**

ABSTRACT

This article approaches a fundamental reorganization of Brazil's political and identity field, which had been gradually advanced through social media before erupting in the public sphere with the election of Jair Bolsonaro in October 2018. Based on a cybernetic perspective inspired by Gregory Bateson, it delves into some of the emerging dilemmas that the digitalization of politics puts to the double problem of identity and representation in anthropology, from three angles: populist representation and the "king's digital body"; recognition-redistribution bivalence; and fractal identity-building through digital media.

KEYWORDS

Cybernetics, Populism, Identity, Representation, Bolsonaroism

Em meados de junho de 2019, ao comentar a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) estendendo à homofobia o escopo da lei antirracismo, o presidente Jair Bolsonaro lamentou: “a decisão do Supremo é completamente equivocada. Além de estar legislando, está aprofundando a luta de classes” (Vilela, 2019). Para ouvidos acadêmicos e de boa parte do senso comum politicamente educado, tal declaração soou no mínimo curiosa, senão patentemente bizarra. Afinal, aquilo que tradicionalmente conhecemos como luta de classes tem sido pensada como se desenrolando em um domínio separado das chamadas políticas da identidade, para não dizer em contradição com elas. Para usar a terminologia popularizada por Nancy Fraser (1997) que tem norteado boa parte desse debate desde os anos noventa, o presidente utilizou uma noção do campo da redistribuição para falar de conflitos do campo do reconhecimento.

Parto aqui da hipótese de que essa aparente confusão é apenas um dos efeitos mais evidentes de uma profunda reorganização do campo político-identitário no Brasil. Esse rearranjo, que já vinha sendo gestado gradual e discretamente por meio de mídias sociais e outros fóruns na internet, ganhou força e projeção repentinas na esfera pública com a vitória meteórica de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018. Esse processo emergente coloca questões fundamentais para a política no Brasil como um todo, mas também para a antropologia enquanto uma das disciplinas que mais tem se debruçado sobre questões de identidade, representação e processos de formação de grupo. Aqui, explorarei alguns dos dilemas que a digitalização da política, tão determinante para a ascensão do bolsonarismo, tem colocado para esse campo de problemas clássico.

Em particular, destacarei o potencial explicativo daquilo que chamei, com base em Gregory Bateson (1972), de perspectiva cibernética (Cesarino, no prelo

a). Recentemente, venho explorando as ressonâncias entre esse plano explicativo e outras linhas na antropologia nem sempre associadas a ele: de modo mais evidente, o estruturalismo lévi-straussiano, mas também vertentes estrutural-funcionalistas em Evans-Pritchard, Mary Douglas, Victor Turner e Fredrick Barth, e mesmo culturalistas como Edward Sapir e Ruth Benedict. Ao trazer noções de alguns desses autores em pontos estratégicos da presente análise, busco chamar atenção para o potencial da antropologia de oferecer um instrumental teórico e comparativo produtivo para repensar de modo criativo como compreender processos emergentes marcantes da nossa época, como os neopopulismos, a pós-verdade, o neoliberalismo e a universalização das mídias digitais (Cesarino, 2019a, 2019b, no prelo a, no prelo b).

No que segue, abordarei especificamente a dupla problemática da representação e identidade no bolsonarismo, a partir de três ângulos. A primeira seção trata da representação política do tipo populista em sua modalidade digital: a formação e reprodução do que eu venho chamando de corpo digital do rei (Cesarino, 2019a, 2019b). A seguir, exponho o modo como a bivalência redistribuição-reconhecimento, encapsulada no slogan da nova direita “conservador nos costumes, liberal na economia”, foi mobilizada na memética da campanha circulada na esfera digital bolsonarista. Concluo destacando como uma concepção fractal de identidade e representação política poderia nos ajudar a compreender a eficácia da estratégia de mobilização que chamei de populismo digital (Cesarino, 2019a, 2019b).

REPRESENTAÇÃO POPULISTA E O CORPO DIGITAL DO REI

Em textos anteriores (Cesarino, 2019a, 2019b), descrevi em detalhe os padrões discursivos da campanha digital de Bolsonaro à presidência em 2018, com base no mecanismo populista tal qual descrito por Ernesto Laclau (2005). Essa análise se baseou em pesquisa online ancorada em grandes grupos pró-Bolsonaro formados no aplicativo WhatsApp para a campanha eleitoral de 2018, eventualmente extrapolando-a para outras plataformas às quais esse conteúdo se referia (como YouTube, Facebook, e sites de “mídia independente” da nova direita)¹. As correspondências entre teoria e material empírico foram tão estreitas e ubíquas que não pude chegar a outra conclusão senão de que a construção desse conteúdo havia sido originalmente orientada por de algum tipo de “ciência do populismo” (Cesarino, 2019a, 2019b). Inicialmente, associei essa possibilidade ao apoio oferecido à campanha de Jair Bolsonaro por Steve Bannon, ex-estrategista da campanha Trump e um notório estudioso e entusiasta do populismo. Com efeito, os principais eixos metalinguísticos a comporem os padrões da memética bolsonarista durante a campanha refletiram com precisão cirúrgica o que Laclau

1 A primeira etapa deste projeto não incluiu de forma sistemática a recepção pelos usuários, exceto por evidências anedóticas derivadas do acesso ao conteúdo recebido pelo WhatsApp por uma informante privilegiada, parte das relações pessoais da autora, que foi convencida ao voto em Bolsonaro por mensagens recebidas a partir da sua rede de contatos pessoais no aplicativo (Cesarino, 2019a, 2019b).

(2005) chamou, inspirado na linguística saussurreana, de eixo da diferença (que traça uma divisão antagonística entre amigo e inimigo) e eixo da equivalência (que traça uma contiguidade entre líder e “povo”) (Cesarino, 2019b).

Identifiquei, ainda, outras três funções discursivas igualmente importantes que, ainda que compatíveis com a teoria de Laclau, podem decorrer de outros campos de produção do conhecimento sobre psicologia de massas, como estratégia militar e marketing (Kalil et al., 2018; Leiner e Domenici, 2019). São estas: mobilização permanente através de conteúdos alarmistas e conspiratórios; espelho invertido do inimigo e devolução de acusações; e criação de um canal direto e exclusivo de comunicação entre a liderança e seu público através da deslegitimação de instâncias de produção de conhecimento autorizado na esfera pública (notadamente, a academia e a imprensa profissional). Dentro da minha experiência de pesquisa, essas cinco funções foram suficientes para praticamente esgotar o universo massivo de conteúdo digital – memes, vídeos, áudios, textos – que circulou amplamente durante e após a campanha eleitoral no aplicativo WhatsApp (Cesarino, 2019b).

O que entendo por populismo digital não é, contudo, um simples incremento digital de um mecanismo clássico de produção de hegemonia, descrito por Laclau (2005) para casos anteriores ao advento da internet (Cesarino, 2008). Como outros também vêm notando (Maly, 2018), há aqui elementos novos, que podem ser atribuídos às *affordances* (Gibson, 1986) próprias a mediações do tipo digital. Um destes diz respeito ao que chamei, com base no argumento de Kantorowicz (1998), de corpo digital do rei (Cesarino, 2019a, 2019b). Eu trouxe essa imagem clássica da teologia política medieval, onde ao corpo físico do rei sobrepunha-se o corpo glorioso, divino, para destacar como, após o atentado a faca que retirou Jair Bolsonaro da esfera pública, seu corpo debilitado foi substituído por um corpo digital formado por seus apoiadores, que passaram a fazer campanha no seu lugar – o que ficou conhecido na época como os autointitulados “marqueteiros do Jair” (um significante que flutuou também enquanto “fiscais do Jair”, “escudo do Jair”, “exército do Jair”, ou “robôs do Bolsonaro”). Se, como notou Mazzarella (2019: 52), o populismo se alimenta da “plenitude radical do corpo do líder no qual as pessoas podem encontrar uma imagem palpável da sua própria substância”², a remoção do corpo físico do candidato do espaço público após o atentado levou à sua rápida substituição por um corpo digital formado por seus apoiadores. A eficácia eleitoral foi clara: imediatamente após a facada, o candidato saiu com grande fôlego da marca dos 20% em que vinha se mantendo até então, para a partir daí chegar progressivamente aos 56 milhões de votos que lhe garantiriam a vitória.

Como estudiosos do populismo vem há tempos argumentando, contextos de crise e desordem são pré-requisitos essenciais para que uma irrupção po-

² Tradução livre do original: “radical fullness of the body of a leader in which the people may find a palpable image of their own substance”.

pulista seja bem-sucedida (Laclau, 2005). Isso porque a liderança carismática ascende, supostamente a partir de fora do *establishment*, como aquele que reivindica a pureza necessária para reintroduzir a ordem em um sistema irreversivelmente corrompido. Não resta muita dúvida de que os anos que precederam as eleições de 2018, desde as Jornadas de 2013, passando pela ascensão da Lava Jato e o movimento anti-corrupção e pró-impeachment, conformam um contexto desse tipo – ainda que, como sugeri anteriormente (Cesarino, 2019b, no prelo a), tenha havido também a produção de uma atmosfera de caos (principalmente moral) por mídias diversas, notadamente o próprio WhatsApp.

Segundo o argumento clássico de Coronil e Skurski (1991) sobre a Venezuela, nesses momentos de crise a violência exerce um papel de

simultaneamente desordenar e reordenar compreensões e arranjos bem estabelecidos... A violência força os limites do que é permissível, abrindo espaços onde significados e práticas costumeiros e inesperados são articulados de forma inédita, iluminando paisagens históricas escondidas em um "flash"... A territorialidade das nações e a corporalidade das pessoas tornam-se meios privilegiados para reorganizar o corpo político... Biografia individual e história coletiva parecem se unir momentaneamente, e história e corpo tornam-se o terreno um do outro (Coronil e Skurski, 1991: 289-290)³.

Essa extraordinária passagem – condizente com discussões antropológicas clássicas sobre a centralidade da ação sobre os corpos em situações liminares (Turner, 1974; Douglas, 2002) – acrescenta um elemento crucial ao meu argumento anterior (Cesarino, 2019a, 2019b) de que o mecanismo do populismo digital não colocou em relação líder e povo enquanto sujeitos políticos preexistentes, mas os (re)constituiu enquanto tais: num sentido bastante concreto, o líder Bolsonaro *era* esse corpo digital, e não existiria sem ele. O atentado a faca consumou o processo em que corpo do líder e corpo político – relação de equivalência amplamente ancorada na simbologia da nação brasileira – tornaram-se metáforas um do outro: o corpo (Bolsonaro, o Brasil) foi ferido e está sob ameaça; é preciso união e pronta ação para defendê-lo do inimigo comum (a corrupção, a esquerda, etc.). A insistência, amplamente observada na memética da campanha digital, em contrapor o ataque sofrido por Jair Bolsonaro ao assassinato de Marielle Franco ocorrido meses antes sublinha a centralidade da luta política travada no território dos corpos daqueles que operam como símbolos agregadores de identidades políticas emergentes em disputa.

No caso em tela, esse notável efeito de consubstancialização entre corpo do líder e corpo de seguidores emanou, em larga medida, de *affordances* próprias das mídias sociais que propiciaram o que chamei de fractalização do mecanis-

3 Tradução livre do original: "... simultaneously dis-orders and re-orders established understandings and arrangements Violence pushes the limits of the permissible, opening up spaces where customary and unexpected meanings and practices are brought together in unprecedented ways, illuminating hidden historical landscapes in a flash... the territoriality of nations and the corporeality of people become privileged mediums for reorganizing the body politic ... Individual biography and collective history seem momentarily united, as history and the body become each other's terrains".

mo populista: ou seja, sua proliferação por múltiplas escalas – no caso, a escala mais capilar dos próprios usuários – praticamente sem alteração estrutural (Cesarino, 2019b, no prelo a). Como mostraram reportagens investigativas e monitoramentos quantitativos do WhatsApp, Twitter e Facebook realizados na época, os padrões discursivos estruturantes da memética favorável ao candidato foram impulsionados por perfis e celulares que supostamente não faziam parte da sua campanha oficial (Santos et al., 2019). Mas não obstante esse impulsionamento – que foi regular durante a campanha, com novos conteúdos sendo disparados para responder a polêmicas e fatos que iam surgindo –, sua eficácia derivou da sua replicação espontânea pelos usuários comuns, via contágio.

O fluxo intensivo e constante de conteúdos alarmistas e conspiratórios, especialmente via WhatsApp e YouTube, garantiu que o corpo digital do rei mantivesse sua integridade durante toda a campanha, inabalável diante das ameaças que vinham do exterior, como a imprensa e os adversários políticos. Em outras palavras, logrou-se construir e estabilizar uma estrutura de redução de complexidade (que entendo como um “sistema”, no sentido próximo ao que Luhmann [1995] empresta ao termo) capaz de reduzir praticamente tudo o que vinha do entorno aos seus próprios termos. Assim, agentes desestabilizadores, reais ou potenciais, foram continuamente reduzidos à função estrutural do inimigo (“esquerda”, “socialismo”) por meio de um aparato cismogênico (Bateson, 1972) extremamente sofisticado e eficaz (Cesarino, 2019b, no prelo a).

A potência fractalizadora observada no caso brasileiro diz respeito, ainda, à extraordinária capilaridade propiciada pela universalização recente dos *smartphones*, e particularmente do aplicativo WhatsApp no país – nenhum dos quais estava extensivamente disponível para todos os segmentos populacionais na eleição presidencial anterior (Cesarino, 2019b). As mídias digitais propiciam, de modo sem precedentes, aquilo que Mazzarella (2019) e outros consideram como o cerne do populismo: um tipo de mediação que produz o efeito paradoxal de ausência de mediação (no caso, entre líder e povo). Na pesquisa online que venho realizando, esse efeito é claro na expectativa, comum entre apoiadores do atual presidente, de que seja possível acessá-lo diretamente: com sorte, uma mensagem sua no WhatsApp ou Twitter pode viralizar a ponto de chegar no smartphone do próprio Jair. “Compartilhe até chegar no presidente” (ou em algum de seus filhos, ministros ou políticos do seu partido) é um gatilho comum nas redes bolsonaristas. O presidente toma o cuidado de alimentar regularmente essa expectativa, por exemplo, ao tuitar que tal ou qual medida (por exemplo, a redução do imposto de importação de videogames) foi tomada após ouvir pessoalmente pedidos de eleitores feitos em suas redes sociais.

Finalmente, cabe notar que a potência do corpo digital do rei deriva também do plano extremamente “elementar” no qual opera a política populista.

Utilizo propositalmente um termo familiar à antropologia desde Durkheim e Mauss para indicar o plano psicanalítico-afetivo destacado por Laclau (2005), para quem a mecânica de formação da identidade de povo no plano coletivo (o que ele chama de populismo) replica a mecânica lacaniana de formação da subjetividade no plano individual⁴. Ao reinserir a política no plano dos afetos, Laclau (2005) e Mouffe (2000) retomam e renovam o debate sobre multidões e psicologia de massas que esteve em voga na virada do século vinte, porém havia sido interrompido por uma hegemonia da teoria política liberal de base individualista e racionalista (Mouffe, 2000).

Além de problematizar o divisor emoções-racionalidade, o notável fenômeno da fractalização do populismo digital nos leva, ainda, a repensar um divisor moderno que tem sido menos discutido na antropologia: aquele que opõe liberdade a controle, espontaneidade a manipulação. Argumentei que, no caso do populismo digital, o contágio ocorre no plano do que Bateson chamou de deuterio-aprendizado (Cesarino, 2019a, no prelo a) e que, por isso, não precisa ser necessariamente consciente enquanto tal para os próprios atores. Nenhum dos apoiadores de Bolsonaro com quem conversei online aceita a acusação de manipulação ou ingenuidade, ainda que, para quem olha a partir de fora dessa bolha digital, pareça clara a subordinação dos posicionamentos individuais a padrões discursivos simples e repetitivos — é a fonte, notadamente, do apelido “gado do Bolsonaro”, difundido depois das eleições⁵. É possível que a perspectiva cibernética seja especialmente promissora neste ponto, pois opera com noções de “comando e controle” que são transversais aos divisores autonomia-manipulação, indivíduo-sociedade e humano-não-humano (Cesarino, no prelo a).

Em linha com o caráter “elementar” da mobilização do tipo populista, intuo que levar a sério a problematização dos divisores modernos implicada na perspectiva cibernética nos permitiria buscar inspiração, inclusive, em formulações sobre processos de formação de grupo encontrados entre certos animais sociais, como outros primatas ou canídeos. Neste ponto, penso particularmente no argumento de Strum e Latour (1987) sobre como, na ausência de mecanismos de inscrição duradouros que a cultura material propicia, é preciso que, para constituir o “social”, esses animais pratiquem uma política constante — eu acrescentaria, tanto no eixo da diferença (antagonismo com relação a outros grupos) quanto no da equivalência (cuidado interno com os membros do próprio grupo). Pois mobilização constante é, justamente, o que temos observado tanto antes quanto depois da eleição — sem isso, como argumentei em outras ocasiões (Cesarino, 2019b, no prelo a), o sistema-líder povo erigido pelo bolsonarismo se desestruturaria em resposta às múltiplas forças entrópicas do entorno. Em outras palavras, uma política constante, tanto de diferenciação antagonística externa quanto de intensificação do pertencimento interno, tem

4 A abordagem lacaniana media o uso que Laclau (2005: 26) faz do significante vazio saussureano: “a impossibilidade de fixar a unidade de uma formação social em qualquer objeto conceitualmente apreensível leva à centralidade da nomeação na constituição dessa unidade, ao passo que a necessidade de um cimento social que una os elementos heterogêneos ... outorga centralidade ao afeto na constituição social ... o laço social é um laço libidinal”.

5 A estrutura cismogênica de espelhamento inverso faz com que seja provável, contudo, que num caso como este o acusador receba como resposta alguma recíproca como “mortadela” ou “massa de manobra do PT”. O apelido jocoso “mortadela” deriva de uma narrativa, difundida nas redes bolsonaristas, de que militantes petistas participariam de mobilizações do partido em troca de sanduíches de mortadela.

sido a forma de lidar com o paradoxo de uma ruptura populista radical que pretende se rotinizar enquanto governo.

Essa analogia se insinua inclusive em manifestações do próprio presidente: relativas tanto ao cuidado interno com os membros do grupo – ao declarar que “se puder dar filé mignon ao meu filho, vou dar” – quanto à oposição antagonística contra grupos inimigos, ao afirmar por exemplo que o filho Carlos, principal articulador da sua comunicação digital, é seu “pit bull”. Buscar insights analíticos para além da fronteira animalidade-humanidade não me parece despropositado se considerarmos que autores promissores para pensar, por exemplo, a questão do contágio como Gabriel Tarde (2000) e o próprio Bateson o fizeram de forma recorrente. Talvez o que nos impeça de ir mais além neste caminho seja, tão somente, o fato de as analogias que se pode eliciar a partir da prática nem sempre refletirem aquelas que a antropologia tem muitas vezes romantizado em suas especulações sobre a transversalidade animal-humano⁶.

Boa parte da discussão sobre o tema na antropologia da ciência nos lembra que o divisor natureza-cultura não é um dado da realidade, mas tem sido construído e sustentado por mecanismos neguentrópicos (Latour e Woolgar, 1997) centrais à modernidade, notadamente a ciência e o sistema de peritos, por um lado, e as democracias constitucionais, por outro. No contexto do atual regime de pós-verdade (Harsin, 2015), esse duplo alicerce vem sendo profundamente contestado e desestruturado, o que gera aumento da entropia e, por conseguinte, novas formas de buscar controlá-la. Acompanho autores contemporâneos (por exemplo, Brown, 2019) que veem a ascensão dos populismos conservadores e da política de base antagonística como uma busca por ordem e segurança (eu acrescentaria, verdade e certeza) no contexto de desordem e insegurança (e equiprobabilidade e entropia) que é a marca da nossa época neoliberal (Cesarino, 2019b, no prelo b).

Laclau e sua parceira intelectual, e hoje viúva, Chantal Mouffe (2000), não vão tão longe em analogias para além do divisor natureza-cultura como poderiam ir os antropólogos. Mas, em retrospecto, me parece incrível que a antropologia brasileira não tenha se interessado mais por suas ideias. A *razão populista* traz, sob muitos aspectos, um ponto de vista bastante antropológico, ecoando clássicos do campo que operam no plano que eu venho chamando de cibernético (Cesarino, no prelo a), como Lévi-Strauss e Gregory Bateson. Laclau e Mouffe trabalham com uma noção essencialmente performativa de identidades políticas, que é precisamente o que podemos acompanhar em tempo real no Brasil e alhures com a reorganização do espectro político operada pela identidade emergente da nova direita. Sua proposta me parece ter ressonâncias importantes com teorias sobre formação de grupos centrais na antropologia, como Douglas, Barth e o próprio Bateson. Douglas (2002) em particular acessou um plano analítico a meu ver muito semelhante ao de Laclau (2005) e Coronil e

6 Ainda que se possa notar desenvolvimentos recentes importantes no sentido de buscar modos menos inocentes e idealizados de trabalhar relações multiespecíficas, como em Haraway (2016) e Tsing (2015).

Skurski (1991) ao destacar processos de classificação simbólica baseados em noções de im/pureza que articulam a produção da integridade e ordem do corpo a processos análogos no plano da formação de grupos e identidades coletivas.

Essa ressonância multiescalar, que trabalhei em outra ocasião a partir da memética da campanha bolsonarista direcionada especialmente às feministas (Cesarino, 2019b), não passou despercebida por Tania Luhmann (2016). Luhmann também se inspirou em Douglas para fazer um argumento inusitado sobre a ascensão populista de Trump: como o pangolim, o animal tabu por excelência entre os Lele,

o político populista é o “convidado mal-educado” na festa cívica; seu carisma tem menos a ver com qualquer conteúdo político específico do que com a pura fascinação despertada pelo “elemento que não ‘se encaixa’ no sistema gentrificado” (Arditi, 2003, p. 27) (Mazzarella, 2019: 51, grifo meu)⁷.

Neste sentido, a eleição de Trump, como a de Bolsonaro, pode ser vista como esperança de restituição da ordem por meio de uma inversão radical possível apenas num momento liminar, quando as estruturas são temporariamente suspensas (Turner, 1974). Um elemento tabu é assim elevado a ente sagrado, único capaz de purificar um sistema corrompido e reconstruir a integridade do grupo em bases radicalmente novas: “O que o jardineiro rejeita é enterrado de novo para renovar a vida”⁸ (Douglas, 2002: 121). Inversões desse tipo são, com efeito, a marca dos momentos de irrupção populista (Laclau, 2005), e trabalhei algumas delas em conteúdos diversos da memética bolsonarista (Cesarino, 2019b). Há, todavia, uma inversão essencial para o sucesso eleitoral de Bolsonaro que eu ainda não havia explorado, e que remete a uma preocupação central da antropologia: o lugar concedido a identidades enquadradas através da gramática do reconhecimento, particularmente categorias como minorias ou subalternos. A seção seguinte trará alguns exemplos para propor um argumento sobre o caráter bivalente da identidade de direita conservadora popularizada pelo bolsonarismo.

BIVALÊNCIA RECONHECIMENTO-REDISTRIBUIÇÃO NO BOLSONARISMO

Na esteira da crise financeira global de 2008, muitos nos EUA e Europa viram a inauguração de uma nova “fase histórica dominada pela ascensão de formações populistas que desafiam a ordem neoliberal”⁹ (Gerbaudo, 2018: 747). Outros, como Mirowski (2009), viram na crise menos um golpe ao neoliberalismo do que uma reacomodação na direção de novos arranjos neoliberais. Esses arranjos, marcados pela ascensão de governos populistas conservadores, romperam com o neoliberalismo progressista (Fraser, 1997) e a pós-política (Mouffe, 2000)

⁷ Tradução livre do original: “The populist politician is the ‘impolite guest’ at the civic dinner party; his or her charisma thus has less to do with any specific political content than with the sheer fascination of ‘the element that “falls out” of the gentrified system”.

⁸ No original: “That which is rejected is ploughed back for the renewal of life”.

⁹ No original: “historical phase dominated by the rise of populist formations that pose a challenge to the neoliberal order”.

que marcaram as duas décadas anteriores.

A aliança recente entre neoliberais e conservadores no Brasil espelha essa tendência global. Alguns autores têm destacado a emergência de uma versão brasileira da “guerra cultural” entre liberais e conservadores no cenário político recente (Gallego, Ortellado e Ribeiro, 2017), que teve continuidade e um lugar central na campanha que elegeu Jair Bolsonaro. Embora eu concorde com esse diagnóstico, a separação aparentemente nítida entre um plano da redistribuição (“liberal na economia”) e outro do reconhecimento (“conservador nos costumes”) me parece enganadora. Longe de se resumir a uma guerra cultural no campo das políticas de identidade, o bolsonarismo tem como pilar constitutivo um eixo neoliberal que é normalmente obscurecido pelo eixo populista-conservador: nos termos de Fraser (1997), ele seria propriamente *bivalente*. Buscarei mostrar, aqui, algumas das manifestações dessa bivalência na memética que circulou nas redes bolsonaristas durante o período eleitoral.

Dentre as muitas novidades introduzidas pela campanha de Jair Bolsonaro em 2018 estavam termos até então infrequentes, ou mesmo desconhecidos, no debate político nacional: significantes vazios (Laclau, 2005) como “gramscismo”, “marxismo cultural” e “globalismo” chegaram a figurar no plano de governo do então candidato (que consistia em 81 slides). Esse tipo de linguagem já vinha, no entanto, se sedimentando há algum tempo em mídias sociais onde emergiu e se consolidou a nova direita. Nas proximidades do período eleitoral, ela passou a ser difundida para um público mais amplo principalmente através de memes, textos, áudios e vídeos curtos circulados no WhatsApp.

Um exemplo da narrativa típica neste sentido foi um vídeo bastante compartilhado na época, produzido pelo empresário catarinense Luciano Hang (posteriormente conhecido como “véio da Havan”). Ali, ele explicava aos eleitores como, a partir de Antonio Gramsci, a esquerda mundial havia decidido abandonar o projeto de apropriação dos meios de produção por vias revolucionárias. Descrevia o conceito gramsciano de hegemonia, e denunciava o processo pelo qual a esquerda, através de intervenções posteriores como a Escola de Frankfurt, haveria logrado consolidar uma hegemonia cultural no ocidente: daí a centralidade do “marxismo cultural”, por vezes também referido como “gramscismo”. A partir daí, o vídeo estendia a cadeia de equivalência do inimigo (Laclau, 2005) de Gramsci para Hugo Chávez, Lula, PT, globalistas, etc., numa poética de livre-associação recorrentemente utilizada por Bolsonaro e seus apoiadores. Curiosamente, uma das iterações dessa cadeia incluiu o nome do próprio Ernesto Laclau: um post chamado “Linha de transmissão”, publicado no blog criado pelo futuro chanceler Ernesto Araújo em apoio ao então candidato Jair Bolsonaro¹⁰.

Essas e inúmeras outras formulações na mesma linha direcionam a atenção para um certo nível da realidade que tendemos a associar à superestrutura do

10 Na postagem, datada de 27 de setembro, lê-se: “Haddad é o poste de Lula. / Lula é o poste de Maduro, atual gestor do projeto bolivariano. / Maduro é o poste de Chávez. / Chávez era o poste do Socialismo do Século XXI de Laclau. / Laclau e todo o marxismo disfarçado de pós-marxismo é o poste do maoísmo. / O maoísmo é o poste do inferno. / Bela linha de transmissão” (Araújo, 2018: s.p.). Disponível em: <<https://www.metapoliticabrasil.com/blog/linha-de-transmissao>> Acesso em 16 de novembro de 2019.

marxismo clássico. Como o próprio termo guerra cultural, outros como marxismo cultural e globalismo foram tomados diretamente de empréstimo da *alt-right* americana. Todavia, como apontei acima, a aparente separação entre um nível superestrutural “conservador nos costumes” e outro, infraestrutural, “liberal na economia” pode ser enganadora. Muitos autores vêm notando, através de ângulos diferentes, a gradual aproximação e articulação entre conservadorismo moral e neoliberalismo econômico nas últimas décadas.

Ainda na virada do século, por exemplo, Jean e John Comaroff (2004) haviam notado uma correlação entre a ascensão de um punitivismo moral de bases conservadoras e a consolidação dos programas neoliberais de ajuste estrutural na África subsaariana e alhures. Loic Wacquant (2009) fez uma associação semelhante, destacando uma relação que ele chamou de “funcional” entre o avanço de políticas neoliberais e precarização por um lado, e o encarceramento em massa e punitivismo legal por outro. Mais recentemente, Melinda Cooper (2017) dedicou-se a retratar detalhadamente essa aliança no caso dos Estados Unidos, mostrando como, já nos anos 1970, era visível a aproximação entre economistas neoliberais e lideranças conservadoras (especialmente, evangélicas). Essa afinidade se manifestava no resgate, a partir do governo Reagan, do espírito das chamadas *poor laws* do século XIX, que imputavam à família o dever de cuidar de seus membros quando esses estivessem desempregados, doentes ou velhos demais para trabalhar. Assim, num contexto de desmonte do Welfare State, esperava-se que a família absorvesse os efeitos de precarização gerados pelas políticas neoliberais: lembremos que a famosa frase de Thatcher “Não existe sociedade, apenas homens e mulheres individuais” não termina aí, mas continua com “e suas famílias”.

É possível, como fiz em outra ocasião (Cesarino, no prelo a), ir ainda além nessas conexões, em direção a ressonâncias mais profundas no plano estrutural que venho chamando de cibernético. Mas minha análise nesta seção se limitará a destacar como a bivalência neoliberal-conservadora apareceu na memética circulada durante a campanha eleitoral – sempre como parte da engrenagem mais ampla do populismo digital que descrevi acima e alhures (Cesarino, 2019b). Entre os dois eixos da dupla articulação diferença-equivalência entendida por Laclau como definidora da mobilização discursiva do tipo populista, o eixo antagonístico da diferença me pareceu ter um peso maior durante a campanha eleitoral de 2018. Embora o antipetismo tenha sido sua face mais evidente, o que entendemos como políticas de identidade ou do reconhecimento não foram menos importantes. Na verdade, elas desempenharam um papel central na gramática populista de Jair Bolsonaro antes mesmo de ele ascender ao cenário nacional pegando carona na pauta anticorrupção consolidada pela Lava Jato.

Argumentei anteriormente (Cesarino, 2019b) que as fontes originais do carisma de Jair Bolsonaro foram fundamentalmente antagonísticas: diziam res-

peito à sua alegada espontaneidade e coragem para falar a verdade diante de quem quer que fosse (em linha com o fetiche contemporâneo da autenticidade), o que se articulava com a sua saga pessoal contra o “politicamente correto” defensor dos “bandidos” e cerceador da liberdade das “pessoas de bem” – e posteriormente, o combate cristão contra a “ideologia de gênero” (Butler, no prelo). Esse duplo carisma encontra-se bastante destacado na memética anterior à sua candidatura para a presidência, através de slogans como “Direitos humanos: esterco da vagabundagem” e o símbolo – naquele momento chocante para alguns, mas fascinante para outros – da arminha com a mão. Esse foi o trampolim da ascensão de Bolsonaro para a cena política nacional, desde que começou a frequentar programas de televisão e tornar-se ativo nas redes sociais.

Seu perfil pessoal – como o de outros como Trump, Nigel Farage e Olavo de Carvalho – encontra afinidades importantes com o que se conhece na cultura da internet como o “troll”: figuras que adquirem influência e engajamentos através de declarações tabu, absurdas e ultrajantes. A influência digital do troll vem tanto da fascinação que a quebra de tabus exerce sobre parte dos usuários – pela qual Bolsonaro ganhou a alcunha de “mito” – quanto dos engajamentos negativos por parte daqueles que se sentem ofendidos: nas mídias sociais, o velho adágio “falem mal, mas falem de mim” adquire uma outra dimensão, inclusive algorítmica¹¹. Este ponto é importante, pois a cismogênese simétrica entre direita e esquerda disparada pelas “trollagens” de Bolsonaro, que foi essencial para a sua ascensão na esfera pública nacional, continuou sendo ativamente alimentada por ele (e pela esquerda) durante a campanha – e, ao que tudo indica, também após a posse (Cesarino, 2019b, no prelo a).

Não por acaso, a fama original de Bolsonaro como misógino, racista e homofóbico reproduz ponto a ponto os marcadores da diferença privilegiados pelas políticas de identidade no Brasil e alhures: gênero, raça e orientação sexual. Durante a campanha, a memética bolsonarista mobilizou todos estes, de modo central, enquanto inimigos – porém, teve o cuidado de traçar a fronteira antagonística não entre brancos e negros, homens e mulheres, ou heteros e gays, mas entre a *militância* feminista, LGBT e do movimento negro e os “cidadãos de bem”. Assim, brasileiros negros, pardos, gays ou mulheres que não tinham um investimento especial na gramática identitária das políticas de reconhecimento (podemos supor, uma maioria) puderam ter seu pertencimento mobilizado pela cadeia de equivalência do bolsonarismo, que operou com significantes vazios como “brasileiros”, “trabalhadores”, “cidadãos de bem” ou “patriotas”. Já a frente antagonística do aparato trabalhava com padrões discursivos semelhantes àqueles mais gerais direcionados ao antipetismo, associando a militância à figura do bandido, da ameaça ou da elite hipócrita e corrupta. Como condensado em uma frase circulada no WhatsApp após a eleição: “O esquerdistas praticam

¹¹ A “trollagem” parece ser, ainda, um efeito extremo da necessidade de “inovação” constante no contexto de uma competitiva (e lucrativa) economia da atenção nas mídias digitais.

ATIVISMO, enquanto os conservadores de direita praticam o PATRIOTISMO”.

Como apontei anteriormente (Cesarino, 2019b), no caso do voto feminino foi possível acompanhar em tempo real a tática populista em ação, em vista das manifestações do #EleNão realizadas em fins de setembro em todo o país. Imediatamente após os atos, observou-se no WhatsApp, Facebook e outras plataformas uma enxurrada de conteúdos estruturados pelas mesmas funções metalinguísticas básicas do populismo digital (Cesarino, 2019b), porém desta vez trazendo as feministas na função estrutural do inimigo: associadas às cores vermelha e preta, à desordem, a atmosferas ameaçadoras, à nudez, ao despudor e à hipocrisia das elites que fingem defender o povo, mas que desejam no fundo manter seus privilégios, frequentemente por vias corruptas. Técnicas de espelho invertido, como a canibalização de palavras de ordem feministas (“Lute como uma mulher – de verdade”), orientavam conteúdos que se referenciavam mutuamente através de *hashtags* (elas mesmas, espelhos invertidos) como #ElasNão ou #EleSim.

Em meio a esse esforço extraordinário – e, sem dúvida alguma, articulado –, chamaram atenção significantes baseados em noções de im/pureza, que ecoam aqueles trabalhados por Mary Douglas (2002). Inúmeros memes binários dividiam a população feminina entre direita e esquerda, associando as primeiras à pureza, beleza, inteligência, partes corporais altas (cérebro), higiene, civilidade e o verde-e-amarelo; e as segundas, à bandidagem, feiura, ignorância, partes corporais baixas (vagina, ânus, urina), sujeira e animalidade. Parte do conteúdo direcionado à militância LGBT nessa época seguiu um padrão semelhante: por exemplo, memes contrapondo um Pablo Vittar feio e sem maquiagem ao maquiador Agustin Fernandez, apoiador de Bolsonaro (“até os gays de direita são mais bonitos”) (Cesarino, 2019b).

Essas e outras contraposições estéticas binárias visavam atuar diretamente no plano dos afetos, gerando efeitos viscerais de atração por um grupo (o da direita) e repulsa pelo outro (o da esquerda). Esses afetos se associavam a símbolos muito básicos como palavras de ordens ou cores – notadamente, a dicotomia vermelho versus verde-e-amarelo. As declarações de Eduardo Bolsonaro no dia seguinte ao #EleNão seguiram o mesmo padrão douglasiano: “As mulheres de direita são muito mais bonitas do que as de esquerda. Não mostram o peito na rua e não defecam para protestar. Ou seja, as mulheres de direita são muito mais higiênicas que as da esquerda”. Outro exemplo são as letras do MC Reaça, homenageado por Bolsonaro quando do seu suicídio em 2019: “Dou pra CUT pão com mortadela / E pras feministas, ração na tigela / As mina de direita, são as top mais bela / Enquanto as de esquerda têm mais pelo que cadela”.

Em meio à proliferação de inversões populistas, gramáticas eclipsadas pelas políticas da identidade em evidência durante os governos anteriores foram reativadas, “iluminando paisagens históricas escondidas em um ‘flash’” (Coronil

e Skurski, 1991: 289). Foi, notadamente, o caso da versão vulgarizada da ideologia freyreana da miscigenação racial, recuperada na memética, em declarações do candidato e do seu vice, e em esforços concertados como o movimento “Minha cor é o Brasil”. Neste último, difundido especialmente através de vídeos em todas as plataformas, pessoas negras e indígenas (como Hélio Negão e Ysani Kalapalo) contestavam frontalmente a representatividade do movimento negro e indígena, reivindicando sua liberdade para se unir à cadeia de equivalência do bolsonarismo, centrada no significante vazio “Brasil”. Na memética de inversão de acusações, as políticas de identidade – na figura do “vitimismo” do movimento negro, feminista e LGBT, ou do “privilégio” da política de cotas – é que apareciam como dividindo a sociedade brasileira e propagando discursos de ódio. Numa associação também característica do populismo (Laclau, 2005), o líder era colocado do lado do povo como alguém simples e honesto, “forjado no quartel, lugar de gente decente, honesta, trabalhadora e cheio de negão!” – como colocado por Flávio Bolsonaro em uma postagem na época da campanha (Cesarino, 2019b). O totemismo líder : povo :: inimigo : elite se propagou através de símbolos simples e recorrentes como o relógio Casio e a caneta Bic de Bolsonaro, contrapostos à caneta Montblanc banhada a ouro de Lula e ao suposto relógio suíço de Fernando Haddad.

Atravessando esse universo semanticamente vultoso porém gramaticalmente simples, havia um componente sutil mas persistente que eu classificaria como “neoliberal”. Ele aparecia em conteúdos que remetiam tanto ao eixo da equivalência, em noções genéricas de mérito e liberdade individual, quanto ao eixo da diferença, através de noções de privilégio, corrupção ou coletivismo – essas últimas, novamente, muito associadas à militância em torno das políticas de reconhecimento. Um meme assinado e circulado durante a campanha por um dos filhos de Jair, Carlos Bolsonaro, é representativo dessa dupla gramática, que articula redistribuição e reconhecimento:

Em meu time há mulheres, brancos, negros, idosos, jovens, nordestinos... todos muito competentes. Quanto à sexualidade, pouco importa, ninguém quer se valorizar por isso. Se são bons no que fazem, vida que segue! O papo canalha de dividir a sociedade, fazendo pessoas virarem massa de manobra fracassada, enquanto seus líderes “nadam” no poder financeiro e na manutenção de seus cargos com demagogia, é algo que não existe em nosso ambiente. Somos todos capazes e iguais!

Um dos significantes vazios do inimigo que articulou de modo mais eficaz os eixos da redistribuição e do reconhecimento foi a “mamata”. Durante a campanha, esse termo traçou uma equivalência firme entre demandas por reconhecimento através de políticas da diferença e grupos que sustentariam privilégios às custas dos impostos pagos por quem trabalha “de verdade”. Como também

notaram Kalil et al. (2018), o significante vazio que denotava o grande inimigo do Brasil, a corrupção, era atribuído à classe política e ao setor público de modo mais amplo, sendo a iniciativa privada associada, por contraste, a transparência e pureza de propósitos (novamente, autenticidade). A ideia de que empresários e pessoas ricas estariam livres de hipocrisia já foi notada a propósito do aparente paradoxo de um bilionário como Donald Trump alegar representar o “povo”, “Joe the Plumber” (Maly, 2018).

Exemplos de figuras da “mamata” mobilizadas nos memes incluem a atriz feminista que desvia verbas públicas, o militante do movimento negro que vive de “mamar nas tetas” do Estado, o estudante esquerdista de universidade pública que explora os pais idosos, os homossexuais que “querem se valorizar por isso”, como indicado no texto de Carlos Bolsonaro acima. O significante vazio da “bolsa” foi bastante mobilizado, em memes alertando que “Haddad fez o bolsa travesti e deixou 100 mil crianças sem creche”, ou que presidiários, drogados e prostitutas ganhariam benefícios do Estado em valores muito superiores ao salário mínimo do trabalhador honesto. Outras variantes da “mamata” ou “boqui-nha” frequentes durante a campanha foram o “BNDES” e a “Lei Rouanet” – esta última colocada como real razão por trás da oposição de parte significativa da classe artística e da grande mídia ao nome de Jair Bolsonaro.

Além disso, a centralidade da família para a aliança entre neoliberais e conservadores evidenciada pela crítica feminista do neoliberalismo nos últimos anos (Cooper, 2017; Brown, 2019) também se refletiu na importância político-eleitoral que disputas em torno da “ideologia de gênero” tem adquirido no Brasil (Kalil et al., 2018: 10). O Escola sem Partido e a eleição de evangélicos para conselhos tutelares são exemplos de uma reação à incidência não apenas da militância identitária, mas do próprio Estado secular, em domínios considerados pelos conservadores (em especial, cristãos) como jurisdição exclusiva da família, como a sexualidade e a educação moral (Butler, no prelo).

Outro rearranjo neoliberal importante tem sido a inversão da lógica da luta de classes, historicamente estruturada por meio da oposição capital x trabalho. No campo bolsonarista como na nova direita de modo mais amplo, trabalhadores e pequenos empreendedores são colocados do lado do mercado e dos grandes empresários – cuja imagem icônica durante a eleição talvez tenha sido o já citado dono das lojas Havan –, em oposição a um significante vazio do inimigo associado à categoria quase residual do comunismo (que, como se sabe, tem sua “lista atualizada” renovada periodicamente para incluir aqueles que vão se colocando contra o líder, sendo assim excluídos do grupo).

Nessa dupla articulação, constrói-se uma ampla equivalência entre sociedade e mercado, segundo a qual este último aparece como contemplando os interesses do “povo”, articulada com um antagonismo segundo o qual o aparato do

Estado de Bem-Estar (e, no limite, qualquer forma de regulação estatal à “livre iniciativa”) representaria interesses escusos (por exemplo, ONGs estrangeiras ou o globalismo) e/ou a hipocrisia de grupos que desejariam apenas manter seus privilégios (como a universidade pública ou o funcionalismo de modo geral). O estabelecimento de uma equivalência entre sociedade e mercado passa também pela ampla mobilização do signifiante do empreendedor, que substitui a solidariedade horizontal de classe por essa figura híbrida, em que o trabalhador se torna patrão de si mesmo – e os grandes monopólios, bancos e o mercado financeiro (em suma, o que no movimento Occupy chamou de 1%) desaparecem no pano de fundo da cena política (Cesarino, no prelo a).

Segundo Laclau (2005), lideranças populistas tipicamente apelam para um “instinto de nivelamento” das pessoas comuns, especialmente quando lhes é dito que tais “elites” gozam de benefícios obtidos às suas custas, que foram enganadas por elas, e que algo lhes foi injustamente retirado. Essa gramática, que é fundamentalmente relacional, permite que mesmo setores que nos parecem privilegiados – como a classe média alta, um dos bastiões do bolsonarismo – sintam-se enganadas, ressentidas e lesadas “pelo PT”. Nesse contexto, nos termos de Mazzarella (2019: 50), “a nova ativação política das classes médias outrora privilegiadas, e recentemente precárias, se arrisca a apagar ... histórias mais longas de violência”¹² sofridas por afrodescendentes, indígenas e moradores das periferias.

No contexto de austeridade neoliberal progressiva em que vivemos, não é difícil fazer com que empregos estáveis como os do funcionalismo público, ou mesmo qualquer emprego com garantias e benefícios (o chamado trabalho do tipo fordista), apareçam, aos olhos de boa parte da população, como privilégios (Brown, 2019). Quando a precarização generalizada da vida vai virando regra, inclusive entre as classes médias, estas se (auto) reposicionam como subalternos dentro de um campo profundamente modificado que não prevê um lugar para a gramática do reconhecimento a não ser como um inimigo – ou, na melhor das hipóteses, um competidor por recursos escassos. Parece haver, portanto, uma retroalimentação entre neoliberalismo e conservadorismo também neste sentido: nos termos de Wendy Brown (2019: 8), “o rancor racializado e o sofrimento econômico das classes médias e trabalhadoras brancas, longe de se diferenciarem do avanço [da precarização neoliberal], adquirem voz e forma a partir dele”¹³.

Assim, um dos efeitos – sem dúvida, não pretendido – do avanço das políticas da identidade no Brasil (e alhures) nas últimas décadas foi muitos se sentirem excluídos de um jogo político que era visto como privilegiando injustamente uma parcela minoritária da população. No contexto populista das inversões, essas minorias passam a ser vistas como “opressoras”: associação explicitada em termos como “ditadura gay” ou “feminazi”. Em outras palavras, o bolsonarismo ofereceu a essas pessoas uma nova identidade – a de direta e conservadora

12 Tradução livre do original: “...it is tempting to retort that some bodies have always been chronically at risk and that the newfound political activation of the previously privileged, recently precarious middle classes risks effacing these longer histories of violence”.

13 No original: “White working-class and middle-class economic suffering and racialized rancor, far from distinct from these assaults, acquire voice and shape from them”.

– onde antes só havia ambiguidade, confusão ou insegurança. Ofereceu não apenas um rótulo, mas um novo lugar de reconhecimento, liberdade e direitos: o direito de não ter de assumir uma identidade militante (mas que, num segundo momento, pode se tornar uma, só que no outro lado do espectro político); o direito de expressar abertamente o que era proibido pelo politicamente correto; o direito de não se sentir diminuído por não saber falar ou escrever corretamente; o direito de reivindicar conhecimento derivado da experiência e da trajetória de vida pessoais (“eu sei como foi a ditadura, pois eu vivi”) contra os ditames incompreensíveis de elites de especialistas; o direito de se sentir representado politicamente por alguém que parece ser igual a você, etc. Embora o conteúdo seja diametralmente oposto, num plano estrutural o apelo populista da nova direita se parece em muitos pontos com o da esquerda identitária. A estrutura cismogênica a partir da qual emergiu a nova direita – um espelhamento também sugerido por Mirowski (2019) para a oposição entre neoliberais e socialistas durante o século XX – sugere que sua gramática possa ter, de fato, se espelhado parcialmente na da esquerda. Ambos os processos compartilham, afinal, mediações estruturantes comuns, que trabalhei em outra ocasião nos termos de uma coprodução entre neoliberalismo e mídias digitais (Cesarino, no prelo a).

Cabe concluir esta seção notando que nenhuma dessas reformulações político-identitárias emergentes é um dado da realidade. Boa parte da teoria social contemporânea trabalha com noções performativas de identidade, e com a teoria do populismo de Laclau não é diferente. E com efeito, militantes da nova direita e do bolsonarismo têm trabalhado ativamente para reestruturar o espectro político no Brasil no sentido de construir um novo pano de fundo hegemônico. Um dos exemplos mais contundentes é um *power point* feito pelo então candidato a deputado federal Luiz Philippe Orléans e Bragança, onde o campo da “direita” e da “nova política” incluía apenas o PSL e o NOVO, sendo todo o resto (inclusive, naquele momento, o DEM) relegado à “esquerda” e à “velha política” (Cesarino, 2019b). Só com essa reestruturação profunda – e isso é essencial – um deputado que passou trinta anos no baixo clero da Câmara poderia lograr se apresentar de modo convincente como arauto de uma “nova política”.

Nos últimos anos, essa estrutura emergente vem sendo pouco a pouco apresentada e literalmente *ensinada* à população: WhatsApp, YouTube e outras plataformas têm operado como ferramentas pedagógicas centrais neste sentido (Mirowski, 2019). Nelas são frequentes, por exemplo, conteúdos explicando às pessoas, de forma bastante simples e com exemplos concretos, o que é ser de direita ou conservador. Essa pedagogia quase sempre vem acompanhada de explicações igualmente detalhadas sobre o que a direita *não* é: seu espelho invertido, a “esquerda”. Um texto compartilhado no WhatsApp demonstra bem essa estratégia frequente, e deixa claro como a oposição individualismo-coleti-

vismo também é um eixo estruturante da gramática identitária conservadora-neoliberal emergente:

*Quando um cara de **direita** é vegetariano, ele não come carne.*

*Quando um cara de **esquerda** é vegetariano, ele faz campanha contra alimentos a (sic) base de carne e gostaria de proibir a todos de comer carne.*

*Quando um cara de **direita** é homossexual, ele tem uma vida normal.*

*Quando um cara de **esquerda** é homossexual, ele faz apologia à homossexualidade, vai às manifestações do “orgulho gay” e acusam todos aqueles que não pensam como ele de “homofóbicos”.*

*Quando alguém de **direita** perde o emprego, pensa em como sair da situação e fazer todo o possível para encontrar um novo emprego.*

*Quando alguém de **esquerda** perde o emprego, ele vai reclamar ao sindicato, e gastará até o último dia e vai a todas as manifestações e ataques contra a direita e contra os empregadores (grifo no original).*

Por esses meios, o bolsonarismo, assim como outros produtos políticos da aliança entre neoliberais e conservadores (Cooper, 2017; Brown, 2019), parece estar conseguindo o que os setores progressistas ainda buscam: produzir hegemonia por meio de uma mobilização propriamente bivalente, ou seja, que perpassa e articula o eixo do reconhecimento (conservador) com o da redistribuição (neoliberal). Cabe ressaltar que essa hegemonia parece ser, ao menos por enquanto, principalmente eleitoral. Porém, estudos recentes sobre a direita emergente no Brasil indicam que o avanço desse “Brasil paralelo”¹⁴ vem ocorrendo a passos largos e há mais tempo do que se imaginava, principalmente por vias digitais e portanto fora da esfera pública convencional (Rocha, 2018). Embora no senso comum a imagem da nova direita online seja comumente associada a paisagens obscuras da internet como a *deep web* e fóruns anônimos como o 4Chan (Nagle, 2017), no Brasil sua versão alternativa da realidade política vem adquirindo capilaridade crescente através de plataformas corriqueiramente utilizadas por boa parte da população para acessar “informação” e “se educar”, como o YouTube e o WhatsApp, e pode ser encontrada ecoando em falas de usuários comuns no Facebook e Twitter. Para compreender a força do apelo da nova direita, portanto, é preciso compreender melhor as mediações através das quais ela tem crescido em influência no Brasil e alhures.

14 “Brasil paralelo” é um dos canais mais populares deste segmento no YouTube, com mais de 1 milhão de inscritos, e cujo principal vídeo chegou a mais de 6 milhões de visualizações (dados de setembro de 2019).

DIGITALIZAÇÃO DA REPRESENTAÇÃO E PESSOA FRACTAL

Como a antropologia pode ajudar a entender melhor as mudanças recentes na representação político-identitária no Brasil? Historicamente, nossa disciplina

tem sustentado uma afinidade próxima com segmentos sociais que viriam, em fins do século vinte, reivindicar reconhecimento através das políticas da diferença. Ainda que antropólogos tenham observado e problematizado tendências à reificação identitária (o que implica, necessariamente, seletividade e exclusão), no geral essa afinidade tem se mantido intacta. Isso talvez tenha nos impedido de desenvolver instrumentais analíticos melhores para lidar com processos identitários que extrapolam os padrões por nós esperados: notadamente, nos casos em que aqueles que víamos como nossos aliados “naturais” passam a agir como o “outro repugnante”, e a identificar-se com ele (Harding, 1991; Cesarino, 2019a).

Processos identitários que se desenvolvem fora de essencialismos estratégicos moldados pela relação direta com o Estado (o que Manuela Carneiro da Cunha chamou de “cultura” com aspas) muitas vezes são atribuídos pela antropologia a alguma categoria residual, como “popular” ou “híbrido”. Discussões recentes sobre anti-mestiçagem (Luciani, 2016) e pessoa fractal (Wagner, 2011) permitem pensar, todavia, que híbridos não precisam ser entendidos como fusões, mas podem ser produtivamente compreendidos como misturas fractais. Essa concepção de mistura implica não uma diluição de identidades numa massa amorfa, mas uma fragmentação infinitesimal de “pedaços” identitários que podem ser articulados e ganhar escala a depender da eficácia da sua mobilização em múltiplas camadas de cadeias de equivalência – notadamente, por meio da representação do tipo populista (Laclau, 2005). Sugeri que foi precisamente isso que a campanha Bolsonaro logrou realizar com extraordinário sucesso em 2018 (Cesarino, 2019b), ao se valer da digitalização crescente dos processos de formação de identidades políticas que, como notou Malini (2017), adquirem forma em virtude de serem continuamente acionadas relacionalmente por outros usuários e mediações algorítmicas nas mídias sociais.

Em seu levantamento dos diferentes perfis de apoiadores de Jair Bolsonaro em 2018, Isabela Kalil e colaboradores (2018) utilizaram a metáfora do caleidoscópio – não por acaso, a mesma popularizada por Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* – para destacar o caráter segmentar da comunicação de campanha de Jair Bolsonaro:

Para quem acompanha a trajetória de Bolsonaro parece haver uma série de contradições e incoerências em seus discursos. Esta forma de se comunicar e se posicionar em relação a assuntos polêmicos gerou uma reação do campo progressista que passou a identificar nele elementos como a falta de coerência, baixa capacidade de articulação política ou ainda a presença de posicionamentos desprovidos de sentido. No entanto, ao segmentar o direcionamento de suas mensagens para grupos específicos, a figura do “mito” ... consegue assumir diferentes formas, a partir das aspirações de seus apoiadores (Kalil et al., 2018: 3).

Essa estrutura segmentar ou caleidoscópica, observada no plano qualitativo e off-line por Kalil et al. (2018) e que encontra eco em discussões sobre as “muitas vozes” de Trump (Maly, 2018), demonstra uma convergência quase perfeita com estudos quantitativos de topologia e dinâmica de redes digitais durante a campanha eleitoral. Em uma análise de como se deu o processo de viralização de conteúdo eleitoral no aplicativo WhatsApp em 2018, João Guilherme dos Santos e colaboradores utilizaram a metáfora da “hidra”, o monstro mitológico de várias cabeças, para descrever a topologia de “redes policêntricas segmentadas e integradas” por eles encontrada (Santos et al., 2019). Essas redes se estruturaram em torno de nódulos centrais que realizavam disparos massivos de conteúdo (ou seja, celulares que faziam os primeiros uploads de novos conteúdos ou os importavam de outras plataformas) para grandes grupos públicos interconectados entre si por alguns usuários chave (ou *gatekeepers*). Em algum ponto ao longo dessa trajetória, o repasse dos conteúdos atravessava um limiar de comportamento não-linear, viralizando para a extensa periferia da rede, composta por WhatsApps pessoais e “grupos de família”¹⁵. Assim, à medida que os diferentes tipos de conteúdos se afastavam dos centros unificados e estruturados da rede, seus caminhos iam se segmentando “espontaneamente”, ao serem repassados por usuários comuns àqueles contatos mais propensos a serem afetados por cada um deles.

Nos termos de Laclau (e da psicologia da *Gestalt*), podemos sugerir que foram os próprios eleitores que, confrontados com a pletora de significantes vazios lançados nas redes bolsonaristas, selecionaram os mais relevantes para si e assim *completaram* o seu significado. A relação entre emissor e receptor do conteúdo digital da campanha foi, portanto, bi-direcional ou propriamente cibernética, inclusive no sentido de que parte desse conteúdo era produzido pelos próprios usuários a partir de padrões discursivos análogos ao do mecanismo populista original, e re-circulado nos *feedback loops* através dos quais as mídias sociais geram valor (Mirowski, 2019; Cesarino, no prelo a). Desta forma, foi possível ampliar e sustentar a articulação entre demandas particulares e equivalências gerais que é a base da eficácia da mobilização do tipo populista (Laclau, 2005). Cabe notar, ainda, que a performatividade do aparato digital bolsonarista operou sobre um substrato social preexistente que mantinha afinidades latentes, ainda que não necessariamente “nomeadas” (no sentido lacaniano de Laclau, 2005), com a gramática neoliberal-conservadora oferecida pelo candidato e pelas redes da nova direita com as quais ele se articulou.

Com efeito, Bolsonaro se mostrava, nas redes, como uma figura caleidoscópica cujos múltiplos “pedaços”, não necessariamente coerentes entre si, podiam realizar conexões parciais (Strathern, 1991) com os interesses, medos e outros

15 Os autores delinearam um modelo de viralização em três etapas, que coincidem com as camadas que eu havia descrito em um primeiro relatório da minha pesquisa no WhatsApp: “primeiro a etapa de produção e difusão inicial; em seguida sua circulação em grupos segmentados dedicados à política, interconectados por membros mais dispostos a compartilhá-la e inseri-la em uma dinâmica de viralização; e por fim grupos periféricos não dedicados à política, quantitativamente mais numerosos, embora proporcionalmente irrelevantes na etapa mais intensa da viralização” (Santos et al., 2019: 327).

afetos de segmentos eleitorais específicos: da dona de casa preocupada com a integridade moral dos filhos ao pai de família inseguro com a criminalidade urbana; do jovem de periferia acuado pela precarização do trabalho, crise de masculinidade, e frustrado na cultura do consumo a que havia sido introduzido em governos anteriores (Pinheiro-Machado e Scalco, 2018), ao homem branco de classe média atraído pelo anti-politicamente correto (di Carlo e Kamradt, 2018); a negros, mulheres e homossexuais que, por diferentes razões, não se reconheciam na “esquerda lacradora”. Kalil et al. (2018) identificaram ao menos dezesseis perfis diferentes.

Essa estrutura caleidoscópica de conexões parciais propiciou o rápido contágio que culminou, no auge da campanha eleitoral, na formação do corpo digital do rei, onde todas essas particularidades foram convertidas em unidade – ou a diferença, em equivalência (Laclau, 2005). Como na segmentaridade nuer descrita por Evans-Pritchard, foi possível sustentar escalas aninhadas de relações particulares de equivalência-diferença mantendo, ao mesmo tempo, uma unidade virtual no “topo”, incorporada na figura do líder e contraposta a um inimigo comum. Essa visão segmentar e fractal da identidade ajuda a esclarecer o aparente paradoxo da afinidade entre o hiper-individualismo das mídias sociais e o “espírito comunitário do populismo” notada por Gerbaudo (2018: 748). Talvez poderíamos dizer, nos termos de Sapir (2012), que o populismo digital gera um tipo “espúrio” de comunitarismo: é uma busca por autenticidade num contexto de ansiedades profundas quanto a mediações. Onde as mediações estabelecidas não funcionam mais como deveriam (Brown, 2019), as pessoas passam a buscar diretamente aquilo que é “realmente real”

Além disso, em termos práticos, essa abordagem ajuda a compreender como, no caso brasileiro, a mecânica populista gerou efeitos similares às análises de perfis e microdirecionamento algorítmico que foram a marca do escândalo da Facebook-Cambridge Analytica (Maly, 2018). Tudo indica que houve mobilização de agências maquinicas na campanha não-oficial de Bolsonaro (assim como em outras), como disparos via WhatsApp e *bots* no Twitter e Facebook (Santos et al., 2019). Porém, a propagação do conteúdo disparado via WhatsApp parece ter se dado em larga medida espontaneamente, por meio da agência humana de usuários comuns. Em outras palavras, a estrutura caleidoscópica original permitiu que conteúdos particulares (digamos, abordando a questão da criminalidade, ou a crise nos costumes, ou o anti-politicamente correto, ou uma memética simplesmente humorística avançando o carisma do “mito”) fossem sendo direcionados, ao longo da sua trajetória digital, àqueles mais propensos a serem afetados por eles. Chegamos aqui a uma importante questão cibernética em aberto para a antropologia: como, no contexto atual de digitalização intensiva da vida, agência

humana e agência maquínica (algorítmica, mas não apenas) se retroalimentam e parecem se aproximar, e com que consequências.

Estamos apenas começando a compreender as profundas mudanças que as mediações digitais vêm provocando não apenas na política e na produção do conhecimento (Cesarino, 2019b, no prelo, a, no prelo b), mas em todas as esferas da vida – com efeito, como essas fronteiras entre esferas têm se tornando cada vez mais confusas. Autores contemporâneos têm notado ressonâncias importantes entre fenômenos característicos do nosso tempo que tendemos a ver como separados, notadamente o aprofundamento do neoliberalismo no plano tanto epistêmico quanto material, a pós-verdade, a ascensão de populismos conservadores, e mesmo a força política e social do cristianismo evangélico (Harsin, 2015; Gerbaudo, 2018; Waisbord, 2018; Mirowski, 2019; Brown, 2019; Butler, no prelo).

Abordar esse universo a partir de uma perspectiva cibernética – que busca não uma “explicação positiva” (Bateson, 1972) em termos de causalidade entre entidades preexistentes, mas padrões e recursividades coemergentes dentro de um mesmo campo de complexidade e probabilidade – sugere que, do ponto de vista sistêmico, esses fenômenos compartilham uma mesma estrutura; num certo sentido, talvez seja possível dizer que eles são o *mesmo* fenômeno (Cesarino, no prelo a). Essa estrutura comum parece estar fundamentalmente calcada no que poderíamos chamar de arquitetura digital do neoliberalismo, ou estrutura neoliberal das mídias digitais¹⁶. Pensar representação e identidade hoje exige, portanto, uma integração de perspectivas muito mais ampla e complexa do que vimos avançando na antropologia até o momento, mas para a qual podem contribuir muitas das discussões já feitas na nossa disciplina, inclusive com referência às chamadas sociedades não-modernas. Em momentos de transição profunda, torna-se produtivo voltar aos “fundamentos”. A perspectiva cibernética nos permite fazer uma última analogia, desta feita com os momentos de crise e revolução descritos por Thomas Kuhn (2006): neste caso, a troca de paradigma não se completou, o campo de batalha permanece aberto, e pode ser que continue assim durante um bom tempo. Talvez seja tempo suficiente para nos reequiparmos, com ferramentas analíticas novas e talvez inusitadas.

16 Detalhei este ponto em outros lugares (Cesarino, no prelo a, no prelo b). Aqui, é suficiente notar que acompanho o entendimento de Mirowski (2019) do neoliberalismo como um projeto epistêmico baseado na premissa do mercado como processador de informação, hoje indiscernível das mediações digitais que o sustentam.

Letícia Cesarino é Professora no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ernesto

2018 “Linha de transmissão”. *Metapolítica Brasil*, 27 sep. 2018. Disponível em:
<https://www.metapoliticabrasil.com/post/linha-de-transmiss%C3%A3o>

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an ecology of mind*. Chicago, Chicago University Press.

BROWN, Wendy

2019 *In the ruins of neoliberalism: the rise of antidemocratic politics in the West*. Nova Iorque, Columbia University Press.

BUTLER, Judith

No prelo “Ideologia de anti-gênero e a crítica da era secular de Saba Mahmood”. *Debates do NER*, v. 2, n. 36.

CESARINO, Letícia

2008 “Hoje é o dia do reencontro do Brasil consigo mesmo”: a (re) construção ritual do vínculo representativo na posse de Lula. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 2006, p. 179-198.

2019a “On digital populism in Brazil”. *Political and Legal Anthropology Review—Ethnographic Explainers*, 15 abr. 2019. Disponível em: <https://polarjournal.org/2019/04/15/on-jair-bolsonaros-digital-populism/>

CESARINO, Letícia

2019b “Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil”. *Internet & Sociedade*, v. 1, n. 1.

No prelo a “Pós-verdade: uma explicação cibernética”. *Ilha—Revista de Antropologia*.

No prelo b “What the Brazilian 2018 elections tell us about post-truth in the neoliberal-digital era”. *Cultural Anthropology—Hot Spots*.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John 2004 “Criminal obsessions, after Foucault: postcoloniality, policing, and the metaphysics of disorder”. *Critical Inquiry*, vol. 30, n. 4, p. 800-824.

COOPER, Melinda

2017 *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. Cambridge, MA, MIT Press.

CORONIL, Fernando e SKURSKI, Julie

1991 “Dismembering and remembering the nation: the semantics of political violence in Venezuela”. *Comparative Studies in Society and History*, v. 33, n. 2, p. 288-337. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/178904>

DI CARLO, Josnei e KAMRADT, João

2018 “Bolsonaro e a cultura do politicamente incorreto na política brasileira”. *Teoria e Cultura*, vol. 13, n. 2, p. 55-72. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12431/0>

DOUGLAS, Mary

2002 *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*. Nova Iorque, Routledge.

FRASER, Nancy

1997 “From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a ‘postsocialist’ age”. *New Left Review*, vol. 1, n. 212, p. 68-93. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/l212/articles/nancy-fraser-from-redistribution-to-recognition-dilemmas-of-justice-in-a-post-socialist-age>

GALLEGO, Esther S., ORTELLADO, Pablo e RIBEIRO, Marcio

2017 “Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência”. *Em Debate*, vol. 9, n. 2, p. 35-45. Disponível em: <https://bdpi.usp.br/item/002854247>

GERBAUDO, Paolo

2018 “Social media and populism: an elective affinity?” *Media, Culture & Society*, v. 40, n. 5, p. 1-9. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0163443718772192>

GIBSON, James

1986 "The theory of affordances". In: GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. New Jersey, Lawrence Erlbaum, p. 127-137.

HARAWAY, Donna

2016 *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham e Londres, Duke.

HARDING, Susan

1991 "Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other". *Social Research*, v. 58, n. 2, p. 373-393.
Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40970650>

HARSIN, Jayson

2015 "Regimes of posttruth, postpolitics, and attention economies". *Communication, Culture & Critique*, v. 8, n. 2, p. 1-7. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/cccr.12097>

KALIL, Isabela et al.

2018 Quem são e no que acreditam os eleitores de Jair Bolsonaro. [Relatório] Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, outubro de 2018. Disponível em : <https://www.fespsp.org.br/upload/usersfiles/2018/Relat%C3%B3rio%20para%20Site%20FESPSP.pdf>

KANTOROWICZ, Ernst

1998 *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo, Companhia das Letras.

KUHN, Thomas

2006 *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva.

LACLAU, Ernesto

2005 *On populist reason*. Londres: Verso.

LATOUR, Bruno e WOOLGAR, Steve

1997 *Vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

LEINER, Piero e DOMENICI, Thiago

- 2019 “Caminho de Bolsonaro ao poder seguiu ‘lógica da guerra’, diz antropólogo que estuda militares”. *Pública*, 11 abr. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/04/caminho-de-bolsonaro-ao-poder-seguiu-logica-da-guerra-diz-antropologo-que-estuda-militares/>

LUCIANI, José A. Kelly

- 2016 *Sobre a anti-mestiçagem*. Desterro, Cultura e Barbárie.

LUHMANN, Niklas

- 1995 *Social systems*. Stanford, Stanford University Press.

LUHRMANN, Tania

- 2016 “The paradox of Donald Trump’s appeal”. *Sapiens*, 29 jul. 2016. Disponível em: <https://www.sapiens.org/culture/mary-douglas-donald-trump/>

MALINI, Fábio

- 2017 “Um método perspectivista de análise de rede social: cartografando territórios e tempos na rede”. In: ZENTTI, D. e REIS, R. (orgs.), *Comunicação e territorialidade: poder e cultura, redes e mídia*. Vitória, EDUFES, p. 83-106.

MALY, Ico

- 2018 “Populism as a mediatized communicative relation: The birth of algorithmic populism”. *Tilburg Papers in Cultural Studies*, n. 213, 2018.

MAZZARELLA, William

- 2019 “The anthropology of populism: beyond the liberal settlement?” *Annual Review of Anthropology*, v. 48, p. 45-60. Disponível em: <https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-anthro-102218-011412>

MIROWSKI, Phillip

- 2019 “Hell is truth seen too late”. *Boundary 2*, v. 46, n. 1, p. 1-53. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/boundary-2/article/46/1/1/137342/Hell-Is-Truth-Seen-Too-Late>

MOUFFE, Chantal

- 2000 *The democratic paradox*. Londres, Verso.

NAGLE, Angela

2017 *Kill all normies: online culture wars from 4chan and Tumblr to Trump and the alt-Right*. Londres, Zero Books.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana e SCALCO, Lucia

2018 “Da esperança ao ódio: juventude, política e pobreza do lulismo ao bolsonarismo”. *Cadernos IHU Ideias*, v. 16, n. 278, p. 2-13. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/278cadernosihuideias.pdf>

ROCHA, Camila

2018 “O boom das novas direitas brasileiras: financiamento ou militância?” In: GALLEGO, Esther Solano (org.). *O ódio como política: a reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo, Boitempo.

SANTOS, João Guilherme et al.

2019 “WhatsApp, política mobile e desinformação: a hidra nas eleições presidenciais de 2018”. *Comunicação & Sociedade*, v. 41, n. 2, p. 307-334.

SAPIR, Edward

2012 “Cultura: autêntica e espúria”. *Sociologia & Antropologia*, v. 2, n. 4, p. 35-60.

STRATHERN, Marilyn

1991 *Partial connections*. Maryland, Rowman & Little.

STRUM, Shirley e LATOUR, Bruno

1987 “Redefining the social link: from baboons to humans”. *Social Science Information*, v. 26, n. 4, p. 783-802. Disponível em : <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/053901887026004004>

TARDE, Gabriel

2000 *As leis da imitação*. Porto, Rés Editora.

TURNER, Victor

1974 “Liminaridade e ‘communitas’”. In: TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

TSING, Anna

- 2015 *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton, Princeton University Press.

VILELA, Pedro Rafael

- 2019 Bolsonaro critica decisão do STF de criminalizar homofobia. *Agência Brasil*, 14 jun. 2019. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2019-06/bolsonaro-critica-decisao-do-stf-de-criminalizar-homofobia>

WACQUANT, Loic

- 2009 *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*. Durham, Duke University Press.

WAGNER, Roy

- 2011 "A pessoa fractal". *Ponto Urbe*, vol. 8, pp. 1-14. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/126611797/WAGNER-A-Pessoa-Fractal>

WAISBORD, Silvio

- 2018 "The elective affinity between post-truth communication and populist politics". *Communication Research and Practice*, v. 4, n. 1, p. 17-34. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/22041451.2018.1428928>

Recebido em 4 de setembro de 2019. Aceito em 17 de outubro de 2019.

Psicologia e “ideologia de gênero”: tensões e conflitos em torno da Resolução 01/99

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165235>

Gabriela Felten da Maia e
Maria Luiza Adoryan Machado

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-2569-0015>

🏠 Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil;
Universidade de Santa Cruz do Sul | Santa Cruz, RS, Brasil
✉ gabryelamaia@gmail.com; luiza_adoryan@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1131-7973>

RESUMO

Este ensaio promove uma análise sobre “ideologia de gênero” e sua articulação com o debate sobre as atuações psi frente às demandas sociais atuais em relação à diversidade sexual e de gênero. Tomando alguns debates públicos realizados no legislativo e judiciário a respeito da Resolução 01/99 do Conselho Federal de Psicologia (CFP), busca-se refletir sobre uma rede heterogênea de correlação de forças que passa a apresentar argumentos seculares e democráticos no debate sobre a readequação de gênero e sexualidade. Parte-se da perspectiva foucaultiana de estratégias e táticas discursivas que compõem as tecnologias de poder, pensando as transformações no dispositivo da sexualidade, na medida em que o embate passa a acontecer utilizando-se a linguagem jurídico-legal, articulando leis, conhecimentos científicos e cosmologias religiosas na produção de novas formas de atuação política em torno do que se chama “cura gay”.

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia, ideologia de gênero, cura gay, código de ética

Psychology and “Gender Ideology”: Tensions and Conflicts Around Resolution 01/99

ABSTRACT

This essay promotes an analysis of “gender ideology” and its articulation with the debate on psychology performances on current social demands regarding sexual and gender diversity. Taking some public debates held in the legislative and judiciary concerning Resolution 01/99 of the Federal Council of Psychology (FCP), it seeks to reflect on a heterogeneous network of correlation of forces that mobilizes secular and democratic arguments in the debate on gender readjustment and sexuality. It is based on the Foucaultian perspective of discursive strategies and tactics that make up the technologies of power, regarding the transformations in the sexuality device, as the clash uses the legal language, articulating laws, scientific knowledge and religious cosmologies in the production of new forms of political action around the so called “gay cure”.

KEYWORDS

Psychology, Gender Ideology, Gay Cure, Code of Ethics

Já ativistas malucos que querem “psicotizar” a nação, nós não podemos mais aceitar! Para isso temos que sair do conforto de nossas igrejas, ir para as ruas e garantir nossos direitos de viver conforme nossa fé, e assim podermos comemorar a verdadeira realidade. E aqui assino apenas como Marisa Lobo, ativista pelas causas da Família de Cristo, direito meu enquanto cidadã. Exija também o seu
(Lobo, 2013: s/p)¹.

O trecho acima pertence a um dos textos publicados por Marisa Lobo, “psicóloga cristã”, em sua coluna no portal gospel Gnotícias em que aborda questões relacionadas ao gênero e à sexualidade. Dependendo do conteúdo abordado, Marisa assina como psicóloga, especialista em direitos humanos ou como ativista e/ou cristã, em geral utilizando o termo “psicóloga cristã”. Em diversos dos materiais produzidos por ela há uma preocupação com uma “tentativa de reorientação social”, procurando alertar cristãos sobre os efeitos de uma possível imposição empreendida por o que ela chama de uma minoria poderosa, ativistas e coletivos em prol dos direitos feministas e LGBTQ+, “que detêm o poder de arregimentar a grande massa, a transformando em uma massa de manobra política e ideológica, deixando totalmente de lado os direitos e desejos da maioria”. A preocupação é com uma “ditadura ideológica de gênero que está maldosamente desconstruindo nossa cultura e nossa sociedade”. Portanto, querendo “psicotizar” a nação².

Esse discurso faz eco a uma série de manifestações que têm ocorrido em diferentes Estados Nacionais acerca dos supostos perigos de disseminação do que se convencionou chamar de “ideologia de gênero”. Não somente em âmbito religioso como exemplificado pela fala da “psicóloga cristã” Marisa Lobo, mas também em discursos políticos de doutrinação onde há uma constante

1 “Ditadura gay entra com ação em cidade e proíbe comemoração do dia das mães”, 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/4MsrN>>. Acesso em: 07 abr 2019.

2 Idem. “Desumanização x Perseguição Ideológica contra as maiorias”; e “Como Jesus abordaria a comunidade gay nos dias de hoje?”, 2014. Disponíveis respectivamente em: <<http://goo.gl/UKyDWd>> e <<http://goo.gl/seKf9d>>. Acesso em 07 abr 2019.

tentativa de banir os temas de sexualidade e gênero enquanto pauta de direitos humanos de minorias que seguem lutando por mudanças que deem conta das suas demandas³.

Há uma crescente controvérsia observada intensamente, nos últimos anos, como destacam Carvalho e Sívori (2017), com relação à inserção das questões de gênero e diversidade sexual nos marcos regulatórios, diretrizes, políticas e cotidiano das escolas brasileiras. Tal contexto tem ativado uma resistência, especialmente, vinda de atores políticos religiosos, para barrar iniciativas do governo federal contra a homofobia na educação e realizando campanhas contra a “ideologização”, considerada perigosa. Nesses termos, as posições contrárias afirmam que a inserção destes temas nas escolas levaria a ensinar que as pessoas não teriam sexo, como se a identidade de gênero fosse uma construção voluntarista e autônoma do sujeito. Essa “ideologia”, portanto, seria arbitrária, antinatural e anticristã, e deveria ser combatida porque se constituiria em uma ameaça às famílias, aos jovens estudantes e à nação.

Nesse sentido, afirmam os autores, as políticas contra o machismo e a LGBT-fobia são denunciadas porque se predica contrárias à natureza e à ordem social. Com isso, em diferentes contextos nacionais e políticos, a “ideologia de gênero” assume formas distintas de combate conforme as estratégias de mobilização da população contra um inimigo que assume contornos específicos nesses contextos. Como situação exemplo, o atual presidente da República, Jair Bolsonaro, declarou em janeiro de 2019 durante o seu discurso de posse, que a sociedade instituiu a “malfadada ideologia de gênero, dizendo que ninguém nasce homem ou mulher, que isso é uma construção da sociedade. Isso é uma negação a quem é cristão e acredita no ser humano. Ou se nasce homem, ou se nasce mulher”⁴.

Sendo assim, a expressão “ideologia de gênero” se converte em um modo de marcar e desqualificar ativismos que buscam transformar as relações de poder, constituindo-se em uma reação à difusão do ideal de igualdade de gênero e o reconhecimento da diversidade sexual e de gênero nas escolas. Esse cenário, um alerta à “psicotização” da nação, tem instigado pânico morais que produzem ansiedades coletivas contra gays, lésbicas, pessoas trans e a atuação de uma política LGBT+ na política nacional, considerados uma “minoridade barulhenta”, ameaçadora, autoritária e antidemocrática.

Nesse mesmo contexto, alertam Carvalho e Sívori (2017), há uma apropriação de categorias da ideologia liberal, como cidadania e liberdade, para falar da liberdade religiosa e o direito dos pais e das instituições religiosas em educar conforme suas convicções. Ao mesmo tempo, emergem com discursos de preocupação sobre o direito de poder receber acompanhamento psicológico que garanta o exercício de pessoas que desejam deixar de “ser gay” ou de “ser trans”, uma vez que essa vivência causa sofrimento. As categorias “ex-gays” e “ex-trans”

3 Aqui vale destacar a implementação do Decreto nº 8727, aprovado no ano de 2016 pela ex-presidenta Dilma Rousseff, que dispõe sobre o uso do nome social e o reconhecimento da identidade de gênero de pessoas travestis ou transexuais no âmbito da administração pública federal.

4 Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/leia-a-integra-do-discurso-de-bolsonaro-na-cerimonia-de-posse-no-congresso.shtml>>. Acesso em: 04 abr 2019.

são acionadas com o intuito de demarcar que se a sexualidade é uma construção e a pessoa tem liberdade de escolha, a ela deve ser dado o direito de escolher buscar tratamento para reverter sua orientação sexual e identidade de gênero.

Em razão disso, a prática da/o psicóloga/o tem sido alvo de debates, especialmente, porque ao/a profissional é vedado/a qualquer forma de tratamento com o intuito de reorientação sexual ou de gênero, através de resoluções do Conselho Federal de Psicologia (CFP) que regulam o exercício ético da profissão, como a Resolução 01/99⁵ e 01/2018. Aquela resolução emerge em um contexto de compromisso da profissão, em diálogo com o movimento LGBTQ+, no combate às discriminações com base na sexualidade e pela despatologização da identidade sexual, estabelecendo normas de atuação para os/as psicólogos/as em relação a esse tema.

Os constantes ataques a este documento fizeram com que, em 2018, o CFP lançasse a segunda resolução estabelecendo normas específicas para a atuação profissional em relação às pessoas trans, a partir de três pilares: despatologização, autodeterminação e combate à transfobia. Como aquela, esta também vem sendo alvo de ataques e divergências entre profissionais da categoria. Em um contexto de disputas em torno da atuação profissional a respeito das questões de gênero e sexualidade, o foco deste trabalho centra-se, especificamente, na discussão em torno da Resolução CFP 01/99.

Esta norma vem sendo continuamente alvo de críticas e constantes tentativas de suspensão do artigo que versa sobre a proibitiva de terapias com fins de reorientação sexual. Tal cenário repercute processos políticos mais amplos e possibilita-nos refletir, para além do debate sobre o exercício profissional da/o psicóloga/o, sobre um contexto mais amplo de questões sobre a biopolítica contemporânea. Rabinow e Rose (2006) consideram que o conceito de biopoder ainda possui considerável potencial analítico quando tomado de uma forma mais nuançada que possibilite analisar as racionalidades contemporâneas e as tecnologias biopolíticas. Para os autores, formas de governos são reconfiguradas quando corpos não-estatais têm exercido um papel chave nas disputas e estratégias biopolíticas, como organizações filantrópicas, pesquisadores sociais, grupos de pressão, médicos, feministas e outros tipos de reformadores e, adicionamos, atores religiosos.

Portanto, há um campo heterogêneo de disputas políticas e de atores, com objetivos, táticas e estratégias diversas, em que novos tipos de disputa política podem emergir em nome de direitos. Privilegiamos, então, as análises foucaultianas sobre as tecnologias de poder como uma rede heterogênea que opera regulando domínios da vida e exercendo-se a partir de uma multiplicidade de correlações de força instáveis, tensas e desiguais, imanentes a outras relações às quais se exercem.

A partir de uma reflexão antropológica que considera Estado e direito como processo sempre em produção, a presente análise envolve a intersecção entre atores, documentos, leis, discursos, teorias e saberes científicos. Procura-se

5 Importante citar que esta resolução considera que “o psicólogo é um profissional da saúde” e que “na prática profissional, independentemente da área em que esteja atuando, o psicólogo é frequentemente interpelado por questões ligadas à sexualidade” (Art.1º), além de que “os psicólogos deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas” (Art.2º). Em seu artigo de nº 3, parágrafo único, há o destaque de que “os psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades” e que “não se pronunciarão, nem participarão de pronunciamentos públicos, nos meios de comunicação de massa, de modo a reforçar os preconceitos sociais existentes em relação aos homossexuais como portadores de qualquer desordem psíquica” (Art. 4º).

seguir as controvérsias como forma de perceber como os direitos constituem-se em um campo de disputa entre diferentes atores, representantes políticos e religiosos, movimentos sociais, profissionais psi e instituições. Assim, ao longo da análise serão apresentadas falas, pessoas e autoridades políticas e religiosas, bem como documentos (projetos de leis, decretos, resoluções e normativas) que compõem o campo em análise.

A partir dessa controvérsia o objetivo é pensar as transformações no dispositivo da sexualidade, seguindo a perspectiva de Carrara (2015), quando a linguagem jurídico-legal ganha centralidade nesses embates; bem como a perspectiva de campos discursivos em ação (Miskolci; Campana, 2017), na medida em que diferentes atores, posicionados em diferentes contextos, como grupos religiosos católicos e/ou evangélicos, laicos, pessoas engajadas por razões éticas, morais e/ou políticas, articulam-se por uma gramática política que visa combater a “ideologia de gênero”. Desse modo, esse trabalho lança mão de materiais produzidos pelo CFP, projetos apresentados à Câmara dos Deputados e ações judiciais movidas por profissionais da psicologia com o intuito de sustar a resolução 01/99 do CFP, analisando, desse modo, a explosão discursiva em torno de temas relacionados à sexualidade e gênero e os modos de regulação historicamente constituídos que a acompanham (Foucault, 2007).

IDEOLOGIA DE GÊNERO: A CONSTRUÇÃO DE UM PÂNICO MORAL

A década de 1990 é um marco de inflexão no reconhecimento internacional dos direitos à equidade de gênero e diversidade sexual, a partir das conferências internacionais no Cairo, em 1994, e Pequim, em 1995⁶. Esse período também marca uma mudança na agenda estratégica e organizativa do movimento feminista internacional, quando se passa a desenvolver projetos e ações voltadas, por exemplo, ao desenvolvimento de políticas públicas, como o acesso à saúde sexual e reprodutiva e o uso da categoria gênero como transversal para pensar as intervenções na reprodução das violências e relações hierárquicas entre homens e mulheres.

Observa-se, então, transformações jurídicas e institucionais propiciadas por aquelas conferências internacionais. Sexismo e homofobia convertem-se em problemas sociais que exigem intervenção estatal, resultando na formulação de iniciativas legislativas e políticas públicas para o reconhecimento de direitos à diversidade sexual e de gênero, de combate à violência contra as mulheres e pessoas LGBTQ+ e na garantia dos direitos sexuais e reprodutivos (Vigoya; Rondón, 2017).

Como consequência, esse período de avanços também é acompanhado pelas mudanças no discurso e ativismo político conservador, especificamente, de matriz católica a respeito das pautas de gênero e sexualidade. Esse movimento busca projetar-se internacionalmente em uma politização reativa, através de

6 Aqui vale fazer um resgate sobre a Conferência do Cairo (1994), onde delegados de todas as regiões e culturas concordaram que a saúde reprodutiva é um direito humano e um elemento fundamental da igualdade de gênero. Já na Conferência de Pequim (1995), se proporcionou um primeiro momento onde foi reconhecida a necessidade de mudar o foco da mulher para o conceito de gênero, reconhecendo que toda a estrutura da sociedade, e todas as relações entre homens e mulheres dentro dela, tiveram que ser reavaliadas.

estratégias diferentes, como a narrativa da “cultura da morte” e da “ideologia de gênero”, na busca por limitar as transformações promovidas pelos movimentos feministas e LGBT+. Essa luta contra a “ideologia de gênero”, em vários países da Europa e América Latina, tem desempenhado um papel importante no debate público e legislativo sobre a descriminalização do aborto, o direito ao casamento civil igualitário entre pessoas do mesmo gênero, a adoção homoparental e a formulação de políticas educacionais voltadas aos direitos humanos com enfoque em gênero e sexualidade (Vigoya; Rondón, 2017).

Assim, há a construção de uma linguagem hiperbólica de “alerta” dos perigos que a equidade de gênero e diversidade sexual representam para a humanidade, mobilizando manifestações em vários países do mundo, reiteradas em textos sobre o tema que circulam internacionalmente, veiculados em diferentes meios, seja digital ou impresso, como artigos, livros, blogs, portais de notícias, redes sociais, plataformas de vídeo etc. Materiais que visam “explicar” um cenário de conspiração internacional para acabar com a família e promover a homossexualidade e naturalização de práticas sexuais “perversas”, utilizando símbolos como a família, as crianças e a natureza e mobilizando emoções como medo, via pânico moral a fim de frear as mudanças jurídicas e sociais das lutas feministas e LGBT+ (Vigoya; Rondón, 2017).

Nesse contexto, Rondón (2017) alerta para o fato de que a “ideologia de gênero” não pode ser pensada como um objeto importado pela Igreja Católica para defender o seu lugar, embora importantes figuras do Vaticano, como Papa Bento XVI e Francisco, seu sucessor, utilizando categorias como revolução e insurreição, tenham procurado indicar que as lutas feministas e pela diversidade sexual e de gênero são potencialmente destruidoras. Hoje é possível verificar diferentes atores sociais e setores não necessariamente relacionados ao campo religioso que participam ativamente da produção narrativa sobre os perigos de uma possível doutrinação. Portanto, o termo deve ser entendido como um objeto de sentido vago e mutante, aberto para ser preenchido conforme as lógicas nacionais específicas e, assim, passar a ser produzida em cada cenário político e apropriada por diferentes atores, religiosos ou não.

No Brasil, esse debate tem sido acirrado em diferentes campos, como o direito ao aborto, o casamento civil entre pessoas do mesmo gênero, a adoção homoparental, as discussões sobre diversidade de gênero e sexualidade na educação, a utilização de banheiros para pessoas trans conforme o gênero com que se identificam e também a utilização do nome social no espaço escolar. O debate tem recebido destaque no campo da educação desde 2014, em razão da votação do Planos Nacional, Estaduais e Municipais de Educação em cujas metas constava a inclusão da discussão dessas questões na prática educacional. Mas antes disso, a temática de gênero e sexualidade já vinha há algum tempo

sendo alvo de controvérsias no Legislativo, com a proposição de projetos de leis que visavam o que se chamou de “cura gay”, e a polêmica em torno do material didático do Programa Escola sem Homofobia, em 2011, apelidado de “kit gay”.

Assim, relatam Carvalho e Sívori (2017), houve uma campanha de difamação do Projeto Escola sem Homofobia realizado por parlamentares pentecostais e aliados que, atuando em rede, divulgaram por diferentes meios (como TV, redes sociais, folhetos impressos) versões distorcidas do que viriam a ser esses materiais. Esse debate encerra-se com o veto presidencial e a censura dos conteúdos relacionados à gênero, sexualidade e Direitos Humanos nas Diretrizes da Educação Básica⁷. As discussões que se seguem entre 2014 e 2015 sobre os planos de educação e a mobilização para a presença de grupos religiosos e seculares nas câmaras de deputados e vereadores aponta a pressão realizada pela supressão do texto original. Entre as metas propostas, o trecho alvo da polêmica dizia que a educação também deveria superar as “desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da igualdade racial, regional, de gênero e orientação sexual”. Por isso, foi demandada a modificação estratégica para algo genérico, sendo a “superação das desigualdades educacionais, com ênfase na promoção da cidadania e na erradicação de todas as formas de discriminação”.

Observa-se que nessa querela somaram-se lideranças católicas e grupos seculares, como o Movimento Escola Sem Partido e, atualmente, também o Movimento Brasil Livre. Esses grupos, fortalecidos, têm promovido uma avalanche de demandas por reformas educativas no âmbito legislativo de estados e municípios, como a tentativa de proibir o uso do nome social por estudantes em suas escolas⁸.

Essas redes, como destacam Carvalho e Sívori (2017), ativam um roteiro emocional de pânico em torno do “desvirtuamento” das crianças pela suposta confusão ou negação do caráter “natural” do dimorfismo sexual e a exposição a supostos conteúdos pornográficos através dos materiais didáticos, transformando a escola em um terreno perigoso para a homossexualização e transexualização das crianças, que se tornariam, além disso, presas para pedófilos. Conforme Rondón (2017), a figura da infância torna-se um símbolo para o pânico moral instaurado, acionada em uma retórica que passa a defender os direitos das famílias em educar seus filhos segundo seus valores e para proteger as crianças de um Estado abusador. Além disso, denuncia-se a ameaça de imposição da “ideologia de gênero” para acabar com a família e a implementação de uma ditadura homossexual, que permitiria a zoofilia, pedofilia e o incesto.

Para o autor, esse roteiro representa um tipo de discurso que aciona o perigo para o povo, tendo em vista os riscos que os “ideólogos de gênero” colocam à família, ao papel dos homens e das mulheres na sociedade e às formas aceitáveis de administrar o desejo. Carregada de moralidades e emocionalidades, essa narrativa constitui um cenário em que o medo opera produzindo novas

7 A polêmica que envolve o material didático, apelidado de “kit gay” por parlamentares pentecostais, também tomou conta dos discursos políticos em época de eleições presidenciais no Brasil em 2018. Um dos candidatos acusava um de seus oponentes pela criação deste material, afirmando que “o livro era uma porta aberta para a pedofilia e que seria uma coletânea de absurdos que estimula precocemente as crianças a se interessarem por sexo”. Em contrapartida, a editora do livro infanto-juvenil se posicionou negando que a obra integrasse o suposto “kit gay” e esclarecendo o objetivo do título: “O conteúdo da obra nada tem de pornográfico, uma vez que, formar e informar as crianças sobre sexualidade com responsabilidade é, inclusive, preocupação manifestada pelo próprio Estado, por meio de sua Secretaria de Cultura do Ministério da Educação que criou, dentre os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), um específico à ‘Orientação Sexual’ para crianças, jovens e adolescentes”. Disponível em: <<http://www.cartaeducacao.com.br/reportagens/bolsonaro-insiste-em-fakenews-sobre-kit-gay/>>. Acesso em 07 abr 2019.

8 Foi apresentado pelo Deputado Federal Victório Galli (PSL-MT) o Projeto de Decreto Legislativo (PDC) 898/18 com o objetivo de revogar a Portaria nº 33, de 2018, que autoriza estudantes maiores de 18 anos a solicitar o uso do nome social nas escolas. Disponível em: <<https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2018/07/projeto-preve-revogar-direito-do-uso-de-nome-social-de- pessoas-trans-nas-escolas>>. Acesso em: 07 abr 2019.

identidades, formas de organização e alianças políticas, redes de legislações e normativas para combater um inimigo que ameaça a ordem social. Como exemplos desta narrativa, temos o próprio presidente da República, Jair Bolsonaro, quando declara “guerra à ideologia de gênero” e a atual Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damarens Alves (advogada e pastora evangélica), quando afirma que “menino veste azul e menina veste rosa”.

Por isso, nessa arena a Psicologia tem sido instrumentalizada como um importante campo de saber e poder para falar sobre a expressão das sexualidades e identidades de gênero. Temos observado um crescimento de posturas contrárias a esse debate no interior desse campo, especialmente, motivadas pela discussão da “ideologia de gênero”. Desse modo, a seguir serão apresentadas discussões específicas relacionadas às atuações psi e à sua intersecção com percepções religiosas frente à diversidade sexual e de gênero enquanto práticas ou tentativas de “readequação sexual”.

RESOLUÇÃO 01/99 E AS CONTROVÉRSIAS EM TORNO DA “CURA GAY”

Nos últimos anos, foram várias as tentativas de deputados brasileiros na busca pela aprovação e implementação de decretos que visam suspender a aplicação de normas de atuação para as/os psicólogas/os em relação à questão da orientação sexual, conforme previsto na Resolução CFP 01/99. Dentre as tentativas de suspensão desta resolução identificamos que, no ano de 2003, o Projeto de Lei 717/2003, de Edino Fonseca (PEN-RJ), propunha um programa de auxílio às pessoas que voluntariamente optassem pela mudança da homossexualidade, ou de sua orientação sexual da homossexualidade para heterossexualidade. Mais tarde, em 2009, a mesma proposta tramitou através do Projeto de Decreto Legislativo 1640/2009, de Paes de Lira (PTC-SP), que sustava a aplicação do parágrafo único do artigo 3º e 4º da mesma resolução do CFP. Ainda em 2009, também tramitou o Projeto de Lei 5167/2009 que estabelecia que nenhuma relação entre pessoas do mesmo sexo pode equiparar-se ao casamento ou à entidade familiar.

Em 2011, foi realizada nova tentativa de sustar esta resolução através do Projeto de Decreto Legislativo 234/2011 de João Campos (PSDB-GO) e, em 2016, data mais atualizada, a mesma proposta tramitou através do Projeto de Decreto Legislativo 539/2016, do Pastor Eurico (PHS-PE), afirmando que essa resolução “viola a Constituição Federal na medida em que invade a competência do Congresso Nacional de legislar; legisla sobre direito da livre manifestação de pensamento; atenta sobre o direito da livre expressão da atividade intelectual, artística e científica e de comunicação; agride o livre exercício da profissão e coloca em risco os direitos e garantias individuais”⁹.

Um episódio de discussões “acaloradas” em plena audiência pública, em que

9 Entrevista disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/523382-PROJETO-SUSTA-NORMA-DOCONSELHO-DE-PSICOLOGIA-SOBRE-TRATAMENTO-DE-ORIENTACAO-SEXUAL.html>>. Acesso em: 07 abr 2019.

se evidenciam argumentos pessoais e morais como implicadores em decisões legislativas, ocorreu quando João Campos apresentou o PDL 234/2011, que permitiria a psicólogas/os realizarem tratamento para pessoas que querem deixar a homossexualidade. Marisa Lobo era a favor da proposta e afirmou que é um argumento questionável não definir a homossexualidade como doença. Para ela, a ciência ainda “não tem entendimento do que é a homossexualidade”¹⁰, e quando manifestantes também presentes criticaram a fala de Lobo, ela se defendeu afirmando que “não possui preconceito algum contra gays”, e ressaltou que seu “cabeleireiro e dermatologista são homossexuais”. Na mesma onda discursiva, Jair Bolsonaro era a favor do projeto e afirmou que o que estava em jogo com essa proposta era a “esculhambação da família”, referência religiosa ao casamento tradicionalmente aceito pelo patriarcado (homem com mulher). Na ocasião, o coordenador da Frente Parlamentar Mista pela Cidadania LGBTQ+ na Câmara, deputado Jean Wyllys (PSOL-RJ), afirmou que “orientação sexual e identidade de gênero são coisas que não (se?) confundem. Uma pessoa não pode se valer disso para querer curar uma pessoa por ser homossexual”. Jean Wyllys também afirma que esta proposta só fortalece a egodistonia:

É óbvio que alguém homossexual vai ter egodistonia, mas por viver numa cultura homofóbica que rechaça e subalterniza sua homossexualidade. O certo seria colocar o ego em sintonia com seu desejo, é sair da vergonha para o orgulho¹¹.

10 Entrevista disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2012/06/discussao-sobre-cura-gay-opoe-deputados-em-audiencia-na-camara.html>>. Acesso em: 07 abr 2019.

11 Idem.

O ano de 2016 também é marcado pelo Projeto de Lei 4931/2016 (arquivado), de Ezequiel Teixeira (PTN-RJ), em que fica facultado ao profissional de saúde mental atender e aplicar terapias e tratamentos científicos ao paciente diagnosticado com os transtornos psicológicos da orientação sexual egodistônica, transtorno da maturação sexual, transtorno do relacionamento sexual e transtorno do desenvolvimento sexual, visando auxiliar a mudança da orientação sexual, desde que corresponda ao seu desejo. Dentre as propostas citadas anteriormente, nenhuma foi aprovada, com exceção do projeto nº 539/2016 que aguarda designação de relator na Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CDHM). Ou seja, esta proposta ainda tem chance - ou melhor, corre o risco - de ser aprovada e incorporada às práticas psi.

O episódio que viralizou sobre o mesmo tema ocorreu em junho de 2013, quando a Comissão de Direitos Humanos e Minorias aprovou o PDL 234/11 de João Campos (PSDB-GO), também presidente da Frente Parlamentar Evangélica, onde era solicitada – outra vez – a suspensão da Resolução CFP 01/99. Em resposta, ocorreram diversas manifestações e marchas contra o projeto. O Conselho Federal de Psicologia, e mais outras setenta entidades científicas, partidárias, ONGs, movimentos sociais e lideranças ligadas ao movimento LGBTQ+ rechaça-

ram o projeto através de notas de repúdio, salientando que a homossexualidade não é doença, não necessitando, portanto, de tratamentos ou cura. Em julho de 2013 o projeto foi arquivado a pedido do próprio deputado João Campos, que apresentou à Mesa da Câmara um requerimento solicitando a retirada de tramitação de sua proposta, ação essa que foi parabenizada através do Twitter de Marcos Feliciano, em que este afirmava que havia sido uma boa manobra para que João Campos fosse votado nos próximos anos.

Dados os discursos institucionais contrários à Resolução CFP 01/99 presentes no legislativo, observa-se também um encaminhamento do embate para o campo jurídico. Em novembro de 2011, na cidade do Rio de Janeiro, foi aberta a Ação Civil Pública 2011.51.01.018794-3, que em panorama geral, nega a legitimidade do CFP em regulamentar a prática profissional quanto à orientação sexual. Acusa o CFP de usurpar sua competência constitucional e “inovar a ordem jurídica” através da Resolução 01/99, por criar obstáculos e obrigações sem amparo legal. Em resumo, o atravessamento de discursos instrumentalizados através da ação pública aponta que trocar de orientação sexual seria como alterar “uma característica objetiva qualquer”, a “psique humana”, que pode ser ajustada desde que a/o profissional adequado esteja disponível no mercado, tenha condições de empregar o seu “livre diagnóstico” condizente apenas com “o desejo da/o interessada/o”, que “de livre e espontânea vontade” queira “mudar sua orientação sexual”. A decisão final tomada pelo Tribunal Regional Federal da 2ª Região referente à tal ação pública foi, por unanimidade, negar provimento ao recurso.

Essa discussão ganha um novo capítulo em 2017, quando a liminar concedida por Juiz Federal da 14ª Vara do Distrito Federal, atende parcialmente uma ação movida pela psicóloga Rozangela Justino contra o CFP. A decisão não suspende a resolução em pauta, mas autoriza a possibilidade de psicólogas/os oferecerem psicoterapias com foco em “reversão sexual”. Com posição contrária à liminar, o CFP apresentou evidências jurídicas, científicas e técnicas que refutavam o pedido. Como resposta, os representantes do CFP alertaram que as terapias de reversão sexual não têm resolutividade, além de provocarem sequelas e agravos ao sofrimento psíquico, e ainda, destacaram os impactos positivos desta resolução no enfrentamento aos preconceitos e na proteção dos direitos da população LGBT+ no contexto social brasileiro, que apresenta altos índices de violência e mortes por LGBTfobia. Em defesa, o CFP também destacou que o que está em jogo é o enfraquecimento da Resolução 01/99 pela disputa de sua interpretação, já que até agora outras tentativas de sustar a norma, inclusive por meio de lei federal, não obtiveram sucesso.

Observa-se que esse debate se aprofunda no plano jurídico quando abre a possibilidade de se disputar terapias de reversão a partir de autorização judicial. Através deste panorama de discursos institucionais e ações que pedem pela sus-

pensão de tal resolução solicitados nos últimos anos, identificou-se que se seguem em trâmite os projetos de nº 539/2016 e Ação Civil Pública 2011.51.01.018794-3, do ano de 2011. Outro episódio mais recente foi em abril de 2018, em que o Ministério Público Federal em Goiás ajuizou nova Ação Civil Pública 1002156-22.2018.4.01.3500, com a mesma proposta da ação de 2011.

A popularização de tais propostas legislativas, tendo como principais apoiadores deputados e senadores da bancada evangélica nacional¹², foi identificada como “cura gay”, dada a polêmica disseminada nas mídias e comunicações frente à “brecha” que se configura ao sustar a resolução CFP que estabelece normas específicas de atuação para as/os psicólogas/os em relação à questão da orientação sexual. Ou seja, abre brecha para que psicólogas/os ofereçam a terapia de reversão sexual, conhecida como “cura gay”, sendo que este é um tratamento proibido pelo Conselho Federal de Psicologia desde 1999.

Como resposta direta às tentativas de suspensão da resolução citada anteriormente, o CFP afirma que, ao contrário do que alegam as ações iniciais, esta resolução em nenhum momento impediu ou restringiu o atendimento psicológico a pessoas de qualquer orientação sexual. Dadas as respostas e insistência de grupos contrários à resolução que sugerem a oferta de tratamentos psi nas situações em que os próprios sujeitos desejam a mudança da orientação sexual - sujeitos egodistônicos -, como resposta a esse argumento, o CFP propõe

[...] outra leitura sobre os sofrimentos decorrentes das chamadas homossexualidades egodistônicas. Não se trata de negar o sofrimento que as pessoas homossexuais são acometidas decorrentes da LGBTfobia, porém entender que o sofrimento não está nas orientações sexuais em si mesmas (homossexualidade, bissexualidade e heterossexualidade), mas relacionadas às condições sociais que atribuem sentido pejorativo às suas expressões e vivências, prejudicando a qualidade da vida psíquica e social. Por isso, a Psicologia acolhe o sofrimento psíquico decorrente da egodistonia sem utilizar terapias de reversão sexual (CFP, 2017).¹³

O que há de comum em todos esses movimentos é a patologização da homossexualidade, mas a partir de outros termos. Embora em nenhum momento se veja os atores envolvidos nessas ações referenciarem homossexualidade como uma doença, irão fazer uso de outros artifícios para sustentar sua defesa, como a publicação do Código Internacional de Doenças (CID), que contém um capítulo sobre transtornos relacionados à sexualidade. Assim, utilizando-se do discurso biomédico sobre a saúde sexual, esses grupos acionam termos como “orientação sexual egodistônica” para afirmar que pessoas podem sofrer intensamente por serem homossexuais, tendo o desejo, então, de revertê-la. Portanto, deveria ser papel dos profissionais da saúde mental acolher e tratar pessoas que volun-

12 Importante ressaltar que, também relacionado com o discurso religioso de readequação frente à diversidade sexual, o livro *A cura do homossexual*, da autora Leanne Payne, foi publicado pela primeira vez em 1993, com segunda edição em 1994, e leva como questão central “há esperança para o homossexual?”. A escritora americana vê a homossexualidade como “uma crise de identidade, uma condição pecaminosa que pode ser perdoada e curada por Cristo, através da cura das lembranças e da oração”. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/noticias-clam/conteudo.asp?cod=391>>. Acesso em: 07 abr 2019.

13 Nota publicada em 15 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://site.cfp.org.br/tag/cura-gay/>>. Acesso em: 07 abr 2019.

tariamente desejam a reversão, porque se trata de um direito à sua dignidade humana¹⁴.

Aqui oscilam duas argumentações que se entrecruzam: a ideia de que a heterossexualidade é o destino da sexualidade e a homossexualidade, uma escolha. Assim, afirma-se que as pessoas possuem a liberdade de escolha sobre o modo como desejam viver e se expressar, de tal modo que algumas pessoas podem desejar reverter essa escolha, por estarem vivendo em intenso sofrimento com a sua orientação sexual. É argumentado que se trata de liberdade dos indivíduos e o direito à dignidade humana, uma narrativa em que uma gramática de gênero e sexualidade se articulam com a dos direitos.

O CFP se posiciona rigidamente contra a patologização da homossexualidade, e como um de seus argumentos, destaca a falta de eficácia das terapias reversíveis e a exposição a risco de morte para aquelas/es que se submetem a ela, o que constitui um importante argumento para sua proibição. No ano de 2007, a Associação Americana de Psicologia (*American Psychological Association* - APA) formou um comitê específico sobre o tema de orientação sexual¹⁵ e concluiu que não há evidência de que a orientação sexual pode ser alterada por terapia psicológica. O CFP afirma desconhecer em âmbito nacional autor que sustente a homossexualidade como doença e considera esgotada a discussão em torno da patologização da homossexualidade.

Neste sentido, Foucault (2007) afirma que a postura pastoral propicia uma proliferação das falas que opera como uma verdadeira explosão discursiva. Com isso, é importante lembrar sobre o caso do então pastor e graduado em Psicologia, Silas Malafaia, que em 2014 gerou polêmica após declarar o seguinte posicionamento em entrevista concedida à Folha de São Paulo:

Perto de 50% dos homossexuais foram violados quando crianças ou adolescentes. É provado. Ninguém nasce homossexual. A criança quando nasce tem uma predisposição para herdar características biológicas do sexo que veio. Eu acredito que uma criança deve ser criada por um homem e uma mulher. Eu não estou falando da minha crença, estou falando da civilização humana. Olha o que eles estão pregando [movimento LGBT+], a redução da maioridade da responsabilidade sexual, o que abre as portas para a pedofilia¹⁶.

Também se considera importante destacar as figuras atuantes na política nacional que vão contra os direitos reivindicados pelos movimentos LGBT+ e que ganham certa visibilidade na sociedade civil dadas às polêmicas geradas em meio às suas ações e discursos: Rozangela Justino (Psicóloga que teve a cassação de seu registro profissional; assumiu o título de especialista em Direitos Humanos e atualmente oferece seus serviços como assessora parlamentar),

14 Sobre isso ver as falas de Marisa Lobo em notícia justificando a necessidade do atendimento e as justificativas para a proposta em trâmite na Câmara dos Deputados desde 2016 em: <<https://guiame.com.br/gospel/noticias/nao-existe-cura-gay-mas-sim-uma-ciencia-que-trata-os-conflitos-da-alma-diz-psicologa.html>> e <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/523684-PROJETO-PERMITE-QUE-PSICOLOGO-OFERECA-TRATAMENTO-PARA-MUDAR-ORIENTACAO-SEXUAL.html>>. Acesso em: 07 abr 2019.

15 Disponível em nota da CFP intitulada “Resposta MPRJ”, disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2010/07/Resposta_MPRJ.pdf>. Acesso em: 07 abr 2019.

16 Entrevista completa disponível em: <<https://blogdomorris.blogfolha.uol.com.br/2014/09/10/silas-malafaia-50-dos-homossexuais-foram-violados-quando-eram-criancas/?cmpid=%22facefolha%22>>. Acesso em: 07 abr 2019.

Carla Pinheiro (pastora da Igreja Evangélica Kairós e presidente da diretoria do Ministério Exodus Brasil), Washington Reis (Deputado Federal PMDB-RJ), Jair Bolsonaro¹⁷ (militar da reserva do exército brasileiro, político e atual Presidente do Brasil), Silas Malafaia (pastor pentecostal e psicólogo) e Marco Feliciano (pastor e Deputado Federal PODE-SP). Estes, por exemplo, surgem como atores que vão na contramão às lutas sociais LGBTQ+ e que não seguem a norma de país laico ao reproduzirem argumentos religiosos, jurídicos e científicos, procurando caracterizar a diversidade sexual e de gênero como uma identidade “desviante e anômala”, negando qualquer apoio à comunidade LGBTQ+.

Natividade e Oliveira (2009) já alertaram sobre estratégias convergentes com a homofobia cordial, mas dotadas de efeitos muito distintos, que costumam comparecer em práticas religiosas voltadas para o cuidado pastoral junto a fiéis. Sendo assim, uma forma particularmente insidiosa de homofobia pastoral poderia ser identificada na perspectiva evangélica de “acolhimento” aos homossexuais, sustentada por certas iniciativas religiosas, que incorpora pessoas LGBTQ+ aos cultos, visando ao seu engajamento em um projeto de regeneração moral pela libertação do “homossexualismo”.

Na seção a seguir serão articulados os temas da conduta ética de práticas psi, dos medos coletivos provocados por problematizações quanto à estrutura de valores culturais que delimitam os direitos humanos em âmbito nacional e as atuações psi frente ao dever de observância à laicidade constitucional demandado ao Conselho Federal de Psicologia.

SEXUALIDADE E PSICOLOGIA, CAMPOS EM DISPUTA

Conforme os temas discutidos nas seções anteriores, a religião pode ter uma interferência direta – até mesmo se configurar como obstáculo – quando utilizada como mecanismo de regulação frente às diversidades e/ou tudo aquilo que “foge do normal”, que se faz “ser diferente” em uma matriz cisheteronormativa, isto é, uma matriz que produz corpos e sujeitos a partir de uma fronteira de inteligibilidade social de gênero e sexualidade, em que corpos desviantes (Foucault, 1988) ou abjetos (Butler, 2003) são o exterior constitutivo das condições de possibilidade de emergência de sujeitos e processos de subjetivação para uma vida generificada.

As discussões sobre a laicidade da Psicologia¹⁸ emergem com o intuito de afirmar o lugar da cientificidade e da pluralidade do fazer psi, em que, como visto, profissionais da psicologia, conselheiros (dos conselhos regionais e federal), movimento LGBTQ+ passam a participar do debate, juntamente, com políticos de diferentes filiações seculares ou religiosas.

Rios et al (2017) ressaltam que, tendo presente a compreensão constitucional do Estado laico, a laicidade é uma resposta ao desafio da pluralidade religio-

17 Dentre muitos dos episódios que serão apresentados no presente ensaio emergentes de discursos homofóbicos, está uma entrevista realizada no Programa TV Verdade em 2017, quando Jair Bolsonaro foi questionado sobre o que achou do Queermuseu, que esteve em cartaz no espaço Santander Cultural na cidade de Porto Alegre, e sua resposta foi “tem que fuzilar os autores desta exposição”. Além da grave ameaça, ele também afirmou que aceitaria votos de homossexuais caso fosse candidato à presidência da república: “Você não tá escolhendo namorado, tá escolhendo alguém pra governar o país [...] Não interessa a sua opção, time de futebol, tuas vontades, teus prazeres, não interessa (Disponível em: <<https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/2017/09/jair-bolsonaro-afirma-aceitar-voto-gay-e-dispara-contrautores-de-mostra-lgbt-tem-que-ser-fuzilados>>. Acesso em: 07 ago 2018).

18 Nos últimos anos temos visto as inúmeras ações dos conselhos de Psicologia em resgatar o tema da laicidade na constante tentativa de produzir espaços de debates e intervenções voltadas às práticas psi. Este sistema de conselhos psi tem produzido marcos de referência para a defesa da laicidade e recusa de fundamentalismos religiosos, sendo assim considerado um ator estratégico na defesa da democracia brasileira. Como exemplo de ações, a criação de GTs (Grupo de Trabalho), publicação de artigos e livros, publicação de notas de repúdio/moções, publicação de normas técnicas, cartas e resoluções, eventos científicos (5º Pré-COREP “Psicologia e Laicidade”, 9º Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas “Psicologia, Educação e Laicidade”) etc.

sa no mundo moderno e contemporâneo; politicamente, ela emerge das guerras religiosas e da necessidade de se encontrar um modo de convívio possível e pacífico. Lionço (2017) destaca que a secularização fez parte do processo de transição da era moderna, na medida em que se passa a considerar a multiplicidade discursiva como compondo a vida em sociedade, o que produz, nas práticas de governo, a emergência do princípio da laicidade. A laicidade, nesse sentido, é entendida, conforme a autora, como um dispositivo de proteção das liberdades de consciência e de expressão, bem como das diferenças. Portanto, torna-se compromisso de uma sociedade democrática o reconhecimento e respeito às diversidades de autodeterminação e modos de pensar e viver, considerando os diversos marcadores sociais, como o étnico-racial, de sexo, de religiosidade, de cultura, de regionalidade, de orientação sexual, de identidade de gênero etc.

Pensando sobre a questão da laicidade nas práticas psi, Rios et al (2017) apontam que a submissão do Conselho Federal de Psicologia à laicidade se relaciona especialmente a três princípios da Administração Pública: a supremacia do interesse público, a legalidade e a impessoalidade. Assim, o princípio da legalidade ao qual a atuação do CFP está adstrita carrega consigo o dever de observância à laicidade constitucional. A finalidade desse órgão é de orientar, disciplinar e fiscalizar o exercício da profissão de psicólogas/os e zelar pela fiel observância dos princípios da ética e da disciplina da classe¹⁹.

Sendo assim, conforme o princípio da supremacia do interesse público do CFP, deve fazê-lo de modo a proteger a coletividade de interesses individuais, seja dos profissionais fiscalizados, seja de dirigentes do Conselho. Nesse contexto, se o CFP admitisse conteúdos religiosos no exercício profissional, a legalidade acabaria esvaziada, comprometendo a finalidade pública e institucional do CFP (Rios et al., 2017). Por isso, os mesmos autores também ressaltam que:

não só a atuação profissional baseada em preceitos religiosos fere a laicidade, mas também feriria conceber a composição e o funcionamento do órgão de classe como uma arena para disputa de plataformas religiosas, pois colocaria interesses privados acima dos interesses coletivos (Rios et al., 2017: 166).

Lionço (2017) propõe-se a refletir sobre a relação entre psicologia, laicidade e fundamentalismo religioso, considerando os princípios expressos no Código de Ética Profissional do Psicólogo e a ofensiva contra essa regulação ética através de proposições legislativas apresentadas anteriormente. Como observado, o debate em torno da resolução do CFP apresenta um entrelaçamento entre os campos político, jurídico, científico e religioso, constituindo um campo que ressignifica as relações entre natureza e cultura e normal e patológico, produzindo tensões e disputas que criam formas de subjetivação, saberes e regulações. Para a autora,

19 Conforme Art. 1º da Lei Nº 5.766, de 1971, que criou o Conselho Federal e os Conselhos Regionais de Psicologia. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Leis/L5766.htm>. Acesso em: 07 abr 2019.

tais ofensivas utilizam de argumentação legalista, remetendo ao direito constitucional e cientificista, ao se recuperar algumas classificações diagnósticas presentes nos manuais da psiquiatria, com o intuito de forjar um interesse científico e a garantia da liberdade das pessoas modificarem sua orientação sexual caso desejem, o que a autora chama de estratégia argumentativa fundamentalista.

A presença de argumentação jurídica e/ou científica, em detrimento de menções religiosas, nas arguições em defesa dos projetos para sustar os artigos da Resolução 01/99, e a fundamentação jurídica sobre a competência do CFP em legislar sobre a atuação profissional têm sido o mote argumentativo mobilizado nessas ações no legislativo e judiciário, demonstrando que a separação entre secular e religioso não se mostra tão simples, especialmente a respeito da defesa da laicidade na prática profissional. Campos, Gusmão e Maurício-Junior (2015), pensando as práticas discursivas presentes na disputa política em torno da discussão sobre gênero e sexualidade no legislativo, destacam como a ideia de laicidade acionada aparece não apenas na separação entre religioso e secular e na diferenciação entre religioso e político, mas na própria exclusão da religião da esfera pública, como se fosse um espaço purificado de qualquer referência ou presença religiosa.

O cenário descrito anteriormente marca essa complexidade em que cada vez mais há uma aproximação da religião ao discurso por direitos, que revela diferentes frentes discursivas sobre laicidade e projetos de sociedade distintos e até mesmo antagônicos, que podem vir a pôr em risco a garantia de direitos à população LGBT+. Por isso, é preciso atentar para as práticas discursivas que, de um lado, têm colocado uma visão inclusivista em relação a participação da religião na política democrática e, de outro, reforça fronteiras entre religião, política e democracia, uma abordagem separatista que entende o secular como oposto à religião (Campos; Gusmão; Maurício-Junior, 2015).

Campos, Gusmão e Maurício-Junior (2015) alertam que a perspectiva separatista entre religião e política e o papel daquela na genealogia da democracia é algo que tem feito parte das discussões em diferentes países, como no continente europeu, em que se ignora o lugar ocupado pelo cristianismo na consolidação da democracia, sendo até mesmo fundamental para o processo de democratização do mundo ocidental. Do mesmo modo, o próprio secularismo, em sua versão ocidental, possui contribuições da religião, em especial da tradição cristã, na perspectiva do pluralismo. Por isso, os autores destacam que estudos na área das ciências humanas têm se contraposto a essa visão separatista para chamar a atenção para o reconhecimento da religião como motivador para o debate democrático.

Então, diante da laicidade e sua defesa da pluralidade é possível perceber os embates públicos como parte de um ativismo religioso pelo reconhecimento de seus direitos. Isso indica que, mais do que um recrudescimento de uma estratégia fundamentalista, nos termos trazidos por Lionço (2017) e Raupp et al (2017),

é preciso pensar, como coloca Vaggione (2017), um “secularismo estratégico”, quando as manifestações do ativismo religioso frente à resistência aos direitos sexuais e reprodutivos implica em uma transformação nas formas de organização, articulando-se em novos tipos de mobilização e novos discursos que se estendem para além de grupos conservadores.

Para o autor, há uma intensificação, nos últimos anos, por parte de grupos religiosos, dos discursos seculares como forma de promover o ativismo católico e proteger as crenças religiosas frente à ameaça do secularismo nas sociedades contemporâneas, que poderia levar a um laicismo. A perspectiva de um “secularismo estratégico”, portanto, objetiva captar as articulações políticas religiosas que têm emergido como resposta ao impacto dos movimentos feministas e pela diversidade sexual e de gênero nas democracias.

Desse modo, esse autor chama a atenção para o fato de que a visão monolítica secular *versus* religioso/fundamentalismo precisa ser repensada, tendo em vista que a ideia de uma “cidadania religiosa” surge para dar conta de aspectos que vêm sendo minimizados ou até mesmo excluídos da esfera pública, reinterpretando a perspectiva da liberdade religiosa e da consciência como estratégia de resistência à cidadania sexual, tendo como eixo articulador a defesa de uma ordem moral universal (Vaggione, 2017).

Para Carrara (2015), esse processo de disputa, que vem se acirrando nas últimas décadas, se aprofunda no plano jurídico-político nacional e internacional, em que diferentes sujeitos engajados nessas disputas afirmaram que “em jogo estariam, de um lado, forças sociais ‘conservadoras’, ‘retrógradas’, ‘obscurantistas’; e de outro, forças ‘progressistas’, ‘libertárias’, ‘esclarecidas’” (Carrara, 2015: 324). Nesse contexto, para o autor a relação entre diferentes atores sociais é símbolo da emergência histórica de um “novo” regime secular da sexualidade, acompanhado por um estilo de regulação moral que lhe é próprio, a partir da utilização da linguagem dos direitos humanos para consolidar uma ampla agenda de reivindicações relativas aos prazeres, aos corpos e às práticas sexuais.

Assim, de modo contrário a uma visão dicotômica das lutas por direitos, considera-se essa movimentação como ponto importante para a análise do que se entende ser um processo mais amplo de transformação por que passa o dispositivo da sexualidade. Por isso, embora a discussão de Raupp et al (2017) e Lionço (2017) seja importante para situar o papel do psicólogo/a e as disposições legais do exercício profissional, é também no campo jurídico e legislativo que os debates sobre o que se chama de “cura gay” tem sido realizados, colocando em suspensão a separação entre esfera religiosa e secular, de tal modo que convém refletir sobre as transformações no dispositivo da sexualidade, como proposto por Carrara (2015).

Pensando a sexualidade como um conjunto heterogêneo que engloba discursos, instituições, saberes, leis, regulamentos, medidas administrativas,

enunciados científicos, morais e filosóficos, formando uma rede que une os diferentes pontos desses elementos, configurando uma racionalidade e produzindo regimes de verdade, Foucault (2007) desenvolve uma crítica das práticas discursivas, articulando as formações dos jogos de poder e verdade para refletir sobre o surgimento de uma nova forma de poder que tem a sexualidade como um dos seus dispositivos, que não apenas disciplina os corpos, mas também procura regular as populações. Portanto, práticas discursivas e tecnologias de poder vão compondo uma outra compreensão sobre a sexualidade como uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada, introduzindo um número de proposições sobre a correlação de forças heterogêneas, instáveis e tensas que possibilitam analisar uma mecânica do poder.

Para Rubin (2003), a compreensão do sexo como efeito de poder constitui um ponto de inflexão nas discussões para uma teoria radical do sexo. As análises de Foucault (2007) sobre a contestação da hipótese repressiva e da sexualidade como uma pulsão que precisa ser libertada influenciou um campo de discussão sobre o sexo como uma tecnologia de poder em que novas sexualidades são sempre produzidas em um campo heterogêneo e conflituoso. Sendo assim, Rubin (2003), aproveitando essa discussão, afirma que existem outros sistemas de opressão em que coexistem moralidades, racionalidades e políticas.

Para a autora, a compreensão da sexualidade como um dispositivo histórico em que os desejos não seriam entidades biológicas pré-sociais, mas constituídas historicamente, desvincula as perspectivas essencialistas das análises sobre a sexualidade e possibilita pensar os sistemas de opressão como parte de uma dinâmica mais ampla. Deste modo, torna-se possível analisar como a esfera sexual possui uma política interna, com outras dinâmicas e linhas de força, produzindo estratificações sexuais e vetores de perseguição e modos de opressão, em que “as formas institucionais concretas da sexualidade em um determinado tempo e lugar são produto da atividade humana. São imbuídas de conflitos de interesse e manobras políticas, ambas deliberadas e incidentais” (Rubin, 2003: 1). Assim, é somente a partir de uma perspectiva produtiva da sexualidade que se pode pensar uma crítica radical aos arranjos sexuais e, assim, refletir sobre o sistema de opressão como parte da tecnologia de poder, descrita por Foucault, uma crítica que seja capaz de “identificar, descrever, explicar e denunciar a injustiça erótica e a opressão sexual” (Rubin, 2003: 10).

Desse modo, temos analisado o debate sobre a regulação da conduta profissional na Psicologia nesse contexto de uma política sexual tecida lentamente, através de continuidades e rupturas em seu caráter heterogêneo e instável, em que linguagem biomédica e sócio-jurídica se entrelaçam para organizar os discursos dos grupos que participam dessa querela. Por isso, as estratégias de intervenção passam por transformações e qualquer regulação só pode ser justi-

ficada em nome da promoção da cidadania e das liberdades dos sujeitos envolvidos no processo. É aqui que vemos psicologia, ativismo religioso e a retórica da “ideologia de gênero” se aproximarem, complexificando esse debate, quando a Psicologia tem sido acionada como discurso de autoridade para falar sobre a autonomia de profissionais da área em atender pessoas que livremente escolhem buscar auxílio profissional para modificarem sua sexualidade.

A promulgação da Resolução CFP 01/99 é resultado de denúncias sobre psicólogas/os que ofertavam a possibilidade de reversão da sexualidade. Natividade e Oliveira (2009) apontam que diferentes atores sociais (inclui-se aqui também os casos de profissionais psi) se apresentam como portadores de um “conservadorismo” religioso em oposição à difusão de valores “liberais” “inaceitáveis” (dentre eles, também as demandas sociais trabalhadas neste ensaio), defendidos pelas mídias, pelo Poder Público, pela sociedade em geral. Eles possuem em seus discursos denúncias quanto à suposta existência de um “movimento pró-homossexualismo”, fruto de alianças entre diferentes setores do Estado e a sociedade civil, cujos objetivos seriam a dissolução dos valores cristãos. Com isso, são incitados medos coletivos que associam a diversidade sexual à pedofilia, à propagação de DST’s e à corrupção dos valores cristãos da sociedade. A instituição de uma política pública nacional voltada para a população LGBT+ e de políticas sexuais e programas como Brasil Sem Homofobia é percebida como motivo de preocupação, o que enseja uma reação em defesa dos “valores cristãos” e da “família” (Natividade; Oliveira, 2009).

Nesse contexto, acompanhamos o desenrolar de duas ações disciplinares contra psicólogas que possuem certa visibilidade e participação política como autoridades psi nessa querela sobre a “ideologia de gênero”, Rozangela Justino e Marisa Lobo. Ambas, em suas páginas pessoais em redes sociais, YouTube, blogs e nos eventos de que participam têm falado sobre as terapias de reversão para pessoas homossexuais, razão pela qual foram denunciadas nos seus respectivos conselhos regionais por descumprimento de conduta ética prevista pela Resolução 01/99.

Durante os anos 2000, a psicóloga Rozangela Justino, que participou do Fórum de Debates sobre Preconceito e Discriminação com uma apresentação intitulada “A aliança do Conselho Federal de Psicologia com o movimento Pró-Homossexualidade para perseguição dos psicólogos”, recebeu uma denúncia por propor práticas de “cura” gay. Nesse evento, como analisa Belmonte (2009), o discurso proferido articula três questões: (1) a crítica à resolução do CFP, (2) a definição psiquiátrica de transtorno de orientação sexual egodistônica, presente no CID-10 e (3) a apresentação dos estudos realizados pelo psiquiatra norte-americano Robert Spitzer a respeito da possibilidade de pessoas, que assim desejarem e com grande esforço, retornarem à heterossexualidade. Essas questões fizeram com que a psicóloga defendesse que a

homossexualidade poderia ser passível de tratamento e, portanto, o CFP não poderia impedir profissionais da Psicologia de oferecer tratamento a quem buscasse auxílio.

As duas psicólogas, condenadas pelo CFP à Censura Pública, articulam prática profissional e pertencimento religioso, quando publicamente defendem a liberdade profissional das/os psicólogas/os realizarem terapias de “reversão”, afirmando que se trata do direito das pessoas LGBTQ+ de buscarem atendimento para o alívio de seu sofrimento. Justino, por exemplo, afirmava ter “atendido e curado centenas de pacientes gays” nas mais de duas décadas de atuação profissional e entendia “homossexualidade como doença”. Por isso, considerava estar sendo “amordaçada e impedida de ajudar as pessoas que, voluntariamente, desejam largar a atração por pessoas do mesmo sexo”²⁰.

Outras figuras públicas somam-se a esse embate, como os autodenominados “ex-gays”, tecendo narrativas nas quais a autoridade e a legitimidade do discurso encontram-se diluídos em justificações sobrepostas de argumentos científicos, políticos e religiosos, tendo como objetivo produzir uma espécie de etiologia da homossexualidade. Estudo realizado por Gonçalves (2017) indica como narrativas sobre autodeclarados ex-gays são apresentadas com o intuito de reverberar a existência de uma minoria sexual entre as minorias sexuais, que possui direitos à atenção que a resolução do CFP estaria impedindo. Assim, esses testemunhos tornam-se fonte de discussão em debates públicos mais amplos, tal como o embate travado por parlamentares ligados à bancada evangélica para derrubar a Resolução CFP 01/99 ou mesmo a Audiência Pública com ex-homossexuais, realizada pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias, em 2016, solicitada por representantes da bancada evangélica.

O autor aponta como esses testemunhos são apresentados com um interessante vínculo com as concepções da sexologia do século XIX e com as concepções freudianas acerca da homossexualidade, vínculos estes que são apropriados, ressignificados, transformados e somados à sua história de vida como prova. Assim, somos apresentados à ideia de que a homossexualidade tem relação com uma confusão da identidade sexual, sendo um comportamento adquirido/aprendido por diversos fatores, como a ausência da figura paterna e o abuso sexual, que pode gerar um trauma na constituição dessa identidade sexual.

Conforme Natividade e Oliveira (2009), essa estratégia discursiva compõe uma forma de homofobia que chama de “homofobia pastoral”, na medida em que há o “acolhimento” de pessoas LGBTQ+ visando um projeto de transformação do comportamento, seja através de “exorcismos” ou terapias. Para os autores, discursos como os apresentados por lideranças religiosas evangélicas, deputados da bancada evangélica, profissionais de diferentes áreas ou psicólogas

20 Entrevista disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/o,MUL1250754-5598,00-CONSELHO+FEDERAL+DE+PSICOLOGIA+PUNE+PSICOLOGA+QUE+OFERECIA+CURA+PARA+GAYS.html> e <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1407200913.htm>. Acesso em: 07 abr 2019.

como Rozangela Justino e Marisa Lobo, sob a rubrica da liberdade e dos direitos, encobrem estratégias de sujeição voltadas a uma restauração de uma pretensa natureza desviada por fatores externos. Como consequência, desenvolve-se uma variante psicologizante de um discurso homofóbico, em que a trajetória pessoal é a causa desse desvio da natureza sexual e de gênero, e a homossexualidade, então, torna-se um sintoma desse percurso.

Trata-se, portanto, de um conjunto heterogêneo de práticas e discursos baseados em valores religiosos, ainda que não sejam explicitamente expressos, operando por meio de táticas polimorfos e plurais que visam desqualificar formas de expressão da sexualidade dissidentes da norma heterossexual, atuando em rede com o objetivo de opor-se aos avanços relacionados ao reconhecimento das minorias sexuais e de gênero, sob a perspectiva de combate à “ideologia de gênero”, reatualizando o dispositivo da sexualidade.

Essas práticas aparecem nas mídias digitais, como analisadas por Natividade e Oliveira (2009) e Maia e Machado (2016), em que o tom da discussão aparece fortemente ligado às cosmologias evangélicas, denunciando uma possível ditadura gay e feminista. Através disso, declaram-se os perigos da “teoria de gênero” ou “ideologia de gênero” (Maia; Machado, 2016), o artifício do movimento LGBT+ em amordaçar a objeção de consciência, impondo os seus interesses, violando os direitos dos cidadãos religiosos, porque podem ser penalizados por professarem sua fé (Natividade; Oliveira, 2009). Assim, esses autores observam uma explosão discursiva como ofensiva aos avanços dos debates públicos no legislativo e na educação sobre diversidade sexual e de gênero e direitos sexuais e reprodutivos.

Conforme analisam Natividade e Oliveira (2009), se o tom apresentado nessas mídias voltadas ao público religioso tinha um forte vínculo com uma argumentação religiosa, vemos ao longo dos últimos anos uma mudança, quando acompanhamos os materiais produzidos por Marisa Lobo em suas diferentes mídias sociais e nos debates públicos empreendidos no legislativo e judiciário que evitam a menção ou aproximação com a perspectiva religiosa sobre a sexualidade, como demonstram Campos, Gusmão e Maurício-Junior (2015), analisando as falas de Silas Malafaia e Jean Wyllys. Para Natividade e Oliveira (2009) essa mudança estratégica pode ter correlação com o incremento no debate público, apresentando novas táticas discursivas para empreender resistência aos avanços da cidadania sexual.

Assim, vemos o combate à “ideologia de gênero”, no Brasil, deslocando a argumentação do âmbito da compreensão religiosa sobre práticas e identidades para o âmbito médico-jurídico. As estratégias discursivas que acionam uma categoria diagnóstica – a sexualidade egodistônica – têm como principal apoio o CID-10. Teixeira (2014: 107) aponta que existem dois códigos no CID que se aplicam a esse diagnóstico: Orientação Sexual Egodistônica (F66.1) e Transtorno de

Relacionamento Sexual (F66.2), usados “tanto para héteros como homossexuais” em situações em que “a condição egodistônica pode desencadear o transtorno mental”. Esses diagnósticos e o de Transexualismo (F64.0) seriam “categorias que identificam pessoas que não estão em harmonia com elas mesmas”.

Sendo assim, partindo do princípio de que tais categorias continuam presentes no CID-10²¹, fundamentando narrativas que vão contra a formulação de iniciativas legislativas e políticas públicas para o reconhecimento de direitos à diversidade sexual e de gênero, temos apresentado exaustivamente neste ensaio as manobras políticas, discursos de atores sociais e atuações de profissionais que legitimam narrativas apoiadas no discurso biomédico acerca do que vêm a ser algumas manifestações de gênero e sexualidade. Não é à toa que nos últimos anos foram inúmeras as tentativas do Poder Público e demais atores de suspender a resolução que dispõe de normas das atuações psi frente à diversidade sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da controvérsia em torno das normas de atuação das/os profissionais da Psicologia demonstra a constituição de um campo heterogêneo de disputas políticas e de atores que apresentam objetivos, táticas e estratégias diversas que estabelecem novas formas de atuação política e subjetividades cidadãs, em nome dos direitos e da cidadania. Considerando a perspectiva foucaultiana, seguimos como mote uma reflexão sobre a sexualidade como pertencente a uma rede heterogênea que opera regulando domínios da vida e exercendo-se a partir de uma multiplicidade de correlações de força instáveis, tensas e desiguais que produzem um conjunto de autoridades consideradas competentes para falar sobre as sexualidades e as estratégias de intervenção necessárias.

A análise sobre os embates no legislativo e judiciário a respeito da resolução do CFP demonstra a complexidade das respostas religiosas frente aos avanços da cidadania sexual, não apenas no Brasil, mas em diferentes países, a partir da “denúncia dos perigos da ideologia de gênero”. Como visto no decorrer do texto, foi possível identificar ao menos oito tentativas, por meio de PLs e decretos, de abrir brechas e possibilitar práticas psi para readequação sexual/de gênero. Em resposta, o sistema de conselhos da Psicologia tem buscado constantemente abrir espaços de debates e produções científicas acerca destes temas, reforçando o compromisso social da profissão com a promoção de cidadania e o combate a todas as formas de opressão e violação de direitos. É importante reconhecer que já faz 20 anos da implementação da Resolução CFP 01/99.

Apresentamos neste ensaio argumentos de atores sociais e profissionais psi que tomam moralidades, políticas e racionalidades para constituir um lugar de saber e poder dizer a verdade sobre as sexualidades não-heterossexuais, com o

21 A revisão do CID, apresentada em 2018, modifica a categorização da sexualidade, eliminando todas as categorias do código F66, que classificava transtornos e comportamentos associados ao desenvolvimento e orientação sexual existentes no CID-10, e inserindo-as nas condições relacionadas à saúde sexual. O CID-11, que será apresentado para adoção dos Estados Membros durante a Assembleia Mundial da Saúde em 2019, entrará em vigor em 1º de janeiro de 2022. Já podemos identificar a criação da nova categoria “saúde sexual” na qual foi incluída a transexualidade que, apesar de não ser considerada uma doença ou incongruência de gênero, continua sendo uma condição relacionada à saúde sexual que pode exigir das pessoas trans “intervenções necessárias de saúde”.

objetivo de restaurar a ordem cisheteronormativa na sociedade. Nesse sentido, observamos que a garantia da cidadania sexual é visualizada como violação aos direitos e à cidadania religiosa, por implicar a possibilidade de coibir a liberdade de expressão dos valores religiosos, especialmente dentro das congregações e cultos/missas, a respeito das sexualidades não-hegemônicas. Assim, acompanha-se um recrudescimento da rejeição aos direitos sexuais e reprodutivos, assim como o direito à identidade de gênero, percebidos como uma ofensiva a uma ordem divina que também é natural.

Sendo assim, o confronto de narrativas de quem vive a realidade de minoria sexual, marcada pela violência e exclusão cisheteronormativa, de “ex-gays”, acionando a ideia de minoria dentro da minoria, da laicidade e fundamentalismos, articula-se com discursos jurídicos, médicos-psiquiátricos, psicológicos, religiosos e laicos para compor o dispositivo da sexualidade, constituindo-se em mais um *round* no processo de cidadanização em prol da garantia dos direitos humanos às populações LGBTQ+. A retórica da “ideologia de gênero” tem operado como importante prática discursiva para apontar os perigos de “ideologização/doutrinação” promovidos por movimentos sociais relacionados à diversidade de gênero e sexual através da promulgação de políticas públicas. Os atores que mobilizam essa retórica vêm instrumentalizando saberes científicos, como a Psicologia, e reforçando a psicologização, que promove a repatologização das sexualidades, ainda que sob outro nome, quando se apropriam de conhecimentos produzidos no campo dos Estudos de Gênero e na Psicanálise para recontextualizar essas fontes de autoridade, articuladas com a Psiquiatria, produzindo saberes e verdades sobre a formação da psique, tornando a homossexualidade passível, portanto, de tratamento.

Desse modo, vemos uma apropriação da ideia de construção social produzida pelo campo dos estudos de sexualidade e gênero nas ciências humanas, que afirma que a homossexualidade não é doença, portanto, não há “cura gay”. Sob essa ótica, identifica-se um comportamento aprendido que possui uma etiologia, em que se faz importante a compreensão das causas ou fatores externos ao indivíduo, como a família disfuncional, presença de abuso sexual, até mesmo a influência dos movimentos sociais que almejam empreender uma desconstrução do modelo binário de gênero, que promoveriam uma homossexualização dos sujeitos. Por isso, a ideia de construção social passa a ser apropriada nas explicações sobre a homossexualidade e transexualidade de forma diversa àquela produzida pelas ciências sociais e, desse modo, se é aprendida por ser desconstruída, de tal modo que a intervenção psi torna-se um importante componente dessa tecnologia de poder.

Por isso, o presente ensaio ao refletir sobre essa controvérsia no campo psi teve como objetivo discutir a complexidade vivenciada hoje a partir do contra-a-

taque ao que se chama de “ideologia de gênero”, um contexto que Faludi (1991) chama de “*backlash*”, na medida em que a intolerância aos avanços dos direitos e cidadania sexual está presente em nossa sociedade diante da possibilidade de mudança de uma ordem cisheteronormativa e sexista, mas manifesta-se de forma mais aguda diante de largos avanços legislativos de proteção às minorias sexuais e de gênero. Essa ofensiva implica, para a autora, sinal de que houve algum sucesso, ainda que pequeno, e, portanto, traz à tona esses *backlashes* antes que as mudanças possam ser suficientes para transformar a sociedade. Atualizando velhos mitos, produzindo pânicos morais, a força desses *backlashes* está em acionar uma “profunda preocupação” com os riscos de uma ideologização que pode produzir novos sofrimentos e destruição da Nação, da sociedade e da família, homossexualizando e transexualizando crianças, ignorando dados reais de violação de direitos a grupos subalternizados.

Dessa maneira, destacamos a importância da compreensão das tensões desses debates no campo psi, considerando a relevância das lutas sociais enquanto possibilidade de transformação frente à discriminação, violências e silenciamentos de vozes de minorias que deveriam ser ouvidas e consideradas como principais atores na formulação de políticas públicas que promovam a diversidade sexual e de gênero, além das políticas que garantam o acesso à saúde, educação, trabalho e cultura. Neste contexto, as atuações psi devem ser apontadas para além do consultório, da relação psicóloga/o-paciente, e potencializadas no campo social, possibilitando uma atuação coletiva entre sujeitos que vivem realidades singulares e que necessitam de olhares e escuta sensíveis, e profissionais psi que compreendam as demandas sociais.

Gabriela Felten da Maia é graduada em Psicologia, mestra em Ciências Sociais e atualmente realiza doutoramento em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista CAPES. Vem realizando pesquisas sobre gênero e sexualidade articuladas com a discussão sobre biopolítica.

Maria Luiza Adoryan Machado é graduanda em Psicologia na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) e bolsista PUIC no projeto de pesquisa “O Programa Minha Casa Minha Vida em Santa Cruz do Sul/RS e o acesso ao mercado de trabalho”. É idealizadora do projeto social Coletivo RUAS (Resistências Urbanas = Aprendizados Subversivos), produzindo sobre os modos de ser e estar em situação de rua.

CONTRIBUIÇÕES INDIVIDUAIS DE AUTORIA

MAIA, G. F; MACHADO, M. L. A. contribuíram igualmente para a concepção e desenho do trabalho, obtenção dos dados e todas as etapas envolvendo a produção do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELMONTE, Pilar Rodriguez

2009 *História da homossexualidade: ciência e contra-ciência no Rio de Janeiro (1970-2000)*. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; GUSMAO, Eduardo Henrique
Araújo de; MAURICIO JUNIOR, Cleonardo Gil de Barros

2015 “A disputa pela laicidade: Uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia”. *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 2: 165-188.

CARRARA, Sérgio

2015 “Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo”. *Mana*, v. 2, n. 21:323-345.

CARVALHO, Marcos Castro; SÍVORI, Horácio Federico

2017 “Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira”. *Cadernos Pagu* [online], n. 50, s/p. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200310&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 07 abr 2019.

FALUDI, Susan

1991 *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. New York, Three Rivers Press.

FOUCAULT, Michel

2007 *História da Sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal.

GONÇALVES, Alexandre Oviedo

- 2017 “Cura gay? Uma análise de narrativas públicas de indivíduos que se auto apresentam como ex-homossexuais”. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress*, Florianópolis, SC. Disponível em: <http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498847500_ARQUIVO_CuraGayUmaanalisedenarrativaspublicasdeindivíduosqueseautoapresentamcomoex-homossexuais.pdf>. Acesso em: 07 abr 2019.

LIONÇO, Tatiana

- 2017 “Psicologia, Democracia e Laicidade em Tempos de Fundamentalismo Religioso no Brasil”. *Revista Psicologia, ciência e profissão*, v. 37: 208-223.

MAIA, Gabriela Felten da; MACHADO, Felipe Vieira Kolinski

- 2016 “Sobre aqueles que psicotizam a nação: gênero e sexualidade na coluna da psicóloga cristã Marisa Lobo”. In: SEFFNER, F.; CAETANO, M. (Org.). *Discurso, discursos e contra-discursos latino-americanos sobre a diversidade sexual e de gênero*. Rio Grande, Editora Realize, pp. 1153-1169.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano

- 2017 “‘Ideologia de gênero’: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo”. Brasília, *Revista Sociedade e Estado*, v. 32, n. 3: 725-747.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de

- 2009 “Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores”. *Revista Latino Americana Sexualidad, Salud y Sociedad* [online], n. 2: 121-161. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludSociedad/article/view/32/446>>. Acesso em: 07 abr 2019.

RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas

- 2006 “O Conceito de Biopoder Hoje”. *Política e Trabalho, Revista de Ciências Sociais* [online], n. 24: 27-57.

RIOS, Roger Raupp; RESADORI, Alice Hertzog; SILVA, Rodrigo da;
VIDOR, Daniel Martins

2017 “Laicidade e Conselho Federal de Psicologia: Dinâmica institucional e profissional em perspectiva jurídica”. *Revista Psicologia Ciência e Profissão* [online], v. 37, n. 1, s/p. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932017000100159&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 08=7 abr 2019.

RONDÓN, Manuel Alejandro Rodríguez

2017 “La ideología de género como exceso: Pánico moral y decisión ética en la política colombiana”. *Revista Latino Americana Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 27: 128-148.

RUBIN, Gayle

2003 “Pensando sobre sexo: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade”. *Cadernos Pagu*, n. 21:1-46.

TEIXEIRA, Natália Beatriz Viana

2014 “*Cura gay é o meu caralho!*”: A normalização da homossexualidade e a Resolução CFP 1/99. Goiânia, Dissertação, Universidade Federal de Goiás.

VAGGIONE, Juan Marco

2017 “The Catholic Church Faces Sexual Politics: The Configuration of a Religious Citizenship”. *Cadernos Pagu*, n. 50, s/p.

VIGOYA, Mara Viveros; RONDÓN, Manuel Alejandro Rodríguez

2017 “Presentación Dossier Hacer y deshacer la ideología de género”. *Revista Latino-Americana Sexualidad, Salud y Sociedad*, n. 27: 118-127.

Recebido em 18 de agosto de 2018. Aceito em 8 de agosto de 2019.

Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos: notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo

Lívia Reis Santos

🏠 Universidade Federal do Rio de Janeiro / Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉️ liviareisa@gmail.com

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165231)

2179-0892.ra.2019.165231

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0003-3696-762X)

0000-0003-3696-762X

RESUMO

A partir do trabalho de campo realizado entre jovens crentes da Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo, capital de Moçambique, este artigo analisa os elementos que articulam a igreja, os fiéis e o partido governante, a Frelimo, em torno de uma comunidade de pertencimento chamada Família Universal Moçambique. Como ponto de partida, o texto realiza uma “análise de situação social” da primeira visita oficial de um Presidente da República à sede nacional da IURD, um evento público que reuniu fiéis, não fiéis, lideranças religiosas e políticas durante a campanha eleitoral de 2014. Além deste evento, apresenta dados sobre a religião vivida cotidianamente pelos crentes e o posicionamento institucional da IURD no contexto moçambicano, ora incorporando, ora demonizando determinados aspectos da cultura local. Ao final, demonstra como a identidade iurdiana era acionada na construção de uma noção específica de ser moçambicano, quais moralidades estavam sendo disputadas como legítimas e o ideal de sociedade que se reivindicava discursiva e ativamente a partir do pertencimento religioso.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja Universal do Reino de Deus, Moçambique, Frelimo, religião vivida

**Strengthening Ties and Producing Believers: Notes on the Cooperation
Between IURD and Frelimo in the City of Maputo**

ABSTRACT

Based on fieldwork among young believers at the Universal Church of the Kingdom of God (IURD) in Maputo, the capital of Mozambique, this article analyzes the elements that articulate the church, the faithful and the governing party, Frelimo, around a community of belonging called Universal Family Mozambique. As a starting point, the text proposes to conduct a "social situation analysis" of the first official visit of a President of the Republic to the IURD National Headquarters, a public event that brought together faithful, non-faithful, religious leaders and politics during the 2014 electoral campaign. In addition to this event, it presents data of the lived religion by the believers and the institutional positioning of the IURD in the Mozambican context, incorporating and demonizing certain aspects of the local culture. In the end, it demonstrates how the iurdian identity was triggered in the construction of a specific notion of being Mozambican, which moralities were being disputed as legitimate, and the ideal of society that was discursively and actively claimed from religious belonging.

KEYWORDS

Universal Church of the Kingdom of God, Mozambique, Frelimo, Lived Religion

INTRODUÇÃO

De acordo com os dados de seu site oficial, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), denominação religiosa de origem brasileira, possui templos espalhados em mais de 100 países ao redor do mundo e está presente em todos os continentes do globo, embora as formas de inserção variem em cada um desses lugares. Situado na África Austral, Moçambique pode ser considerado um caso de sucesso do projeto missionário da IURD devido a forma como se articulou localmente, inserindo-se de maneira eficaz na cosmologia espiritual moçambicana e recebendo apoio do partido governante, a Frelimo¹. Este artigo, portanto, tem como objetivo identificar e analisar os elementos que compõem essa configuração tão específica quanto complexa. Para isso, busco circunscrever o objeto a partir da proposta de "análise de situação social", nos termos de Gluckman (2010), tomando como base a primeira visita oficial de um Presidente da República à sede da IURD no país, um evento público ocorrido durante a campanha eleitoral que antecedeu as eleições presidenciais de 2014. Ainda que sejam recortes escolhidos deliberadamente pelo antropólogo, as "situações sociais" estão longe de ser eventos aleatórios, pois, como nos explica Gluckman (2010: 239), podem exprimir estruturas, relações e instituições de uma sociedade quando observadas em suas inter-relações. A análise deste evento como uma *situação*, portanto, exige que ele seja isolado metodologicamente, para que, em seguida, eu possa recompor alguns de seus desdobramentos. Ao final, demonstro como os discursos e práticas da IURD e da Frelimo se equivalem, se reforçam e se legitimam, forjando um laço de pertencimento comum que produz crentes preocupados em transformar a si mesmos e também a realidade do país em que vivem.

1 Frente de Libertação de Moçambique.

Os dados utilizados foram recolhidos ao longo de seis meses, entre 2014 e 2015, quando realizei trabalho de campo em Maputo com membros da Força Jovem Universal (FJU), grupo destinado ao segmento jovem da IURD. Durante esse período, observei os processos internos, participei quase diariamente das atividades do grupo e acompanhei trajetórias individuais dos membros, sobretudo daqueles que chamei de *crentes engajados* (Reis, 2018). Ao contrário de uma membresia flutuante, que estabelecia com a igreja uma relação mais frouxa, os membros engajados se comprometiam a construir e expandir a IURD diariamente na cidade e pela cidade como parte da Família Universal Moçambique. Assumindo-se como integrantes dessa família, os fiéis produziam, reproduziam, reinventavam e ratificavam um conjunto de práticas que eram percebidas por eles como religiosas, sem, no entanto, se reduzirem a essa dimensão. Isso porque, para além da ocupação da cidade em trabalhos de evangelização e assistência social, grandes festas eram promovidas pela igreja ao longo do ano com temáticas que abordavam, por exemplo, cultura nacional e questões sociais como drogas, pobreza, violência e gravidez precoce. Esses eventos, por sua vez, não se restringiam aos muros da igreja, mas se espalhavam por praças, estádios, ginásios e ruas, sempre contando com a presença de membros do governo.

Em um primeiro momento, procurei observar a *religião vivida* (Hall, 1997; Orsi, 2010) pelos jovens crentes, uma opção que abriu um imenso leque de questões abordadas em minha tese de doutorado (Reis, 2018). Neste artigo, entretanto, proponho o deslocamento do foco da análise para a IURD, uma instituição altamente hierarquizada, mundialmente organizada e cujo projeto de poder já foi tema de livro escrito por seu fundador, o Bispo Edir Macedo (Macedo; Oliveira, 2008). Isso porque, embora os fiéis negociem de múltiplas formas os valores pregados como ideais pela igreja e criem brechas para lidar com a hierarquia institucional, é importante levar a sério os efeitos de uma relação que não é apenas verticalmente orientada, mas apoiada pelo partido que governa o país há mais de 50 anos.

Este fato se concretiza como um dado de pesquisa na medida em que resgatamos historicamente o tratamento empregado às religiões pela Frelimo desde a sua formação, na década de 1960, quando diferentes grupos nacionalistas se uniram em prol do sucesso da luta anticolonial. Como nos mostra Macagno (2009: 22), a busca pela unidade era um aspecto central para a construção de uma *nova sociedade* e educação do *Homem Novo* preconizado pela Frelimo. Em contraposição ao homem velho, o Homem Novo aglutinaria de forma gradual as identidades dos diferentes grupos etnolinguísticos numa realidade modernizadora, reorganizando-se “por meio da prática e da educação científica, nos valores nacionalistas, nos rituais militares, nos símbolos patrióticos, nas relações interpessoais de solidariedade e camaradagem, na hierarquia e organização que a guerra impunha” (Cabaço, 2009: 305).

Se, inicialmente, a tensão criada pela luta armada e o inimigo comum eram fatores de união entre os guerrilheiros da Frelimo, a realidade que se apresentou no pós-guerra acirrou as disputas internas dentro de um partido formado por grupos étnicos distintos, com experiências de vida e trabalho igualmente distintos, num país que foi ocupado de forma desigual pelo Estado colonial. Após a independência², a Frelimo assumiu oficialmente uma orientação marxista-leninista, de modo que o controle das atividades religiosas se tornou bastante rígido e membros cristãos foram obrigados a escolher entre o partido e a igreja (Hegelsson, 1994: 6). Para a população em geral, a prática religiosa deveria se restringir ao âmbito familiar e as cerimônias públicas foram proibidas (Nilsson, 2001: 109). De acordo com Hegelsson (1994: 4), havia aí uma forte contradição, já que a política antirreligiosa da Frelimo era uma reação contra a dominação colonial portuguesa, mas, ao mesmo tempo, o pressuposto constitucional da liberdade religiosa acabou sendo encoberto pela política socialista. Paralelamente, práticas tradicionais como o lobolo e os ritos de iniciação eram acusadas de promover o “obscurantismo” que deveria ser abandonado em direção à modernidade (Nilsson, 2001: 109). Somado a isso, as novas formas de organização do trabalho e do território idealizadas pela Frelimo, como as aldeias comunais³, confrontavam diretamente as formas locais de organização social assentadas no parentesco, responsáveis, entre outras coisas, por garantir a autoridade política legítima pela sucessão hereditária. Diante desse contexto, não tardou para que a Resistência Nacional Moçambicana, a Renamo⁴, capitalizasse a insatisfação popular a seu favor, “apresentando-se como um movimento contra o comunismo e o desrespeito pelas tradições moçambicanas” (Howana, 2002: 189), elevando a outro patamar os conflitos internos no país.

Ainda no governo socialista de Samora Machel (1975-86), a guerra e a grave crise econômica direcionaram as estratégias da Frelimo no sentido de estabelecer alianças internas, iniciando, assim, uma relação mais positiva com as religiosidades e um movimento de revalorização da “cultura moçambicana” (Cruz e Silva, 2001). Após dezesseis anos de conflitos, em 1992 foi assinado o Acordo Geral de Paz⁵, que contou com uma significativa contribuição das igrejas na condução das negociações⁶. A partir de então, houve uma abertura religiosa que contrastou diretamente com a postura regulatória característica da administração colonial e do período socialista da Frelimo. Como consequência, não tardou para que houvesse uma explosão do número de igrejas no país, principalmente as pentecostais. Atualmente, a Frelimo legitima e apoia os projetos da IURD e Moçambique se destaca como um dos países onde seu projeto missionário é mais bem-sucedido mundialmente. Desde que lá aportou, no mesmo ano do fim da guerra civil, conquistou milhares de adeptos e o controle de meios de comunicação de massa, além de se assumir publicamente como um ator impor-

2 O Acordo de Lusaka que estabeleceu um governo transitório foi assinado em 7 de setembro de 1974 e Samora Machel assumiu a presidência da República em 1975.

3 Sobre as vilas ou machambas comunais, ver Thomaz (2008).

4 Após a independência de Moçambique, em 1975, seguiu-se a guerra civil, travada entre a Frelimo e a Renamo, que acentuou ainda mais as desigualdades existentes no país. A nomenclatura da guerra que se seguiu à independência é uma categoria em disputa.

5 De acordo com Nilsson (2001:191) “o Acordo Geral de Paz não é um documento único, mas o reconhecimento de sete protocolos diferentes assinados ao longo do processo, de julho de 1990 a outubro de 1992, bem como quatro comunicados e declarações conjuntas que apareceram em fases diferentes da negociação”.

6 Cf. Cabaço (2009); Cruz e Silva (2001); Honwana (2002).

tante para reconstrução do país. Assim como observado por Sampaio (2014), a IURD também apoiou discursiva e ativamente a “reconstrução nacional” promovida pelo MPLA (Movimento pela Libertação de Angola) em Angola, sendo essa uma característica de inserção da IURD em ambos os contextos nacionais nos pós-guerras. Ao longo dos últimos anos, entretanto, a atuação da IURD em Angola se tornou alvo de inúmeras controvérsias públicas que culminaram na proibição temporária das atividades da igreja no país (Sampaio, 2014). O contexto moçambicano, por sua vez, seguiu na direção oposta, sendo possível identificar uma publicização cada vez maior da relação entre partido e igreja que dá forma ao cenário que passo a apresentar a partir de agora.

O “PAI DA NAÇÃO” VAI AO CENÁCULO DA FÉ

Em 21 de setembro celebra-se o Dia Internacional da Paz⁷. Para os moçambicanos, de maneira geral, a celebração tem significado especial, pois evoca a memória de uma violenta experiência colonial sucedida por duas guerras que mataram milhões de pessoas, deslocaram outras milhões de suas casas e deixaram outras tantas mutiladas e na miséria extrema. Por isso, a data costuma ser comemorada em diversos pontos do país. Foi também em 21 de setembro, num domingo de 2014, que Armando Guebuza se tornou o primeiro Presidente da República a fazer uma visita oficial à sede nacional da IURD em Moçambique, o Cenáculo Maior, na capital Maputo. De acordo com o jornal Folha Universal, a visita presidencial tinha como motivação uma homenagem ao Presidente “pelo reconhecimento de seus feitos ao longo de seu mandato com vista ao bem-estar dos moçambicanos”⁸. Nesse dia, a rua 24 de julho, zona central da cidade onde se localiza o Cenáculo, foi fechada para a circulação de carros e um telão foi instalado para que uma multidão assistisse à cerimônia⁹. Muitas mulheres esperavam sentadas no chão, numa posição comum entre as moçambicanas do sul de Moçambique – pernas esticadas formando uma angulação de noventa graus com o tronco. Outras pessoas¹⁰ riam e especulavam enquanto se esforçavam para garantir um lugar que assegurasse uma visão privilegiada: de cima das árvores, das sacadas de suas casas ou sobre os carros. As caixas de som alocadas ao lado do telão tocavam músicas religiosas e um coral de mulheres negras vestidas com roupas feitas de capulanas se preparava para recepcionar a comitiva presidencial. No meio da multidão, uma repórter da TV Miramar gravava a reportagem que iria ao ar no telejornal de mais tarde junto com as notícias sobre outras comemorações ocorridas na cidade. Para os crentes da Universal, especificamente, o termo possui um duplo significado, já que *estar em paz* é uma categoria nativa que remete, também, ao encontro com o Espírito Santo que possibilita a vitória na guerra contra a legião de espíritos invisíveis que os impede de alcançar a prosperidade. Tratava-se, portanto, de um

7 Data instituída pela Organização das Nações Unidas, a ONU.

8 Folha Universal edição nº 675.

9 Dados divulgados pelos telejornais e jornais de notícias falavam em dez mil pessoas.

10 Refiro-me aos presentes deste evento como “pessoas” porque não posso afirmar que todos eram fiéis. Uma das entrevistadas nesse dia, por exemplo, disse que era sua primeira vez ali e que havia sido atraída pela visita do Presidente da República.

dia histórico e de festa. O culto estava marcado para as dez da manhã, mas às sete, quando cheguei, membros da IURD de diferentes regiões da cidade já estavam divididos em grupos e formavam um cordão de isolamento ao longo do percurso que a “ilustre visita”¹¹ percorreria a pé até a entrada do Cenáculo. Como se observa na Figura 3, a multiplicidade de uniformes usados pelos fiéis – Força Jovem, Força Jovem Teen, Evangelizadores, Obreiros, Mulheres em Ação etc. – indicava a diversidade de trabalhos desenvolvidos pela igreja e que variam conforme faixa etária, gênero e interesse de cada um. Aqueles que não pertenciam a nenhum dos grupos se amontoavam em frente à igreja, mas todos os presentes seguravam bandeirinhas nas quais, de um lado, se via o famoso símbolo da Igreja Universal – a pomba branca dentro de um coração vermelho – e, do outro, a seguinte inscrição: “Desenvolvimento e Reconciliação”.



Figura 1

Jovens membros da FJU e a bandeirinha recebida no evento
Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 2

Foto do cordão de isolamento.
Ao fundo, a antiga sede da IURD em Maputo. Fonte: Perfil da Força Jovem Universal no Facebook.



Figura 3

Presidente da República acenando para a multidão que o aguardava rodeado por pastores. Fonte: Arquivo pessoal.

Assim que o Presidente desceu do carro oficial, o coral de mulheres começou a cantar músicas em *changana*, língua nacional predominante em Maputo¹². As demais mulheres presentes entoavam o tradicional som de festejo, o *ululu*, enquanto bandeirinhas eram balançadas por todos os lados. Guebuza cruzou o cordão humano acompanhado de um dos fundadores da IURD em Moçambique, o brasileiro Bispo Jean dos Santos, do presidente da IURD, da Rede de Televisão Miramar e também fundador da IURD em Moçambique, o moçambicano Dr. José Guerra, além de outros pastores de diferentes nacionalidades, incluindo brasileiros e moçambicanos. As respectivas esposas também acompanharam a comitiva, embora posicionadas atrás do pelotão principal composto por homens. A multidão estava eufórica. “Papa, papa!”¹³ – gritavam duas meninas à minha frente enquanto acenavam para Guebuza.



Figura 4

Fiéis assistindo à cerimônia pelo telão. Fonte: Perfil da Força Jovem Universal no Facebook.

Adélia¹⁴ era negra, tinha 33 anos e trabalhava como empregada doméstica na casa onde aluguei um quarto em Maputo, motivo pelo qual convivemos diariamente por seis meses. Após alguma insistência, ela permitiu minha visita à casa onde vivia com a mãe e o irmão e na qual as conversas aconteciam obrigatoriamente em *changana*, pois sua mãe não falava português. Com base em nossas conversas, percebi que, para Adélia e seus familiares, o orgulho de

12 O site oficial do governo reconhece 20 línguas nacionais, mas esse número é controverso. O português é a língua oficial. Disponível em <http://www.portaldogoverno.gov.mz/>. Acessado em 02.12.2017. De acordo com o Censo de 2007, apenas 42,9% da população da cidade de Maputo fala português. O xichangana é falado por 31,5% e xirhonga por 9,7%. Entre os mais jovens (5-19 anos), o português é falado por 58,4% da população.

13 Referência à figura masculina do chefe de família em Moçambique.

14 Todos os nomes são fictícios, exceto os dos líderes e pastores da IURD.

“ser moçambicano” tinha menos a ver com compartilhar uma língua ou obedecer determinados padrões culturais e mais com o reconhecimento da importância da guerra de libertação contra o colonialismo português conduzida pela Frelimo e do lugar do Presidente da República como o chefe da “casa”, o pai. Segundo Adélia, seus antepassados haviam sido submetidos a trabalhos compulsórios, mas a revolução que resultou na independência do país permitiu que ela não tivesse o mesmo destino.

Por isso, Adélia era grata à Frelimo e sempre usava o pronome possessivo para se referir ao partido e ao presidente: “meu partido” e “meu presidente”.

Lembrei-me imediatamente das conversas com Adélia quando escutei as duas meninas durante a passagem de Guebuza. Elas riam envergonhadas na medida em que gritavam pelo Presidente, como se estivessem arrependidas com tamanha ousadia. Um sentimento de proximidade, ainda que distante. Se o Estado não existe senão enquanto uma representação que é tangível e observável na vida das pessoas, a dimensão espetacular da existência estatal nada mais é que uma forma pela qual o próprio Estado se apresenta a elas. De acordo com Mbembe (2006), a dimensão personificada desse poder agrega à relação entre governantes e governados uma domesticidade capaz de capturá-la para a esfera da subjetividade ao mesmo tempo em que lhe carrega de proximidades e tensões permanentes. Ao longo do campo, era comum escutar dos fiéis que o processo de independência liderado pela Frelimo gerou em muitos deles um sentimento de gratidão que aproxima a Frelimo e, consequentemente, a figura do governante, da esfera subjetiva. Fotografias do presidente estavam em muitas casas, comércio e repartições públicas. Não por acaso, como na figura abaixo, também estavam na casa do pai espiritual, a Igreja Universal.

Se, num primeiro momento, fui levada a pensar que o apoio à Frelimo era uma unanimidade entre os membros da IURD, foi curioso descobrir, aos poucos, que muitos dos presentes na visita presidencial eram críticos ao partido e, até mesmo, votaram no principal candidato da oposição à Presidência, Afonso Dhlakama, da Renamo¹⁵, naquela eleição. Certa vez, num passeio dominical, Pinina, uma jovem crente de 29 anos, me disse em tom de empolgação que



Figura 6

Foto de Armando Guebuza nos corredores da IURD.

Fonte: Arquivo pessoal.

Dhlakama era o “Pai da Democracia”¹⁶ e que os “mentirosos da Frelimo” não ganhariam mais seu voto. Pinina estava na homenagem à Guebuza.

Após uma breve visita às dependências da igreja, as autoridades presentes se organizaram sobre o altar para execução do hino nacional. Na rua, onde eu acompanhava a cerimônia, a multidão ficou em silêncio e cantou em uníssono:

*“Moçambique nossa pátria gloriosa/Pedra a pedra construindo um novo dia/
Milhões de braços, uma só força/Oh pátria amada, vamos vencer! Povo unido
do Rovuma ao Maputo/Colhe os frutos do combate pela paz/ Cresce o sonho
ondulando na bandeira/ E vai lavrando na certeza do amanhã”* (trecho do hino nacional moçambicano).

Logo após, Bispo Jean deu início à cerimônia desejando boas-vindas ao “Pai da Nação, o Presidente”, entregou-lhe alguns presentes e realizou uma benção especial juntamente aos fiéis, que, com as mãos estendidas, oraram por ele. Em seguida, foi a vez do Presidente da IURD em Moçambique, José Guerra. Como veremos logo abaixo¹⁷, seu discurso ressaltou que as conquistas do governo Guebuza eram percebidas pelos fiéis e que seus esforços para manutenção da paz eram sinônimo de uma boa liderança. Exaltou qualidades pessoais do presidente e a importância de seu governo para o progresso do país e na luta contra a pobreza. Destacou que sua autoridade havia sido instituída por Deus, para, em seguida, ler um trecho bíblico que comprovava a afirmação.

“Sua Excelência Presidente da República de Moçambique, Ministra da Justiça, Governador da Cidade de Maputo, Presidente do Conselho Municipal da cidade de Maputo, Sra. Vereadora, Bispo da IURD, distintos convidados, meus irmãos e irmãs. Foi com grande satisfação que recebemos a resposta positiva do convite por nós feito para que o Presidente da República estivesse no Cenáculo da Fé. A satisfação surge não apenas pelo fato de Sua Excelência ser autoridade máxima deste país, mas também porque sabemos que estamos diante de uma autoridade instituída por Deus. Hoje, a Bíblia Sagrada diz em Romanos 13,1 que todos estejam sujeitos às autoridades superiores porque não há autoridade que não proceda de Deus e as autoridades que existem foram por ele constituídas. Por isso, muito nos honra e sensibiliza a presença de V.Exa. neste lugar. Ademais, cumpre-nos informar que a IURD é uma igreja cristã, evangélica e está em Moçambique desde 1992, quando ambos comprometidos com a pregação da palavra de Deus, decidiram todos os contatos possíveis com as autoridades do país com vista a

16 Entre os simpatizantes da Renamo, membros ou não-membros da IURD, era recorrente o argumento de que, não fosse pela luta armada da Renamo, não haveria uma democracia hoje em Moçambique. Ao descrever a gênese da Renamo, Fry nos mostra que esse era um discurso da própria Renamo: “nessa época de Guerra Fria, a Renamo procurou legitimar suas atividades afirmando atuar em nome da democracia” (2000: 77).

17 Por se tratar de um evento público, optei por gravar toda a cerimônia com o celular.

*iniciar um trabalho evangélico. Felizmente, Exa., tivemos [José Guerra e Bispo Jean] o privilégio de fazer parte do grupo constituído por três homens que deram início ao trabalho da IURD aqui em Moçambique e o primeiro culto realizado contou com a presença de apenas três pessoas. Hoje, como pode verificar V. Exa, os assentos dessa igreja, tem sido insuficientes para acomodar tantos fiéis, pois a igreja conta hoje com milhares de membros. Este crescimento reflete-se também no número de templos a construir, em famílias restauradas, pessoas curadas de doenças e libertas do mal, famílias alcançando a prosperidade financeira bem como o número de pastores moçambicanos pregando o evangelho no país e pelo mundo em lugares como Angola, Brasil, Portugal, Uganda, Ruanda, Quênia, Gabão, Gambia, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Camarões, África do Sul, Jamaica, Inglaterra, Madagascar e São Tome e Príncipe. Exa., para além do trabalho evangélico, a Igreja Universal realiza obras de cunho social e assistencial em Moçambique através de seu braço humanitário, a ABC, uma instituição filantrópica, sem fins lucrativos, atuando desde 1993. No conjunto das atividades promovidas por essa associação, destaca-se o apoio que tem dado às vítimas de desastres naturais, quando as mesmas ocorrem; a organização da campanha de doação de sangue, atendendo aos apelos feitos pelo Ministério da Saúde; assistência aos orfanatos e oferta de produtos de higiene pessoal nas cadeias. Ainda no âmbito social, a IURD está a desenvolver um projeto denominado “dose mais forte”, destinado ao combate ao uso de entorpecentes, com acompanhamento e recuperação de viciados, principalmente na cidade de Maputo. Senhor Presidente, o nosso maior propósito nesta data é prestar homenagem à Sua Excelência como homem do **desenvolvimento** e da **conciliação**, pois a IURD reconhece os inúmeros feitos e realizações (inaudível) para o bem estar do povo moçambicano. **Com relação ao desenvolvimento, saudamo-lo por ter despertado no cidadão moçambicano a concepção de que o desenvolvimento do país não é tarefa exclusiva do governo, mas é de todos nós e só podemos alcançá-lo com muito trabalho e dedicação.** Saudamo-lo pelo esforço empreendido no sentido de conscientizar o povo moçambicano de que as dificuldades, quando transformadas em desafios, podem melhor ser superadas. Saudamo-lo, Exa., pela sua entrega **ao trabalho com muita força e determinação**, acreditando na (inaudível) de cada moçambicano dessa pátria amada. Como homem da **reconciliação**, saudamo-lo pela perseverança, maestria, inteligência e paciência, demonstrando no âmbito do diálogo da reconciliação política que culminou com a assinatura do acordo para cessação das hostilidades militares que vai devolver a tranquilidade ao povo moçambicano. [...] Excelência, podemos notar que durante seu mandato que um dos maiores pilares da agenda nacional, a luta contra a pobreza, e os resultados conquistados nesse período são encorajadores e nos fazem acreditar que podemos vencer a pobreza com as nossas próprias mãos. As conquistas desse*

*encorajamento são visíveis, quando olhamos para o que está a nossa volta, quando vejo o relato do surgimento de novos **empreendedores** que estão a **prosperar** através dos pequenos negócios iniciados com base no fundo alocado aos distritos, canalizado por iniciativa de S. Exa. Foi no (inaudível) da luta contra a pobreza, atendendo ao apelo que insistentemente Sua Exa. vinha fazendo, que a Igreja Universal, através de seu braço humanitário, a ABC, decidiu criar um centro de formação profissional que, de forma gratuita, e para todo cidadão moçambicano interessado, tem formado trimestralmente 500 pessoas através dos cursos de culinária, corte e costura, cabelereiro, informática e inglês. Em coordenação com a comissão de educação, para além da cidade de Maputo, introduzimos também o projeto de alfabetização de adultos. **O Centro trabalha em parceria com o Conselho Municipal** através do qual o mesmo identifica pessoas carenciadas, dos diversos distritos municipais, e as envia para que tenham sim uma formação.[...] Exa., os ganhos alcançados nos últimos anos são incontestáveis e incomensuráveis. Além dos jovens formados, podemos destacar alguns que consideramos de grande importância para o país, como a reversão da (inaudível) para Moçambique, a institucionalização das presenças abertas e inclusivas bem como do fundo para desenvolvimento distrital. O crescimento econômico, o fortalecimento democrático, a consolidação da unidade nacional, o fortalecimento do Estado de Direito Democrático. Com isto, acreditamos que conforme está escrito no livro II Timóteo 4,7, sua Exa. poderá certamente dizer: “combati o bom combate, terminei a carreira, guardei a fé”. Hoje, nunca assistimos no país, como nos últimos anos, a algo indiscutível. Senhor presidente, são poucas as palavras que temos pra descrever a vossa obra neste país, pois a mesma se impõe como um exemplo admirável, mas, esteja certo, que temos assim, Exa., o retrato de um líder que irá ficar para sempre em nossa memória. E, com isso, a IURD decidiu homenageá-lo e manifestar o reconhecimento, respeito e admiração que temos em relação a Sua Exa. Assim, Sr. Presidente, e à Vossa distinta família formulamos votos de muita saúde, prosperidade, felicidade e longos anos de vida”[...] (Fala de José Guerra, grifos meus).*

Ao final desta fala, uma música de agradecimento que entoava a palavra “obrigada!” e seu equivalente em *changana*, *khanimambo*, foi cantada pelo coral e acompanhada pelos fiéis. Guebuza assumiu o lugar de fala logo na sequência e agradeceu as homenagens sublinhando seu próprio compromisso com a cultura da paz, com a consolidação da unidade nacional e o aprofundamento da reconciliação nacional. Elogiou o papel da Igreja Universal em Moçambique, com destaque para “a importância fundamental das igrejas como educadoras, formadoras, e terapeutas espirituais com vista ao bem-estar dos moçambicanos”. Destacou, também, a importância das igrejas para instituição de valores

e manutenção da paz no país, sobretudo quando se juntam à sociedade em diferentes frentes de ação. Salientou que, ao incentivar as pessoas a melhorarem suas próprias vidas, “a IURD ajudava a construir um futuro melhor para o país”. Finalizou seu discurso citando o acordo de paz com a Renamo, elogiando as ações sociais realizadas pela Associação Beneficente Cristã (ABC) e afirmando que contava com a ajuda das igrejas “na luta contra a pobreza, na luta por desarmar mentes e limpar as lágrimas daqueles que ainda choram as mortes ou a mutilação de pessoas queridas”. A seguir, trechos do discurso do Presidente moçambicano:

“Muito obrigada. [...] Por ocasião desta cerimônia, gostaria de manifestar nossa profunda gratidão por essa homenagem que nos prestam nessa instituição religiosa, refiro-me a Igreja Universal do Reino de Deus.

*[...] Como é de domínio público, homologamos ao mais alto nível, o acordo entre o Governo e a Renamo, para a cessação das hostilidades militares, com caráter imediato e definitivo. Subsequentemente, este acordo foi aprovado pela Assembleia da República, sob o signo de uma esperança renovada, tendente a consolidar os alicerces do edifício da paz, passando assim, este ato, a integrar o nosso quadro jurídico. [...] **A Igreja Universal e todas as outras confissões religiosas terão um papel fundamental para desarmar mentes e ressocializá-las para uma vida em sociedade, inserida num contexto de um Estado de Direito Democrático.** Terão, ainda, um papel importante para limpar as lágrimas de quem ainda chora a perda de seus parentes queridos, pranteia ao contemplar os seus familiares que ficaram para sempre mutilados, no corpo ou traumatizados na mente e de quem não se consegue refazer das suas perdas materiais, patrimoniais e financeiras. O segundo desafio tem a ver com a participação desta igreja e de outras confissões religiosas, na mobilização de outros parceiros e vontades para participarem na reflexão sobre o estabelecimento, estruturação, organização, confinamento e financiamento de um Fundo da Paz e Reconciliação Nacional. Este fundo visa criar oportunidades de geração de renda por parte de nossos compatriotas, devidamente desmobilizados, incluindo, naturalmente, os elementos das forças residuais da Renamo. Um aspecto a deter é que os beneficiários desse fundo deverão ser capacitados para melhor realizarem seus projetos, criando, deste modo, renda pra si e até empregando outros compatriotas nossos.[...] Reconhecemos a experiência, a capacidade, a vocação da IURD e das outras confissões religiosas, para área de formação específica e para vida. Aliás, aqui foi ilustrado com os cursos de formação vocacional, técnico-profissional, que estão ocorrendo e que beneficiam de três em três meses muitos cidadãos nossos, capacitando para poderem exercer devidamente uma profissão digna. Por isso, queremos contar com os préstimos desta*

igreja e de outras confissões religiosas na superação destes desafios. [...] E sem a unidade nacional moçambicana não existe Moçambique e sem Moçambique não há povo moçambicano. [...] Que a paz floresça nos corações de todos e de cada um de nós, moçambicanos. Muito obrigado pela vossa atenção” (Trechos do discurso de Guebuza, grifos meus).

Guebuza saiu antes do final do culto, que continuou dentro do Cenáculo com a *consagração*¹⁸ da água da cura. Do lado de fora, os fiéis levantavam as garrafinhas em direção ao céu seguindo as orientações do Bispo transmitidas pelo telão. Um pouco apartados da multidão, vendedores ambulantes ofereciam garrafas de água àqueles que quisessem participar da oração. Após a bênção final, por volta do meio-dia, iniciou-se o processo de dispersão enquanto as caixas de som tocavam músicas religiosas pelas ruas. As pessoas dançavam, riam e movimentavam o comércio informal de comidas e bebidas que se formou no entorno. No fim da rua, exatamente onde Guebuza iniciou sua caminhada, ônibus municipais foram disponibilizados para transportar os fiéis novamente aos seus bairros de origem.

Os discursos pacificadores enunciados pelos líderes da IURD e pelo Presidente da República não poderiam ter sido mais pertinentes. A proximidade das eleições que ocorreriam em menos de um mês havia intensificado os conflitos entre a Frelimo e a Renamo e a eclosão de uma nova guerra não era descartada. Sob o argumento de que a Frelimo fraudava as eleições¹⁹, a Renamo prometia dividir o país caso sua vitória nas eleições presidenciais, dada pelo partido como certa, não fosse reconhecida. Fazia pouco tempo que Afonso Dhlakama havia saído do esconderijo onde permanecera durante três anos na serra da Gorongosa e seus comícios arrastavam multidões, principalmente na região central do país²⁰. Semanas antes do início do período eleitoral oficial – época em que ficam liberadas as propagandas eleitorais e comícios – foi assinado entre os presidentes dos dois partidos o Segundo Acordo Geral de Paz²¹, o mesmo a que Guebuza se refere em seu discurso, garantindo, assim, que as eleições transcorressem sem grandes incidentes.

De todo modo, a invocação da *memória da guerra* e a realização de uma homenagem ao Presidente da República no dia da *paz* não me pareceram mera coincidência. Ao enaltecer as características pessoais do presidente a partir de categorias que, como veremos adiante, são centrais para os crentes, tais como *trabalho, empreendedorismo e determinação*, e chamar atenção para seus esforços pela *conciliação nacional e unidade* num momento de intensos conflitos, a hierarquia da IURD revelava parte de suas estratégias no país: a cooperação com a Frelimo no sentido de ajudar a criar um clima de estabilidade, sem, entretanto,

18 Os processos de consagração de objetos rituais foram abordados por mim em minha tese de doutorado (Reis, 2018).

19 É verdade que esse era apenas um dos argumentos acionados para legitimação de um conflito que, evidentemente, é mais complexo. No entanto, jornais e textos acadêmicos (Mazula; Mbilana, 2003; Brito, 2008; Nuvunga, 2013) apontam para a existência de fraudes em todas as eleições multipartidárias desde 1994, quando houve a primeira eleição no país. Observadores da União Europeia consideraram as eleições de 2014 transparentes e o resultado oficial deu vitória à Frelimo. Sumich (2015) apontou em seu artigo que houve rumores de fraude também nas eleições de 2014.

20 Tive oportunidade de vê-lo falar num comício na cidade da Beira, região central do país, após as eleições. Meus amigos de Maputo me aconselharam a não ir ao evento com a presença de Dhlakama na capital antes das eleições para não colocar minha pesquisa em risco e eu acatei aos conselhos.

21 O primeiro acordo de paz, o Acordo Geral de Roma, foi assinado em 1992 e deu fim à guerra civil. O chamado “Segundo Acordo Geral de Paz”, ou Acordo de Paz e Reconciliação, foi, de acordo com o Relatório da União Europeia, assinado a 5 de setembro de 2014 e incluiu uma lei de anistia, um cessar-fogo e reintegração dos homens armados da Renamo nas forças armadas e polícia.

deixar de lembrar que as características mais valorizadas do Presidente estavam assentadas nos mesmos valores morais idealizados pela igreja.

A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS EM MOÇAMBIQUE

Com o fim da guerra civil, o número de igrejas registrado no Departamento de Assuntos Religiosos do Ministério da Justiça de Moçambique seguiu uma linha ascendente, passando de 112 em 1992 para 907 no ano de 2017. De acordo com os dados do Censo de 2017, a população do país se divide entre católicos (27,2%), evangélicos (15,3%), muçulmanos (18,9%), zione (15,6%) e sem religião (13,9%), incluindo ateus ou agnósticos. O cenário na cidade de Maputo, no entanto, não segue os índices nacionais. Em 2007, sua população era composta por uma maioria Zione (25,2%), seguida por católicos (23,1%), evangélicos/protestantes (21,2%) e sem religião (14,3%). Em 2017, no entanto, a ordem se inverteu por completo, com cerca de 29% da população declarando-se evangélica, ultrapassando católicos, muçulmanos e zione. Esse cenário confirma a previsão de Cruz e Silva (2003) realizada quase quinze anos antes, quando a autora afirmou que os dados oficiais relativos à religião no país não seriam consistentes, posto que projetados, e o cristianismo pentecostal a religiosidade predominante no sul do país, sendo a Igreja Universal a denominação religiosa com maior número de fiéis (2003: 123).

Embora seu registro oficial tenha sido feito em 13 de julho de 1993 (Cruz e Silva, 2003: 111), a IURD chegou a Moçambique em 1992, mesmo ano em que iniciou seus trabalhos na África do Sul (van Wyk, 2014) e um ano depois de ter aportado em Angola (Sampaio, 2014). Atualmente, Moçambique é um dos países com o maior número de adeptos em África²² e seu crescimento se deu de forma rápida, principalmente na região sul do país onde se localiza Maputo. Sua primeira sede na cidade localizava-se num cinema desativado, o Cine África, mas em poucos anos a IURD estava instalada em todas as províncias do país, totalizando 250 templos em 2015, sendo ao menos 100 na cidade de Maputo (Kamp, 2016: 11). Em janeiro de 2011, Edir Macedo inaugurou pessoalmente o “Cenáculo Maior”, com espaço para três mil pessoas²³.

Como no Brasil, seu aparato midiático é vasto. A versão moçambicana da Folha Universal é impressa na província de Maputo e distribuída semanalmente desde 1994, com uma tiragem média de 15.000 exemplares em 2014 e 2015. A publicação se assemelha bastante à versão brasileira, tanto esteticamente quanto em relação ao conteúdo. Há seções sobre as ações da IURD em Moçambique e no mundo, testemunhos de fiéis, notícias sobre política nacional e internacional, artigos escritos pelos principais líderes da igreja, incluindo a seção sobre família e relacionamentos conjugais escrita por Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo, dicas de moda para mulheres e seção sobre esportes.

22 Para informações sobre Igreja Universal na África Austral, ver Freston (2005).

23 Dados retirados do site <https://goo.gl/fiUqAc>, acessado em 12.08.2015.

A emissora de rádio foi a segunda forma de inserção midiática promovida pela IURD no país. Conforme depoimento do Dr. José Guerra²⁴, a Rádio Miramar teria recebido autorização do governo para funcionar em 1993, embora sua inauguração oficial tenha ocorrido apenas em 1995. A TV Miramar²⁵, segunda rede privada de televisão em Moçambique, foi inaugurada em 1999 e tem o Grupo Record de Comunicação como coproprietário e administrador. Embora a transmissão inaugural da emissora no país tenha sido um programa da Igreja Universal, rapidamente a Miramar passou a reproduzir o conteúdo da Rede Record brasileira. Atualmente, a TV Miramar é uma das principais redes de televisão do país, com o sinal aberto transmitido para todo o território e uma programação diversificada que inclui novelas brasileiras, jornais de notícias moçambicanos e programas de entretenimento brasileiros e moçambicanos. Mais recentemente, foi inaugurado o Portal, que está sempre atualizado na internet²⁶. Redes sociais como o Facebook e WhatsApp são bastante utilizados tanto na interação com os fiéis como na divulgação de atividades e conteúdos produzidos no Brasil e em Moçambique.

Para além das curas espirituais, as ações da igreja incluem a assistência social. Por intermédio da IURD é possível fazer documentos, certidões de casamento, receber capacitação profissional, doação de alimentos e tratamento para dependência química, por exemplo, além de participar de mutirões de doação de sangue, visitas a presídios e a centros de acolhimento a populações de rua. A maioria dessas ações, pelo menos no período em que estive em campo, era promovida pela Associação Beneficente Cristã (ABC), cujo modelo de organização seguia o da já extinta homônima brasileira. No entanto, grupos como a FJU vinham assumindo o protagonismo das práticas de assistência social, seguindo uma tendência do Brasil (Scheliga, 2010). Em agosto de 2018, Edir Macedo inaugurou pessoalmente um imponente Centro de Formação de Jovens em Maputo, que se propõe a oferecer aos jovens africanos, e não somente aos fiéis moçambicanos, cursos de capacitação, esportes, artes marciais, dança, teatro, acesso à internet, auxílio na procura de empregos etc.

Se, de fato, a boa relação entre a IURD e a Frelimo é um dado incontestável, isso não significa que ela não seja atravessada por controvérsias. No início da década de 90, por exemplo, a rádio Miramar foi uma das três concessões, de um total de treze licenciadas, a entrar em operação no país (Freston, 2005: 57), funcionando em dois andares do prédio do Comitê Central da Frelimo numa região nobre de Maputo. O líder da IURD em Moçambique à época, o Bispo Rodrigues, negou qualquer favorecimento por parte da Frelimo, mas, como nos mostra Freston (2005), acredita-se que o apoio à IURD pela Frelimo seja parte de uma estratégia de contenção do poder da Igreja Católica no campo religioso moçambicano e, também, uma moeda de troca eleitoral. Não obstante, Edir Macedo foi recebido em 1999 pelo ex-presidente Joaquim Chissano, em 2011

24 Disponível em <https://goo.gl/vCujMW>, acessado em 02.01.2018.

25 Disponível em <http://miramar.co.mz/>, acessado em 02.01.2018.

26 O portal da IURD em Moçambique está disponível em www.universal.com.mz, acessado em 22.12.2017.

pelo então presidente Armando Guebuza - que retribuiu a gentileza fazendo a visita ao Cenáculo da Fé, em setembro de 2014. Por duas vezes, em 2016 e em 2018, Edir Macedo fez visitas oficiais ao Presidente Felipe Nyusi, que visitou a IURD antes das eleições de 2014 para receber orações dos fiéis e lá voltou em 2015 para agradecer o apoio recebido²⁷. Maria da Luz Guebuza, esposa do então Presidente Guebuza e membro da IURD, foi homenageada pela Universal por seus feitos como Primeira-Dama em 2014. Na ocasião, a “mama Guebuza”, como foi chamada, recebeu elogios por seu trabalho em prol das mulheres e crianças moçambicanas e pelo exemplo de mulher e esposa que representava para as crentes da Universal²⁸.

Todos esses episódios, que se somam à desconfiança generalizada sobre a centralidade do dinheiro na religiosidade iurdiana, contribuíram para que se acentuassem os questionamentos, tanto da mídia²⁹ como da população que não compartilhava deste credo sobre a legitimidade da relação estabelecida entre ambas as instituições. Se, para algumas pessoas, a proximidade entre partido e igreja não gerava estranheza, havia uma parcela da população que enxergava essa ligação com desconfiança. Ao longo do período em campo, ouvi rumores de que a Universal chegou à Moçambique por intermédio da Frelimo e de que a sede administrativa da IURD e a TV Miramar funcionaram no prédio da Frelimo na Avenida Julius Nyerere. Havia, ainda, boatos sobre a existência de um caixa eletrônico dentro do Cenáculo – supostamente para facilitar que as pessoas doassem mais dinheiro –, mas eu jamais o encontrei³⁰. Em relação à igreja em si, as acusações que ouvi em conversas com não crentes sugeriam uma ligação entre a classe social dos adeptos e uma suposta ausência de autonomia. Para essas pessoas, a IURD “enganava os pobres” e “fazia lavagem cerebral nos fiéis para ganhar dinheiro”. No entanto, ainda que o enquadramento da categoria classe-média seja de difícil definição em Moçambique (Sumich, 2015)³¹, é possível afirmar que, pelo menos entre os frequentadores do Cenáculo, a membresia iurdiana era muito diversificada e longe de ser constituída exclusivamente pela camada mais pobre da população moçambicana, contando, inclusive, com membros da classe política.

A CONSTRUÇÃO DO INIMIGO

Se o apoio político da Frelimo foi fundamental para a inserção e consolidação da IURD no país, não menos importante é o fato de que a mensagem iurdiana de prosperidade e batalha espiritual se inseriu com sucesso na cosmologia local compartilhada no sul de Moçambique. Parte da literatura (Thomaz, 2005; Passador, 2011) já havia chamado atenção para a centralidade da categoria “inimigo” entre as populações nativas de Moçambique. De acordo com Passador (2011),

27 Na ocasião, além de agradecer o apoio e encorajamento recebido da IURD durante a campanha eleitoral, reiterou sua missão de estabelecer a paz: “Foi aqui pedido para dar mais atenção ao dossiê da paz. Aceito porque assumi o compromisso. E digo que mesmo amanhã vou fazer formalmente um convite ao líder da Renamo para falarmos”, disse o presidente. Fonte: Jornal “A Verdade”, acessado em 24.08.15, disponível em: <https://goo.gl/BuZuDp>.

28 Reportagem pode ser acessada no endereço eletrônico: <https://goo.gl/PQaAbw>. Acessada em 17.02.16.

29 De acordo com reportagem publicada pela revista Carta Capital em 2012, “nos primeiros anos da expansão, a IURD enfrentou o então ministro de Cultura e Desporto, Mateus Katupha, que criticou o uso de instalações esportivas para eventos religiosos (enquanto seu atual sucessor presenciou o Dia D in loco. Em meados dos anos 1990, Carlos Cardoso, jornalista moçambicano, publicou uma série de editoriais dizendo que a IURD constituía uma empresa, ao invés de uma igreja, e como tal, deveria ser sujeita a impostos. Concorrentes do canal Miramar – a TVM e a STV – fizeram reportagens sobre ex-fiéis da IURD que entregaram as suas casas à igreja, na esperança de recompensas divinas”. Disponível em <https://goo.gl/fQcQwq>, acessado em 12.12.17.

30 Sampaio (2014) e van Wyk (2014) descrevem processos semelhantes em Angola e na África do Sul, respectivamente.

31 Reconhecendo a complexidade e a potencialidade do termo, Sumich (2015) analisa, a partir da percepção de seus

ela orienta os sistemas de organização dos sujeitos e suas relações sociais pois está na base das relações de parentesco e aliança com o mundo dos espíritos, dos processos de cura tradicionais, e, sobretudo, no fundamento dos conflitos e guerras. Considerando que a organização da cosmologia tradicional no sul de Moçambique resulta da guerra pré-colonial de fixação e expansão do Estado de Gaza e que as estratégias de pacificação passam pelos sistemas tradicionais, o autor aponta a importância de pensar que na base da elaboração dessa cosmologia está o próprio princípio lógico da guerra: “a relação de conflito com o inimigo estrangeiro e a necessidade de apaziguá-lo e dominá-lo” (2011: 23). Ressalta, ainda, que a persistência dessa cosmologia não significa que “usos e costumes” rígidos permaneçam em ação, mas que “um conjunto de princípios lógicos, cosmológicos e ontológicos presentes nas formas de aliança e descendência que fundam os sujeitos e sua realidade, estruturam as relações entre vivos e mortos e destes com uma certa natureza” (2011: 154). Corroborando o argumento de Fry (2000), para Passador esses princípios se atualizariam nas experiências contemporâneas na medida em que são incorporados em esquemas de interpretação que “têm eficácia explicativa e pragmática para as populações locais” (2001: 28).

É importante destacar, ainda, a centralidade das relações de parentesco na constituição da noção de pessoa e na cosmologia que ordena a vida social e as práticas de cura na região, incluído aí o inseparável mundo dos espíritos. Como nos mostra Honwana (2002), grande parte dos moçambicanos não considera que a morte do indivíduo represente o fim de sua existência, mas a passagem para uma dimensão que permite que humanos e espíritos partilhem uma existência combinada e integrada. Assim, os espíritos não são considerados agentes externos às pessoas, mas parte constitutiva deles (Howana, 2002). O compartilhamento dessa existência, por sua vez, permite que espíritos de origem familiar, por meio dos vivos, exerçam uma influência poderosa sobre a sociedade na medida em que resolvem conflitos, curam doenças e contribuem para manutenção do bem-estar social (2002:15). Já os espíritos estrangeiros, em geral pertencentes aos inimigos mortos em guerras e que não passaram pelos rituais fúnebres, são reconhecidos por sua capacidade de praticar vingança contra os descendentes de seus algozes, podendo eles mesmos realizar tais feitos ou ser manipulados por feiticeiros para causar o mal. Ironicamente, como nos mostra Kamp (2016), o assunto é tratado como tabu por muitas famílias, seja porque a crença nos espíritos é vista como atraso, seja para esconder eventuais relações que os próprios familiares mantêm com os espíritos. Por isso, as novas gerações acabam por desconhecer suas tradições, que lhes são apresentadas como demoníacas pelas igrejas pentecostais.

Por ora, é importante ter em mente que é a esse mundo dos espíritos ontologicamente ligado ao mundo material que a IURD combate. Se as ações

próprios “membros”, a base moral de uma “classe média” em Maputo, as narrativas, as formas de dependência e os tipos de hegemonia sobre os quais a hierarquia social se baseia. Em suma, ele conclui que a classe média em Moçambique, ainda que tenha acesso a bens de consumo, leve em consideração fatores materiais e se baseie numa ideia de distinção para com os “pobres”, é uma categoria politicamente dependente e com pouco controle sobre os meios de produção.

desses espíritos, agora demônios, são responsáveis pela má situação da vida das pessoas, a IURD está pronta para expulsá-los numa solução rápida e eficaz. Diferentemente das igrejas Zione, onde os espíritos são apaziguados pelo poder do Espírito Santo (Fry, 2000; Mahumane, 2008; Cavallo, 2013), na IURD eles se tornam inimigos a serem aniquilados. No altar, demônios são desmascarados por pastores diante de uma audiência ávida por atestar sua capacidade em realizar diagnósticos e operar a cura por meios alternativos aos tradicionais. Quando entrevistados, os espíritos contam como fazem seus feitiços - denunciando recorrentemente familiares -, enquanto outras dezenas de pessoas em transe se contorcem no mesmo ambiente até que sejam libertadas, ainda que momentaneamente, pelo poder do Espírito Santo. Aos maridos espirituais³², por exemplo, problema mais relatado nos templos, era imputada a capacidade de impedir a concepção, atrapalhar casamentos, manter relações sexuais por sonhos ou até mesmo fisicamente com as fiéis. Os testemunhos comoventes de mulheres possuídas por maridos espirituais narravam em detalhes como eles atrapalhavam seu cotidiano, para, em seguida, valorizarem o fato de terem se tornado livres para traçar seu próprio destino no amor a partir da libertação proporcionada pela IURD. Ora irônicos, ora agressivos, os tais espíritos, e agora também entidades como pretos velhos e pombas-gira – inexistentes na cosmologia moçambicana antes da chegada da Universal –, atacavam pastores e os acusavam de revelar aos outros seus segredos e a forma como os feitiços eram realizados. No templo, portanto, desvelava-se uma lógica de feitiço e contrafeitiço que só poderia ser neutralizada pelo Deus da Universal. Ali reunidos, os fiéis buscavam se livrar definitivamente dos perigos invisíveis e traçar um caminho de proteção que dependia quase exclusivamente de seus próprios esforços e de sua fé, mas também da sua disposição para assumir um compromisso com a obra de Deus. Assim como no Brasil (Almeida, 2009; Mafra, 2002), a religiosidade iurdiana se constrói em Moçambique em oposição ao inimigo e está assentada na lógica do conflito, mas essa é uma característica inerente às igrejas pentecostais de maneira geral e que se intensifica em contextos africanos (Meyer, 1999; Gifford, 1998). O que, afinal, explicaria a proeminência da IURD em Maputo?

32 Kamp (2016) dedicou um capítulo de sua tese sobre o tema e a minha etnografia mostrou que os “maridos espirituais” ainda são apontados como os maiores responsáveis pelas mazelas na vida de mulheres na IURD.

A IMPORTÂNCIA DO COMPROMISSO COM DEUS

Quando fui convidada a participar dos encontros da FJU pela primeira vez, Moane, 26 anos, me explicou que o grupo era uma família onde “todos cuidavam de todos”. O grupo era coeso e hierarquizado, pois os mais antigos eram responsáveis pelos novatos, cobrando que eles se engajassem nas atividades diárias da igreja. Qualquer jovem podia se integrar à FJU, mas, entre ser convidado a participar das reuniões e tornar-se efetivamente membro, era necessário assumir

um compromisso com Deus dentro e fora da igreja. Servir ao altar, o principal dos dez mandamentos da FJU, era considerada uma tarefa árdua que só poderia ser cumprida por um jovem visionário, isto é, “aquele que possui a rara habilidade de aliar a visão à competência. Ele não enxerga apenas o presente: enxerga também o futuro, é capaz de prever tendências e de antecipar mudanças, em vez de ser simplesmente atropelado por elas”³³. O jovem visionário deveria pensar com a cabeça, ter foco e disciplina para estabelecer metas e batalhar, material e espiritualmente, dia após dia para alcançá-las. Nada disso, no entanto, poderia ser realizado sem a fé racional, uma fé inteligente guiada pela mente e pela razão que ajuda a construir os alicerces que sustentarão a vida do fiel. Edir Macedo dedicou um livro inteiro ao tema (Macedo, 2010) que já foi debatido por Teixeira (2016), Gomes (2011) e Scheliga (2010). Com base na fé racional, as lideranças ensinavam que os fiéis não deveriam se comportar como crianças e nem se deixar vulneráveis diante das fraquezas geradas pelos sentimentos, isto é, pelo coração. Por isso mesmo, era bem visto que membros evitassem qualquer tipo de relacionamento amoroso até que fossem considerados firmes na fé, de modo que ninguém se desviasse do propósito principal de buscar a Deus. Além disso, a igreja também ensinava aos jovens automotivação, autoconhecimento e a importância de serem eles mesmos os responsáveis por criar seus próprios trabalhos³⁴ - em contraposição ao emprego formal, que era escasso, humilhante e mal remunerado -, além de incentivar a adoção de um ethos específico que instituiu moralidades e domesticava corpos. Fiéis arrumados, higienizados, discretos, batalhadores e atentos são a prova cabal de que a Universal salva e a adesão aos seus valores também.

Todo esse processo, entretanto, se desenrolava paralelamente a um objetivo ainda maior: o preenchimento pelo Espírito Santo. Na IURD, o batismo no Espírito Santo é o reconhecimento divino do desenvolvimento espiritual do fiel por meio da atribuição de dons do Espírito Santo, um presente dado apenas àqueles comprometidos com a obra de Deus. Por este motivo, além de ser almejado pelos fiéis que desejavam permanecer em paz e protegidos dos inimigos, o *batismo no Espírito* operava como um elemento definidor do grau de envolvimento do crente com a igreja.

Grande parte das ações cotidianas dos crentes, sobretudo aquelas feitas fora da igreja, são permeadas pela lógica do sacrifício e do desafio e estão assentadas numa noção mais ampla de *prosperidade*, conforme já demonstrado por Scheliga (2010). No entanto, na medida em que as ações por meio das quais o crente sacrifica e doa seu tempo são realizadas e controladas pela igreja, isso permite que ela classifique a membresia a partir de seu engajamento nessas atividades. A hierarquização dos membros, por sua vez, é importante por muitos motivos, sobretudo para constituição dos quadros da igreja. Nesse sentido, a FJU tem se

33 Informação retirada do site da Igreja Universal <http://www.universal.co.mz/2013/11/jovens-visionarios-sao-graduados-no-cenaculo-maior/>, acessado em 12.04.15.

34 Sobre trabalho, empreendedorismo e Igreja Universal ver Lima, 2007; Mesquita, 2007; Rosas, 2012; Mafra, Swatawiski e Sampaio, 2012.

mostrado fundamental para formação de pastores, obreiros e missionárias. Em Maputo, especificamente, muitos dos jovens desejavam ser mais que um *membro*. Num país com altos índices de desemprego, trabalhar na igreja acabava se tornando um projeto de vida palpável para os jovens fiéis, parte considerável deles nascida e criada dentro da IURD, e, portanto, plenamente capaz de levar a mensagem iurdiana mundo afora. De todo modo, é importante destacar que o processo de ascensão na hierarquia da igreja, com raras exceções, só era autorizado aos *membros engajados* plenamente adaptados ao projeto pedagógico e disciplinador da FJU. No entanto, muitos desses jovens se mostravam dispostos e orgulhosos a ter uma carreira na igreja, uma oportunidade, segundo eles, de “vencer na vida” e fazer com que outros possam vencer também.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise situacional da primeira visita oficial de um Presidente da República à sede da IURD em Moçambique, demonstrei como a cooperação da Frelimo é fundamental para que a IURD organize e oriente suas ações no país. No decorrer da narrativa, descrevi algumas das performances políticas, religiosas e individuais que observei participando do evento desde a rua com milhares de outros fiéis, apresentei os discursos das lideranças e as reivindicações por eles realizadas. Em seguida, apresentei dados sobre as atividades da IURD em Maputo, para sugerir, ao final, novos entendimentos sobre o que a adesão à religiosidade iurdiana provoca e o ideal de sociedade que está sendo publicamente disputado.

Em Moçambique, a IURD se faz presente de formas que extrapolam, e muito, o espaço físico da igreja - o templo. Ela está nos jornais, na televisão, no rádio, nas coisas que circulam da igreja para casa, está inscrita nos corpos dos fiéis, nas performances na rua e, assim, se afirma, se faz e refaz quando necessário. A religiosidade que se vive, portanto, permite que os crentes se unam em uma comunidade de pertencimento cuja vida pública é bastante ativa. Enquanto parte da Família Universal, os membros se reconhecem como crentes engajados em expandir a igreja e moçambicanos preocupados em melhorar as condições do país em que vivem.

De fato, a capacidade de adaptação a diferentes contextos é uma característica clássica da IURD³⁵. Em Moçambique, a cosmologia espiritual local compartilhada no sul do país, onde a IURD mais se expande, tem sua potência reconhecida e experimentada no interior da religiosidade iurdiana, ainda que para ser minimizada e destruída. No entanto, tudo isso também é reconhecido e experimentado, ainda que guardadas as diferenças, nas inúmeras igrejas pentecostais carismáticas (PCC's) e independentes africanas (AIC's) ali existentes. Nesse sentido, minha opção de partir da visita presidencial visava indicar, desde o início, a

35 Nesse sentido, cf. Mafra (1997), Almeida (2009), Teixeira (2014), Campos (2017).

peculiaridade da cooperação estabelecida entre a IURD e a Frelimo. Na ocasião, as falas dos líderes do partido e da igreja na ocasião da visita deixaram claro que os discursos e práticas da IURD se encontravam alinhados ao discurso estatal ou vice-versa, não é possível saber. Calçados numa noção de comunidade, os valores destacados pelas lideranças da igreja faziam sentido em duas importantes esferas da vida do fiel, o *mundo aqui dentro*, a igreja, e o *mundo lá fora*, auxiliando-os a alcançar bons trabalhos, casamentos de sucesso, e, por que não, imaginar um ideal de nação. Ao atribuir pessoalmente ao Presidente da República os mesmos valores buscados incessantemente pelos membros da Família Universal, tais como determinação (para alcançar objetivos), reconciliação (com Deus e entre moçambicanos), desenvolvimento (prosperidade) e trabalho (ação), o Presidente da IURD nos mostra o quanto os discursos convergiam no sentido de estreitar os laços que os unem e forjar um senso de pertencimento comum.

Por fim, procurei demonstrar também como esse pertencimento comum tira o Estado do monopólio da produção de uma identidade que se constrói dia após dia, lenta e gradualmente nos mínimos detalhes, embora em intensa relação a ele. Se, por um lado, a igreja oferece uma rede sólida de pertencimento e ajuda mútua, por outro, a IURD encontrou nos fiéis moçambicanos um desejo comum e urgente de melhorar as condições do país em que vivem e ofereceu a eles, com apoio da Frelimo, a possibilidade de promover essa transformação como membros da Família Universal Moçambique. Os crentes moçambicanos, portanto, encontram-se vinculados a uma instituição que, a partir de um discurso afinado ao do Estado, constrói um mecanismo de pertencimento único. Eles são membros da Universal e moçambicanos e é aí que a IURD se diferencia das demais igrejas. A religiosidade que os crentes vivem não está localizada numa esfera autônoma, apartada das outras, mas busca costurar as diferenças numa única identidade, a de crentes moçambicanos, conectando passado, presente e futuro enquanto articula o local e o global. Ela também constrói o mundo social e isso não pode ser ignorado. Mais que pertencer a uma comunidade religiosa, a adesão à IURD oferece aos fiéis a possibilidade de se tornar parte de um grupo que reconhece e valoriza Moçambique como país e os moçambicanos não apenas como crentes, mas como cidadãos portadores de direitos e deveres. Em algum momento, o Estado/Frelimo foi responsável por devolver aos moçambicanos o comando político do território, mas o acesso a uma vida melhor e, consequentemente, a construção de um país melhor, estariam atrelados à adesão a pedagogia iurdiana, e, portanto, condicionados ao trabalho, aos esforços individuais de cada um, e, é claro, à mediação de Deus e da igreja. Nesse sentido, o esforço deste artigo era demonstrar como a construção de um novo cidadão e de um novo país é pensada e promovida por membros da IURD. Manifestando ativamente suas reivindicações, os fiéis levantam novas pautas de debate público e constroem

novos espaços de atuação motivados não só pela fé, mas também pelo desejo de transformar Moçambique “*num país melhor*”, menos pobre, e, mais importante de tudo, num país em paz.

Livia Reis Santos é Doutora em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ). Faz estágio pós-doutorado (PNPD/CAPES) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Desenvolve pesquisas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique e no Brasil, com foco em temas como política, espaço público e materialidades do sagrado. A pesquisa que deu origem a esse artigo foi financiada pela Capes e pela Faperj.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de
2009 *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo, Terceiro Nome.
- BRITO, Luis de
2008 “Uma Nota Sobre Voto, Abstenção e Fraude em Moçambique”. *Discussion paper* n.º 4. Maputo, IESE.
- CABAÇO, José Luís
2009 *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo, UNESP.
- CAVALLO, Giulia
2013 *Curar o passado: mulheres, espíritos e caminhos fechados nas Igrejas Zione em Maputo*. Lisboa, tese de doutorado, Instituto de Ciências Sociais.
- CRUZ e SILVA, Teresa
2001 *Igrejas Protestantes e a consciência política no sul de Moçambique: o caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo, Promédia.

- 2003 “Igreja Universal em Moçambique”. In: ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, pp. 123-135.

FRESTON, Paul

- 2005 “The Universal Church of the Kingdom of God: a Brazilian Church Finds Success in Southern Africa”. *Journal of Religion in Africa*, n. 35, v. 1:33-65.

FRY, Peter

- 2000 “O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: ‘civilização’ e ‘tradição’ em Moçambique”. *Revista Mana* n. 6, v. 2:65-95.
- 2001 *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro, UFRJ.

GIFFORD, Paul

- 1998 *African Christianity: its public role*. Indiana University Press, Bloomington, Indiana.

GLUCKMAN, Max

- 2010 “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”. In: FELDMANBIANCO, Bela (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, UNESP.

GOMES, Edlaine Campos

- 2011 *A Era das Catedrais: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro, Garamond.

HALL, David

- 1997 *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Pinceton, Princeton University Press.

HELGESSON, A.

- 1994 *Church, State and People in Mozambique: an Historical Study With Special Enphasis on Methodist Developments in Inhambane Region*. Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research.

HONWANA, Alcinda

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

KAMP, Linda Van de

- 2016 *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Women in Mozambique*. Rochester, James Currey.

LIMA, Diana

- 2007 “‘Trabalho’, ‘mudança de vida’ e ‘prosperidade’ entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus”. *Religião e Sociedade*, v. 27, n.1: 132-155.

MACAGNO, Lorenzo

- 2009 Fragmentos de uma imaginação nacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 24 n. 70: 17-35

MACEDO, Edir

2010. *Fé Racional*. Rio de Janeiro, Unipro.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos

- 2008 *Plano de Poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro, Thomas Nelson Brasil.

MAFRA, Clara

- 2002 *Na Posse da Palavra. Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em Dois Contextos Nacionais*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila

- 2012 “O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos gananciosos?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27: 81-96.

MAHUMANE, Jonas

- 2008 *Representações e percepções sobre crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique: o caso das Igrejas Zione*. Lisboa, tese de mestrado, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

MAZULA, Brazão; MBILANA, Guilherme

- 2003 “O papel das organizações da sociedade civil na prevenção, gestão e transformação de conflitos: a experiência de Moçambique”. Comunicação apresentada na Conferência co-organizada pela Faculdade de Direito da Universidade Católica de Angola (UCAN) e pela Fundação Friedrich Ebert sobre “Prevenção, Gestão e Transformação de Conflitos Eleitorais na Região da SADC” em dia 27 de Novembro de 2003 Online: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/angola/hosting/updo3_04mbilana.pdf.

MBEMBE, Achille

- 2006 "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony". In: SHARMA, Aradhana & GUPTA, Akhil. *The Anthropology of the State. A Reader*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 381-400.

MESQUITA, Wânia

- 2007 "Correndo atrás da Prosperidade: Trabalho e Empreendedorismo entre fiéis neopentecostais". *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 9, Núm. 9 (2007): 195-215.

MEYER, Birgit

- 1999 *Translating the devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute.

NILSSON, Anders

- 2001 *Paz na nossa época. Para uma compreensão holística de conflitos na sociedade mundial*. Goterbog, CEEI-ISRI

NUVUNGA, Adriano

- 2013 "Política e eleições em Moçambique: as experiências de Angoche e Nicoadala. In: L. de Brito et al. (Orgs.). *Desafios para Moçambique* 2013. Maputo, Instituto de Estudos Sociais e Económicos. pp. 39-54.

ORSI, Robert

- 2010 *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven, Yale University Press, 3 Ed.

PASSADOR, Luiz Marcos

- 2011 *Guerrear, casar, pacificar e curar: o universo da "tradição" e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Hemoíne, sul de Moçambique*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

REIS, Livia.

- 2018 *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ROSAS, Nina

- 2012 “As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no ‘A Gente da Comunidade’ de Belo Horizonte”. *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 14, Núm. 17 (2012): 27-51.

SAMPAIO, Camila

- 2014 *Através e apesar da “Reconstrução Nacional” em Angola: circunstâncias e arranjos nos limites da vida*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

SCHELIGA, Eva Lenita

- 2010 *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

SUMICH, Jason

- 2015 “The Uncertainty of Prosperity: Dependence and the Politics of Middle Class Privilege in Maputo”. *Ethnos*, n. 1: 1-21.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes

- 2016 *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro, Mar de Ideias - Navegação Cultural.

VAN WYK, Ilana

- 2014 *The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: a church of strangers*. Cambridge, Cambridge University Press.

Recebido em 31 de dezembro de 2018. Aceito em 13 de agosto de 2019.

Política, religião e gênero nas Ilhas Maldivas: a construção de uma nação insular

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165234>

Fabiano de Souza Contijo

🏠 Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil

✉ fgontijo2@hotmail.com

ORCID

[https://orcid.org/](https://orcid.org/0000-0003-4153-3914)

0000-0003-4153-3914

RESUMO

Nas Ilhas Maldivas, há um nítido contraste entre, por um lado, o turismo organizado geralmente por agências internacionais de viagem voltado para ilhas ocupadas por hotéis luxuosos ou resorts, até pouco tempo a única forma de turismo permitida no país, e por outro, o turismo independente, recentemente permitido para a visita de ilhas habitadas basicamente por pescadores. Uma legislação específica regulamenta as atividades nas ilhas-resorts, de cunho liberal, diferente daquela mais conservadora e baseada em preceitos islâmicos que regulamenta as relações sociais no restante do país. Essa dualidade – um país, duas legislações – pode ajudar a compreender a configuração histórica particular das relações de poder, assim como as interpretações das formas da experiência da religiosidade e as expressões de gênero, que estão na base da legitimação de ideologias conflituosas de elaboração da identidade nacional maldívia.

PALAVRAS-CHAVE

Política, nação, turismo, islamismo, gênero

Politics, Religion and Gender in the Maldives: Building an Island Nation

ABSTRACT

In the Maldives, there is a stark contrast between, on the one hand, tourism generally organized by international travel agencies directed to islands occupied by luxury hotels or resorts, until recently the only form of tourism allowed in the country; and on the other hand, the independent tourism, recently allowed on islands inhabited basically by fishermen. A specific liberal legislation regulates the activities of the islands-resorts, which is totally different from that more conservative legislation, based on Islamic precepts, that regulates the social relations in the rest of the country. We assume that this duality – one country, two legislations – helps us to understand the particular historical configuration of power relations, as well as the interpretations of the forms of the religious experience and the expressions of gender, that underlie the legitimation of conflicting ideologies of the elaboration of the Maldivian national identity.

KEYWORDS

Politics, Nation, Tourism, Islamism, Gender

APRESENTAÇÃO

Imagine-se numa ilha ocupada por um hotel de luxo, cercada por um mar de águas esverdeadas cristalinas cheio de peixes coloridos, praias de areia branca cingidas de coqueiros e vegetação luxuriante, refrescantes daiquiris e caipirinhas servidos por garçons filipinos, frutos do mar frescos no cardápio do almoço, além de pratos orientais à base de carne de porco preparados por algum *chef* tailandês, corais exuberantes para serem contemplados durante um mergulho verspertino na companhia de uma bióloga indiana, pôr-do-sol ao som de *chill out* oferecido por algum *disk jockey* holandês num deck sobre o mar de águas cristalinas cheio de peixes coloridos, um mundo de horizontalidade relaxada...¹

Agora, num mundo da verticalidade estafada, imagine-se na cidade mais densamente povoada do planeta, com 160 mil pessoas se apertando em uma ilha de 2 km², marcada por um incessante vai-e-vem barulhento de barcos que conectam as demais ilhas à cidade-capital adicionando-se ao também incessante vai-e-vem barulhento de motos e carros de fabricação chinesa que transitam apressadamente pelas ruelas sem calçadas espremidas entre arranha-céus desengonçadamente pintados, em meio a estandes de vendas de frutas, verduras e legumes tropicais, barraquinhas de brechós empoeiradas, carrinhos frenéticos de vendedores ambulantes, mulheres trajando *niqab*² pretos, *imam* ostentando barbas tingidas de vermelho e *thobe* brancos³, crianças animadas saindo da escola e indo diretamente para a (poluída) única praia pública da ilha, homens enegrecidos pelo sol do Equador carregando atuns frescos nas costas, políticos de sarongue discorrendo com empresários engravatados da indústria do turismo na frente de alguma casa de chá, tudo isso ao som de buzinas e mais buzinas

1 Agradeço a Igor Erick (Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará) pelas inúmeras dicas e pela companhia durante a viagem e também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, pela bolsa de Produtividade em Pesquisa que proporcionou a realização desse trabalho.

2 *Niqab*, *abaya* e *hijab* são vestimentas femininas exigidas e/ou recomendadas em alguns países de tradição islâmica (a primeira, só deixa à vista os olhos).

3 O *imam* é o sacerdote encarregado das atividades nas mesquitas, os templos islâmicos, e o *thobe* é o vestido branco que costuma usar em alguns países.

e do *muezzin* que ecoa dos minaretes das inúmeras mesquitas a aliciar os fiéis muçulmanos para uma das cinco orações obrigatórias diárias.

Esses dois “mundos” – o apolíneo e horizontal das espreguiçadeiras proposto pelas agências de turismo e o dionisíaco e vertical dos arranha-céus deposto pelas agências de desenvolvimento – compartilham oficialmente uma mesma *nação* no Oceano Índico, a República de Maldivas. Mas, os sujeitos que participam do primeiro mundo – os turistas e empregados estrangeiros dos *resorts* –, parecem não demonstrar interesse (e estavam proibidos até bem pouco tempo) em participar do segundo; e os sujeitos que participam do segundo, os cidadãos maldivios de Male’, a ilha-capital, parecem demonstrar pouco interesse (e estavam proibidos até bem pouco tempo) em participar do primeiro.

Tentar-se-á compreender a síntese, aparentemente paradoxal, que surge desse contraste em uma nação submetida às leis islâmicas, cuja maior fonte de rendas vem do turismo estrangeiro em ilhas concedidas para a instalação de luxuosos *resorts* – embora os recursos captados com o turismo não sejam redistribuídos, nem gerem riquezas para todos os cidadãos, nem tampouco se revertam em benefícios gerais. O contraste foi consolidado pelas relações bem particulares, nas Ilhas Maldivas, entre a configuração política local, o turismo de massa e a discursividade das ciências humanas, de que tratarei num primeiro momento. Em seguida, apresentarei a narrativa de minha própria experiência – em forma de diário de viagem (de campo?) – oriunda de uma curta estadia realizada em abril de 2017 em três pontos do arquipélago: na caótica capital, Male’; numa tradicional ilha habitada por pescadores maldivios e recentemente aberta para o turismo independente⁴, Ukulhas; e numa paradisíaca ilha-*resort*, Velidhu. Enfim, tratarei, em forma de considerações finais ou esboço de questionamentos, da síntese considerada como uma marca das tensões que estão na base do processo de construção da identidade nacional local, em meio a um mundo balizado pela expansão global do capital financeiro, pelas negociações incessantes de diferenciações (de fronteiras físicas e simbólicas) e pelas inúmeras formas de resistência cultural. Algumas fotografias de nossa autoria (com duas exceções) complementarão o texto.

MALDIVAS: A FORMAÇÃO

A República de Maldivas compreende um emaranhado de pouco mais de 1.190 ilhas coralíneas agrupadas em 26 atóis no Oceano Índico, numa extensão de 850 km que cruza de norte a sul a linha do Equador. A superfície terrestre total das ilhas não passa de 300 km². De acordo com o recenseamento da população de 2014, menos de 410 mil pessoas viviam em 128 ilhas-cidades (além de 109 ilhas-*resorts* e 128 ilhas industriais e/ou agrícolas). Quase 160 mil pessoas viviam

4 O turismo independente é aquele em que o visitante pode transitar pela área com certa autonomia, contrariamente ao turismo sob medida, em que o visitante compra de uma agência de viagens um pacote de prestações que geralmente incluem passagens para o deslocamento, hospedagem, recepção e transporte entre os aeroportos ou estações e os locais de hospedagem, programação de atividades e passeios, refeições etc. – no turismo independente, todas ou quase todas essas prestações são organizadas pessoalmente pelo turista.

nos 2 km² da ilha-capital, Male', uma das áreas mais densamente povoadas do planeta (National Bureau of Statistics, 2014). Assume-se que não há diversidade étnica, a não ser pela quantidade de estrangeiros/as que vivem no país (por volta de 16% da população), sobretudo empregados/as dos centros hoteleiros de lazer ou *resorts* (National Bureau of Statistics, 2014). Uma mesma língua é falada em todo o território, sem variações dialetais significativas, o *dhivehi*, de origem cingalesa (indo-europeia), com uma escrita própria de inspiração árabe, o *taana* (Fritz, 2002). Desde a Lei da Unidade Religiosa de 1994, confirmada pela Constituição de 2008, o Islamismo sunita⁵ é, não somente a religião oficial do país, como a única permitida (Hussain, 2008).

O arquipélago teria sido inicialmente habitado por dravidianos oriundos do sul da Índia, seguidos nos séculos VI e V a.C. por povos vindos do Sri Lanka que legaram a língua e, posteriormente, o budismo (Maloney & Munch-Petersen, 1991). Pesquisas arqueológicas empreendidas a partir da década de 1920 trouxeram à tona a cultura material de origem indiana e estruturas de templos budistas, além dos indícios da importância do arquipélago nas rotas de navegação pelo Oceano Índico desde tempos muito remotos (Bell, 1940; Bell, 1992; Forbes, 1987; Heyerdahl, 1986; Mohamed, 2005). Geneticistas abonaram recentemente a origem sul-asiática dos maldívios e confirmaram a rara unidade da população (Pijpe et al., 2013).

O islamismo sunita se espalhou pelas ilhas a partir do século XII da nossa era, introduzido em 1153 pelo viajante magrebino Abu'l Barakat Al-Barbari. Ao longo dos séculos seguintes, o arquipélago se tornou um importante ponto de parada no Oceano Índico entre a África, o Oriente Médio e o Sul e o Sudeste Asiáticos, até ser submetido violentamente por portugueses no século XVI. Hoje, o herói nacional é precisamente o guerreiro que conseguiu expulsar os lusitanos ainda no século XVI, Muhammad Takurufaanu Al-Azam, e o Dia Nacional celebra essa vitória. No final do século XIX, o Sultanato de Maldivas, sob forte pressão das potências coloniais europeias, tornou-se um protetorado britânico até a conquista da independência ocorrida em 1965. O sultanato foi transformado em república em 1968 sob a presidência de Ibrahim Nasir. Até as décadas de 1960 e 1970, o islamismo sunita vivenciado no país apresentava particularidades que o aproximava mais das experiências religiosas do norte da África do que da Península Arábica, considerado, logo, mais flexível e aberto aos aportes estrangeiros e às persistências (ou resistências) pré-islâmicas (Koechlin, 1979; Orłowska, 2015; Maloney, 1976; Munch-Petersen, 1982).

Ao longo de seu governo, Nasir tentou modernizar o país, abri-lo para as relações internacionais e torna-lo mais liberal, seguindo as tendências (ou incitações?) mundiais. O primeiro centro hoteleiro de lazer de luxo do tipo *resort* foi inaugurado em 1972 para receber exclusivamente turistas estrangeiros. Ao longo dos anos seguintes, outros seriam implantados seguindo o princípio “uma ilha, um *resort*”.

5 O islamismo surgiu no século VII na Península Arábica e se expandiu de forma nada homogênea, mas bastante rapidamente, pelos mais distantes cantos do planeta, do Oriente Médio ao Extremo Oriente, à África e à Europa. As diversas interpretações dos discursos de Maomé, profeta fundador do islamismo, e as disputas acerca da liderança religiosa e política após a morte do profeta, levaram ao desenvolvimento de diversas vertentes, dentre as quais as mais numerosas são a sunita (majoritária, ditada hoje em dia principalmente – mas não exclusivamente – pela Arábia Saudita) e a xiita (minoritária, aconselhada hoje em dia pelo governo e a classe eclesiástica iranianos). Desde os ensinamentos do profeta até a atualidade, o islamismo, em quase todas as suas vertentes, advogou pela necessária indissolubilidade da relação entre o religioso e o político (e o Estado e/ou a nação) (Bowen, 2012; Buresi, 2007; Ferreira, 2007; Marranci, 2008; Osella & Soares, 2010; Sonn, 2010).

As ilhas de férias trouxeram recursos importantes para suprir as consequências da crise econômica gerada pela queda na exportação de pescados, sobretudo atum, principal fonte de riquezas do país àquela altura. Em 1978, sob pressão da oposição, Nasir fugiu para Cingapura com vultuosa soma de dinheiro desviada dos cofres públicos e Maumoon Abdul Gayoom assumiu o poder pelos próximos 30 anos.

Desde as pesquisas do oficial britânico comumente conhecido como H.C.P. Bell na década de 1920, até a criação e consolidação do Estado nacional nas décadas de 1960 e 1970, nenhum/a pesquisador/a ocidental parece ter-se interessado com mais afinco pelo arquipélago (Romero-Frías, 1999, 2015a, 2015b, 2015c; Orłowska, 2015). Em meados da década de 1970, no entanto, os antropólogos Nils Finn Munch-Petersen, dinamarquês, Clarence Maloney, estadunidense, e Bernard Koechlin, francês, são autorizados para empreender trabalhos etnográficos nas ilhas. Maloney era um estudioso da história das sociedades do Sul da Índia e, em particular, da língua tâmil, que passou a se interessar pelo arquipélago maldívio em busca de subsídios para compreender os efeitos das atividades marítimas no desenvolvimento das sociedades austrais indianas. Em seu livro intitulado *People of the Maldive Islands*, publicado em 1980, mesclou dados arqueológicos, linguísticos e etnográficos para mostrar as evidências culturais de origem indiana (e budista) persistentes nas Maldivas, apesar do histórico de islamização das relações sociais e da colonização europeia. Descreveu ainda os primeiros impactos da modernização e do turismo nos modos de vida dos ilhéus, sobretudo dos mais jovens e das mulheres (Maloney, 1976). Munch-Petersen (1982), examinando as técnicas artesanais tradicionais e a vida cotidiana dos ilhéus, e Koechlin (1979), tratando da pesca, da fabricação de barcos e da relação com a economia local, relataram as mudanças em andamento acarretadas pelo incremento do turismo de luxo e pela rápida inserção do país na esfera da economia mundial. Durante o governo de Gayoom, os livros desses autores (e outros mais) desapareceram das estantes das poucas bibliotecas e livrarias do arquipélago não sem surpresa (Romero-Frías, 2015b).

Não sem surpresa, pois Gayoom, governando com mãos de ferro, distinguiu-se de seu predecessor ao fortalecer as relações com as lideranças islâmicas sauditas (que comandam a forma mais conservadora do sunismo) e com os chefes locais, tornando o país, de fato, um país baseado em princípios religiosos e submetido à lei islâmica, a xariá (shari'a)⁶: na narrativa histórica que se estava elaborando sobre esse país islâmico, não caberia a ancestralidade hinduísta ou budista relatada nas obras dos antropólogos e arqueólogos estrangeiros (Amir, 2011; Ramachandran, 2016). Se Gayoom, em seus 30 anos de governo, estabeleceu, por um lado, o sistema educativo universal e instaurou o atendimento à saúde⁷, baseando-se nos princípios do islamismo sunita saudita, também desenvolveu, por outro, o turismo de massa e fortaleceu a indústria pesqueira, baseando-se

6 Ver a Constituição da República de Maldivas de 2008, disponível em inglês em <<http://www.majlis.gov.mv/en/wp-content/uploads/Constitution-english.pdf>>. Acesso em diversos momentos entre março de 2017 e novembro de 2018.

7 Para uma boa análise da importância do investimento em educação e arte no processo de construção de ideologias nacionais em outro contexto regional, ver Blázquez (2012).

nos princípios da economia capitalista mundial. Ao mesmo tempo em que o país passou a desconsiderar (totalmente) o seu passado pré-islâmico – donde o banimento nem sempre sutil das publicações de Maloney (1980), Munch-Petersen (1982) e Koechlin (1979), assim como os trabalhos de Romero-Frías (2011) posteriormente (NIAS, 2014) – e a instigar cada vez mais o respeito a preceitos religiosos sunitas conservadores, passou também a facilitar a instalação (inclusive, com a isenção fiscal) de empresas multinacionais de turismo de massa ou de luxo (algumas delas, sauditas), através da venda e/ou concessão de ilhas para a acomodação de mega-*resorts* e a implementação de uma política de vistos ampliada e simplificada para a entrada no país de turistas estrangeiros (endiheirados) (Domroes, 2001; Kundur, 2012).

Os turistas ficavam proibidos de frequentar as ilhas que não fossem designadas para o turismo, com exceção da capital do país, não havendo assim a possibilidade de turismo independente. Os turistas compravam os pacotes junto a agências de viagem em seus países de origem, pousavam no aeroporto internacional de Male', situado numa ilha em frente à capital e, de lá, reembarkavam imediatamente para as ilhas-*resorts*, geralmente situadas no mesmo atol da capital ou em atóis próximos (Ari-Sul e Ari-Norte). Nos *resorts*, estava permitido o uso de roupas de banhos por homens e mulheres, a comercialização e a ingestão de bebidas alcoólicas e o consumo de carne de porco, enquanto no resto do país a proibição dessas práticas e produtos era extremamente severa em respeito supostamente à xariá. Os *resorts* funcionavam com o uso da mão-de-obra quase que exclusivamente de homens estrangeiros, sendo praticamente interditados aos nacionais maldivios em razão do uso do álcool e do consumo da carne de porco (Domroes, 2001; Mihdha, 2008)⁸. O recenseamento da população de 2006, por exemplo, realizado ainda durante o governo de Gayoom, não quantificou o número de estrangeiros no país, somente aqueles casados com cidadãos maldivios. Já o recenseamento de 2014, realizado durante a redemocratização após a queda de Gayoom, deu conta também dos residentes estrangeiros, mostrando que pouco mais de 59% dos residentes de *resorts* eram estrangeiros, sendo 92% desses residentes, homens⁹. Um país, duas realidades, duas legislações.

Desse modo, a indústria do turismo passou a representar, a partir das décadas de 1980 e 1990, mais de um terço do produto interno bruto, principal fonte de renda do país (Kundur, 2012), sofrendo impactos pontuais somente após o tsunami de 2004 e as crises políticas de 2006/2008 e 2011/2012 (Carlsen & Hughes, 2004; Sheyvens, 2011). A partir da década de 2010, o turismo se torna a principal fonte de renda, representando diretamente quase 40% e indiretamente mais de 70% do produto interno bruto, o que faz do país aquele mais dependente do turismo em todo o mundo (World Travel and Tourism Council, 2018).

8 Nota-se, ali, um direcionamento do turismo para um modelo considerado mais familiar que se opõe sobremaneira ao turismo que se desenvolveu, quase no mesmo período, no litoral do Nordeste brasileiro, com direcionamento para a prostituição, como apontam Aquino (2015) ou Piscitelli (2010).

9 O fato de não quantificar os estrangeiros vivendo em resorts talvez seja uma prova de que, para o governo de Gayoom, era melhor que a população não se inteirasse do que acontecia nos resorts, nem sequer do número de pessoas que viviam ali, como se realmente fosse um outro país.

O avanço do conservadorismo islâmico sunita e da censura religiosa aplicado à população como um todo pelas forças do Estado (Amir, 2011; Ramachandran, 2016), a concentração da renda oriunda do turismo e da exportação de pescados nas mãos da família presidencial e de seus próximos, aos quais não se aplicava (ou se aplicava frouxamente) a repressão por desrespeito aos preceitos conservadores (Colton, 1995; Salih, 2003), e a corrupção crescente (Mausoom, 2004; Rasheed, 2013), por um lado, e por outro, a ineficiência do governo para lidar com problemas ambientais, como os efeitos do fenômeno El Niño de 1998 que dizimou vastas colônias de corais e do tsunami de 2004 que devastou ilhas inteiras (Baer & Singer, 2014; Carlsen & Hughes, 2008; Orłowska, 2015), além do descontentamento dos jovens diante do incremento das taxas de desemprego e das desigualdades sociais, motivaram grandes protestos, principalmente a partir de 2003. O governo, obrigado a ceder, apoiou o multipartidarismo e a promulgação de uma nova Constituição que previa eleições diretas em 2008 (Hussain, 2008). Confiante na vitória, Gayoom foi derrotado nessas primeiras eleições livres e diretas por Mohammed Nasheed, um jovem jornalista, ativista pró-democracia diversas vezes preso e torturado, conhecido carinhosamente como *Anni*¹⁰.

O governo de Nasheed foi marcado por uma reforma radical que tinha por intuito alguns desafios, tais como: tornar as Ilhas Maldivas o primeiro país, num futuro próximo, a reduzir drasticamente as emissões de dióxido de carbono¹¹; criar um fundo financeiro para comprar terras na Austrália, na Índia ou no Sri Lanka para deslocar os maldívios em caso de inviabilização da vida no país devido à elevação do nível dos oceanos¹²; proibir totalmente a pesca do tubarão; privatizar empresas estatais que serviam de base para esquemas de corrupção; introduzir uma rede de transportes interligando as ilhas; criar um sistema previdenciário universal; cobrar impostos das camadas sociais mais ricas (aquelas que impunham para o resto da população o conservadorismo de base religiosa); e ampliar a diversificação da indústria do turismo com o incentivo ao turismo independente nas ilhas habitadas por maldívios e o desenvolvimento do turismo de base comunitária. Nasheed se tornou mundialmente conhecido por sua luta para convencer os maiores emissores de gases de efeito estufa (tais como a China, os Estados Unidos, o Brasil e a Índia) a reconhecer a necessidade de implementação de medidas efetivas para minimizar os impactos das mudanças climáticas planejadas, em particular durante os preparativos da Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, realizada na Dinamarca em 2009¹³.

Nasheed ampliou as relações das Maldivas com o resto do mundo, valorizando a importância do estreitamento dos laços econômicos com o Sul da Ásia e as ancestralidades indiana e cingalesa, com o intuito de buscar novas fontes de renda para que o país não fosse tão dependente do turismo e da pesca de atum (e por conseguinte para minimizar o avanço do fundamentalismo islâmico). A busca

10 Usam-se muitos apelidos nas Maldivas. Anni é considerado idiossincrático, cunhado especialmente para o presidente Nasheed (Gnanadesikan, 2014)

11 Ver Baer (2012), Barnett & Adger (2003) e Dove (2014).

12 Em média, as ilhas que formam o arquipélago não passam de 1,5 metros de altitude acima do nível do mar. Muitas ilhas estão sendo erodidas em razão das consequências das mudanças climáticas nas últimas décadas (Antrosio & Hans, 2015; Baer & Singer, 2014; Barnett & Adger (2003), Carlsen & Hughes, 2008; China, 2003; Mohamed, 2012).

13 Ver a esse respeito o documentário *The Island President*, lançado em 2011, produzido por Jon Shenk, em <<http://theislandpresident.com>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=OK-8YXoA8xE>>. Acesso em: 18/10/2018. O documentário acompanha o primeiro ano do mandato de Nasheed e sua insistente preocupação com as questões ambientais. O arquipélago das Maldivas se viu particularmente afetado pelas mudanças climáticas globais em curso, com a elevação do nível dos oceanos que erodia e inundava algumas ilhas; com o aquecimento das águas que causava a morte dos corais nos atóis e, por conseguinte, às formas de vida a eles associadas; e com o incremento da poluição causada pelo excesso de lixo que levava à escassez de espécies de peixes que antes faziam parte da dieta cotidiana dos ilhéus.

pela sustentabilidade econômica e ambiental foi uma das marcas principais de seu governo, tema caro aos países do Sul da Ásia. Uma nova edição do livro de Maloney (1980), prefaciada pelo próprio Nasheed, foi publicada e amplamente divulgada, revalorizando a continuidade histórica das Maldivas desde o período pré-islâmico. A divulgação de trabalhos de pesquisa críticos produzidos por cientistas sociais maldivios (sobretudo em inglês) foi incentivada, com a finalidade de lançar um pensamento reflexivo necessário para a modernização e a sustentabilidade da economia e da política nacionais (Mohamed, 2005; Mohamed, 2012) e de alavancar a liberalização das relações sociais, em particular das relações de gênero (Marcus, 2012).

No início de 2012, no entanto, Nasheed foi coagido, pelas forças policiais e pelo exército (apoiados por empresários próximos do ex-presidente Gayoom), a renunciar, acusado de não respeitar o islamismo e de ter mandado prender injustamente um juiz. Assumiu o poder o vice-presidente até a realização de eleições no final de 2013. Essas eleições foram marcadas por muitas denúncias de irregularidades: Nasheed venceu, mas a Suprema Corte cancelou o pleito arbitariamente; uma nova votação deu a vitória ao meio-irmão de Gayoom, Abdulla Yameen. Num processo amplamente reconhecido alguns meses depois como um golpe de Estado, Nasheed acabou sendo forçado a se exilar na Grã-Bretanha e no Sri Lanka, de onde comandou a oposição até 2018, quando seu partido voltou ao poder em novembro com a eleição de Ibrahim Mohamed Solih¹⁴.

O governo de Yameen se caracterizou por uma reaproximação com a Arábia Saudita e pelo estreitamento de laços com a China, em detrimento da Índia e do Sri Lanka. Yameen doou, por exemplo, algumas ilhas para a instalação de resorts chineses e sauditas, enquanto empresas chinesas se encarregaram de erigir uma nova cidade para desafogar o crescimento demográfico da capital numa ilha artificial que se estende a partir da ilha onde se localiza o aeroporto internacional, Hulhumale, além de construir uma ponte conectando a capital a essa ilha, dentre diversas outras obras vinculadas à iniciativa expansionista chinesa apelidada de *belt and road* (“cinturão e estrada”)¹⁵. O endividamento com a China estaria comprometendo sobremaneira o crescimento do país, segundo especialistas¹⁶, o que já se tornou o maior desafio para o novo presidente recém-empossado em 2018.

Quanto à relação com a Arábia Saudita, esse país vem financiando a construção ou a reforma de mesquitas nas mais remotas ilhas e a formação de líderes religiosos e de pesquisadores do livro sagrado (inclusive, com bolsas de estudo), no que foi chamado de iniciativa de manutenção da *religious unity* (“unidade religiosa”). Assim, se a China vem inserindo as Maldivas no *belt and road*, a Arábia Saudita vem obrando, por sua vez, pela *religious unity*, economia e religião caminhando numa mesma direção global, com a facilitação das esferas político-administrativa e jurídica locais (Amir, 2011; Ramachandran, 2016)¹⁷.

14 Ver sobre os últimos acontecimentos da carreira de Nasheed em 2018 as reportagens em <<http://www.latimes.com/world/asia/la-fg-maldives-exiled-president-20180417-story.html>> e <<http://www.latimes.com/world/asia/la-fg-maldives-exiled-president-20181101-story.html>>. Acesso em: 15/12/2018.

15 Trata-se de uma iniciativa também chamada de “Nova Rota da Seda”, com a construção de uma série de estradas e ferrovias e a instalação de rotas marítimas comerciais conectando a China à Europa, via Ásia e África. Ver, a esse respeito, a reportagem investigativa em <<https://www.theguardian.com/cities/ng-interactive/2018/jul/30/what-china-belt-road-initiative-silk-road-explainer>>. Acesso em: 23/10/2018.

16 Ver, a esse respeito, a reportagem em <<https://www.theguardian.com/world/2018/nov/18/maldives-new-president-warns-treasury-looted-during-china-led-boom>> e <<https://thediplomat.com/2018/10/the-maldives-new-government-mission-impossible/>>. Acesso em: 20/12/2018.

17 Ver, a esse respeito, a reportagem em <<https://maldivesindependent.com/politics/saudi-arabia-to-help-maintain-maldives-religious-unity-119980>>. Acesso em: 20/12/2018.

Romero-Frías, antropólogo que viveu e realizou pesquisas no arquipélago entre o final da década de 1970 e meados da de 1990, alertou para o fato de que o processo de islamização sunita pró-saudita levado a cabo por Gayoom e continuado por Yameen introduziu práticas até então inexistentes (como a poligamia, o apedrejamento por adultério e a pena de morte para crianças a partir dos sete anos de idade) ou fortaleceu outras vivenciadas de forma relaxada (como o uso do *niqab* pela mulheres ou a censura religiosa¹⁸ para citar somente esses exemplos)¹⁹. Segundo o mesmo autor, as gerações mais jovens que não conheceram a realidade de antes de Gayoom teriam, de certo modo, se acomodado ao conservadorismo e reagido de duas maneiras: alguns teriam se espelhado nas realidades estadunidense e europeia como válvulas de escape, vivendo de forma dissidente, seja no âmbito de espaços de sociabilidade fora do alcance da polícia moral, seja mais radicalmente através da criação de gangues de delinquentes e de usuários de drogas ilícitas na capital; outros muitos teriam se rendido ao fundamentalismo islâmico, juntando-se a entidades de inspiração jihadistas, como a Fundação Islâmica das Maldivas, ou até mesmo aos exércitos do Estado Islâmico²⁰ na Síria e no Iraque (Amir, 2011; Naseem, 2012; Osella & Soares, 2010).

No período da crise política de 2012, momento em que Nasheed era acusado de valorizar excessivamente o passado pré-islâmico do país e de se aproximar demasiadamente de Israel, a Fundação Islâmica das Maldivas divulgou panfletos apelando para o ataque a todas as representações budistas e hinduístas ainda existentes no arquipélago, inclusive através da destruição de bens arqueológicos musealizados e das ruínas de templos budistas. Em fevereiro de 2012, no dia em que Nasheed era forçado a renunciar, mais de 30 estátuas budistas do recém-reinaugurado Museu Nacional foram destruídas por um grupo de homens armados de pedras e barras de ferro, além de uma série de outros objetos únicos, repercutindo negativamente²¹ pelo mundo afora (Amir, 2011; Hofmeister, 2015; Naseem, 2012; Ramachandran, 2016).

Em abril de 2017, em pleno governo de Yameen, visitei por duas semanas o arquipélago com o objetivo de entender, como turista e antropólogo, o funcionamento do sistema de acolhimento aos visitantes através, por um lado, de ilhas-*resorts* luxuosamente estruturadas para receber exigentes turistas estrangeiros endinheirados, e por outro, de pousadas ou *guesthouses* em ilhas habitadas por pescadores maldívios que recentemente puderam começar a receber turistas estrangeiros. Passarei a seguir ao relato dessa experiência de turismo (e etnografia), baseada num olhar especialmente voltado à construção da ideologia nacional e ao lugar ocupado nessa ideologia pela diversidade sexual e de gênero.

18 Ver, a respeito, da censura a reportagem em <<https://www.theguardian.com/books/2014/sep/25/maldives-censor-books-islamic-codes>>. Acesso em: 20/12/2018.

19 Ver, a esse respeito, o documentário intitulado *Maldives, la Charia au Paradis*, produzido em 2014 por Nicolas Bertrand e David Da Meda para o programa *Envoyé Spécial* da rede de televisão francesa France 2, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=DusU_IPwAzk>. Acesso em: 02/11/2018. Em outros contextos, como na República Islâmica do Irã, cujo poder político está nas mãos de uma liderança religiosa e o xiismo é a única vertente islâmica permitida, percebe-se um fenômeno estruturalmente parecido, com a imposição de práticas oriundas da interpretação dos textos religiosos que acabam por assujeitar cada vez mais aqueles grupos que já são vulnerabilizados pelas desigualdades econômicas. Assim, sunismo ou xiismo, quando tornados vertentes religiosas exclusivas de algum Estado, podem ter efeitos muito semelhantes em termos de submissão de maiorias vulnerabilizadas por elites minoritárias que agem em função de seus próprios interesses, geralmente econômicos, camuflados pelo religioso. Mas, a situação do Irã e sua comparação com outras realidades será abordada em outro texto de nossa autoria atualmente em preparação.

20 Ver, sobre o crescente número de maldívios engajados nos exércitos do Estado Islâmico, sobretudo para combater na Síria, a reportagem em <<https://wwwynetnews.com/>>



Figura 1

A capital, Male', vista da ilha onde se encontra o aeroporto.

MALE', UKULHAS E VELIDHU: A EXPERIÊNCIA²²

Male'²³

A chegada às Ilhas Maldivas se dá por via marítima ou pelo único aeroporto internacional existente no país, situado numa ilha em frente à capital, Male'. No aeroporto, os brasileiros tinham que se submeter a um controle sanitário rígido, em razão dos surtos de febre amarela, dengue, chikungunya e zika naquele ano de 2017 no Brasil. Após os controles sanitários, as bagagens também eram submetidas à procura de materiais religiosos: é proibido entrar no país com quaisquer símbolos religiosos que não sejam islâmicos (um colar com uma cruz ou uma Bíblia não geram problemas, mas mais de um exemplar de um mesmo produto, sim). Ainda no aeroporto, quase não se veem mulheres maldívias usando *niqab* ou até mesmo um simples véu e há muitas turistas trajando shorts e camisetas. Grupos de alegres e barulhentos jovens europeus em busca de um barco público que os levará para uma ilha para surfar se misturam a grupos de também alegres e barulhentos idosos chineses, japoneses ou sul-coreanos à procura dos hidroaviões que os guiarão para os seus *resorts*.

Um barco público leva a Male' em alguns poucos minutos. A ponte que ligará o aeroporto à capital, intitulada de "Amizade China-Maldivas", ainda estava em construção. A vista da capital, desde o mar cristalino, é surpreendente, com seus arranha-céus coloridos, os pontudos minaretes das mesquitas e dezenas de barcos singrando em todas as direções. O hotel reservado ficava do outro lado extremo da ilha-capital, o que me permitiu fazer uma boa caminhada de "reconhecimento". As ruas por vezes são extremamente estreitas e sem calçadas e o tráfego de carros e motos é intenso. Nota-se na cidade um grande número de mulheres portando o véu ou o *niqab* e homens, o *thobe*, em sinal de respeito às leis islâmicas tais quais impostas politicamente no país. Aqui e ali, percebem-se pichações nas paredes estampando o rosto de Nasheed e até mesmo dizeres em inglês, como *Free Nasheed*, em referência ao ex-presidente, ainda exilado àque-la altura. Poucos turistas se aventuram pela ilha-capital, por eles considerada

articles/0,7340,L-4934528,00.html>. Acesso em: 08/07/2018.

21 Ver, a esse respeito, as reportagens do New York Times em <https://www.nytimes.com/2012/02/14/world/asia/political-turmoil-threatens-archaeological-treasures-in-maldives.html?_r=1>; do Asian News em <<http://www.asianews.it/news-en/Islamists-destroy-some-30-Buddhist-statues-23986.html>>; e no Archaeology News Network em <<https://archaeologynewsnetwork.blogspot.com/2012/02/mob-storms-maldives-national-museum.html#kRcLy4byglUvLaAt.97>>. Acesso em: 20/12/2018.

22 Considera-se a experiência como a vida real através dos acontecimentos, parafraseando Geertz (1973), os acontecimentos como o resultado do jogo entre a causalidade material e a interação social e a experiência como o resultado da interpretação de acontecimentos, segundo Barth (2000), e logo a experiência como aquilo que constitui os sujeitos enquanto tal, sempre associada a processos históricos, como sugere Scott (1992). Como sugere De Lauretis, a



Figuras 2 e 3

Praça da República, Male'.



como sem interesse, quente e insegura. No entanto, no hotel (no sétimo andar de um arranha-céu), havia um grande grupo de (muito) jovens alemães que esperavam para serem levados ao aeroporto, depois de uma estadia na ilha mais procurada por jovens turistas independentes, Maafushi.

Em Male', nas proximidades dos mercados de frutas e legumes e de peixes,

experiência é um processo pelo qual a subjetividade é construída para os seres sociais, um "[...] complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior." (De Lauretis, 1994).

23 Para não sobrecarregar esse texto, não foram inseridos mapas, somente algumas fotografias de nossa própria autoria. Mapas e imagens de domínio público das Maldivas, Male', Ukulhas e Velidhu estão disponíveis em <<https://www.google.com.br/maps>> e <<https://images.google.com.br>>. Diversos acessos ao longo de 2017 e 2018.

viam-se homens a limpar o atum na proa de alguns barcos típicos, os *dhoni* – barcos feitos à mão muito parecidos com os *dhow* do Golfo Pérsico. Nos mercados, presença majoritária de homens vendendo e comprando. Pouquíssimas mulheres nas imediações. Não muito distante dali estão localizados alguns dos prédios mais importantes do país, como as mesquitas de Sexta-Feira, a nova (edificada e doada pela Arábia

Saudita) e a antiga (datada do século XVI), assim como os túmulos de personagens importantes, como o introdutor do islamismo nas ilhas, e palacetes (atual e antiga residências presidenciais). Pela orla sul, chega-se ao *carnival*, um trecho ocupado por inúmeros cafés e restaurantes, nenhum deles com autorização para a venda de bebidas alcoólicas. Perto dali, a praia pública da capital, onde crianças se divertem nas águas transparentes, enquanto mulheres, trajando o *niqab*, as aguardam sentadas na areia.

O Museu Nacional (*National Museum*), num prédio edificado e doado pela China (construído no governo do presidente Gayoom e inaugurado no de Nasheed), encontra-se bem próximo aos palacetes e mesquitas principais. Embora o prédio seja moderno e imponente, as peças em exposição estão dispostas de forma pouco criativa e o espaço (enorme) não é aproveitado de maneira ótima. No térreo, vemos um conjunto de peças do palácio do período do sultanato, algumas poucas pedras esculpidas com inscrições do alfabeto antigo, anterior ao *taana* e uma ou duas estelas com representações budistas. No térreo ainda, uma sala dedicada à filatelia e uma outra dedicada à polícia, com guias policiais explicando cada foto e cada vídeo, assim como cada uniforme, honrando os benfeitos da polícia local, chamam a atenção. Máquinas de escrever e de tipografia, pianos e teclados, telefones e outras peças compõem o resto do acervo no térreo. No andar de cima, instrumentos da vida cotidiana feitos de madeira e de palha e mais alguma parafernália palaciana dos sultões, tais como louças, roupas, palanquins, fotos etc., tentam ligar os modos de vida dos ilhéus à realidade política do sultanato, mas acabam, a meu ver, por reforçar a ideia de que a população em geral levava uma vida muito distante da realidade da corte. Há uma seção dedicada à fauna marinha, com muitos tipos de corais. Enfim, a seção que mais me impressionou foi aquela dedicada às línguas e escritas ou alfabetos. Não há uma ordem muito nítida, nem cronológica, nem étnica, nas coleções expostas no museu. Não há uma apresentação, nem uma representação da história do país, nem da diversidade cultural, como se a imagem



Figura 4
Praia pública artificial, Male'.

que se intenciona passar fosse a de um país marcado pela unidade proposta pelo islamismo, tal qual imposto pelas elites no país – a exposição do passado pré-islâmico é tímida e só toma uma proporção um pouco maior na exposição dos alfabetos anteriores ao *taana*, ainda assim para reforçar a influência do islamismo na constituição linguística do país. Assim como em outros países islâmicos, a nacionalidade é abordada no Museu Nacional sempre do ponto de vista da unidade (principalmente religiosa) proposta pelo islamismo (percebemos o mesmo em 2015 ao visitar o Museu Nacional do Catar, de base sunita, e até mesmo no Museu Nacional do Irã, de base xiita, em 2019).

Numa rua ao lado do museu, há uma concentração de lojas de lembranças para turistas. Em uma delas, conversei bastante com o vendedor. Quando disse que era brasileiro, ele iniciou uma conversa sobre política, perguntando-me se o país estava se recuperando da crise. Fiquei surpreso por ele saber da situação brasileira e respondi que estava cada vez mais crítica. Imediatamente, antes mesmo que eu o fizesse, ele comparou com a situação das Maldivas, dizendo que a crise tinha semelhanças. Trocamos ideias sobre Nasheed e os governos progressistas brasileiros, em particular os mandatos do presidente Lula – personagem muito apreciado por ele. Confirmou a importância do governo do presidente Nasheed para o povo maldívio, a abertura para o *local tourism* ou turismo independente e a distribuição de renda e confirmou a decadência em que se encontrava naquele momento o país, com a ascensão do fundamentalismo religioso, o incremento da desigualdade e a banalização das políticas de maquiagem da corrupção. Ele relatou longamente como funciona o sistema de privilégios econômico e fiscal concedidos às empresas estrangeiras nas Maldivas, como aquelas ligadas ao turismo. Afirmou que uma parte muito pequena do dinheiro do turismo ficava (e voltou a ser assim) com os maldívios. Trabalhou durante quinze anos para uma rede hoteleira japonesa que tem um *resort* nas Maldivas e, por conta da empresa, passou dois anos no Japão, daí sua familiaridade com as questões sobre a parte dos lucros que ficam nas ilhas e a parte que vai para o país de origem dos *resorts*. Enfim, ele associou o que acontece no Brasil e nas Maldivas com o que acontece nos Estados Unidos com o governo de Trump e até prenunciou o perigo que poderia acontecer na França com a possibilidade da eleição da candidata da extrema-direita à presidência naquele ano de 2017.

Figura 5
Male'.



Refletindo sobre essa conversa, continuei a viagem, buscando aprofundar o tema com meus possíveis futuros interlocutores. Male' é rodeada por portos e ancoradouros, uma cidade voltada para o mar. De um píer (*jetty*) se toma a lancha pública (*speedboat*) – pequena, com capacidade para uns 25 passageiros – para Ukulhas, no Atol de Ari, meu próximo destino. A lancha tem partidas diárias e a duração do trajeto é de quase duas horas. Outra forma de se chegar até lá seria de balsa (*ferry*), um barco cargueiro com capacidade para centenas de passageiros, com partidas três vezes por semana e duração da viagem de mais de quatro horas. O sistema de transporte público entre as ilhas foi instituído durante o governo de Nasheed para facilitar a circulação de produtos e pessoas, mas também de visitantes estrangeiros entre as ilhas liberadas por seu governo para o turismo independente.

Ukulhas

Dentre as 188 ilhas habitadas²⁴ que não são *resorts*, nem industriais ou agrícolas, escolhi Ukulhas por algumas razões: trata-se de (a) uma ilha situada num atol não muito distante da capital, mas suficientemente distante das inúmeras ilhas-*resorts* dos Atóis de Male'-Norte e Male'-Sul para não ser somente uma ilha-residência para funcionários de *resorts*; (b) uma ilha não tão visitada quanto a popular Maafushi²⁵, esta última considerada a *meca* do turismo independente com quase quarenta hotéis, albergues e pousadas; nem tão pouco visitada quanto as ilhas mais remotas nos extremos do país, ainda sem infraestrutura turística; e (c) uma ilha com certos equipamentos, tais como escola, posto de saúde, farmácia, pequenos mercados, mesquitas, campo de futebol, horta hidropônica, associação de pecadores, seis ou sete restaurantes e/ou cafés, somente uma pequena dezena de pousadas (*inn* ou *guesthouse*), usinas de geração de energia elétrica, de dessalinização da água do mar, de compostagem de lixo orgânico e de secagem de peixes para a revenda e uma fábrica de gelo, além de uma *bikini beach* grande e cercada por uma reserva ecológica – as ilhas que não são *resorts* disputam entre si os turistas independentes em função do tamanho de suas praias exclusivamente reservadas para as atividades e o *far niente* dos visitantes estrangeiros, comumente chamadas de *bikini beach* (Masters, 2015). Assim, Ukulhas seria o lugar ideal para se observar a maneira como os moradores se relacionam com os visitantes estrangeiros numa das ilhas habitadas do país (quase 16% do total de ilhas do arquipélago) que não são *resorts*, nem industriais ou agrícolas (National Bureau of Statistics, 2014).

Ukulhas contava, segundo o recenseamento da população de 2014, com 1.005 habitantes, dos quais 84 eram estrangeiros (quase 9% do total de moradores), apenas uma pequena parte empregada no turismo local e a outra grande parte, na pesca e na construção civil (National Bureau of Statistics, 2014) – um de meus interlocutores, Amin²⁶, disse-me que os empregados do turismo são geralmente

24 Das 1.192 ilhas que compõem o arquipélago, de acordo com o recenseamento da população de 2014, 425 eram habitadas, dentre as quais 109 eram *resorts* (26% do total de ilhas habitadas) e 128 eram industriais ou agrícolas (30% do total de ilhas habitadas, compreendendo aquelas com fábricas e usinas, fazendas e outras usadas como lixões, habitadas somente por funcionários do empreendimento em questão).

25 A Ilha de Maafushi está situada no Atol de Male'-Sul, a menos de uma hora de lancha do aeroporto internacional. Possuía 3.025 habitantes, de acordo com o recenseamento da população de 2014, dos quais 419 eram estrangeiros (National Bureau of Statistics, 2014). Trata-se da sétima ilha mais habitada do país e a que tem a maior proporção de estrangeiros/as, quase todos/as empregados/as no turismo local. A ilha foi a primeira tomada pelo turismo independente. O turismo em Maafushi estaria mais próximo daquilo que Molina chama de "pós-turismo", ou seja, uma modalidade de visitação guiada pela experiência e pela troca, mediadas pelas novas tecnologias, na esteira da saturação do modelo "sol-e-praia" e da ascensão de uma dinâmica (mercadológica?) de modelos múltiplos, dentre os quais o patrimonial, o artístico, o ambiental, o monumental, o étnico, o histórico, o cultural etc. (Molina, 2003).

26 Utilizarei nomes fictícios para os interlocutores.



Figura 6
Mapa de Ukulhas exposto em forma de pequeno outdoor numa rua da ilha.

tailandeses (mais precisamente, tailandesas) e os da pesca e da construção civil, homens bengaleses. A ilha, que se encontra a 72 km de distância em linha reta da capital, possui uma superfície de menos de 1 km² e 1.025 metros de comprimento (de noroeste a sudeste) por 225 metros de largura (de nordeste a sudoeste). Cercada por uma barreira de corais, sobretudo numa área marítima que vai do norte ao sul da ilha passando pelo lado oeste, a costa leste apresenta um porto com barreiras artificiais de pedra para impedir o avanço do mar nos meses das chuvas de monções. Em frente ao porto, há uma grande praça com limites demarcados pelo mar, a mesquita principal, alguns comércios e uma fábrica de gelo para o condicionamento do pescado. Não há automóveis motorizados na ilha, com exceção dos pequenos carros que fazem a coleta do lixo; há algumas poucas motos e bicicletas.

Caminhando em direção ao centro da ilha, chega-se à única rua de fato, a Jumhooree Magu (Rua da República), que se estende por toda a ilha de noroeste a sudeste: na extremidade noroeste, encontram-se as usinas e fábricas já citadas acima e a escola, enquanto na extremidade sudeste, situa-se a pequena concentração de pousadas, uma reserva ecológica e a *bikini beach*. Ao longo da rua, diversas pequenas mercearias que vendem um pouco de tudo (desde roupas a



Figura 7
Rua principal no meio da tarde, Ukulhas.



Figura 8
Turistas num trecho da Bikini Beach, Ukulhas (foto cedida por Igor Erick).

alimentos, passando por DVDs e livros) dividem a extensão com concorridas mesquitas (dentre as quais, a pequenina e mais antiga da ilha, a Mesquita de Sexta-Feira, com ruínas de construções mais antigas em seu quintal, talvez pré-islâmicas), o movimentado campo de futebol, os novíssimos posto de saúde, farmácia e biblioteca, em meio a pequenas casas ajardinadas com fachadas coloridas e bem cuidadas. A costa oeste da ilha, de noroeste a sudeste, apresenta uma praia contínua de areias bem brancas bordeada por uma mata que a separa das ruelas que lhe dão acesso, abrindo-se na ponta sudeste para a ampla *bikini beach*. Com efeito, uma das particularidades mais interessantes de Ukulhas é precisamente o fato de que a praia reservada para os visitantes estrangeiros se confunde informalmente com a *local beach*, a praia reservada para os moradores: conversando com algumas pessoas, percebemos que não há interesse por parte delas em definir com rigor, como em outras ilhas, os trechos de ambos os públicos, deixando que visitantes e moradores se misturem nas praias – os primeiros trajando no banho sungas ou biquínis e os moradores, bermudas ou vestidos e véus.

Figura 9
Moradores num outro trecho da Bikini Beach, Ukulhas (foto cedida por Igor Erick).



Amin, o *manager* da pousada onde me hospedei, estava à minha espera no porto. Alguns meses antes da viagem, entrei em contato com diversas pousadas, a partir de pesquisas feitas na internet e das dicas da publicação inglesa *Lonely Planet* (Masters, 2015), e acabei selecionando a ilha de Ukulhas e a pousada administrada por Amin, um maldívio de uns 30 anos nativo dessa ilha. Caminhando para a pousada, ele foi fornecendo informações – e principalmente alertando-me para alguns cuidados – sobre o turismo na ilha: o turismo independente teria começado em novembro de 2012, quando um jovem tailandês se hospedou precisamente na pousada onde eu iria ficar, Ukulhas Inn. Na verdade, Amin administra uma pousada, mas me hospedou nessa outra, a primeira a funcionar na ilha, bem perto da sua. Além da pousada, ele administra ainda um restaurante bastante concorrido na ilha, cujos funcionários são todos tailandeses (dois cozinheiros e duas garçonetes). As duas pousadas e o restaurante têm a vantagem de se encontrarem ao lado da *bikini beach* e da reserva ecológica, utilizando-se do espaço da reserva com redes e espreguiçadeiras estrategicamente posicionadas sob as árvores e na areia para o uso dos clientes. Nossa primeira conversa foi interrompida pelo canto do *muezzin*, o chamado das mesquitas para a oração do meio dia. A ilha, que parecia adormecida sob o sol, viu surgir uma pequena multidão de homens caminhando em direção à mesquita principal, localizada na praça do porto. Na direção da pousada, não se avistava ninguém, exceto na praia, onde alguns casais de visitantes estrangeiros, basicamente russos e coreanos, dividiam a grande extensão de areia branca com crianças maldívias que se jogavam aos risos nas águas esverdeadas e cristalinas do mar, repletas de peixes coloridos.

Ao longo dos dias passados na ilha, criei oportunidades para conversar com algumas pessoas, Amin e seu irmão sendo os principais interlocutores, assim como as garçonetes tailandesas do restaurante da pousada. Visitando as instalações públicas ou semi-públicas da ilha (tais como as fábricas, a escola, o posto de saúde, a biblioteca, a farmácia, as mesquitas, os poucos restaurantes e cafés/padarias, os mercados, o cemitério etc.) e conversando com as pessoas, sempre em inglês, precedido de algumas poucas palavras em dhivehi aprendidas na leitura de alguns dicionários e em páginas da internet, foi possível elaborar algumas interpretações acerca da vida na ilha, o impacto do turismo na percepção que os moradores têm do próprio país, a ideia de nação e considerações sobre gênero e diversidade sexual. É unânime que inúmeras foram as mudanças ocorridas nos últimos anos em Ukulhas: algumas delas relacionadas ao turismo independente, outras ao conservadorismo de cunho sobretudo religioso... e outras ao turismo independente como forma de proporcionar reflexões sobre o conservadorismo.

Em frente às casas, quase sempre há um banco improvisado para as pessoas se sentarem ao entardecer, geralmente homens. Em quase todas as casas comerciais, há placas com dizeres em dhivedi, árabe e inglês sobre a porta de entrada.

São partes do livro sagrado islâmico, o Alcorão. Em uma dessas placas, na entrada de um comércio de alimentos, lia-se: *The Messenger of Allah said: "Among my Ummah²⁷ there will certainly be "a group of" people who permit Zinaa²⁸ (adultery and fornication), silk, alcohol and musical instruments..."* ("O Mensageiro de Alá disse: "Em minha Comunidade, haverá certamente "um grupo de" pessoas que permitem atividades sexuais ilícitas (adultério e fornicação), seda, álcool e instrumentos musicais..."). Assim, leem-se os dizeres e comentam-se os seus conteúdos nas conversas de fim de tarde nos bancos à porta das casas ou na frente das mesquitas após uma ou outra oração.

Em outros pontos, havia placas com desenhos e dizeres, geralmente em inglês, sobre o respeito ao meio ambiente e a necessidade de se catar e selecionar o lixo das praias, das ruas/ruelas e do mar. Os desenhos originais foram feitos por crianças da escola local. Por toda parte, lixeiras, propagandas de respeito ao meio ambiente e placas de localização em inglês e em dhivehi mostram que estamos num local turístico – Ukulhas ganhou alguns prêmios nacionais de exemplaridade ambiental, o que a torna uma ilha ainda mais apreciada pelos turistas. Desse modo, esses desenhos e ensinamentos parecem servir tanto para a educação da população, como para a atração dos turistas. Em Ukulhas, assim como em todas as ilhas com pousadas abertas para o turismo independente, oferta-se ao visitante praticamente uma mesma série de atividades, sempre voltadas para o meio ambiente: passeios de mergulho (*scuba diving*) ou flutuação no mar (*snorkel*) para observar a fauna (em barreiras de corais quando se trata de peixes pequenos e em alto mar quando se trata de peixes grandes), almoço em um banco de areia que desaparece com a subida diária da maré, jantares românticos à luz de velas e das estrelas nas areias das *bikini beaches* paradisíacas e prática de esportes nos limites do atol (surfe, windsurfe, kitesurfe etc). Assim, as ilhas do vasto arquipélago precisam concorrer entre

27 Ummah é a comunidade de crentes no islamismo (Abdul-Rahman, 2007).

28 Zinaa ou Zina são atividades ilícitas consideradas imorais e associadas à sexualidade. Para mais detalhes, ver Abdul-Rahman (2007: 295).

Figura 10

Ukulhas
(foto cedida por Igor Erick).



si na corrida por turistas independentes, já que todas oferecem mais ou menos as mesmas atrações. O nível de preservação ambiental é um dos pontos principais nessa corrida por recursos estrangeiros, fazendo de Ukulhas um dos lugares mais valorizados – Maafushi, por exemplo, a ilha mais visitada por turistas independentes, já apresenta os sinais das consequências negativas da visita sem muitas restrições, como a morte de corais, o desaparecimento de algumas espécies de peixes coloridos, o excesso de barulho, além das mudanças nos modos de vida, já que a maioria dos moradores vive hoje em dia em função do turismo (Mohamed, 2012, 2015).

Não vi nenhuma pousada oferecendo passeios a aldeias em ilhas não afetadas pelo turismo para algo como uma “imersão cultural”, visita a escolas, postos de saúde, mesquitas, fábricas de secagem de peixes etc. – nada como a tal “identidade-para-o-mercado” de que tratou Machado (2004). Mas, parece ficar bem nítido que os objetivos do turismo independente são os de, por um lado, permitir que toda a população das ilhas possa se beneficiar de alguma forma dos recursos do turismo, não somente os donos de ilhas-*resorts* e a elite empresarial nacional; e por outro, proporcionar e incentivar a interação entre os moradores e os estrangeiros e, assim, ampliar os horizontes das relações sociais ao promover, de modo regulado, a inserção dos maldívios num mundo global(izado).

Aos trabalhadores do turismo, perguntei sobre as percepções que os moradores de Ukulhas tinham dos visitantes estrangeiros. Geralmente, a resposta foi a de que as relações eram boas porque os turistas respeitavam os modos de vida locais. Amin, no entanto, deu uma resposta peculiar: disse que os moradores/as *don't disturb the tourists* (não perturbam os turistas). Eu me expliquei, dizendo que queria saber se os moradores se sentiam perturbados com o turismo, não o contrário. Ele afirmou que os moradores não veem problema no turismo e que, ao contrário, muitos querem abrir *guesthouses*, ao ver a crescente quantidade de turistas que chegam à ilha todos os dias e as oportunidades abertas pelo ramo – hospedagem, restaurantes, passeios etc. Eu insisti sobre os modos de vida locais, querendo saber se o turismo os afetava. Ele disse que não, que as pessoas gostavam de ver os turistas, mas que os turistas tinham que respeitar os costumes locais, sobretudo em relação à vestimenta: quando cheguei à ilha, perguntei se podia ir para a praia de short e andar pela ilha de camiseta sem mangas. Ele disse que sim, mas que mulheres não deveriam andar com camisetas sem mangas ou shorts “curtos demais”. Enquanto falávamos, turistas chegavam da praia, um com uma toalha amarrada na cintura, escondendo a sunga, outro de short e sem camisa, ambos mais velhos. Na verdade, a maior concentração de pousadas da ilha se encontra na extremidade próxima à *bikini beach*, logo, a caminhada é pequena e não passa pela área mais central que concentra os comércios e as mesquitas e por onde circulam os moradores que não estão envolvidos diretamente no turismo.

No restaurante, certa noite, Amin afirmou que a vantagem do turismo nas

Maldivas era a tranquilidade: *no parties, no drinking* (sem festas, sem bebidas alcoólicas). Rimos, pois pensei que muitos turistas, principalmente os mais jovens, podiam achar que faltava justamente isso, embora muitos outros pudessem pensar o contrário, que seria melhor estar longe dessas práticas corriqueiras em seus países de origem, justamente para descansar e realmente sair da rotina – como percebi na conversa com um casal de suíços hospedados na mesma pousada. Amin citou o exemplo de Maafushi, para onde se destina grande parte dos jovens visitantes estrangeiros independentes: lá também se prega a fórmula *no parties, no drinking*; mas em frente à ilha há sempre um ou dois barcos ou veleiros ancorados que têm a autorização para a venda de bebidas alcoólicas, servindo de destino noturno para pessoas à procura de diversão “diferenciada” em relação àquela pregada pela política de *no parties, no drinking* – esses barcos são chamados oficialmente de *safari boats*, pois funcionariam também como meios de passeios e/ou hospedagem. Enquanto conversávamos, vimos muitos grupos de maldívios, talvez moradores de Ukulhas, chegando ao restaurante. Em um certo momento, havia mais maldívios do que turistas, geralmente grupos de jovens homens e mulheres (elas, sempre trajando o véu). Amin confirmou que, antes da chegada do turismo independente, não era comum de se ver maldívios em restaurantes, posto que nem os havia na ilha.

Apreendi ainda com Amin e seu irmão que hábitos alimentares novos teriam sido introduzidos paralelamente à ascensão do turismo: há uma preferência por parte dos turistas (e também de alguns países importadores) por uma certa espécie de atum distinta daquela mais pescada no país até a década de 2000; os maldívios consumiam outras espécies de atum e vêm deixando de consumi-las, imitando (ou sendo levados a imitar) os gostos estrangeiros – o que se confirma nos dados obtidos junto aos órgãos governamentais dedicados à organização da pesca no país, com o sensível aumento da produção da espécie *Thunnus albacares* e a sutil diminuição da espécie *Katsuwonus pelamis* (Sinan, 2011; Adam et al., 2014). Mudanças de hábitos são marcadas ainda pelo fato de se alimentarem em restaurantes com características tailandesas ou “internacionais”, como os únicos existentes em Ukulhas. Em outro momento, perguntei às garçonetes tailandesas do restaurante se elas gostavam de morar em Ukulhas e, a mais velha, que já estava ali há quase três anos, respondeu que nem percebia muito a diferença entre morar nas Maldivas ou na Tailândia, pois aproveitava os seus dias de folga para mergulhar e pegar carona nas lanchas que levam os turistas para os passeios para avistar tubarões-baleia (*Rhincodon typus*), arraias-jamanta (*Manta birostris*) e golfinhos (*Stenella longirostris*). Quando perguntadas sobre as relações com os moradores, ambas disseram que têm alguns amigos na ilha, principalmente homens, e que há um respeito mútuo. E ainda, que os moradores estão adorando a culinária tailandesa! O ponto mais positivo para elas é que a cada semana há turistas de nacionalidades diferentes, o que as diverte sobremaneira.



Figura 11
Praça do Porto, Ukulhas.

Na sala que faz as vezes de recepção da pousada de Amin, há algumas dezenas de fotos expostas nas paredes, cuidadosamente enquadradas. Geralmente, retratam crianças, mas também alguns adultos, sobretudo mulheres, moradores de Ukulhas. As fotos parecem representar uma época remota, mas não tão distante. Nas fotos, não se vê nenhuma mulher portando o véu, o que me chamou a atenção. Uma das marcas do islamismo sunita nas Maldivas era a maneira relaxada com que os moradores lidavam com os preceitos religiosos, mesclando-os a crenças locais, feitiçaria, magia e formas religiosas herdadas dos diversos viajantes e invasores. Em sua vasta obra, Romero-Frías mostrou que o islamismo aqui sempre foi complementado com crenças interessantes em espíritos geralmente associados ao mar, donde certos cuidados observados, restrições alimentares ligadas aos frutos do mar, perigos de se usar as águas à noite etc. (Romero-Frías, 1999). Na obra de Geertz sobre a Indonésia e o Marrocos (Geertz, 2004) e de tantos outros antropólogos que pesquisaram em contextos islâmicos sunitas ou escreveram sobre o assunto (Asad, 2009; Bowen, 2012; Marranci, 2008), nota-se algo semelhante, ou seja, a experiência do islamismo de um modo mais particularizado que pouco tem a ver, muitas vezes, com as formas religiosas que o Estado e as elites que o sustentam insistem em impor, associando-se à postura política-administrativa e jurídica que lhes for mais conveniente.

Amin fez questão de falar das fotos, informando que foram tiradas há pouco mais de trinta anos por uma estrangeira. Não soube dizer o nome da fotógrafa, o que levantou a suspeita de que pudesse ter sido uma pesquisadora ou jornalista que por ali passou. Ele me mostrou, através das fotos, as casas, àquela altura feitas de pedras de corais – hoje, de cimento e concreto importados. Eram



Figura 12
Ukulhas.

compostas de dois cômodos, um público (sala) e outro, privado (quarto), sendo a cozinha externa, muitas vezes coletiva. Dormia-se em estrados suspensos por cordas, como redes. Eram construídas por meio de mutirões, incluindo-se mulheres em algumas atividades. Os homens eram praticamente todos pescadores e as mulheres se ocupavam das casas e dos filhos. Os homens também fabricavam os instrumentos de pesca e os barcos, as mulheres às vezes os ajudavam. Festas eram organizadas periodicamente, ao som de músicas tiradas de instrumentos que lembram tanto aqueles da Índia, como os da Península Arábica ou do Sudeste Asiático (e também do Norte da África). Homens e mulheres se divertiam nessas festas, embora separadamente.

Perguntei a Amin porque é que nas fotos as mulheres não portavam o véu e, hoje em dia em Ukulhas, todas o usam – exceto as tailandesas do restaurante e as turistas. Ele me disse que *changes happened* (“mudanças aconteceram”). Perguntei se tinha a ver com a política e o governo. Percebi um certo constrangimento, o mesmo que percebi quando, na véspera, eu tinha perguntado sobre a relação dos moradores com os turistas. Ele só disse que, com a inserção do país no mundo global das informações, com as novas tecnologias e com a internet, as pessoas mudaram. Acrescentou que o aumento do número de visitantes estrangeiros contribuiu para essas mudanças. Perguntei se teria a ver com mudanças na religiosidade e o avanço do conservadorismo de base islâmica. Percebi mais uma vez o constrangimento e obtive uma resposta afirmativa, embora evasiva. Interrompemos o assunto. Ou seja, para ele, como notado por estudiosos do assunto (Orłowska, 2015), parece que o uso do véu é uma resposta ao incremento das relações com os “outros” (estrangeiros): as mulheres precisam usar o véu diante de desconhecidos. Mas, essa necessidade se dá aparentemente

em função de exigências de lideranças religiosas de fora – que também são “outros”, sempre homens – que chegaram junto com esses/as “outros” estrangeiros – o clérigo saudita que ajuda na implementação e no reforço, nas ilhas, do seu modo de encarar o islamismo compõe um desses “outros” estrangeiros (Fulu, 2009; Marcus, 2012). O constrangimento ao falar do assunto se compreende pelo fato de que, naquele momento, o país passava por uma nova onda de conservadorismo, após a destituição de Nasheed, a volta ao poder dos grupos apoiados por e apoiadores de Gayoom e o incremento da influência da Arábia Saudita até nas mais remotas ilhas (Naseem, 2012; Ramachandran, 2016). Entende-se, assim, por nova onda de conservadorismo a negação da experiência do islamismo de um modo mais particularizado nas ilhas por parte do Estado central e das elites no poder esteados pela monarquia saudita.

Certo dia, conheci a esposa de Amin, que trajava o véu. Ela me perguntou o que eu fazia no Brasil. Eu lhe disse, de forma simplificada, que era professor de antropologia e que estudava as relações entre homens e mulheres, a diversidade de formas de ser homem e mulher, os binarismos e o dimorfismo sexual etc. Ela achou interessante e perguntou se isso servia para melhorar as relações entre homens e mulheres e eu disse que sim, que isso poderia contribuir para que as relações entre as pessoas fossem menos agressivas. Perguntei se havia violência entre marido e mulher em Ukulhas, ao que ela respondeu categoricamente que não. Amin, que estava ao lado, sorriu e confirmou o que sua esposa havia dito, mas ponderou que havia casos em Male’ (tema dos estudos de Fulu (2009), por exemplo).

Maldivas é o país com o maior índice de divórcios do mundo, onde a prática é juridicamente bastante facilitada e ampla e culturalmente aceita. Talvez isso explique, em parte, o eventual porquê dos índices de violência doméstica serem relativamente reduzidos. Amin e sua esposa (ambos já se divorciaram de outros parceiros) disseram que o lugar da mulher na sociedade maldívia, no passado, sempre foi de prestígio: quatro mulheres já foram sultanas; a herança dos bens se dava tanto pela linhagem dos homens, como pela das mulheres; o véu era pouco usado; as mulheres não recebiam o sobrenome dos maridos após o casamento etc. – tudo confirmado pelos estudiosos do assunto, como Fulu (2009) e Marcus (2012). Contrariamente a outros países islâmicos, a poliginia permitida pela religião não é comum nas Maldivas em razão dos custos para se manter uma família extensa. A prática sexual antes do casamento é, como em outros países islâmicos, rejeitada, o que faz com que os casamentos aconteçam entre os 15 e 20 anos de idade. O casamento, ainda contrariamente a outros países islâmicos, não é um rito de passagem muito festejado nas Maldivas, geralmente marcado somente pela assinatura de um documento diante de um juiz ou representante legal; os casamentos seguintes nem sequer são festejados, segundo Marcus (2012). Os primeiros casamentos duram em média somente

alguns poucos meses, o que é reforçado pela facilidade do divórcio: basta que um homem pronuncie, diante de qualquer testemunha, que está se divorciando de sua esposa para que o divórcio seja reconhecido legalmente, embora novas leis tenham tentado frear o número de divórcios e, principalmente, resguardar os direitos das mulheres, sobretudo durante o governo de Nasheed.

Segundo Marcus, o ciclo funcionava da seguinte maneira: os homens se divorciavam de mulheres que não trabalhavam e logo se casavam com uma outra mulher, também desempregada; a primeira mulher voltava para a casa dos seus pais, o que implicava em custos suplementares para a família; a mulher divorciada não podia ficar solteira por muito tempo, principalmente se tivesse filhos, pois isso era mal visto; assim, acabava se casando novamente num curto espaço de tempo; o casamento era desfeito mais uma vez, geralmente por iniciativa do homem, às vezes somente em razão de a mulher ter discordado do marido sobre algum assunto; os filhos sempre ficavam com as mães e raramente viam os pais; a mulher se casava mais uma vez para evitar ficar solteira (Marcus, 2012). Ora, o que se nota aí é precisamente essa maneira particular de vivenciar o islamismo que insiste em resistir e, assim, cria mecanismos de interação com outras realidades globais. Parece mesmo se tratar de uma maneira de resistência cotidiana e criativa (Scott, 1990), por parte da população das ilhas, à interpretação do islamismo de base sunita saudita que tenta se impor pelo Estado e pelas elites no poder.

Segundo relatórios da Organização das Nações Unidas, a taxa de divórcios nas Maldivas é de 11 por 1.000 habitantes, enquanto nos Estados Unidos, a taxa mal chega a quatro. Esse mesmo relatório mostra ainda que, aos 30 anos de idade, uma mulher maldívia já havia se divorciado em média quatro vezes²⁹. Há quem afirme que a tentativa de controlar o número de divórcios tenha a ver com o turismo: muitos casais estrangeiros queriam se casar em alguma ilha paradisíaca, mas eram impedidos pela legislação maldívia; mesmo assim, esses casais desejavam se casar nas ilhas, ainda que tivessem que oficializar depois a união em seus países de origem; mas, quando descobriam os altos índices de divórcio, parte desses casais, por questões simbólicas atinentes a superstições, ficavam receosos de se casar ali; o governo teria resolvido, então, promover a estabilidade do casamento e dificultar os divórcios para, assim, se beneficiar dos recursos que os casamentos de estrangeiros poderiam vir a gerar, acrescentando-se aos já bem gordos lucros do turismo, embora a legislação ainda não permita o casamento de estrangeiros (Marcus, 2012)³⁰.

Nos últimos anos, o número de divórcios tem aumentado e o de casamentos, diminuído. De acordo com o *National Bureau of Statistics*, a partir de dados do *Department of Judicial Administration*³¹, foram registrado 5.763 casamentos e 3.358 divórcios em 2015, ao passo que em 2016, o primeiro número caiu para 5.488 e o segundo subiu para 3.417, representando uma queda de 5% para o primeiro

29 Ver, a esse respeito, a reportagem baseada na obra de Marcus (2012) e nos relatórios da Organização das Nações Unidas em <<https://www.ozy.com/acumen/the-paradise-where-everyones-divorced/62937>> e também em <<https://www.quora.com/Why-does-Maldives-have-the-highest-divorce-rate-even-though-its-a-highly-conservative-Muslim-country-Why-is-it-such-an-anomaly-compared-to-other-Muslim-countries>>. Acesso em: 20/12/2018.

30 Ver, a esse respeito, a reportagem em <<https://trvl.com/maldives/maldives>>. Acesso em: 20/12/2018. Como exemplo do funcionamento dos serviços de casamento para estrangeiros, ver em <<https://www.tropicalsky.co.uk/weddings/indian-ocean/maldives>> ou <<https://www.themaldivesexpert.com/1806/maldives-wedding-what-you-need-to-know/>>. Acesso em: 20/12/2018.

31 Ver a reportagem sobre os dados em <<https://maldivestimes.com/maldives-marriages-dip-divorces-up-2/>>. Acesso em: 20/12/2018.

e um aumento de 2% para o segundo. Uma informação bastante significativa, diretamente ligada ao turismo independente e a seus impactos, é a de que o número de casamentos entre maldívios e estrangeiros vem crescendo sensivelmente, sobretudo entre homens maldívios (empregados no turismo) e mulheres estrangeiras (turistas ou também empregadas no turismo) – entende-se assim o porquê de as empregadas tailandesas do restaurante relatarem que têm relações de amizade mais fortes com os homens de Ukulhas. Enfim, os dados mostram ainda que o número de casamentos pode estar diminuindo, em geral, em razão da maior inserção das mulheres no mercado de trabalho na última década. Tudo isso confirma o que Amin chamou de *changes [that] happened* (mudanças [que] aconteceram), mudanças que têm a ver de fato, por um lado, com os novos tipos de relações sociais tecidas num mundo conectado pela internet, mas também, por outro, com as respostas religiosas dadas (sob a forma do avanço do conservadorismo incentivado pelo Estado) a esses novos tipos de relações.



Velidhu

Velidhu Island Resort é o nome do hotel de luxo de propriedade europeia que ocupa uma pequena ilha inteira, cercada por uma barreira de corais oval, situada a quinze minutos de lancha a oeste de Ukulhas – uma das 109 ilhas-*resort* das Maldivas. Com cerca de 400 metros de comprimento de leste a oeste e 300 metros de largura de norte a sul, a ilha tem mais ou menos a metade da superfície de Ukulhas para uma população de apenas 200 empregados e no máximo 200 hóspedes, segundo informações de Jacques, o simpático *manager* septuagenário que recebe pessoalmente cada hóspede, trajando bermudas, camisa de mangas curtas e descalço, com um sorriso no rosto e uma taça de champanhe na mão, sobre o píer onde aportam as lanchas ou no outro píer onde pousam os hidroaviões vindos diretamente do aeroporto internacional.

Figura 10

Velidhu Island Resort (nota-se, à direita da zona arborizada, a área de *water bungalows*).

A hospedagem se dá em bangalôs (*bungalows*) de dois tipos: 80 deles, os *beach bungalows*, estão situados na ilha e têm acesso frontal direto às areias brancas da praia que rodeia toda a extensão da ilha e acesso traseiro ao jardim tropical cuidadosamente tratado que domina todo o centro do empreendimento; outros 10, chamados de *water bungalows*, estão suspensos sobre o mar cristalino, dispostos lado a lado de um píer que lhes dá acesso. Cada bangalô tem fachada de madeira, superfície de entre 80 e 100 metros quadrados e contém saleta, banheira de hidromassagem, varandas enormes e parte do piso de vidro para se apreciar a passagem de arraías e pequenos tubarões sem sair do ambiente refrigerado. O centro da ilha é ocupado por estruturas administrativas e de uso dos/as empregados/as (os alojamentos e a mesquita obrigatória em todas as ilhas-*resort*), jardins, horta hidropônica, geradores de energia elétrica e máquinas de dessalinização da água do mar, enquanto a parte oeste, nas proximidades do píer das lanchas, contém todas as estruturas comuns de uso dos hóspedes, tais como a recepção, o restaurante e a cozinha principais onde são feitas as refeições (café da manhã, almoço e jantar estão incluídos nas diárias), o bar, o restaurante alternativo noturno (*barbecue*), a sala de televisão, a sala de internet, a biblioteca e revistaria, a loja de *souvenirs* e a joalheria. Um pouco afastados dali estão o centro de estética e massagens (*spa*), o campo de futebol, o pequeno posto de atendimento médico e a agência de esportes aquáticos, onde se disponibilizam gratuitamente equipamentos de flutuação no mar (*snorkel*) e onde se pode contratar os serviços extras de passeios para mergulho com cilindros (*scuba diving*) ou outras atividades aquáticas, as mesmas disponíveis nas ilhas dedicadas ao turismo independente.

Em conversas ao longo da minha curta estadia³², descobri que, dos quase 200 empregados do *resort*, a maioria é originária de Bangladesh, geralmente aqueles (homens) que trabalham na limpeza dos bangalôs e das áreas comuns e na jardinagem; uma outra grande parcela é oriunda das Filipinas, geralmente aquelas (parcela razoavelmente feminina) que trabalham no atendimento ao público nos restaurantes e no bar; e, enfim, os pouquíssimos maldívios (talvez uns cinco sujeitos, todos homens) se ocupam dos equipamentos de esportes aquáticos e da condução das lanchas para passeios para mergulhar e para avistar a fauna marinha (contratados em razão de seus conhecimentos ancestrais sobre o mar local). A empresa de mergulho que presta serviços no *resort*, *Euro Divers*, tem empregados de diversas nacionalidades europeias, principalmente homens. Quanto aos hóspedes, Jacques disse que, naquele momento, eram principalmente russos e alemães. Nos *resorts* das Maldivas, de acordo com o recenseamento da população de 2014, viviam 28.367 pessoas, 92% das quais, homens. Ainda de acordo com esses dados, pouco mais de 59% eram estrangeiros, quase todos, homens. O número de residentes maldívios nos *resorts* cresceu

32 Em razão dos preços elevados das diárias, só foi possível passar duas noites no *resort*, tempo durante o qual tentei conversar com o maior número de pessoas, principalmente os empregados.



Figura 14
Vista do deck do bar,
Velidhu Island Resort.

significativamente entre os recenseamentos de 2006 e 2014, o que pode demonstrar mais um efeito da abertura proporcionada pelo governo de Nasheed no início da década de 2010. Dentre as pouquíssimas mulheres residentes em *resorts*, menos de 15% eram maldívias. Esse número era praticamente nulo antes da abertura política do governo progressista (National Bureau of Statistics, 2014).³³



Figura 15
Bangalôs, Velidhu
Island Resort.

A comida servida nas refeições não refletia a diversidade de nacionalidades da ilha-*resort*, mas sim uma suposta “universalidade” ou “cosmopolitismo” voluntariamente construído: uma enorme bancada em *self-service* apresentava pratos “internacionais”, inclusive à base de carne de porco, e no fundo do salão, uma pequena bancada apresentava alguns poucos pratos da península indiana, como para lembrar algo mais local, além de uma outra pequena bancada com um único prato especialmente dedicado a um país qualquer que se estava homenageando a cada jantar (por exemplo, um espaguete *alla carbonara* ao lado de uma pequena bandeira da Itália). A ideia de “universalidade” ou “cosmopolitismo” também me veio à mente quando me dei conta de que não há nada em toda a ilha que reflita minimamente qualquer lembrança de que estamos nas Maldivas, nenhuma escultura, pintura ou obra de arte com representação maldívia, nenhum barco *dhoni*, nenhuma placa ou letreiro escritos em dhivehi, nenhum canal de televisão do país dentre os muitos disponíveis, nenhuma música local

33 Ver a nota de rodapé 9. Os recenseamentos anteriores ao de 2014 não levavam em consideração o número de estrangeiros vivendo no país, somente quando casados com maldívios. Assim, o governo não divulgava para a população o número de estrangeiros, reforçando a ideia de que os resorts eram locais secretos, cujas atividades não deveriam ser do conhecimento da população, já que algumas delas eram contrárias às leis islâmicas predominantes no aparato jurídico nacional (tais como a ingestão de bebidas alcoólicas e o consumo de carne de porco, além do uso de roupas de banho).

no bar... nenhuma marca étnica local, nem nacional³⁴.

Dos jovens empregados maldívios, ouvi que os salários são muito melhores nas ilhas-*resort*, embora as questões legais trabalhistas apresentem detalhes considerados negativos – alguns textos me auxiliaram a entender do que se tratava, como Yahya et al. (2005), King (1997) e Salih (2003), já que a legislação que se aplica aos *resorts* é diferente daquela praticada no resto do país. Eles fizeram questão de ressaltar que, nas ilhas-*resort*, há mais liberdade para se expressar e ser o que se quer ser (*free to be whatever you want*) do que em Male', por exemplo, principalmente em razão dos contatos que têm com os turistas, alguns se tornando amigos nas redes sociais mundiais. Taskin, um bengalês empregado na limpeza dos bangalôs, afirmou que, contrariamente aos rapazes maldívios, não interage com os hóspedes, vai à mesquita em seus momentos de folga e envia dinheiro para a família regularmente, assim como outros dois primos que trabalham no Velidhu; não conhece outras ilhas e nem parece ter interesse em conhecê-las. Já Nicole e Angela, atendentes filipinas do bar, me lembraram as moças tailandesas do restaurante de Ukulhas: gostam de conversar com os hóspedes, aproveitam os momentos de folga para nadar e se sentem privilegiadas por poderem trabalhar num ambiente como o do Velidhu, embora reclamem dos hóspedes que não deixam gorjetas e até mesmo dos salários considerados baixos.

Quando perguntados sobre o porquê da pequena quantidade de maldívios trabalhando lá, as respostas tiveram a ver com as restrições religiosas islâmicas em vigor que afastariam os nativos – principalmente as nativas – desse tipo de trabalho. Em sua tese de doutorado, Shakeela (2009) aborda a importância da participação da mão-de-obra local na indústria do turismo para a geração de práticas de sustentabilidade econômica e ambiental. Afinal, pergunta-se se a ilha-*resort* ajuda a gerar desenvolvimento para o país, tema tratado por China (2003), Rasheed (2013) e Scheyvens (2011), já que boa parte dos recursos garantidos pelo turismo não fica no país. Os rapazes maldívios, Taskin, Nicole e Angela pareceram se esquivar da pergunta, alegando timidamente que os *resorts* estão nas Maldivas, mas é como se fosse um outro mundo. O *manager* europeu Jacques e o recepcionista indiano Kumar, por sua vez, confirmam que os impostos pagos financiam obras de melhorias nas ilhas habitadas (como a construção de diques para a contenção das marés altas, usinas de dessalinização das águas do mar, antenas de comunicação etc.) e citam com veemência o fato de que alguns *resorts*, como o Velidhu, têm contribuído para a preservação ambiental (conservação dos corais, limpeza das águas do mar, reflorestação com espécies nativas, etc.), o que não aconteceria se não existissem os *resorts*. A dissertação de mestrado de Sleeper (2011) tratou, entre outros temas, precisamente da gestão territorial e marinha por parte dos *resorts*, assim como as pesquisas de Domroes (2001).

Num dos passeios que fiz quando ainda estava em Ukulhas para avistar ar-

34 Aqui parece não haver espaço para a encenação da cultura maldívia que geraria commodificação do patrimônio local, pois a cultura e o patrimônio nem mesmo são representados. Mas, em Ukulhas e em outras ilhas dedicadas ao turismo independente, poderia estar acontecendo, ainda que timidamente, a luta simbólica pela legitimação da autenticidade da identidade maldívia a ser apresentada aos visitantes estrangeiros, como bem alertaram Melotti (2013) e Moosa (2016), embora ainda não seja nada parecido à "identidade-para-o-mercado" de que trata Machado (2004), como já dissemos acima.

raias-jamanta (*Manta birostris*), enquanto o grupo no qual eu estava (composto por cinco turistas alemães e suíços e por mim e meu companheiro, brasileiros) observava esses enormes e misteriosos animais em silêncio, flutuando somente com máscaras de mergulho sobre suas performances no fundo no mar, chegou uma lancha ruidosa com um grupo de dez turistas paramentados com equipamentos de mergulho (cilindros de ar comprimido, roupas de neoprene, lastros, reguladores etc.) e, sem nenhum cuidado, se lançou ao mar, indo ao encontro das doze arraiais que lá se encontravam. Esse grupo atrapalhou a visão que o nosso tinha, obrigando-nos a deixar o local, além de espantar as arraias de seu local de alimentação. O grupo de turistas intempestivos vinha justamente do Velidhu e os seus guias se aproveitaram dos conhecimentos do condutor de nosso barco sobre o local de alimentação das arraias e soltaram os clientes ali sem nenhuma aparente preocupação com a sustentabilidade.

PERSPECTIVAS: NAÇÃO E CONTRASTES

Se Ukulhas e as ilhas dedicadas ao turismo independente são territórios de *no drinking, no parties*, nos dizeres de Amin, meu anfitrião naquela ilha, supor-se-ia que as ilhas-*resort*, como Velidhu, sejam os locais para se beber e festejar. Com efeito, Velidhu é o destino visado por casais em lua-de-mel ou até mesmo aqueles que querem realizar o casamento (ainda que sem receber certidões oficiais), por famílias à procura de local de descanso (para os pais) e atividades (para os filhos) e, enfim, por grupos de casais de meia-idade que gostam de se encontrar fora da rotina de seus países de origem... e um antropólogo e turista, como eu. Para todos, o pano de fundo é um ambiente exótico (mas, nem tanto) de natureza intocada (mesmo que retocada) e seguro (pois controlado). À noite, os hóspedes se encontram para o jantar no restaurante principal e, em seguida, aqueles que não têm filhos vão para o bar, situado sob as estrelas num deck sobre a praia, para ingerir bebida alcoólica, ouvir música eletrônica ocidental, assistir a algum vídeo da *Euro Divers* mostrando as belezas dos fundos marinhos locais e interagir com outros hóspedes. Mas, bebe-se com prudência e se festeja com moderação num ambiente exótico, natural e seguro, inteiramente cordato, circunspecto e atinado.

O modo de desenvolvimento turístico representado pela ilha-*resort* parece permitir que os hóspedes preservem os seus modos de vida num quadro paradisíaco ao mesmo tempo em que se contém a hipotética contaminação cultural da identidade maldívia por esses modos de vida, mantendo os nativos à distância, como preconizado pelos presidentes Gayoom e Yameen. A ilha-*resort* poderia ser considerada uma construção social, política e territorial que contribui para a invenção e a manutenção do imaginário exótico vendido pelas agências de via-

gem pelo mundo afora, um enclave milimetricamente ordenado para oferecer um quadro paisagístico exótico, um espaço de liminaridade para além da realidade cotidiana estrutural de seus hóspedes, ao mesmo tempo em que cria estratégias para evitar que hóspedes e maldívios interajam, como notaram Orłowska (2015), Salih (2003), Sleeper (2011) ou Yahya et al. (2005). Turistas das ilhas-*resort* não seriam, logo, “visitantes”, mas “hóspedes”, a meu ver, posto que não *visitam* as ilhas, e sim, *se hospedam* em *resorts* que apresentam as mesmas facilidades e atividades nas Maldivas que no Taiti, em Bali ou em Aruba; e sobretudo deixariam que seus euros e dólares enchessem os cofres públicos e incrementassem o produto interno bruto do país sem interferir nos modos de vida locais (e promovessem a subserviência do povo, segundo os desejos dos governantes mais conservadores) – ainda que essa riqueza não seja compartilhada com equidade pelos gestores dos cofres públicos com o restante dos nativos.

Nas ilhas dedicadas ao turismo independente, os hóspedes parecem se tornar visitantes ao procurarem de fato as mesmas atividades disponibilizadas nas ilhas-*resorts* (passeios de mergulho, praias, jantares românticos etc.) com custos menos elevados, e ainda, “por tabela”, ganham até a possibilidade de interagir com os nativos e a sua cultura. Mas, no fundo, o foco da visita são as atividades mais do que as pessoas, como sugerem sutilmente as conversas citadas acima. Parece que se está distante, nesse caso, daquela ideia avançada por Grünewald (2001) de acordo com a qual a experiência turística seria caracterizada pela promoção do “outro”, pois o turismo independente, ainda em seus primórdios nas Maldivas, não está marcado todavia pela procura do “outro exótico”, e sim de certas atividades em um “ambiente exótico” a preços abordáveis (com a ajuda desse “outro” que detém os saberes sobre o local). MacCannell (1992) analisou situações em que as culturas locais são exotizadas, construídas voluntariamente como etnicidades *a serviço do* turismo e os sujeitos, tornados nativos *para* os turistas. Em Velidhu, observa-se o contrário, ou seja, a neutralização de todo e qualquer processo étnico ou de “invenção” de culturas nativas para os turistas (como, por exemplo, através da total ausência ali de referências às Maldivas). Em Ukuhas, por sua vez, os processos étnicos, de outra maneira, não parecem participar plenamente da experiência turística *ainda*, embora uma certa ideia de cultura nativa para fins de consumo turístico esteja timidamente em construção (como se observa habilmente, por exemplo, nas fotos expostas na recepção da pousada de Amin).

Wolf (2003: 295), em outro contexto totalmente distinto, propôs que “[A] questão não é se os indígenas norte-americanos produziram materiais culturais distintos próprios, mas se fizeram isso sob a pressão das circunstâncias, as imposições de novas demandas e mercados e as consequências de novas configurações políticas.” Nas Maldivas, parece que as circunstâncias, as de-

mandas e mercados e as configurações políticas atuaram, por força do Estado em formação após a independência e das elites que o sustentavam, para a geração de materiais culturais distintos próprios habilitados para formar a ideologia de *nation-building*³⁵. Essa ideologia parece ter sido desenhada a partir de uma aparente contradição (ou de um contraste nítido) – aos olhos ocidentais – segundo a (ou o) qual os recursos do turismo internacional dos *resorts* seriam bem-vindos para financiar um modo de vida islâmico sunita (saudita) conservador nas ilhas, contanto que não houvesse contato entre o universo territorial do turismo e o espaço da vida cotidiana maldívia. A contradição (ou contraste) aparente é representada(o) pelo uso que o Estado faz de seu monopólio de legitimação das divisões sociais e, inclusive, da produção de contradições legítimas e naturalidades inquestionáveis, como proposto por Bourdieu (1980). A contradição não está simplesmente no fato de que se trata de um país islâmico submetido à xariá que desenvolve um tipo de turismo aparentemente contrário ao islamismo. Mas sim, no fato de que aqueles que submetem o país às leis islâmicas mais conservadoras o fazem ao negar as realidades históricas, sobretudo pré-islâmicas ou sincréticas, e promover um apagamento ou uma higienização do passado, ao mesmo tempo em que assentam o discurso e as práticas do apagamento e da higienização sobre a ideia de que os recursos do turismo serão distribuídos para o conjunto de cidadãos e para a melhoria das condições de vida. O que se observa de fato é que os ganhos da indústria do turismo que ficam no país servem para financiar, em parte, o modo de vida mais liberal das elites no poder que vivem na capital, Male’.

Durante os governos de Gayoom e de Yameen, o conservadorismo islâmico teria sido usado para pautar o projeto de construção da identidade nacional e, assim, tornar parte da população subserviente ao Estado, porque subserviente às leis religiosas, naturalizando espiritualmente a submissão política da população. Não se trata de produzir etnicidade para o turismo, como observou MacCannell (1992) em outro contexto, mas de criar mecanismos para que o étnico e o religioso sejam confundidos com o nacional e enquadrados no polo oposto ao turismo, ou seja, como polo a ser protegido do pecado e do mal exemplo representados pelos turistas. O desaparecimento das estantes das bibliotecas e livrarias (ou o banimento) das obras de antropólogos e arqueólogos que majoravam a importância do passado pré-islâmico entende-se como uma estratégia usada nesse processo de homogeneização da identidade nacional em torno da supervalorização da islamização tal qual entendida e imposta pelo Estado e as elites no poder (NIAS, 2014) – e logo, uma estratégia de “desetnicização”.

Já com Nasheed, uma outra perspectiva se inaugura paulatinamente com o intuito de abrir literalmente o país, inserindo-o na nova dinâmica das relações internacionais do século XXI baseadas nas tecnologias da informação, na

35 Ver a respeito dos processos de elaboração de identidades nacionais como formações ideológicas Peirano (1992).

expansão do capital financeiro, na mundialização da economia e na dialética da globalização e da realocação das referências culturais. O impacto dessa abertura sobre a construção da identidade nacional é evidente, quando se associa esse fato à permissão do turismo independente, com a entrada de turistas que travarão contato com a população, trocarão ideias e, assim, intercambiarão culturas e criarão “culturas” (Carneiro da Cunha, 2009) – e o potencial dessas trocas para o cultivo de uma identidade nacional mais inclusiva, dialógica e diversificada. Enfim, com Nasheed, uma outra expectativa nacional parece instaurar-se, realçando não unicamente o passado islâmico das Maldivas, mas principalmente a capacidade de absorção das diferenças e de apreciação da diversidade representadas pelo fato de o arquipélago ter sempre sido historicamente um lugar de confluência de navegantes com suas mercadorias e culturas da Europa, do Oriente Médio, do Sul da Ásia, da Indonésia, da África, das Américas, enfim, do mundo todo. Daí, a estima de Nasheed pelas obras dos antropólogos e arqueólogos que reivindicaram a importância do passado pré-islâmico ou dos modos de vida anteriores à onda de conservadorismo imposta durante o governo de Gayoom.

As Maldivas voltariam (ou passariam) a ser, com o governo progressista (e o turismo independente por ele promovido), uma nação aberta que se vê no mundo *do ponto de vista* do mar, e não da terra para o mar (como foi imposto pelas cosmologias colonizadoras eurocêntricas e arabocêntricas), um país-*carrefour* ou encruzilhada catalizador de culturas, um lugar voltado *do mar para* o mundo (e não um lugar voltado para o mar), uma nação onde as águas são a cultura (e não a natureza), como sugere Helmreich (2011). Essa seria a encenação do “Tempo do Antropoceno”, que não separaria a natureza da humanidade, como proposto por Latour (2014). Não foi à toa que, em outubro de 2009, o presidente Nasheed, para chamar a atenção da imprensa internacional e fazer pressão junto aos países que mais contribuem para a emissão de gases de efeito estufa no planeta, fez uma reunião com os ministros de Estado, todos submersos nas águas esverdeadas cristalinas com trajes de neoprene e cilindros de oxigênio...

Talvez Nasheed estivesse representando, desse modo, o que viria a ser a sugestão de Helmreich (2011), segundo a qual a “oceanização” seria o contraponto à (ou o complemento positivo da) globalização, do ponto de vista dos países-ilhas. A oceanização cultural (e o turismo independente) contribuiria para reforçar a imagem de uma nação aberta aos contatos, às trocas de ideias e aos intercâmbios culturais tradicionalmente marcantes da identidade maldívia, contra a imagem de uma nação submissa à globalização econômica marcada pelos enclaves de *resorts*, mas fechada culturalmente sobre si mesma. Ou seja, usando a bela metáfora de Simmel (1996 [1909]), entre a imagem da “ponte” (da oceanização?) que representa a associação e a da “porta” (da

globalização?) que representa a dissociação: o novo mandato presidencial iniciado em novembro de 2018 terá por missão a de negociar a escolha entre a “ponte” e a “porta” ou a conciliação das duas propostas... ou a invenção de uma perspectiva alternativa.

Fabiano Contijo é Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França, Professor de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDUL-RAHMAN, Muhammad Saed

2007 *Islam, Questions and Answers: Jurisprudence and Islamic Rulings – Transactions, Part 5*. Londres, MSA Publications Ltd..

ADAM, Shiham, SINAN, Hussain J. R., ALI, Khadeeja, ZIYAD, Adam, SHIFAZ, Ahmed e AHUSAN, Mohamed

2014 *Maldives National Report Submitted to the Indian Ocean Tuna Commission Scientific Committee – 2014*. Male', Ministry of Fisheries and Agriculture.

AMIR, Hassan

2011 *Islamism and Radicalism in the Maldives*. Monterrey, Dissertação de Mestrado, Naval Postgraduate School.

ANTROSIO, Jason e HAN, Sallie

2015 “Hello Anthropocene: Climate Change and Anthropology”. *Open Anthropology – A Public Journal of the American Anthropological Association*, v. 3, n. 1: 1-11.

AQUINO, Jania Perla Diógenes de.

- 2015 “Turistas Estrangeiros e Mulheres Locais: ‘mercado do sexo’ e romance nas noites da Praia de Iracema em Fortaleza”. *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 2: 208-234.

ASAD, Talal

- 2009 “The Idea of an Anthropology of Islam”. *Qui Parle*, v. 17, n. 2:1-30.

BAER, Hans

- 2012 *Global Capitalism and Climate Change: The Need for an Alternative World System*. Lanham / Nova York, Altamira Press.

BAER, Hans e SINGER, Merrill

- 2014 *The Anthropology of Climate Change: an Integrated Critical Perspective*. Abingdon / Nova York, Routledge.

BARNETT, Jon e ADGER, Neil W.

- 2003 “Climate Dangers and Atoll Countries”. *Climatic Change*, v. 61, n. 3: 321-337.

BARTH, Fredrik

- 2000 “A Análise da Cultura das Sociedades Complexas”. In: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 108-138.

BELL, Harry C. P.

- 1940 *The Maldive Islands: Monograph on the History, Archaeology and Epigraphy*. Colombo, Ceylon Government Press.

BELL, Heather M.

- 1992 “H. C. P. Bell in Sri Lanka and the Maldives”. *South Asian Studies*, v. 8: 105-108.

BLÁZQUEZ, Gustavo

- 2012 “Celebraciones escolares y poéticas patrióticas: la dimensión performativa del Estado-Nación”. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2:703-746.

BOURDIEU, Pierre

- 1980 “L’Identité et la Représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 35, n. 1: 63-72.

BOWEN, John R.

2012 *A New Anthropology of Islam*. Cambridge, Cambridge University Press.

BURESI, Pascal

2007 "Histoire de l'Islam". *La Documentation Française*,
Dossiê nº 8058, julho-agosto:2-66.

CARLSEN, Jack C. e HUGHES, Michael

2008 "Tourism Market Recovery in the Maldives after the 2004 Indian Ocean
Tsunami". *Journal of Travel & Tourism Marketing*, v. 23, n. 2-4:139-149.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

2009 *Cultura com Aspas*. São Paulo, Cosac Naify.

COLTON, Elizabeth O.

1995 *The Elite of the Maldives: Sociopolitical Organisation and
Change*. Londres, Dissertação de Mestrado, London
School of Economics and Political Science.

DE LAURETIS, Teresa

1994 "A Tecnologia de Gênero". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque
de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica
da cultura*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 206-241.

DOMROES, Manfred

2001 "Conceptualising State-Controlled *Resort Islands* for an Environment-
Friendly Development of Tourism: the Maldivian experience".
Singapore Journal of Tropical Geography, v. 22, n. 2: 122-137.

DOVE, Michael R. (org.)

2014 *The Anthropology of Climate Change: an Historical
Reader*. Malden / Oxford, Wiley Blackwell.

FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa

2007 "O Sacrifício do Carneiro Islâmico como Objeto Transicional – Notas
Antropológicas". *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 2: 747-783.

FORBES, Andrew D. W.

1987 "The Pre-Islamic Archaeology of the Maldive
Islands". *Persée*, v. 76: 281-288.

FRITZ, Sonja

2002 *The Divehi Language: a Descriptive and Historical Grammar of Maldivian and its Dialects*. Würzburg / Heidelberg, Ergon Verlag / Südasien-Institut.

FULU, Emma M.

2009 *Intimate Partner Violence in the Maldives: Globalisation and the Negotiation of Gender and Islam*. Melbourne, Tese de Doutorado, School of Philosophy, Anthropology and Social Inquiry, University of Melbourne.

GEERTZ, Clifford

1973 "Person, Time, and Conduct in Bali". In: *The Interpretation of Cultures*. Nova York, Basic Books, pp. 360-411.

GEERTZ, Clifford

2004 *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Zahar.

GHINA, Fathimath

2003 "Sustainable Development in Small Island Developing States: the Case of the Maldives". *Environment, Development and Sustainability*, v. 5, n. 1-2: 139-165.

GNANADESIKAN, Amalia E.

2014 *Dhivehi: the Language of the Maldives*. Berlim, De Gruyter Mouton.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A.

2001 *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

HELMREICH, Stefan

2011 "Nature/Culture/Seawater". *American Anthropologist*, v. 113, n. 1: 132-144.

HEYERDAHL, Thor

1986 *The Maldivian Mystery*. Chevy Chase, Adler & Adler.

HOFMEISTER, Wilhelm (org.)

2015 *Panorama: Insights into Asian and European Affairs—From the Desert to World Cities, the New Terrorism*. Cingapura, Konrad-Adenauer-Stiftung.

HUSSAIN, Dheena

- 2008 *Functional Translation of the Constitution of the Republic of Maldives*.
A pedido do Ministry of Legal Reform, Information and Arts,
2008. Disponível em <[http://www.majlis.gov.mv/en/wp-content/
uploads/Constitution-english.pdf](http://www.majlis.gov.mv/en/wp-content/uploads/Constitution-english.pdf)>. Acesso em: 08/07/2018.

KING, Brian E. M.

- 1997 *Creating Island Resorts*. Londres / Nova York, Routledge.

KOECHLIN Bernard

- 1979 "Notes sur l'Histoire et le Navire Long-Courier, Odi,
Aujourd'hui Disparu des Maldives". *Persée*, v. 18: 283-300.

KUNDUR, Suresh K.

- 2012 Development of Tourism in Maldives. *International Journal
of Scientific and Research Publications*, v. 2, n. 4: 1-5.

LATOUR, Bruno

- 2014 "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do
antropoceno". *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1: 11-31.

MacCANNELL, Dean

- 1992 *Empty Meeting Grounds*. Londres, Routledge, 1992.

MACHADO, Igor José de Renó

- 2004 "Estado-Nação, Identidade-Para-o-Mercado e Representações
de Nação". *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 1: 207-234.

MALONEY, Clarence

- 1976 "The Maldives: New Stresses in an Old Nation".
Asian Survey, v. 16, n. 7: 654-671.

MALONEY, Clarence

- 1980 *People of the Maldive Islands*. Madras, Orient Longman.

MALONEY, Clarence e MUNCH-PETERSEN, Nils Finn

- 1991 "Divehi". In: HOCKINGS, Paul (org.). *Encyclopedia of World Cultures—
Volume III. South Asia*. Nova York, G. K. Hall & Company, pp. 75-79.

MARCUS, Anthony

- 2012 “Reconsidering *Talaq*: Marriage, Divorce and Sharia Reform in the Republic of Maldives”. In: RAGHAVAN, Chitra e LEVINE, James P. (orgs.). *Self-Determination and Women's Rights in Muslim Countries*. Waltham, Brandeis University Press, pp. 95-123.

MARRANCI, Gabriele

- 2008 *The Anthropology of Islam*. Oxford / Nova York, Berg.

MASTERS, Tom

- 2015 *Maldives—Lonely Planet*. Londres, Lonely Planet Publications Pty Ltd.

MAUSOOM, Abdulla

- 2004 *The Interdependency and the Relationship Between the Government and the Private Sector and the Development of Enclave Micro Island Tourism in the Maldives*. Birmingham, Tese de Doutorado, University of Birmingham.

MELOTTI, Marxiano

- 2013 “Cultural Heritage and Tourism. Maldives and the Challenge of Future”. In: *Anais do Encontro do Ironbridge International Institute for Cultural Heritage, Tourism and the Shifting Values of Cultural Heritage*. Taipé, National Taiwan University, National Taipei University of Education, National Central University. Disponível em <https://www.academia.edu/7240788/Cultural_Heritage_and_Tourism._Maldives_and_the_Challenge_of_Future> Acesso em: 03/07/2018.

MIHDHA, A

- 2008 *The Political Economy of Development: the case of the tourism industry in the Maldives*. Londres, Dissertação de Mestrado, Department of Economics, Faculty of Law and Social Sciences, School of Oriental and African Studies.

MOHAMED, Naseema

- 2005 “Notes on Early History of the Maldives”. *Persée*, n. 70: 7-14.

MOHAMED, Mizna

- 2012 “Changing Reef Values: an Inquiry into the Use, Management of Governances of Reef Resources in Island Communities of the Maldives”. Christchurch, Tese de Doutorado, University of Canterbury.

MOHAMED, Mizna

- 2015 “Historical Changes in Human-Nature Interactions in Island Communities of the Maldives”. *Rural South Asian Studies*, v. 1, n. 1: 22-36.

MOLINA, Sérgio

- 2003 *O pós-turismo*. São Paulo, Aleph.

MOOSA, Zakiyya

- 2016 Authenticity and Commodification of Cultural Events for the Maldivian Tourism Industry. *International Journal of Asian Business and Information Management*, v. 7, n. 2: 15-24.

MUNCH-PETERSEN, Nils Finn

- 1982 “Maldives: history, daily life, and art handicraft”. *Bulletin du C.E.M.O.I.*, v. 1: 74-103.

NASEEM, Azra

- 2012 *On Evildoers: a Foucaultian Analysis of the Discursive Structuring of Contemporary Terrorism*. Dublin, Tese de Doutorado, Faculty of Humanities and Social Science, School of Law and Government, Dublin City University.

NATIONAL BUREAU OF STATISTICS.

- 2014 *Maldives—Population and Housing Census 2014*. Male', National Bureau of Statistics.

NIAS

- 2014 “The Banning of a Book in the Maldives”. *NIAS Press—Nourishing Knowledge*, 22/09/2014. Disponível em <<http://www.niaspress.dk/blogs/karoline/blog/2014-september/banning-book-maldives>>. Acesso em: 22/08/2018.

ORŁOWSKA, Justyna

- 2015 *Living on the Sinking Island: Social Aspects of Climate Change on Example of Maldives*. Varsóvia, Tese de Doutorado, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences.

OSELLA, Filippo e SOARES, Benjamin (orgs.)

- 2010 *Islam, Politics, Anthropology*. Malden / Oxford, Willey-Blackwell.

PEIRANO, Mariza

1992 *Uma Antropologia no plural*. Brasília, Editora da UnB.

PIJPE, Jeroen, De VOOGT, Alex, VAN OVEN, Mannis, HANNEMAN, Peter,
VAN DER GAAG, Kristiaan J., KAYSER, Manfred e De KNIJFF, Peter

2013 “Indian Ocean Crossroads: Human Genetic Origin
and Population Structures in the Maldives”. *American
Journal of Physical Anthropology*, v. 151: 58-67.

PISCITELLI, Adriana

2010 “‘Gringas Ricas’: Viagens sexuais de mulheres europeias no
Nordeste do Brasil”. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1: 79-115.

RAMACHANDRAN, Sudha

2016 “The Maldives: Losing a Tourist Paradise to Terrorism”.
Terrorism Monitor, v. XIV, n. 2: 3-6.

RASHEED, Athaulla A.

2013 *Tourism, Economic Development and Governance in the Maldives: a Historical
Institutional Evaluation*. Brisbane, Tese de Doutorado, School of Political
Science & International Studies, The University of Queensland.

ROMERO-FRÍAS, Xavier

1999 *The Maldivian Islanders: a Study of the Popular Culture of an Ancient
Ocean Kingdom*. Barcelona, Nova Ethnographia Indica.

ROMERO-FRÍAS, Xavier

2011 “The Riba in Fua Mulaku Island. Destruction of an Oceanic Shoreline
Funerary Building”. Academia.edu. Disponível em <[https://www.
academia.edu/7859002/The_Riba_in_Fua_Mulaku_Island._Destruction_
of_an_Oceanic_Shoreline_Funerary_Building](https://www.academia.edu/7859002/The_Riba_in_Fua_Mulaku_Island._Destruction_of_an_Oceanic_Shoreline_Funerary_Building)>. Acesso em 15/10/2018.

ROMERO-FRÍAS, Xavier

2015a “The Maldives Were Such an Unknown Place Back Then: Nils
Finn Munch-Petersen, a True Pioneer”. Academia.edu. Disponível
em <[https://www.academia.edu/12694851/The_Maldives_
were_such_an_unknown_place_back_then_Nils_Finn_Munch-
Petersen_a_true_pioneer](https://www.academia.edu/12694851/The_Maldives_were_such_an_unknown_place_back_then_Nils_Finn_Munch-Petersen_a_true_pioneer)>. Acesso em 15/10/2018.

ROMERO-FRÍAS, Xavier

2015b "A Passion to Preserve the "Divehi Civilization of the Maldives"; the Work of Bernard Koechlin". Academi.edu. Disponível em <https://www.academia.edu/12304027/A_passion_to_preserve_the_Divehi_civilization_of_the_Maldives_the_work_of_Bernard_Koechlin>. Acesso em 15/10/2018.

ROMERO-FRÍAS, Xavier

2015c "Clarence Maloney, his Vision, his Work and the Ancient Underlying Cultural Influences in the Maldives". Academia.edu. Disponível em <https://www.academia.edu/12410116/Clarence_Maloney_his_vision_his_work_and_the_ancient_underlying_cultural_influences_in_the_Maldives>. Acesso em 15/10/2018.

SALIH, Ahmed

2003 *Tourism Generates Employment. But For Whom? Maldivian Tourist Resort Labour Market*. Dunedin, Dissertação de Mestrado, University of Otago.

SHAKEELA, Aishath

2009 *Tourism Education and Local Employment as Factors Contributing to the Sustainable Development in Small Island Developing States (SIDS): the Case of the Maldives*. Brisbane, Tese de Doutorado, School of Tourism, University of Queensland.

SCHEYVENS, Regina

2011 "The Challenge of Sustainable Tourism Development in the Maldives: understanding the social and political development dimensions of sustainability". *Asia Pacific Viewpoint*, v. 52, n. 2: 148-164.

SCOTT, James C.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.

SCOTT, Joan W.

1992 "Experience". In: BUTLER, Judith e SCOTT, Joan W. (orgs.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York/Londres, Routledge, pp. 22-40.

SIMMEL, Georg

1996 [1909] "A Ponte e a Porta". *Revista Política & Trabalho*, n. 12: 5-9.

SINAN, Hussain

- 2011 *Background Report of Fishery Products: the Maldives*.
Male', Ministry of Fisheries and Agriculture.

SLEEPER, Bbuck

- 2011 *Last Resorts: a Tour Guide to Territorial Protection for the Republic of the Maldives*. Cambridge, Dissertação de Mestrado, Department of Architecture, Massachusetts Institute of Technology.

SONN, Tamara

- 2010 *Islam: a Brief History*. Malden / Oxford, Willey-Blackwell.

WOLF, Eric

- 2003 *Antropologia e Poder*. Brasília, EdUnB.

WORLD TRAVEL AND TOURISM COUNCIL

- 2018 *Travel and Tourism: Economic Impact 2018 – Maldives*. Londres, WTTC, 2018. Disponível em <<https://www.wttc.org/-/media/files/reports/economic-impact-research/countries-2018/maldives2018.pdf>>. Acesso em: 20/10/2018).

YAHYA, Faizal, PARAMESWARAM, Ashvin e SEBASTIAN, Rodney

- 2005 "Tourism and the South Asia Litoral: Voices from the Maldives".
South Asia: Journal of South Asian Studies, v. XXVIII, n. 3: 457-480.

Recebido em 15 de janeiro de 2019. Aceito em 22 de julho de 2019.

Pegando o jeito de domar o bicho: o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos

Débora Krischke Leitão, Diessica Shaiene Gaige e Monalisa Dias de Siqueira

🏠 *Universidade Federal de Santa Maria | Santa Maria, RS, Brasil; Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil; Universidade Federal de Santa Maria | Santa Maria, RS, Brasil*
✉ *deborakl@gmail.com, shaienediessica@gmail.com, monalisadias@gmail.com*

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161986>

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-8772-1104>

<https://orcid.org/0000-0002-8834-6588>

<https://orcid.org/0000-0002-5063-8411>

RESUMO

Neste artigo pretendemos refletir sobre o processo de aprendizagem das tecnologias digitais por idosos, a partir de pesquisa etnográfica realizada no ano de 2016 em plataformas como o Facebook e no curso de informática para a Melhor Idade ofertado pelo Laboratório de Informática da PRAE/CPD da UFSM. Nossa intenção é mostrar como o relacionamento com computadores constitui um processo complexo para esses sujeitos que estão tendo contato com a tecnologia digital pela primeira vez, requerendo o aprendizado de uma série de ações e dos gestos técnicos. Através de distintas situações etnográficas discorreremos sobre a constituição de um conjunto de saberes e gestos que são corporificados e ilustram a relação entre a materialidade da tecnologia, corpo e motricidade no processo de “pegar o jeito” do computador e “domá-lo”.

PALAVRAS-CHAVE

Idosos,
tecnologias digitais,
aprendizagem

Getting the Hang of How to Tame the Beast: Learning Process of Digital Technology by Elders

ABSTRACT

In this article we propose a reflection on the learning process of digital technologies by the elderly, based on an ethnographic research conducted in 2016 on platforms such as Facebook and in the computer classes for elders offered by the Computer Science Laboratory of PRAE / CPD UFSM. Our intention is to show how the relationship with computers constitutes a complex process for those subjects who are having contact with the digital technology for the first time, requiring the learning of a series of actions and technical gestures. Through different ethnographic situations we will discuss the establishment of a set of knowledge and gestures that are embodied and illustrate the relationship between the materiality of technology, body and motor skills in the process of “getting the hang” of the computer and “tame it.”

KEYWORDS

Elders,
Digital Technology,
Learning

INTRODUÇÃO

O cientista da computação Alan Curtis Kay, inventor, entre outras coisas, do laptop e da interface gráfica moderna que permite a interação do usuário com dispositivos digitais através de ícones, disse, certa vez, em uma conferência de imprensa em Hong Kong, que tecnologia é “qualquer coisa que não estava por aí quando você nasceu” (tradução nossa)¹. Indo ao encontro da espirituosa colocação de Alan Kay, Marc Prensky (2001) se utiliza da metáfora “nativos” e “imigrantes digitais” para melhor compreender o contexto de socialização das novas tecnologias de informação e comunicação (TICs) entre as gerações. Como “nativos digitais”, Prensky (2001:1) caracteriza todos os “falantes nativos da linguagem digital dos computadores, vídeo games e internet”. Já como “imigrantes digitais”, vemos aqueles que acompanharam o nascimento do mundo digital e a partir de um determinado momento começaram a adotar alguns aspectos dessas novas tecnologias por meio de processos de aprendizagem dessa nova língua e da adaptação a esse novo ambiente.

No presente artigo trazemos algumas reflexões sobre o aprendizado das tecnologias digitais por idosos, que certamente nasceram muito antes do surgimento de muitas dessas máquinas, dispositivos e softwares que povoam nosso cotidiano contemporaneamente. Para tanto, primeiramente discorreremos sobre nossas opções metodológicas e sobre a importância da pesquisa etnográfica tanto em plataformas *online* quanto em um ambiente *offline*, junto ao curso de informática para a Melhor Idade da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

A seguir, propomos uma análise de como os gestos técnicos a serem aprendidos pelos idosos que frequentam o curso são decompostos em uma série de

¹ Do original “Technology is anything that wasn't around when you were born”. Para mais informações, acesse: http://techland.time.com/2013/04/02/an-interview-with-computing-pioneer-alan-kay/_Kay http://www.nuted.ufmg.br/oa/animak/teorias_alan_kay.php. Acesso em: 15.05.2019.

etapas colocadas em sequência. Também apontamos para a importância, para os idosos alunos no curso, de recorrer à escrita e a seus cadernos “analógicos” para a memorização das ações e das cadeias de gestos por meio dos quais irão interagir com o computador.

Num terceiro momento, discutimos o quanto esses aprendizados configuram um conjunto de saberes corporificados e sobre a relação entre a materialidade das tecnologias, corpo e motricidade. Mostramos algumas das dificuldades enfrentadas por eles, por exemplo quanto ao uso do mouse ou de tecnologias do tipo *touchscreen*², com as quais ainda não estão familiarizados. Esses gestos internalizados e saberes corporificados vão resultar naquilo que os interlocutores dessa pesquisa chamam de “pegar o jeito”.

Por fim, trazemos algumas reflexões sobre a centralidade da experimentação no aprendizado das tecnologias digitais devido à própria estrutura interativa das mesmas e sobre o quanto o ato de mostrar, haja vista a proliferação de tutoriais em plataformas de compartilhamento de vídeos como o Youtube, é eficaz enquanto modo de ensinar e aprender.

A ETNOGRAFIA E SEUS DESLOCAMENTOS: DO ON AO OFF E DE VOLTA AO ON

Desde o final da década de 1990 e início dos 2000, com os primeiros trabalhos das Ciências Sociais sobre tecnologias digitais e plataformas *online*, está presente o debate sobre as particularidades da pesquisa etnográfica diante de tais objetos de estudo. Por um lado, tivemos em Miller e Slater (2000 e 2004) a forte crítica à oposição entre *on* e *offline* e a defesa da necessidade de se incorporar a observação *offline* aos trabalhos sobre usos da Internet por grupos particulares, como modo de balizar os fenômenos estudados *online* em seus contextos mais amplos. Por outro, temos argumentos sobre uma possível autonomia dos fenômenos que têm lugar *online* (Boellstorff, 2008) ou de uma etnografia virtual (Hine, 2004).

Conforme argumentamos em outro trabalho (Leitão e Gomes, 2013), as fronteiras e limites do campo, assim como na etnografia sobre outros objetos de pesquisa, não são definidas de modo apriorístico e dependem das particularidades do grupo estudado, do tipo de interação e das sociabilidades de tais grupos. Buscando inspiração na distinção entre plataformas e ambientes feita por Guimarães Júnior (1999), sugerimos que a etnografia transite por diferentes ambientes, não apenas diferentes plataformas *online*, mas escorrendo inclusive para o *offline*, quando tal deslocamento se mostrar relevante para o grupo ou o fenômeno pesquisado.

O trabalho de campo que deu origem a essa pesquisa iniciou-se na plataforma Facebook, através de observações exploratórias em uma página dedicada à Terceira Idade. Além de observar as interações que tinham lugar na página, foi feito contato com alguns de seus integrantes. Para o tipo de questão que se

² De acordo com o site Tecmundo o “termo refere-se geralmente ao toque no visor do dispositivo com o dedo ou a mão, que também podem reconhecer objetos, como uma caneta”. <http://www.tecmundo.com.br/multitouch/177-o-que-e-touch-screen-.htm>. Acesso em: 19.06.2016.

pretendia compreender, no entanto, dizendo respeito aos processos de aprendizagem do uso das tecnologias digitais por idosos, a observação unicamente *online* mostrou-se insuficiente. A partir dessa constatação, optamos por procurar um espaço *offline* adequado para observar tal problemática. Assim, durante o ano de 2016, realizou-se observação participante em quatro turmas do curso de informática para a Melhor Idade no Laboratório de Informática da PRAE/CPD (LABINFO) do centro de Santa Maria/RS.

O LABINFO é um projeto institucional da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) surgido em 1999 com o intuito de ampliar o acesso ao conhecimento e às novas tecnologias de comunicação e informação a todos os estudantes universitários e a comunidade em geral.

O curso de informática para a Melhor Idade, subprojeto do laboratório, foi iniciado em 2007 com uma turma de 20 alunos. Seu conteúdo programático é organizado em 3 módulos. O módulo I tem como objetivo oferecer conhecimento básico de informática para os alunos, consistindo em uma introdução ao Windows (configuração da área de trabalho, abrir e criar arquivos/pastas, realizar pesquisa na internet e utilizar o *e-mail*), apresentação dos programas Word (com criação e impressão de documentos bem como realização de atividades de digitação) e Excel (funções e operações básicas dos programas, construção de gráficos). O módulo II visa exercitar a digitação através do aprofundamento do funcionamento do teclado, aprender a como usar o Power Point (criar apresentação em *slides*, aplicar efeitos, *hyperlinks*, inserir imagens e exportar para o Word), Multimídia (introdução a plataformas de animação, áudio, vídeos e imagens) e Internet Explorer (funcionamento da tela do *browser*, como realizar pesquisa, *e-mail*, endereço eletrônico e Outlook). Por fim, o módulo III é totalmente voltado para a internet, por isso, pretende-se que o aluno saiba reconhecer os equipamentos necessários para acessar a internet, como navegar no *browser* por meio de pesquisas, criação e utilização de conta de *e-mail*, ter conhecimento dos principais conceitos sobre internet, redes sociais e *blogs* e entender sobre a segurança da informação na rede.

A pesquisa etnográfica realizada incluiu observação participante em duas turmas do módulo I e duas turmas do módulo III do curso, bem como conversas informais e entrevistas com alunos do mesmo. A primeira turma do módulo III contou com a participação de 6 alunos, sendo que 3 eram mulheres e 3 homens, com faixa etária de 66-75 anos, ao passo que a outra turma do mesmo módulo teve 11 alunos, sendo 10 mulheres e 1 homem, com faixa etária de 60-74 anos. Em contrapartida, uma das turmas do módulo I teve 10 alunos, sendo 8 mulheres e 2 homens, e na outra havia 13 alunos, destes 10 eram mulheres e 3 homens, ambas de faixa etária semelhante, tendo alunos/as de 50 a 79 anos. A renda mensal dos/as alunos/as dos módulos I e III variam entre 1 a 6 salários mínimos,

sendo a maioria já aposentada e o nível de escolaridade também é heterogêneo, indo de ensino fundamental incompleto à superior completo.

Uma das características comuns a todos os alunos das turmas nas quais realizamos pesquisa é o fato de terem um contato recente com as mídias digitais. Sua relação com a tecnologia digital pode diferir grandemente daquela de pessoas da mesma faixa etária, mas com outras experiências profissionais anteriores e provenientes de camadas médias e altas. Mesmo que o nível de instrução formal ou a renda mensal dos alunos diferissem, seu contato com a tecnologia não aconteceu a longo prazo, acompanhando as próprias mudanças tecnológicas das últimas duas ou três décadas. Foi a partir de um contexto recente de ampliação e popularização da *web*, em grande parte promovido pela facilidade de acesso às tecnologias móveis como *smartphones* e celulares, que nossos interlocutores de pesquisa passaram a utilizar recursos de informática e internet, especialmente para a comunicação com seus familiares e amigos.

A procura de um curso de informática destinado à Melhor Idade justifica-se em larga medida pelo fato de “sentirem-se mais atualizados/as” ao aproximarem-se mais de membros de suas famílias. No caso das idosas (que eram em sua grande maioria avós), a partir do uso cotidiano das tecnologias digitais acreditavam que os laços afetivos com seus netos/as voltaram a se estreitar, muito embora não morassem nas mesmas cidades que seus filhos/as e netos/as. Por meio das mídias digitais, a manutenção de certos papéis familiares continuaram a se consolidar, como aqueles de avós/ôs, pais, filhos/as, netos/as, tios/as, entre outros, questão que analisamos em outro momento (Gaige, 2017). O elemento que gostaríamos de ressaltar aqui é que o uso das mídias sociais fez com que nossos/as interlocutores de pesquisa passassem a se sentir mais avós/ôs do que anteriormente à sua inserção nas plataformas digitais, situação semelhante à pesquisa de Miller e Madianou (2013) apresentada por Miller e Horst (2015) referente às trabalhadoras domésticas filipinas em Londres, que constatou que o uso das mídias de comunicação e informação possibilitou a essas mulheres se sentirem mães novamente ao participarem ativamente da vida de seus filhos/as mesmo à distância.

Nesse sentido, o curso de informática pode ser compreendido numa perspectiva de inclusão digital direcionado ao público idoso, mas também enquanto um espaço de sociabilidade santa-mariense que difere de outros (Maia, 2010; Nunes, 2010) por ser predominantemente feminino, como argumentamos (Gaige, 2017). Em um cenário brasileiro em que vivenciamos uma *feminização da velhice* (Debert, 2012), a participação das mulheres em programas destinados à terceira idade se mostra cada vez mais crescente, situação que não se diferiu ao olharmos para o curso que analisamos. Foi a partir da observação participante também nesse ambiente de pesquisa, que conseguimos constatar que para além do interesse de aprender a mexer nas mídias digitais para estreitar

as relações com seus familiares e sentirem-se efetivamente avôs/ós ativos, os/as idosos/as frequentavam o LABINFO para conhecer novas pessoas e construir/fortalecer amizades (algumas alunas já eram amigas de longa data devido ao envolvimento com outros programas da terceira idade, por exemplo). No caso das alunas artesãs havia outro interesse específico que era o de ampliar a divulgação de seus artesanatos através das mídias sociais, situação semelhante no que diz respeito às alunas vendedoras, que gostariam de igualmente aprender a divulgar seus produtos (da Natura, por exemplo) no mundo digital.

Após e durante o período de observação participante nas turmas do curso do Melhor Idade, a etnografia *online* foi retomada, sobretudo na plataforma Facebook. A observação participante junto ao grupo de idosos das turmas pesquisadas estendeu-se, assim, também para o Facebook, *e-mail* e WhatsApp, possibilitando acompanhar suas postagens e interações para além da sala de aula do curso. Desse modo, podemos dizer que a pesquisa *offline* transbordou para plataformas *online*.

Algumas práticas que vemos ocorrendo *online*, por exemplo no Facebook, adquiriram novos sentidos após a pesquisa junto ao curso, observando *in loco* como as tecnologias digitais estavam sendo usadas pelos idosos. Através do trabalho de campo foi possível compreender, por exemplo, outro significado dado ao uso da tecla “*caps lock*”. Escrever em maiúsculas, que poderia ser visto, a priori, como uma falta do domínio dos códigos da linguagem digital, sendo inclusive alvo de deboche por parte de jovens mais familiarizados com a tecnologia, adquiriu novo sentido. Enquanto as pessoas mais jovens consideradas “nativas digitais” (Prensky, 2001) a usam para dar ênfase a algo importante durante a escrita ou para “gritarem” por escrito, algumas idosas do curso, digitam suas postagens diárias sempre com letras maiúsculas para que elas mesmas possam enxergar o que escrevem, pois, a maioria delas usam óculos de grau e consideram as fontes na tela do computador ou celular muito pequenas.

Assim, embora nesse artigo em específico os dados trazidos digam mais respeito à experiência de campo *offline*, durante o curso, a observação participante em ambas as esferas foi imprescindível para o entendimento das particularidades do fenômeno estudado.


O CADERNO E O PASSO À PASSO: DECOMPONDO SABERES NATURALIZADOS

“Mexer no computador” e navegar na internet pode não ser um ato tão simples. Algumas dificuldades que os idosos enfrentam ao se relacionar com as tecnologias digitais devem-se ao fato de terem sido educados com base na escrita em papel e serem mais familiarizados com outros objetos tecnológicos, como rádio, televisão, automóvel etc. A observação participante junto ao curso de informá-

tica possibilitou observar que os alunos querem, na palavra de uma de nossas interlocutoras, aprender a “domar esse bicho” que agora está entrando nas suas casas e querem domesticá-lo para diversos fins.

Domesticar o computador ou aprender a “domar o bicho” é visto como um grande desafio e frequentemente um semestre de aulas não se mostra suficiente para o aprendizado requerido por tal tecnologia. Se, por um lado, o bicho-máquina é visto como tendo que ser domado, por outro, é possível pensar que os próprios alunos do curso estão passando por um processo de adestramento, entendido aqui à luz de Lefebvre (1992), no qual gestos técnicos são aprendidos para que sejam, ao longo do tempo, internalizados. É importante ressaltar que estamos nos referindo aqui a gestos já tidos como naturais por aqueles que convivem cotidianamente com a tecnologia, cuja gênese do aprendizado sequer poderia ser encontrada num registro da memória.

Ligar o computador, por exemplo, não se colocaria para os “nativos digitais” como algo que tenha sido aprendido ou que possa ser. Mas para os alunos do módulo I aprender a ligar o computador e como manusear um mouse são consideradas tarefas difíceis. Por isso, os monitores necessitam dedicar cerca de quatro aulas, quando não mais, para esse mesmo tema “como ligar o computador do laboratório”. Isso necessita seguir algumas etapas, conforme expresso pelo monitor do curso:

“Primeiro ligamos o estabilizador, depois clicamos no botão onde tem esse ícone  para ligarmos a CPU. O próximo passo será verificarmos se a tela (monitor) já está ligada, caso contrário, precisamos ligá-lo no botão que se encontra no meio da tela com coloração azul ou laranja. Após isso, esperamos que ele ligue e nos mostre a tela inicial na qual escolheremos um usuário do computador, que será PC + algum número”.

Esse trajeto demorou muitas aulas para ser lembrado por diversos alunos que acompanhamos no módulo I e a dificuldade decorreu de vários motivos, como a não prática em casa por não ter um computador para treinar ou, caso tenham, não conseguirem praticar porque o sistema operacional é diferente daquele que trabalham no laboratório.

Aquilo que poderia ser visto como um único gesto, “ligar o computador”, quando é ensinado e aprendido passa a ser decomposto em uma sequência de gestos técnicos, adquirindo uma nova temporalidade. Essa sequência possui um ritmo próprio e uma ordem necessária a ser seguida para sua eficácia. Não haveria a tela inicial, descrita pelo monitor, se os passos anteriores não tivessem sido seguidos. A decomposição de uma única ação em uma sequência de gestos técnicos concatenados configura aquilo que costumamos chamar, no cotidiano, de um passo a passo.

O passo a passo não foi apenas um recurso empregado para o curso iniciante, no módulo I. Em uma das aulas do módulo III, a monitora Beatriz³ apresentou um percurso de como publicar uma foto no Facebook, a partir do seguinte caminho:


Primeiro temos que acessar a internet através do navegador, que é o programa do computador que nos permite fazer isso. Vocês podem procurar aí o Google Chrome ou Mozilla Firefox. Após clicar neles, digitem na barra de endereço⁴ www.facebook.com.br e em seguida digitem seu e-mail e senha para efetuar o login.

Assim que se conectaram ao Face⁵, o próximo passo foi conectar os cabos *usb*⁶ de suas câmeras e/ou celulares no computador. A monitora mostrou como deveriam fazer para copiar uma foto da máquina e/ou celular para o computador.

“Vocês devem ir em ‘meu computador’, ‘disco removível’ (e, f, j etc.) ou nome da máquina, ir na pasta das ‘imagens’, para ver todas as fotos em tamanho maior, devem selecionar na tela o item ‘mais opções’ e clicar sobre ‘miniaturas’, depois clicar sobre a foto de modo que ela fique contornada de azul, após com o ‘botão direito’ do mouse ir na opção ‘copiar’ e, minimizando a janela, selecionar a pasta do computador onde queira salvá-la e, por fim, a partir do clique com o botão direito, ir na opção ‘colar’. Vocês podem também fazer esse mesmo processo de um outro jeito, após clicar sobre a foto que querem passar para o computador com o ‘botão direito’, vão na opção ‘enviar para’ e selecionar a pasta que desejam fazer a transferência do arquivo”.

Contudo, quando lhes foi solicitado que realizassem essa atividade sozinhos, percebemos que esse trajeto não era tão simples. Assim, após a primeira explicação dada a todos, a monitora passava individualmente na mesa dos alunos para ajudá-los, pois, em sua maioria, já não lembravam mais o que deveriam fazer primeiro. A ordem, importante para a eficácia da sequência, por não ter sido ainda incorporada e por não fazer sentido em si mesma, não parecia óbvia.

Após realizarem a tarefa, a próxima etapa foi mostrar como publicar no Facebook. Deveriam levar o cursor do mouse até o navegador do computador, e, tendo em vista que grande parte dos alunos já se encontrava logada em suas contas do Facebook, a monitora mostrou como publicar uma foto a partir da página inicial.


“Vocês devem clicar em ‘página inicial’, e depois clicar em ‘foto/vídeo’. Quando abrir uma janela, na parte esquerda da tela, cliquem sobre a pasta onde salvaram suas imagens (a maioria salvou na pasta minhas imagens do computador), do lado direito da tela podem clicar nessa setinha  e selecionem miniaturas para poder ver melhor as imagens, e finalmente cliquem sobre aquela que pre-

3 Beatriz, assim como os alunos mencionados no texto, são nomes fictícios dados aos principais interlocutores da pesquisa.

4 Barra de endereço é o elemento da interface gráfica que nos permite visualizar o endereço atual da navegação (site) e também onde podemos digitar o local (URL) onde pretendemos ir.

5 “Face” é uma denominação utilizada pelos interlocutores para se referir ao Facebook.

6 Segundo o site Tecnomundo, a Universal Serial Bus (USB) “é uma tecnologia que tornou mais fácil a tarefa de conectar aparelhos e dispositivos periféricos ao computador (como teclados, mouse, modems, câmeras digitais) sem a necessidade de desligar/reiniciar o computador (“Plug and Play”) e com um formato diferenciado, universal, dispensando o uso de um tipo de conector específico para cada dispositivo”. Retirado de: <https://www.tecmundo.com.br/usb/211-o-que-e-usb-.htm>. Acesso em 19.06.2016.

tende publicar. Olhem aqui, a imagem vai ficar carregando aqui (e apontava na tela do projetor). Quando ela aparecer, vocês podem digitar alguma legenda ali onde diz 'diga algo sobre esta foto'. Vocês também podem selecionar quem pode ver a foto. No ícone onde tem estes dois bonequinhos  fica só para os amigos verem e eu recomendo escolherem esse. E por fim, podem clicar em publicar”.

Como as orientações dadas por essa monitora foram apenas através da fala, pois não contavam com o suporte de uma apostila impressa, mais uma vez foi necessário passar de mesa em mesa para ajudar. Todos treinaram mais de uma vez a tarefa de publicação de fotos no Facebook durante a aula. Algumas alunas também anotaram o trajeto que deveriam seguir para publicar fotos nos cadernos que destinavam para a aula do curso, com o intuito de praticar em suas casas a partir do que haviam anotado.

Podemos aqui buscar inspiração no conceito de cadeia operatória, proposto por Leroi-Gourhan (2002), para compreender a importância da decomposição dos gestos técnicos para analisar, etapa por etapa, o processo de fabricação ou de utilização de um objeto. Se cabe ao antropólogo recorrer a essa estratégia analítica, para melhor compreender os gestos técnicos. Também é ela o processo através do qual os gestos são aprendidos e, como sugere o autor, quanto menos familiar for tal gesto, mais explícita se fará a cadeia operatória e seus ritmos:

“Todas as ações de que o sujeito é agente ativo entram no seu comportamento operatório, mas sob formas e com intensidades muito diferentes conforme se tratam de práticas elementares e quotidianas, de práticas de periodicidade mais espaçada ou de práticas excepcionais; os diversos programas pressupõem níveis de interação intelectual e relações indivíduo-sociedade diferentes” (Leroi-Gourhan, 2002: 26).

Como dissemos, o uso do computador por parte dos alunos do curso não só era recente, mas sobretudo não era cotidiano. Muitos deles, não tendo computador em casa, faziam uso do mesmo apenas no espaço do curso, uma vez por semana. Assim como sugere Leroi-Gourhan, tratava-se de uma prática excepcional e de periodicidade espaçada, na qual, portanto, o comportamento operatório precisava estar explícito para que os gestos fossem executados. Além de explícito, as etapas que compõem a sequência precisavam estar muito decompostas em gestos específicos e detalhados, para que pudessem ser repetidas.

Ao organizar o passo a passo da atividade que consistia em enviar um trecho de texto por *e-mail*, uma aluna a decompunha os gestos a partir de uma enumeração (passo 1º, passo 2º etc.) que anotava nas folhas de papel ofício que tinha. A tarefa deveria ser realizada em casa e consistia, conforme a sequência decomposta por ela, basicamente em:

- 1º passo** procurar o ícone do programa Word na área de trabalho ou no menu iniciar⁷;
- 2º passo** dar dois cliques sobre ele ou um clique + tecla enter para entrar no programa;
- 3º passo** digitar o texto *Sonhe* da Clarice Lispector “Sonhe com aquilo que você quiser. Vá para onde você queira ir. Seja o que você quer ser, porque você possui apenas uma vida e nela só temos uma chance de fazer aquilo que queremos. Tenha felicidade bastante para fazê-la doce. Dificuldades para fazê-la forte. Tristeza para fazê-la humana. E esperança suficiente para fazê-la feliz.”
- 4º passo** selecionar a primeira linha e pôr em sublinhado (indo no canto superior esquerdo da página e clicar no S).
- 5º passo** pôr todo texto em cor vermelha.
- 6º passo** colocar a fonte *Times New Roman* e o tamanho da fonte em 12.
- 7º passo** salvar o documento em alguma pasta do sistema indo em salvar como, nomear o arquivo na parte inferior da janela e clicar em salvar.
- 8º passo** ir até o ícone do navegador e dar dois cliques [eles entraram no Mozilla Firefox].
- 9º passo** digitar *gmail* na barra de pesquisa e dar um “enter”.
- 10º passo** clicar no link do *gmail* para realizar o *login*. Digitar o endereço do usuário, clicar em próximo e redigir a senha e, clicar em “fazer *login*”.
- 11º passo** ir em “escrever”, na parte no canto esquerdo da tela
- 12º passo** ir em “para” e digitar o e-mail do monitor e depois no “assunto” digitar Tarefa 3
- 13º passo** - anexar arquivo da tarefa no *e-mail* indo no cliques que se encontra na parte inferior da janela, escolher a pasta onde salvou o arquivo e dar um clique. Depois esperar carregar o arquivo na parte inferior.
- 14º passo** digitar uma mensagem de texto, como por exemplo, “Estou enviando a atividade 3”.
- 15º passo** clicar em enviar, na parte inferior da janela.

7 As ilustrações dos procedimentos que os alunos deveriam fazer nos computadores do laboratório (que possuem o sistema operacional XP) foram feitas por nós a partir do sistema operacional Windows 7 e Word 2013.

Anotar uma sequência de operações era procedimento frequente por parte dos alunos do curso. Chamou-nos atenção justamente o fato de muitos alunos levarem um caderno de anotações numa aula de informática, mesmo que no módulo I, por exemplo, o monitor tenha se utilizado e disponibilizado apostilas para as suas turmas em formato pdf e impresso no estabelecimento de fotocópias próximo ao laboratório. Podemos pensar que tal prática denota uma diferença no processo de memorização entre as gerações. Numa das aulas de criação de e-mail, por exemplo, a aluna Camila anotou em seu caderno diversas vezes o e-mail recém-criado para lembrar-se dele quando fosse solicitado.

O uso do caderno nas aulas refletia, de um lado, a falta de familiaridade com o computador e o mundo digital, mesmo que frequentassem o curso para aprender a manuseá-lo. Por outro, a necessidade de ancoragem em modos de aprendizagem que lhes eram mais familiares, passando pela escrita. Em todas as turmas que acompanhamos, vários alunos se utilizavam de um pequeno caderno com espiral e de capa fina para fazer anotações durante as aulas. Quando esqueciam, pediam emprestado aos bolsistas do laboratório uma folha de papel ofício para seguir escrevendo.

Margarete (53 anos, aluna do módulo I) escrevia a data e o mês na parte superior de seu caderno, e em seguida, as atividades que o monitor solicitava, mesmo que algumas dessas tarefas devessem ser apenas enviadas por e-mail. Ela lia o que o monitor lhe enviava em seu correio eletrônico e escrevia no caderno tudo o que constava na mensagem de texto, para que assim pudesse executar a atividade durante a aula. O modo que talvez fosse considerado mais prático por aqueles mais familiarizados com as mídias digitais, para a execução dessa tarefa, seria o de apenas *logar* no e-mail e a partir de disso reproduzir a atividade na aula, mas ela preferia anotar tudo no papel. Outra aluna desse mesmo módulo realizava suas anotações num bloco de notas fiscais da SICRED (Sistema de Crédito Cooperativo) reaproveitado, com uma escrita bem curvada para desviar das palavras já impressas no papel. O uso de cadernos também foi uma prática comum entre as alunas do módulo III, mesmo que já estivessem numa modalidade mais avançada.

Michel Serres (2013) aponta que o novo jovem não se desprende do mundo virtual principalmente devido a seu fiel escudeiro, “o celular”, e isso provocou mudanças significativas no modo como nos relacionamos com o conhecimento. O corpo mudou, a língua mudou, o comportamento mudou e a forma de aprender mudou, quando esses jovens passaram a se relacionar de outra maneira com a escrita através do envio de mensagem de texto. A cabeça da *polegarzinha*⁸ se diferencia da cabeça das pessoas mais antigas porque não precisa “se esforçar tanto para armazenar o saber, pois ele se encontra estendido diante dela, objetivo, coletado, coletivo, conectado e totalmente acessível, dez vezes revisto e controlado” (Serres, 2013:37) e por causa disso pode atentar para outras coisas.

O espaço do curso de informática para a Melhor Idade do Labinfo era, em certa medida, um espaço de encontro entre esses modos diversos de pensamento apontados por Serres. Mas se o autor aponta para essa diferença e descompasso tendo em vista jovens alunos desde quase o nascimento já socializados no quadro das tecnologias digitais, e “velhos professores” ainda operando sob outra lógica de pensamento e modos de ensinar e aprender, no caso do curso o binômio se inverte. Os monitores/professores é que podem ser considerados “nativos digitais”, sendo os alunos do curso migrantes recentes, ainda descobrindo as regras implícitas e explícitas dessa nova linguagem.

8 Polegarzinha e/ou polegarzinho é uma metáfora utilizada por Serres (2013) para se referir aos novos jovens que habitam o mundo virtual, que justamente através do uso da Internet, envio e escrita de mensagens de texto se utilizam do dedo polegar. Segundo o autor, isso permite a manipulação de muitas informações ao mesmo tempo.

A diferença geracional tornou-se um elemento predominante para pensar o aprendizado no contexto do curso, uma vez que os alunos possuem idade superior a 50 anos e os monitores dos módulos que observamos estão na faixa dos 20 e poucos anos. Diferentemente dos outros cursos ofertados pelo Labinfo, percebemos que para ser tornar bolsista/monitor do Melhor Idade, o/a aluno/a matriculado/a na UFSM não necessita ser da área de informática. É quase como se não houvesse a necessidade de ser um especialista, uma vez que estaria ensinando algo que todo jovem já sabe (mexer no computador), como se estivesse, na verdade, ensinando aos mais velhos seu modo/estilo de vida e não um conhecimento técnico especializado. Por esse motivo, é comum vermos que os monitores dos módulos I, II e III sejam acadêmicos de diversas áreas do conhecimento, tal como a monitora Beatriz, graduanda em Odontologia e que me permitiu acompanhar suas aulas do módulo III.

Numa analogia livre, podemos comparar o aprendizado da linguagem digital ao aprendizado do idioma. No caso por nós estudado, nem sempre seria visto como necessário um conhecimento técnico especializado, no caso da aula de idiomas, uma formação em Letras, por exemplo, por parte do professor. As aulas serem ministradas por “jovens”, “nativos digitais”, independentemente de sua formação acadêmica, equivaleria, em certo sentido, ao aprendizado de um idioma junto a um nativo, por meio da conversação. Os jovens monitores atuariam de certo modo como “tradutores” ou “mediadores” na tecnologia, e mais do que estruturas gramaticais, estariam ali sendo aprendidos um vocabulário coloquial dessa linguagem e até mesmo uma “cultura” digital. Mas para que tal aprendizado seja eficaz, como discutimos nessa seção, a linguagem coloquial das tecnologias digitais, já naturalizada pelos monitores, precisou ser minimamente decomposta, como estruturas gramaticais, através de cadeias operatórias de gestos técnicos, seguindo etapas necessárias dispostas em uma sequência específica.

O HOMEM QUE PENSAVA COM A PONTA DOS DEDOS NO BOTÃO DO MOUSE: SABERES CORPORIFICADOS E O APRENDIZADO DE GESTOS TÉCNICOS

Segundo Mauss (2003:407), o corpo é “o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, sendo ao mesmo tempo objeto e meio técnico. Para o autor, toda sociedade tem seus próprios hábitos refletidos nos corpos de seus membros, constituindo assim o que denomina como técnicas do corpo. Tais técnicas são vistas como as “maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (Mauss, 2003: 401) e podem ser observadas nos modos como os indivíduos andam, a posição de suas mãos, seus modos de correr, caracterizando o que Mauss chama de *habitus*. Assim como podemos pensar em *habitus* e técnicas do corpo específicos de determinada

sociedade, podemos igualmente perceber, como o próprio Mauss aponta, que gerações diferentes também possuem hábitos e técnicas do corpo diferenciadas.

Citando Halbwachs, Mauss (1974) sugere que o homem é um animal que pensa com seus dedos. Como queremos aqui focar nas técnicas corporais que estão imbricadas no relacionamento com as tecnologias digitais e seu aprendizado por nossos interlocutores que frequentam o curso de informática para a Melhor Idade, o pensamento em questão se concretiza, como discutiremos nessa seção, no encontro entre corpo, gesto técnico e materialidade tecnológica. Pereira (2006: 96) contribui para nossa análise quando reflete sobre “como as mídias afetam as materialidades dos corpos, e como as materialidades e funcionalidades dos corpos afetam as características materiais e funcionais das tecnologias de comunicação”.

Enquanto Mauss (2003) pensa o corpo como um objeto e um meio técnico, Pereira (2006) mostra como o conceito de *embodiment* (corporificação) de Csordas (2008) contribui para o entendimento do corpo como mais um dos agentes que compõem o aglomerado de práticas subjetivas e culturais. Tal noção nos permite observar como ocorrem as novas formas de afetação dadas pelo uso das TICs, mas também como a produção das tecnologias de comunicação e seus códigos tem o corpo como uma referência decisiva.

Disso decorrem mais dois termos que, conforme Pereira (2006), precisamos analisar: a afetividade e a sensorialidade. Esses aspectos nos possibilitarão ver de que maneira o corpo atua em situações de diferentes estímulos e sensações, produzindo e alterando materiais oriundos da interação do corpo com distintas mídias.

As TICs não requerem habilidades tecnológicas relacionadas a um capital cultural específico, por exemplo, letrado, mas elas trazem consigo desafios sensoriais e cognitivos que transcendem as experiências dos adultos com outras tecnologias. Foi possível observar isso nas aulas que acompanhamos, principalmente com os alunos do módulo I, na maneira como usavam o *mouse* durante alguma atividade. Enquanto uma mão o segurava, a outra era utilizada para realizar o clique solicitado pelo monitor para entrar num dos programas do Windows. Quando foi mostrado para a aluna Camila qual seria a maneira recomendada de usar o *mouse*, ou seja, pôr a mão em cima dele de modo que o dedo indicador possa ficar sobre uma tecla e o dedo médio na outra, para facilitar na hora de realizar o clique, ela relatou a dificuldade de mexer nele e que teria que treinar muito porque muitas vezes a “setinha” da tela não lhe obedecia. Outra aluna, Antonietta, já dizia não conseguir mexer porque está acostumada a usar o do seu *notebook*, que não possui *mouse*.

No contexto do curso de informática, percebemos que algumas características associadas a afetividade e a sensorialidade no relacionamento com as tecnologias digitais, e a forma como o corpo reage a determinados contextos,

podem ser muito bem visualizadas no exemplo dado anteriormente sobre uso do *mouse* pelas alunas Camila e Antonietta. Aprender a manusear peças como o teclado e o *mouse* (e ainda poderíamos pensar o *smartphone*) requer técnicas corporais específicas que os/as alunos/as vão adquirindo ao longo dos módulos, pois consideram uma prática difícil, visto que muitos ainda possuem medo do “bicho” computador. Esse processo necessita de certa coordenação motora que é sensível ao movimento feito pelas mãos e à qual os/as alunos/as não estão tão habituados/as se comparado com o uso do controle da televisão e/ou celular de teclas feito por eles.

Andy Clark (1997) considera que os processos cognitivos não estão confinados aos estreitos limites da pele e crânio, mas se expandem através de sistemas que abrangem a relação entre o cérebro-corpo-mundo enquanto totalidades dinâmicas e computacionais integradas. Para o autor,

“we are moved by a vision of what might be called the Naked Mind: a vision of the resources and operations we can always bring to bear on a cognitive task, regardless of whatever further opportunities the local environment may or may not afford us” (Clark, 1997: 215-216).

A ideia de uma mente estendida, como argumenta Clark, considera que os estados mentais do agente dependem não apenas do cérebro, do corpo e do mundo, mas igualmente de artefatos no relacionamento entre a computação e os processos cognitivos disseminados. Conforme Clark (1997), a linguagem é uma das manifestações que mais se destaca entre esses artefatos, pois de tão onipresente que ela é, chega a tornar-se praticamente invisível. Esse é o caso da linguagem digital entre os jovens atualmente. Pode ser considerada tão íntima em seus cotidianos, não sendo possível discernir se é “um tipo de ferramenta ou uma dimensão do usuário” (Clark, 1997: 218, tradução nossa).

Para Jean-Pierre Warnier (1999), Mauss, ao tratar das técnicas corporais como as maneiras pelas quais os homens servem-se de seus corpos, desconsidera técnicas que tem seu apoio sobre objetos materiais, ou seja, “todas aquelas que envolvam um objeto, por mais integrado que seja às condutas motoras, são consideradas como ‘técnicas instrumentais’ e, como tais, fora do propósito” (Warnier, 1999:2).

O corpo, do ponto de vista de Warnier (1999), deve ser pensado como uma extensão dos objetos por meio das condutas motoras e como efeito disso, podemos observar a dinâmica dos objetos incorporada nessas condutas e, assim, corporificadas. O que significa dizer que “o corpo, com efeito, nos subjetiva tanto quanto nossos pensamentos” (Warnier, 1999:14).

A síntese corporal (ou esquema corporal) é a percepção sintética e dinâmica que um sujeito tem de si mesmo, de suas condutas motoras e de sua posição no espaço-tempo. Ela mobiliza o conjunto dos sentidos em sua relação com o corpo próprio e a cultura material. Essa síntese é resultado de aprendizagens que continuam e se mantêm no curso da existência inteira. [...] Ela se dilata e se retrata alternativamente, para integrar objetos múltiplos (automóvel, utensílios domésticos, roupas, equipamentos esportivos etc.) nas condutas motoras do sujeito (Warnier, 1999: 7).

No contexto do curso informática, podemos observar como se constrói a síntese corporal dos/as idosos/as a partir da incorporação do *mouse* em suas condutas, principalmente em tal ambiente. Numa das primeiras aulas dada pelo monitor do módulo I, lhes foi apresentado o programa *Paint* (um programa do Windows que permite a criação de desenhos simples) para que treinassem a como manusear o *mouse*, uma vez que não conseguiam coordenar muito bem tal peça do computador. Os procedimentos dados pelo monitor foram o seguinte:

Ir em menu iniciar, atalhos de programas (que aparece no lado esquerdo da janela porque ali ficam os programas mais usados pelo usuário do Windows XP) e clicar com o botão esquerdo do mouse no ícone do Paint. Caso não apareça nessa janela, há outra maneira para entrar no programa. Ir em menu inicial, todos os programas, acessórios, Paint.

Durante esse trajeto que deveriam percorrer, percebemos que estava sendo difícil direcionar a “setinha” do mouse na tela no computador e, por isso, muitas vezes as janelas “sumiam” e tinham que começar o percurso novamente. O monitor explicava, dessa forma, que quando algum dos itens mencionados estiver selecionado, ele ficará azul e somente quando assim estiver, podemos arrastar a seta para o canto direito da tela até aparecer outra janela, para depois, enfim dar um clique no programa *Paint*.

Ao conseguirem entrar em tal *software*, o monitor explicou como funcionavam as ferramentas como o pincel, as cores, o lápis e as formas geométricas desse programa, para poderem desenhar. Contudo, os alunos tiveram algumas dificuldades para iniciar seus desenhos porque ainda não sabiam como fazê-lo aparecer na tela, sendo então informados pelo monitor que deveriam ficar pressionando o botão esquerdo do mouse, arrastar até onde gostariam de desenhar e mostrava os movimentos através de nossas mãos. Depois disso, quando erravam alguma coisa do que estavam projetando ilustrar, recorriam ao monitor para saber se era possível apagar tal erro.

Manusear o *mouse* se mostrou, dessa forma, um desafio sensorial e cognitivo

que exige um modo específico de coordenação motora, que é apreendida na prática, para que as ações que aparecem na tela sejam bem-sucedidas. Por isso, aprenderam também que cada botão do *mouse* possui uma função no ambiente digital, sendo o esquerdo responsável pela seleção de algum item, o direito apresenta um menu de propriedades do item selecionado e o *scroll* é responsável por rolar as páginas de navegação.

O conhecimento é produzido pelo engajamento e imersão dos sujeitos no mundo, que é imediato e parte de uma base material da experiência: a materialidade da tela do monitor perante nossos olhos, a tela do celular e o tamanho das imagens e letras, as formas e botões do *mouse*, a forma de pegá-lo ou movimento independente dos dedos para clicá-lo, as mãos que passeiam sobre o teclado e como cada tecla está disposta no espaço deste, o deslizar por *trackpads* ou barras de *scroll*, todos esses são gestos aprendidos no contato com a tecnologia e sua materialidade. Mais do que isso, podemos inclusive dizer, concordando com Bateson (1972), que tais saberes corporificados só existem e fazem sentido se considerados em conjunto com a materialidade dessa tecnologia:

“Suponha que eu sou um homem cego, e eu uso um bastão. Eu vou tap, tap, tap. Por onde eu começo? É o meu sistema mental limitado ao cabo do bastão? É delimitado pela minha pele? Será que ele começa no meio do bastão? Será que ele começa na ponta do bastão? Mas estas são perguntas sem sentido. O bastão é um caminho contínuo cujas transformações da diferença estão sendo transmitidas. [...] Se o que você está tentando explicar é uma dada parte do comportamento, como a locomoção do homem cego, então, para esse propósito, você precisará da rua, do bastão, do homem” (Bateson, 1972: 325).

Além do computador, o telefone celular é outro dispositivo que enseja pensar sobre a incorporação dos saberes sobre uso da tecnologia através de gestos técnicos aprendidos. As alunas do curso muito frequentemente tinham um celular de teclas que consideravam o melhor dispositivo para realizarem suas ligações e ainda caçoavam de si mesmas por tê-lo. Mas também possuíam um *smartphone*, usado para se comunicarem principalmente via WhatsApp. Esses dois celulares eram carregados diariamente dentro de suas bolsas de tamanho razoavelmente grande. Em contrapartida, a maioria dos homens possuía apenas um celular de tecla e passaram adquirir um de tela *touchscreen* no decorrer das aulas. Num certo dia, Didi (aluno do módulo III) apareceu com seu novo celular (um *smartphone*). A aula era sobre transferência de arquivo do celular para o computador. Ao conectar o aparelho no PC, vimos que o mesmo não realizava a leitura do dispositivo. O sistema operacional utilizado no laboratório é o XP e o celular de Didi era um dos últimos lançamentos da marca *LeNovo* e disso decorria uma

incompatibilidade entre ambos durante o processo de leitura.

Apesar de comprar um *smartphone*, Didi não sabia mexer nele ainda e durante essa mesma aula reclamava não estar adaptado à tecnologia *touchscreen*. Ele nos contou que “o celular ligava sozinho” e nos solicitava ajuda para que não fizesse mais isso. O que acontecia era que em seu *smartphone* não estava acionado o recurso “bloqueio de tela” (mecanismo que demanda a digitação de um código de bloqueio toda vez que o celular não esteja sendo usado por um usuário) e Didi não sabia disso.

Ricardo foi outro aluno que passou a usar o *smartphone* depois que começou a frequentar as aulas do módulo I. Durante a confraternização de fim de ano da turma, ele pegou o seu novo celular para tirar uma foto das nossas comidas que estavam em cima da mesa. Porém, ao selecionar o ícone da câmera, a mesma estava configurada para tirar uma “*selfie*”⁹. Quando viu que mesmo direcionando o celular para o lado da comida quem aparecia na tela era ele mesmo, ficou sem entender o porquê da câmera estar capturando sua imagem e não a da comida. Ao presenciar essa cena e perceber sua dúvida, foi explicado a ele que existiam duas câmeras em seu celular: uma frontal e uma traseira. Foi apontado no celular onde ficava cada uma e dito que a frontal é usada geralmente quando não temos alguém que tire a foto, mas que poderíamos mudar a configuração dela ao posicionar o dedo sobre o ícone da câmera com as “setinhas circulares” e clicar sobre ele para sair do modo *selfie*. Enquanto ouvia, sua expressão era de uma pessoa impressionada com essas novas informações. Perguntava: “como esse pontinho é uma câmera, né? Vou ter que falar lá em casa”. Percebemos também que ele já estava logado em sua conta do Facebook pelo celular e que já usava o Messenger¹⁰, pois ali conversava com seu neto. Ricardo, não possuía computador em sua casa, nem internet. Passou a se conectar nas redes sociais digitais via internet 3G do celular.

A maioria das mulheres possuía os dois tipos de celulares, como já comentado, e faziam uso deles para fins distintos. O celular de tecla era usado para realizar ligações familiares porque achavam muito complicado usar o *smartphone* para isso. “É muito sensível! Aí ele liga sozinho. É um estresse!”, falava Camila. Geralmente se deslumbravam com o recurso de mensagem por áudio do WhatsApp dizendo “É uma maravilha!” e também com as chamadas de vídeo.

“Tu acredita que eu conheci a casa nova da minha filha, que tá morando fora, tudo pela webcam? Tava eu e meu marido tomando uns mate, na tardinha, e eles lá, fazendo coisas para comer e me mostravam a sala, a cozinha, minha netinha, tudo! Isso que é a tecnologia, né?” (Antonietta, aluna do módulo I, 79 anos).

Ao analisar os processos da construção de pessoa de pescadores da vila Sucuriju, no Amazonas, Sautchuck (2015) traz algumas alternativas para se pensar a apren-

⁹ Sinteticamente falando, uma “*selfie*” é uma fotografia (frequentemente digital) de si mesmo.

¹⁰ É um aplicativo de mensagens instantâneas do Facebook para *smartphones*.

dizagem dentro da perspectiva antropológica – dialogando assim diretamente com os conceitos de prática, *skill* e individuação. A noção de *skill* para o autor se apresenta como uma crítica aos modelos tradicionais de pensar a aprendizagem na prática. Sautchuck (2015) considera a formação do pescador como uma “forma de *enskilment*” (ou habilitação), termo que busca evitar a dicotomia indivíduo/sociedade, mas também pessoa/ambiente: “o processo de *enskilment* não é apenas cognitivo; antes, ele envolve a pessoa como um todo, interagindo com o ambiente social e natural” (Sautchuck, 2015: 121). Essa noção nos permite compreender que os idosos com os quais convivemos durante o trabalho de campo também passam por um processo de *enskilment* ao relacionarem-se com as TICs. Nesse contexto, os/as monitores e a pesquisadora podem ser considerados uma espécie de tutores, tal como caracterizados por Ingold (2010), que orientam os/as alunos/as do Melhor Idade no aprendizado da linguagem digital.

O aprendizado do uso de computadores é um tipo de *enskilment* no qual as tecnologias participam ativamente no processo de cognição, não apenas como instrumentos coadjuvantes nas mãos humanas, mas, como sugere Callon (2004), como efetivos parceiros destes. A tecnologia é assim incorporada em nossos modos de pensar e nossos gestos motores, mas também interiorizamos nesse processo seus modos de funcionamento. Discorrendo sobre a interação entre o jogador e a lógica do jogo, Manovich (2011) revela uma dinâmica semelhante. Segundo o autor, “à medida que o jogador avança, vai descobrindo pouco a pouco as regras que operam no universo construído por esse jogo. Aprende sua lógica e, em definitivo, seu algoritmo” (Manovich, 2011: 288).

Assim como o jogador aprende e incorpora à sua conduta o algoritmo implícito do jogo, no contato com a tecnologia gestos técnicos específicos e novas condutas motoras vão sendo aprendidas e corporificadas. Remetendo a uma temporalidade própria deles, uma aluna do curso da informática para a Melhor Idade dizia que “Devagarinho a gente pega o jeito”. Para além da temporalidade e ritmo geracional em questão, a própria expressão “pegar o jeito” utilizada nos parece bastante reveladora do processo que vai aos poucos acontecendo, de transformação de gestos e condutas motoras por parte dos alunos, do celular de telas ao *touchscreen*, do teclado ao *mouse*.

DIZER, FAZER E MOSTRAR: POR QUE O YOUTUBE ESTÁ CHEIO DE TUTORIAIS?

Ingold (2015) retoma dois sentidos diferentes dados à educação. O *educare*, do verbo latim *educare*, significa “criar, cultivar, inculcar um padrão de conduta aprovado juntamente com o conhecimento que o sustenta” (Ingold, 2015: 23). Como exemplo desse modo de aprender, o autor fala da maneira como nos organizamos fisicamente em sala de aula, ou seja, o professor coloca-se à frente da classe e os

alunos se encontram sentados em filas. Apesar de vermos uma reversão da imagem da transmissão do conhecimento (velhos sabem mais que os jovens devido à experiência de vida) quando tomamos como exemplo o curso de informática em que os/as alunos/as possuem idade superior aos dos/das monitores/as, a estrutura hierárquica escolar permanece a mesma, porém, com outros “personagens e objetos”. Com relação à disposição do espaço físico, temos ao centro da sala do laboratório uma tela de projeção (que é utilizada apenas pelos monitores) e ainda vemos que os computadores de mesa são organizados em fila, uma atrás da outra, sendo que apenas dois deles estão dispostos de maneira diferente.

Já o outro sentido exposto pelo autor é o do termo *educere*, que significa “*ex* (fora) + *ducere* (levar)”, ou seja, convidar os novinhos “a dar uma volta lá fora” (Ingold, 2015: 23), mas não nos moldes de uma fila do “crocodilo”¹¹ – um artifício tipicamente usado pelos professores no Reino Unido, na qual a atenção do aluno é confinada a visão do adulto que o acompanha. Essa perspectiva de educar considera a criança um pequeno detetive (e por isso é curiosa) e a rua um labirinto através do qual ela precisa se manter atenta para não sair da trilha.

Contudo, quando crescemos nossa curiosidade é devorada pela disciplina e a rua passa a ser um *dédalo* que nos oferece múltiplas escolhas para se chegar ao fim da linha. Navegamos pelo *dédalo* e vagamos pelo labirinto. Navegar, nesse sentido, significa a indução, ou seja, trazer para dentro do “aprendiz as regras e representações (...) de uma cultura” (Ingold, 2015: 27). Vagar, no entanto, diz respeito a *ex-ducção*, isto é, levar para fora do “aprendiz no próprio mundo, conforme ele se lhe apresenta por meio da experiência” (idem).

Se, por um lado, Ingold nos convida a caminhar pelo labirinto para acompanharmos a emergência das coisas, por outro, vemos igualmente que o curso de informática faz um convite para esses idosos explorarem os caminhos do mundo digital, de modo que possam exercitar a sua imaginação ao mexer em um computador. Sherry Turkle (1997) já refletia sobre implicações que o computador tem sobre nossa mente e nosso corpo. Para a autora, a conexão em rede possibilitou que o computador não fosse mais pensado apenas como uma ferramenta (de escrita ou comunicação), pois o mesmo nos oferece novos modelos de mentes e um meio no qual podemos projetar nossas fantasias, ideias e imaginação.

O conhecimento do jogo acontece porque a máquina exige a interação para funcionar e ainda possibilita aos jogadores uma “nova forma de literatura escrita em colaboração” (Turkle, 1997: 18), logo vemos o surgimento de um novo modo de aprender que é interativo e que não está confinado apenas aos mundos virtuais, sendo a “experimentação lúdica” a nova forma de conhecer própria de todas as interfaces digitais.

Winocur (2009) ressalta, da mesma forma, a importância de atentarmos para as diferenças geracionais no processo de socialização das TICs. Conforme a

¹¹ Segundo Ingold (2015: 23) trata-se de uma estratégia utilizada pelos professores “para levar a classe de um lugar a outro sem contratempos. As crianças devem caminhar aos pares, numa linha reta. Se elas prestam atenção em torno delas, é apenas por razões de segurança, para evitar trombar com o tráfego ou com transeuntes”.

autora, nenhum jovem atualmente teve que fazer um curso de informática, tendo aprendido as noções básicas do computador através de amigos, companheiros e irmãos, ou mesmo pela Internet. A motivação para aprender a usar as TICs não é escolar e sim social e lúdica. Em contrapartida, as pessoas adultas se viram obrigadas a frequentar cursos de informática de modo voluntário ou porque seus trabalhos passaram a exigir tal competência, por isso, a principal motivação foi a de não perder o emprego e não se sentir excluído.

Ainda que a forma de aprendizagem com a qual os alunos do curso de informática para a Melhor Idade estão acostumados seja mais tradicional, referida à escrita e leitura, como mostramos anteriormente, a própria particularidade da tecnologia digital parece problematizar a eficiência desses modos tradicionais de aquisição de conhecimentos. Mostrar o que é uma notificação através dos slides para esses/as senhores/as via projetor não possui a mesma eficácia em termos de aprendizado como quando passamos de mesa em mesa mostrando, nas telas dos computadores que estão usando, onde serão informados na plataforma (ícone, cor e número) das atividades de seus amigos no Facebook, por exemplo.

Aqui o conceito de educação da *atenção* (Ingold, 2010) torna-se significativo para compreender a relação entre idosos e tecnologias digitais num contexto de transmissão de conhecimento propiciado pelas sociabilidades intergeracionais no curso de informática, porque o aprendizado é produzido pela relação entre os/as monitores/as e alunos/as do Melhor Idade, entre os próprios alunos/as que são de diferentes gerações, entre os/as monitores/as, entre alunos/as do Melhor Idade e técnica administrativa, entre alunos/as do Melhor Idade e dos diversos cursos da UFSM que também podem usar o laboratório, entre os/as alunos/as do Melhor Idade e tecnologia, etc. Desse modo, tal como o autor, consideramos a cognição um processo em tempo real.

Se no subtítulo desta seção fizemos uma brincadeira com relação aos tutoriais do Youtube, foi porque, efetivamente, eles são uma forma de aprendizagem contemporaneamente muito procurada. Executando uma rápida busca na plataforma pelo termo “tutorial”, temos aproximadamente 185.000.000 resultados. Quase dois milhões de vídeos postados na plataforma dizem respeito, assim, a essas formas de ensinar e aprender que envolvem mostrar e ver sendo feito. Os assuntos aos quais se referem são muito variados, indo desde maquiagem e culinária até dança ou ao uso e/ou manutenção de hardware ou software. Em tais tutoriais também temos a decomposição de gestos técnicos em cadeias operatórias, e um tipo de atividade motora e cognitiva que é externalizada por aquele que executa, mostrando como se faz, para que seja incorporada, na prática, por aquele que assiste.

A noção de *mostrar* apresentada por Ingold (2010), como um elemento crucial da educação da atenção, é importante para pensarmos a transmissão do

conhecimento, nesse caso, relativo ao conhecimento do funcionamento dessa mídia digital. Para o antropólogo:

[...] mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para assim 'pegar o jeito' da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma 'educação da atenção' (Ingold, 2010: 21).

O ato de mostrar pode ser entendido como um tipo de experimentação, mesmo que executado por outro. Se não estou eu mesmo manipulando o dispositivo, estou vendo, na prática, como outro o faz, e em certo sentido fazendo junto com ele. Para exemplificar a importância do mostrar e do ver como se faz enquanto está sendo feito, Ingold dá o exemplo do aprendizado de habilidades culinárias. Aprender a cozinhar, como sugere o autor, é muito mais do que seguir uma receita escrita. E por isso talvez sejam tão frequentes, desde muito, os programas televisivos sobre culinária. Ver alguém cozinhando, acompanhar o processo, é muito mais eficaz do que seguir um livro de receitas. Do mesmo modo, nos seus primeiros contatos com a tecnologia, os alunos do curso de informática para a Melhor Idade recorrem à apostila, tal qual um livro de receitas. Mas ela não é suficiente, e passam a elaborar, a partir da observação e decomposição dos gestos técnicos dos monitores, suas próprias receitas, escritas em seus cadernos de nota. As notas em si fornecem um apoio, passo a passo, mas ainda assim se faz necessário o acompanhamento individual, mesa à mesa, computador por computador, para que vejam como é feito e façam em conjunto.

CONCLUSÃO

As pesquisas antropológicas sobre o uso de tecnologias digitais por diferentes grupos sociais cresceram significativamente nos últimos anos. Contudo, há um grupo praticamente inexplorado, que foi nosso foco de análise neste presente artigo. Se por um lado, vivenciamos atualmente um movimento de popularização da Internet e de diferentes dispositivos tecnológicos, por outro, podemos visibilizar o crescente fenômeno do envelhecimento populacional à nível mundial.

Diante desse cenário, assistimos ao surgimento de diversos eventos e cursos de informática destinados à população idosa brasileira. Para além das questões mercadológicas envolvidas nesse contexto de popularização das mídias digitais, como por exemplo, o projeto desenvolvido em parceria com a LG chamado “Café com Android”, que promoveu eventos em 10 cidades brasileiras com *workshops*

gratuitos para ensinar a terceira idade a usar *smartphones* e *tablets*¹², nosso intuito aqui foi o de destacar a complexidade do processo de aprendizagem da linguagem digital por idosos.

Vimos, dessa maneira, através de nosso estudo etnográfico na plataforma Facebook e no curso de Informática para a Melhor Idade na cidade de Santa Maria/RS, o quanto o relacionamento com as tecnologias digitais se constitui um processo complexo quando consideramos algumas questões relativas à geração/faixa etária e ao processo educativo. O grupo social analisado era composto por homens e mulheres com mais de 50 anos que, muitas vezes, estavam tendo seu primeiro contato com o computador por meio do curso de informática. Isso nos permitiu observar mais a fundo o processo de corporificação e incorporação das mídias digitais no cotidiano dessas pessoas, além dos usos que passaram a fazer de redes sociais como o Facebook, WhatsApp, *e-mail* etc.

Sob a luz da distinção apresentada por Prensky (2001) entre “nativos” e “imigrantes digitais”, vimos como o aprendizado intergeracional se mostrava no contexto do curso de informática e como isso refletiu diretamente no processo de aprendizagem, uma vez que os monitores possuíam faixa etária inferior aos alunos do curso e tinham um relacionamento mais “íntimo” com as tecnologias digitais. Como vimos, isso demandou uma decomposição de saberes naturalizados por parte dos monitores, complexificando mais nossa análise antropológica quando, por exemplo, observamos que o simples ato de “ligar o computador” requeria uma sequência de gestos técnicos por parte do usuário para que se alcance sua eficácia.

Deste modo, o uso de cadernos nas aulas por parte dos alunos para a descrição do passo a passo dado pelos monitores, refletia, de um lado, a falta de familiaridade com o mundo digital, mas por outro, a necessidade de recorrer a modos de aprendizagem que lhes eram familiares.

As técnicas corporais imbricadas no relacionamento com as tecnologias digitais por meio da relação entre corpo, gesto técnico e materialidades tecnológicas nos possibilitaram refletir que as TICs, apesar de não requererem habilidades tecnológicas relacionadas a um capital cultural específico (letrado), trazem desafios sensoriais e cognitivos que vão além das experiências dos adultos com as demais tecnologias. Manusear um *mouse*, o teclado e outras peças do computador, por exemplo, exige determinadas técnicas corporais que os alunos vão adquirindo ao longo dos módulos, pois é um processo que necessita de certa coordenação motora que se mostra sensível ao modo como as mãos se movem sobre essas peças.

Do nosso ponto de vista, o aprendizado da linguagem digital se constitui através da experimentação e manipulação dos dispositivos e interfaces digitais. Diante desse contexto a noção de *mostrar* tem se tornado um elemento cada vez mais significativo no processo de transmissão de conhecimento, vide a populari-

12 Mais informações podem ser consultadas em: <http://www.aterceiridade.com/diversos/cafe-com-android/>

zação de tutoriais do Youtube como uma forma de aprendizagem contemporânea, principalmente entre a população mais jovem.

Débora Krischke Leitão é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professora do Departamento de Sociologia da Université du Quebec à Montreal (UQAM) e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos sobre Emoções e Realidades Digitais (UFSM) e ao laboratório Homo Ludens (UQAM), atuando nos temas: mídias digitais, corpo, consumo, gênero e sexualidade.

Diéssica Shaiene Gaige é Licenciada em Sociologia e mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atualmente é doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), bolsista CAPES e pesquisa o mercado das lutas corporais. Integra o Grupo de Antropologia da Economia e da Política (GAEP/PPGAS) da UFRGS. Tem experiência nas áreas de Antropologia Digital, Envelhecimento e Antropologia Econômica.

Monalisa Dias de Siqueira é graduada em Ciências Sociais e mestra em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é pós-doutoranda (bolsista CAPES) e professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). É pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Gênero e Saúde, Núcleo de Estudos sobre Emoções e Realidades Digitais, Grupo de Estudos e Pesquisa em Gerontologia, Espaço corpo: Núcleo Transdisciplinar de Estudos em Dança e Terapia Ocupacional (UFSM).

Contribuições individuais de autoria: KRISCHKE-LEITÃO, D. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, análise e interpretação dos dados, redação, revisão e aprovação final do artigo. GAIGE, D. S. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, obtenção dos dados, análise e interpretação, redação, revisão e aprovação final do artigo. SIQUEIRA, M. D. contribuiu na análise, interpretação dos dados, revisão e aprovação final do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. San Francisco, Chandler Pub. Co..

BOELLSTORFF, Tom

2008 *Coming Of Age In Second Life*. Princeton, Princeton University Press.

CALLON, Michel

2004 "The role of hybrid communities and socio-technical arrangements in the participatory design". *Journal of the Center for Information Studies*, n. 5: 3-10.

CLARK, Andy

1997 *Being there*. Cambridge, The MIT Press.

CSORDAS, Thomas

2008 "A corporeidade como paradigma". In: CSORDAS, T. *Corpo/ significado/cura*. Porto Alegre, Editora UFRGS, pp XX-XX.

DEBERT, Guita

2012 *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. 1. ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo/ FAPESP.

GAIGE, Diessica Shaiene

2017 "Devagarinho a gente pega o jeito": um estudo antropológico sobre envelhecimento e mídias digitais. Santa Maria, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria.

GUIMARÃES JR., Mário

1999 "Sociabilidade no ciberespaço: distinção entre plataformas e ambientes". In: *Anais da 51ª Reunião Anual da SBPC*, PUC, Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

HINE, Christine

2004 *Etnografia virtual*. Cidade, Editorial UOC.

INGOLD, Tim

- 2015 “O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção”. *Horizontes Antropológicos*, n. 44:21-36.
Disponível em: <http://horizontes.revues.org/992>

- 2010 “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação* v. 33, n. 1: 6-25.

LEFEBVRE, Henri

- 2004 *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. Londres, Continuum.
1992 *The production of space*. Oxford, Blackwell.

LEITAO, Débora; GOMES, Laura Graziela

- 2013 “Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life”. *Revista Cronos* v. 12, n. 2: 23-38. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3159>

LEROI-GOURHAN, André

- 1971 *Evolução e Técnicas 1: O Homem e a matéria*. Lisboa, Edições 70.
2002 *O Gesto e a Palavra 2: Memória e Ritmos*. Lisboa: Edições 70.

MAIA, Gabriela

- 2010 *Olhares sobre o envelhecer: uma leitura de gênero no centro de Santa Maria*. Santa Maria, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Maria.

MANOVICH, Lev

- 2011 *El lenguaje de los nuevos medios de comunicacion*. Barcelona, Paidós.

MAUSS, Marcel

- 1974 “Conceptions qui ont précédé la notion de matière”.
In: MAUSS, M. *Oeuvres II*. Paris, Minuit, pp. 161-168.
2003 “As técnicas do corpo”. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, São Paulo, Cosac Naify, pp.399-422.

MILLER, Daniel; HORST, Heather

- 2015 “O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital”. *Revista Parágrafo*, v. 2, n. 3: 91-111.

MILLER, Daniel; MADIANOU, Mirca

2013 *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. London, Routledge.

MILLER, Daniel; SLATER, Don

2004 "Etnografia on e off line: cybercafés em Trinidad". *Horizontes Antropológicos*, v.10, n. 21: 41-65. Disponível Em: http://Www.Scielo.Br/SciELO.Php?Pid=So104-1832004000100003&Script=Sci_Arttext.

2000 *The Internet: an ethnographic approach*. Oxford, Berg.

NUNES, Rojane

2010 "Boca", a "Esquina" e o "Recanto": sociabilidade, cotidiano e memória entre aposentados habitués do Centro de Santa Maria, RS. Santa Maria, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PEREIRA, Vinícius Andrade

2006 "Reflexões sobre as materialidades dos meios: embodiment, afetividade e sensorialidades nas dinâmicas de comunicação das novas mídias". *Revista Fronteiras*, v.8, n.2: 93- 101.

PRENSKY, Marc.

2001 *Nativos digitais, imigrantes digitais*. Horizon, NCB University Press.

SAUTCHUK, Carlos Eduardo

2015 "Aprendizagem como gênese: prática, *skill* e individuação". *Horizontes Antropológicos*, n. 44: 109-139. Disponível em: <http://horizontes.revues.org/1094>.

SERRES, Michel

2013 *Polegarzinha*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

TURKLE, Sherry

1997 *La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*. Cidade, Editora Paidós Ibérica, 1. ed..

WARNIER, Jean-Pierre

1999 *Construire la culture matérielle: L'homme qui pensait avec ses doigts*. Paris, Presses Universitaires de France.

WINOCUR, Rosalía

2009 *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre*. México, Siglo XXI/ Uníversidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Recebido em 1 de junho de 2017. Aceito em 17 de setembro de 2019.

Conhecimentos para a política: processo, produto e seus efeitos na materialização de saberes indígenas na Serra da Lua/Roraima

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165229>

Alessandro Roberto Oliveira

🏠 Universidade de Brasília / Brasília, DF, Brasil

✉ alessandrooliveira@unb.br

ORCID

<https://orcid.org/0000-0003-4390-2883>

RESUMO

Experiências de representação de conhecimentos e práticas tradicionais estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de comunicação intercultural. Este artigo aborda a experiência de produção de um livro-documento que conectou diversos atores em uma rede de apoiadores, técnicos e um grupo de Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas (ATAIs) que vivem na região Serra da Lua, no Estado de Roraima. Através da contextualização do processo de pesquisas colaborativas realizadas por estes agentes visando à confecção desse produto, meu interesse é inscrever o fluxo dessa produção para identificar alguns aspectos epistemológicos e efeitos sociopolíticos desta movimentação “dentro” e “fora” das comunidades participantes. O objetivo, de um lado, é reafirmar as diferenças entre os modos indígenas de conhecer e formas de representação destes saberes. De outro, considerar a dimensão política das relações que são criadas para a geração destes materiais e por meio destes.

PALAVRAS-CHAVE

Política, rede, materialização, conhecimentos, sujeitos

Knowledge to Politics: Process, Product and its Effects on Indigenous Wisdom Materialization in Serra da Lua/Roraima

ABSTRACT

Experiences of traditional knowledge and practices representation are increasingly present in indigenous intercultural communication strategies. This article discusses the experience of producing a document/book that has connected several actors in a network of supporters, technicians and a group of Environmental and Territorial Indigenous Agents that live in the Serra da Lua region, in the State of Roraima. Through the contextualization of the collaborative research process carried out by these agents aiming at the preparation of this product, my interest is to inscribe the flow of this production to identify some epistemological aspects and socio-political effects of this movement “inside” and “outside” the participating communities. The objective, on one hand, is to reaffirm the differences between indigenous ways of knowing and the forms of representation of these knowledges. On the other hand, to consider the political dimension of relationships created for the generation of these materials and through them.

KEYWORDS

Politics, Network, Materialization, Knowledge, Subjects

INTRODUÇÃO

Experiências de representação de conhecimentos e práticas tradicionais estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de valorização de suas culturas e de comunicação intercultural. Materializados em livros, filmes, fotos, documentos, esses conhecimentos circulam como “objetos culturais” – pensados aqui como representações estabilizadas de sistemas complexos e dinâmicos. Contudo, as formas como esses conhecimentos e práticas são representados deslocam esses saberes de seus contextos práticos e podem gerar simplificações e distorções que ocorrem quando refinados modos de conhecer são apreendidos por recortes que lhes são exteriores. As diferenças entre modos de conhecer e formas de representar poderia levar a compreensão de que produzir estes materiais não faz sentido como estratégia de valorização cultural, uma vez que o conhecimento só se realiza e se perpetua enquanto praticado em contextos específicos e não através de representações codificadas de seus conteúdos em palavras ou outros meios simbólicos. Todavia, como alguns estudos têm revelado (Andrello, 2010), os interesses dos povos indígenas pela elaboração destes objetos colocam novas questões aos debates sobre a produção e a circulação de conhecimentos tradicionais. Esses processos de materialização de conhecimentos desencadeiam efeitos sociais e políticos que ultrapassam o debate jurídico sobre propriedade intelectual e patrimônio cultural, colocando em cena dinâmicas próprias das políticas indígenas do conhecimento e seus propósitos de expandir redes de relações através destes objetos.

Este artigo lança um olhar etnográfico para os significados desses processos de materialização de saberes, pensando-os como parte das políticas do conheci-

mento colocadas em curso por comunidades indígenas através de suas organizações.¹ As interações para essas produções infletem sobre as dinâmicas da organização social nas comunidades e, assim, torna-se relevante identificar seus efeitos, de modo a caracterizá-los como expressões das formas como povos indígenas manejam seus conhecimentos em diferentes escalas de relações. Uma dessas inflexões é o processo de emergência de novos sujeitos como “pesquisadores” em busca de registro de conhecimentos. Outro ponto que não deve ser menosprezado, é que os produtos exercem notável papel no estabelecimento e ampliação de redes de suporte às organizações indígenas em suas lutas por autonomia e defesa de direitos. Ademais, algumas mediações não são tão simplificadoras assim e abrem brechas para o reconhecimento de outras lógicas de produção de conhecimentos, as quais colocam em relevo importantes diferenças epistemológicas.

Tudo isso tem implicações para a antropologia. Particularmente no Brasil, a emergência dos povos indígenas como atores políticos transformou a situação etnográfica nas últimas três décadas do século XX e, nesse processo, as formas tradicionais de realização do trabalho de campo passaram a ser vistas com suspeição pelos povos que recebem os etnógrafos(as) (Albert, 1997). As relações entre pesquisadores e sujeitos de pesquisa, historicamente estabelecidas, estão sendo revistas e as ambiguidades das relações particularizadas de cumplicidade não são mais suficientes para o estabelecimento de parcerias etnográficas (Ramos, 2007).

Essas reações e posicionamentos que emergiram nas negociações de pesquisas no “campo” agora também estão, felizmente, presentes nos ambientes acadêmicos com a chegada de intelectuais indígenas aos espaços de formação em antropologia, onde têm questionado reflexões sobre a autoridade etnográfica e a teorização, muitas vezes, colonialista da disciplina (Baniwa, 2015). Estas críticas atentas demandam reflexões sobre as posturas epistêmicas e as formas metodológicas que compõem os objetivos e interesses envolvidos na pesquisa de campo feita por antropólogos não indígenas. Isso porque, ao mesmo tempo em que interpelam a realização de pesquisas antropológicas – intelectuais, comunidades indígenas e suas organizações políticas –, também reconhecem que a antropologia tem uma função política importante, em razão da sua potência em criar e propagar imagens culturais em centros de poder, sendo assim um tipo de conhecimento estratégico para suas lutas e mobilizações indígenas (Benites, 2015).

Face ao desmanche das ilusões epistemológicas da antropologia clássica, as condições do trabalho de campo pós-malinowskiano oferecem a possibilidade de transformar a relação etnográfica. Um dos caminhos mais instigantes desta transformação tem se dado pela incorporação de diferentes aspectos das demandas políticas e simbólicas indígenas nas agendas de pesquisa, tomando-as como objeto da reflexão antropológica, através da atenção etnográfica aos discursos e seus transmissores, aos desafios, apostas, interesses indígenas e seus

1 A primeira versão desta análise foi apresentada em 2015 no GT “Produção de conhecimentos e seus efeitos: reflexões sobre materiais escritos e visuais entre populações indígenas” no “IV Simpósio Internacional de Ciências Sociais”, realizado na UFG. Em 2016, apresentei essas ideias no “Seminário Permanente do CPEI” – Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena na Unicamp. O presente artigo se beneficiou dessas oportunidades de interlocução, pelas quais registro meus agradecimentos.

efeitos (Albert, 1997: 60). Para antropólogos(as) não indígenas, participar das iniciativas de interesse indígena cria outras possibilidades de pesquisa e colaboração. Essa articulação entre expertise etnográfica e ação política também instiga novas perguntas à episteme da antropologia. Esse tipo de associação pode render “um novo tipo de trabalho teórico e comparativo?” (Ramos, 2007: 22).

Se ainda não é possível dimensionar as propriedades deste tipo de trabalho, iniciativas como a que analiso neste artigo podem trazer alguns elementos para esta reflexão. A experiência sobre a qual me debruço é a de colaboração, como antropólogo, com o Conselho Indígena de Roraima (CIR), uma das organizações indígenas mais reconhecidas do país e que atua em defesa dos direitos e na promoção da qualidade de vida dos povos indígenas em Roraima há mais de quarenta anos².

Minha inserção em campo coincidiu com um momento em que o CIR estava estabelecendo parcerias com diversos atores no âmbito de discussões sobre “conhecimentos tradicionais”, “meio ambiente” e “mudanças climáticas” nas quais me envolvi em meio à minha própria pesquisa e, em parte, como condição para realizá-la. Essa articulação resultou em um livro-documento publicado em 2014 com o título: “*Amazad Pana’adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua – RR*” (Oliveira e Valle, 2014). Ao participar dessa iniciativa, me deparei na prática com impasses epistemológicos que se colocam nos processos de articulação entre diferentes sistemas de conhecimentos no decurso da materialização de saberes indígenas. Essas dinâmicas nos colocam pragmaticamente no front dos des-encontros entre lógicas muito diversas que caracterizam o diálogo intercultural. Em processos desse tipo, diferenças culturais, variações étnicas, linguísticas, de geração, de gênero, religiosas, de conjunturas sociopolíticas comunitárias e internacionais e assimetrias variadas de poder, entram em jogo no fluxo de atividades, tornando difícil a tarefa de circunscrever os saberes a apenas um plano ou recorte.

Ao analisar as experiências de materialização de saberes desenvolvidas no Sudeste das Guianas, Gallois (2007: 95) delineou uma abordagem de “experiências de representação de conhecimentos e práticas culturais por comunidades indígenas” em que, de um lado, atenta para a produção de bens culturais, e de outro, olha para os sujeitos que estes produtos evidenciam. Inspirado nessa perspectiva, meu objetivo é refletir sobre as relações que foram criadas para a geração deste material e por meio dele em Roraima. Argumento que pensar esses processos como parte das políticas indígenas do conhecimento – que, é importante destacar, seguem sendo realizadas com a consciência do caráter limitado destes materiais em comunicar noções complexas, conceitos forjados em suas línguas e sem análogos em outros idiomas –, pode redirecionar a atenção etnográfica para o processo de materialização e para a relação gerativa de relações entre diferentes atores que este desencadeia. Considero que, em função

2 Iniciei minhas relações com os povos indígenas em Roraima e com o CIR (Conselho Indígena de Roraima) a partir da pesquisa de campo no âmbito do doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília-UnB, quando tive a oportunidade de viver o ano de 2011 no Estado. Durante essa experiência etnográfica, fixei moradia na Terra Indígena Jacamim, localizada na região Serra da Lua, uma área limítrofe entre o Brasil e a República Cooperativa da Guiana, cuja fronteira biofísica é o rio Tacutu. Desde então, volto à região anualmente, desenvolvendo pesquisa sobre conhecimento ecológico tradicional, gestão territorial e ambiental em terras indígenas. Paralelamente, colaboro com as comunidades indígenas desta região através de iniciativas e atividades desenvolvidas pelo CIR.

dos efeitos desse processo, as dinâmicas de produção e difusão desses produtos se tornam mais interessantes politicamente do que os produtos em si.

A adoção desta perspectiva não significa ignorar os problemas e desafios propriamente epistemológicos da produção de um artefato para diálogo intercultural. Ao contrário, parte da compreensão de que produtos, como um livro, materializam essas questões e por isso são objetos privilegiados para abordar as relações entre diferentes sistemas de conhecimento. A produção deste livro, em particular, coloca interrogações sobre a delimitação conceitual de uma unidade específica, referenciada na literatura acadêmica como “conhecimentos ecológicos tradicionais”. O reconhecimento dos limites conceituais, ao contrário de paralisar o diálogo, é um ponto fundamental para evidenciar as diferenças epistemológicas em jogo, sem, todavia, paralisar o diálogo intercultural, cujo objetivo, ao menos nesta iniciativa, não seria alcançar a comensuralibilidade, mas estabelecer conexões e acordos pragmáticos (Almeida, 2003).

Sem desconsiderar as diferenças entre as bases epistemológicas em jogo, a ênfase na etnografia do processo permite identificar alguns efeitos destas diferenças para “dentro” e para “fora” das comunidades participantes, as quais são postas em movimento pela materialização. Para “dentro”, observo alterações de imagem dos sujeitos envolvidos nesta iniciativa e as tensões políticas que surgem com a emergência de novos atores em busca do registro de saberes. Estas dinâmicas revelam algo sobre as formas contemporâneas e desafios internos de gestão do conhecimento entre comunidades indígenas. Para “fora”, a circulação do material possibilita a confecção, a atualização e expansão de redes de relações políticas do movimento indígena e indica algo sobre os alcances e desdobramentos desse movimento.

CONHECIMENTOS ECOLÓGICOS TRADICIONAIS

Começamos pela unidade conceitual de fundo. Conhecimentos ecológicos tradicionais existem? A resposta imediata a essa pergunta é sim. Como uma constelação de saberes acionados no cotidiano das práticas de vida de determinadas populações consideradas detentoras de modos específicos de relação com os seus ambientes, esses conhecimentos obviamente existem. Sem esse tipo de conhecimento qualquer população humana simplesmente não teria condições de existência e reprodução social. Por outro lado, quando se utiliza o conceito de “conhecimentos ecológicos tradicionais” delimita-se um campo específico que tem uma sociogênese histórica reconhecível. Trata-se de uma forma de aproximação e abordagem desenvolvida em determinadas áreas das ciências naturais e sociais, particularmente no campo interdisciplinar das etnociências.

No âmbito científico, segundo Prado e Murrieta (2015), o campo da etno-

biologia tem suas raízes ainda no século XVI com levantamentos realizados por viajantes e exploradores europeus sobre os nomes e usos de plantas e animais pelas populações locais do Novo Mundo. Estes registros foram realizados em uma perspectiva utilitarista que perdurou até a metade do século XX, quando esses autores identificam o início de uma segunda fase deste campo, a qual foi marcada pela valorização dos conhecimentos locais por críticas à universalidade da ciência moderna ocidental e pelo interesse no desenvolvimento de uma abordagem das classificações humanas do mundo natural que reconhecesse o valor epistêmico de categorias êmicas. Nesta segunda fase, o debate foi polarizado entre, de um lado, abordagens interessadas em bases cognitivas de percepção e classificação e, de outro, por aproximações focadas nas relações materiais estabelecidas por grupos humanos com seus ambientes em sua busca pela sobrevivência, as quais eram consideradas a base para compreender como os conhecimentos etnobiológicos são moldados.

No plano político, as questões relacionadas aos “conhecimentos tradicionais” do meio ambiente começaram a ganhar espaço institucional nos anos 1980, através de pesquisas interdisciplinares que passaram a estudar os “saberes da natureza” de populações locais e indígenas na perspectiva de valorizá-los enquanto formas de gestão de recursos naturais. Os produtos dessas pesquisas, em grande medida, visavam subsidiar processos de tomadas de decisão na área de políticas públicas de gestão de territórios e recursos naturais e esse campo se consolidou institucionalmente no cenário internacional através do conceito TEK – “Traditional Ecological Knowledge” (Roué, 1997: 194).

Com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), realizada na cidade do Rio de Janeiro em 1992, o reconhecimento do valor desses conhecimentos ganhou novo impulso criando espaços de interação entre as ciências modernas ocidentais e “conhecimentos ecológicos tradicionais” em diversos ecossistemas no mundo (Inglis, 1993; Berkes, 1999/2003)³. Esta movimentação consolidou um campo de pesquisa e de discussão política sobre esses conhecimentos, referidos na bibliografia internacional através do acrônimo TEK, que tem aglutinado pesquisas sobre saberes ou conhecimentos ambientais tradicionais no Ártico (Cruikshank, 2005; Nadasdy, 1999, 2003; Menzies, 2006) e na Amazônia (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Pimenta, 2007; Little, 2010).

Entre os povos do Ártico e do subártico ocorreu uma multiplicação de iniciativas de coleta e sistematização de TEK nos anos 1980-90, com objetivo de “integrar” esse “tipo” de conhecimento às ciências ocidentais para subsidiar processos de co-gestão de recursos naturais e manejo da vida silvestre em territórios indígenas (Nadasdy, 1999). A difusão do reconhecimento da existência de algo denominado “Traditional Ecological Knowledge” foi um passo importante

10 A Convenção sobre a Diversidade Biológica – CDB gerou um amplo debate sobre a proteção dos “conhecimentos tradicionais” em diferentes direções: propriedade intelectual e recursos genéticos, conhecimento tradicional e folclore, Recursos filogenéticos para alimentação e agricultura, inovações e práticas tradicionais, repartição de benefícios em casos de uso comercial da medicina tradicional e expressões do folclore.

rumo à maior participação das comunidades nativas nas decisões sobre a gestão da terra e de recursos naturais. Contudo, na virada dos anos noventa, o campo articulado pelo acrônimo já parecia rodeado de descrenças, suspeitas e frustrações, tanto por parte das populações indígenas quanto de cientistas de diversas áreas, como por parte dos formuladores de políticas de gestão territorial.

Ao analisar essas dinâmicas de “integração” de sistemas de conhecimentos indígenas e científicos no Ártico, Nadasdy (1999:12) analisa o caso específico do povo Kluane da província de Yukon. O autor observa como as crenças, valores, práticas e relações sociais deste povo são aspectos fundamentais de um modo de vida indissociável das relações com a terra e com os animais. Ao desenvolver uma crítica ao conceito de TEK, Nadasdy (*ibid* : 13) observa que cada uma das palavras (conhecimento, ecológico e tradicional) estão carregadas de significados que fazem mais sentido para o governo e para as comunidades acadêmicas não indígenas do que para os próprios indígenas.

Deste ângulo, o autor chama a atenção para dois tipos de problemas que emergem das tentativas de integrar o conhecimento científico, o funcionamento do mundo burocrático e os sistemas de conhecimentos indígenas. O primeiro tipo de problema surge da inexistência de categorias análogas entre as provenientes do conhecimento científico sobre manejo de recursos e aquelas próprias do TEK. Esta lacuna pode render a ilusão por parte do conhecimento científico de que o conhecimento tradicional não tem compreensão acerca de determinados tópicos delimitados pelas categorias científicas e burocráticas – como “conservação” ou “sustentabilidade”, por exemplo – e que percepções sobre estes fenômenos estão ausentes nas experiências que formam esses conhecimentos. Em contrapartida, os conceitos indígenas não são compreendidos inteiramente em si mesmos, o que reflete na busca de termos próximos ou sinônimos ilusórios das categorias científicas, que obliteram os significados originais.

O segundo tipo de problema refere-se ao processo de integração de conhecimentos que opera através da “destilação” do saber tradicional. Neste tipo de operação uma constelação de valores, práticas e histórias articuladas de maneira holística em modos de conhecer, são estabilizadas por categorias científicas através da filtragem de certos tipos de informação consideradas “úteis”, traduzíveis em dados como números em tabelas, pontos e linhas em mapas. Este tipo de “integração” de conhecimentos tradicionais e científicos é compreendido por Nadasdy (1999) como um tipo de relação em que, ao invés de reconhecerem e atentarem para a aproximação entre sistemas epistemológicos propriamente distintos, os cientistas apenas estendem sua rede conceitual para dar sentido a realidades localizadas em formas compatíveis com o conhecimento científico.

Em direção semelhante, Deborah McGregor (2005), uma intelectual pertencente ao conjunto de povos Anishinabe e professora na Universidade de Ontário,

no Canadá, destaca o fato de que esse campo de estudos pertence a uma lógica exterior aos universos conceituais dos povos indígenas. Segundo esta pesquisadora indígena, o conceito de TEK é uma criação das ciências ocidentais para fins de coleta e registro de conhecimentos indígenas e, nesse sentido, é uma formulação limitada que não faz jus aos universos conceituais que orientam os modos de vida indígenas. Deste ângulo, “conhecimentos ecológicos tradicionais”, tal qual são convencionalmente estudados neste campo, não existem; isto é, não correspondem ao que pretendem representar. Entretanto, pontua McGregor, a despeito dos problemas conceituais, diversas comunidades, desejosas de maior controle sobre os processos de tomada de decisão sobre seus territórios, continuam participando de iniciativas de registro e compartilhando seus conhecimentos. Inclusive, a autora, como acadêmica, participa desse campo de debates.

No contexto brasileiro, o conceito de conhecimentos ecológicos tradicionais tem sido utilizado mais no ramo da biologia que propriamente da antropologia (Prado e Murrieta, 2017). Contudo, nos últimos anos, surgiram diversas iniciativas de produção de materiais interessadas em registrar saberes locais de diversas populações sobre seus ambientes em formatos enciclopédicos ou na forma de comunicações de pesquisa intercultural; esses trabalhos têm contado com a participação de antropólogos (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002; Cabalzar, 2010;; Andrello, 2012) ensejando a constituição de redes de pesquisadores indígenas e não indígenas de diferentes campos científicos. Acredito que a pergunta inicial coloca uma discussão que apresenta diversas nuances e exige ir além das respostas categóricas do tipo sim ou não. Pensadas como estratégias indígenas de valorização local ou de extensão de suas redes de apoio para o fortalecimento da luta em defesa de seus direitos, estas iniciativas lidam pragmaticamente com incompatibilidades epistemológicas refletidas nos formatos de registro e lidam com imperativos políticos relacionados à materialização e à difusão de conhecimentos. Estas questões indicam a imensa dificuldade que cerca a articulação entre diferentes modos de saber e a translação entre sistemas de conhecimentos, especialmente se levarmos em conta uma história marcada por políticas de dominação nas relações entre a sociedade, o Estado brasileiro e os povos indígenas (Oliveira Filho, 1988).

Recentemente, Little (2010 :21) propôs a etnografia das relações de “intercientificidade” para delimitar um campo de saber intercientífico englobante de sistemas de conhecimento distintos e Ramos (2014 : 11) chamou atenção para a “fricção epistêmica” como uma nova face do indigenismo, configurada por uma vasta paisagem de conceitos e práticas geradores de mal-entendidos, na qual o encargo de ajuste à semântica hegemônica recai unilateralmente aos povos indígenas. Como se viu brevemente na síntese sobre as fases da etnobiologia, no campo de produção científica, a fricção epistêmica não é tão nova assim. As

etnociências são exemplares na imposição do recorte e filtragem disciplinar dos saberes dos “outros” por meio dos compartimentos disciplinares das ciências modernas, fazendo surgir tantos etno-estudos quanto existem disciplinas científicas. Na forma “etno” de abordar os conhecimentos gerados por culturas diferentes da ocidental moderna, o prefixo “etno” carrega a mesma carga etnocêntrica que o prefixo pré – como em “pré-científico” –, que insiste em identificar nos modos de conhecer outros, disciplinas que só existem no mundo da academia (Campos, 2002).

Como assinalam Nadasdy (1999) e McGregor (2005), cada um desses conceitos (conhecimento, ecológico e tradicional) estão carregados de significados que fazem mais sentido para fora das comunidades indígenas. A própria noção de “conhecimento” pode ser questionada como um produto passível de ser abstraído de seu contexto empírico de realização. Com base nas proposições de seus interlocutores, Nadasdy (2003) argumenta que na visão destes povos não seria realmente adequado recortar as relações destes grupos com seus ambientes como “conhecimento”, pois se trata, mais exatamente, de “modos de vida”, irreduzíveis a processos de filtragem e destilação. Este argumento parece estar em sintonia com os desenvolvimentos recentes da etnologia que observam criticamente a divisão entre “social” e “ecológico”, destacando que esta separação parece não fazer sentido nas ontologias indígenas, nas quais as relações entre humanos e não humanos constituem uma ordem integrada onde a humanidade pode ser uma questão de perspectiva (Viveiros de Castro, 2002).

Todavia, a dimensão “ecológica” surgiu como instauradora de um campo político abrangente de interlocução para os povos indígenas e coloca em cena questões pragmáticas nos processos de diálogo intercultural sobre a gestão de territórios indígenas. Nas negociações sobre estratégias de como “cuidar da terra” ou realizar o “manejo de recursos naturais” surgem disputas e divergências sobre a validade desses conhecimentos e estas tensões colocam em jogo a autonomia indígena, no sentido de esses povos deterem o controle sobre as escolhas e estratégias relacionadas aos seus territórios. Nestas negociações, os conhecimentos indígenas sobre as dinâmicas ecológicas ganham significado para fazer frente aos discursos científicos e ambientalistas, que, muitas vezes relacionam-se com sistemas de conhecimento interessados na seleção de suas “práticas gerenciais eficazes” (Roué, 1997: 196) dos ecossistemas, repetindo uma perspectiva colonialista.

O terceiro termo da composição conceitual TEK, “tradição” também é problemático. Em certo sentido pode gerar uma visão dicotômica, opondo de um lado a modernidade e de outro a tradição, divisão que leva a folclorização ou a sobrevalorização do passado em um esquema romântico que distorce a realidade. Na antropologia, Tim Ingold (2000) vem desenvolvendo um paradigma

ecológico que pretende alterar a compreensão das relações entre humanos e ambientes, argumentando que o conhecimento deve ser entendido através de processos que são vividos ou, em outros termos, que são indissociáveis de modos de viver e habitar. Como parte deste projeto, Ingold e Kurttila (2000) propõem reconstruir a teorização a respeito dos “conhecimentos ecológicos tradicionais” por meio de uma aproximação mais atenta às sensibilidades desenvolvidas na vida cotidiana das pessoas em seus ambientes. Os autores estabelecem um contraste entre o discurso moderno acerca dos conhecimentos ecológicos tradicionais – que definem como “modern traditional knowledge (MTK)” –, e o que definem como conhecimento ecológico local – “Local Traditional Knowledge (LTK)” –, para referirem-se aos conhecimentos tradicionais como são gerados nas “práticas de localidade” (Ingold e Kurttila, 2000: 184).

É importante observar que a introdução do termo “local” não visa estabelecer mais uma dicotomia, desta vez, entre particularidades que são “locais” por contraste ao “global”, como um modelo uniforme e geral da modernidade ocidental. O conhecimento é “local” porque é inerente às atividades que efetivamente criam relações de constituição mútua entre pessoas e lugares. Nesse sentido ao criar “lugares” essas atividades fazem essas pessoas partes pertencentes a esses lugares. O conhecimento local, portanto, consiste em certos modos de percepção e ação que envolvem disposições e sensibilidades desenvolvidas ao longo da vida por meio de experiências de participação sensorial em um campo relacional com um ambiente.

Esta formulação contrasta com o modelo genealógico que caracteriza o MTK, baseado na ideia de “tradição” como uma herança cultural, um conjunto de substâncias e informações que são transmitidas entre gerações, o que resulta no entendimento do conhecimento tradicional como um corpo de representações transmissíveis. Na formulação desenvolvida por Ingold e Kurttila (*ibid*) a tradição é entendida não como substância, mas como processo, e remete aos modos como as pessoas, a partir de suas experiências, respondem criativamente as variações emergentes em seus engajamentos práticos com ambientes desenvolvendo habilidades, o que não faz da “tradição” uma camisa de força destinada a prender as pessoas em um passado idealizado como cultura.

Esta proposição rebate frontalmente outro ponto problemático da visão moderna sobre os conhecimentos tradicionais que é a sobrevalorização da continuidade que configura o “tradicional”, como se este fosse um conjunto a perpetuar-se de modo alheio às transformações históricas, culturais e às relações de poder. Em se tratando de estudar o “conhecimento”, é importante lembrar que “todas as tradições de conhecimento estão em processo de constante reelaboração, seja com base em fatores externos, como mudanças ambientais ou geopolíticas, seja por modificações internas de suas instituições sociais” (Little, 2010:15).

Todos os sistemas de conhecimento surgem e operam dentro de seus respectivos processos cosmo-históricos e desse ângulo, todo conhecimento é “tradicional”, já que pertence a uma tradição específica. Nesta perspectiva, as ciências modernas também são passíveis de serem estudadas dentro de suas próprias tradições.

Estas observações indicam as raízes dos conflitos epistemológicos e políticos colocados pela junção desses termos e, em parte, ajudam a compreender a multiplicação de projeções equivocadas e mal-entendidos produtivos e improdutivos criados na relação entre sistemas de conhecimentos distintos. À luz do contraste entre MTK e LTK desenvolvido por Ingold e Kurttila (*ibid*), a representação de conhecimentos pode parecer contraditória, uma vez que desloca esses saberes de seus contextos de percepção-atividade para materiais que paralisam e simplificam uma miríade de experiências e práticas bastante complexa.

Por todos esses problemas conceituais, uma opção seria abandonar a conceitualização sobre conhecimentos ecológicos tradicionais. Mas isso implica ignorar as aproximações entre ciências modernas e conhecimentos tradicionais, que estão cada vez mais presentes nas relações interétnicas, como parte das estratégias políticas desenhadas por organizações indígenas e seus parceiros. Representados em formatos de livros, filmes, cartilhas e documentos produzidos por e com indígenas, diferentes atores estão fazendo o “conhecimento tradicional” circular em redes com ramificações e efeitos que merecem análise.

Os processos de mediação entre conhecimentos têm relação direta com os desafios enfrentados hoje pelos povos indígenas e suas organizações. Muitos povos estão vivendo novos contextos após a demarcação de terras nos quais os “conhecimentos ecológicos tradicionais” surgem como valor estratégico no diálogo com as políticas públicas. A experiência colocada em prática em Roraima seguiu a intenção de criar espaços de aproximação e diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento, confrontando-se com as dificuldades de mediação epistemológica e simultaneamente com processos de negociação e estabelecimento de confiança em diferentes escalas de relações. Nas próximas páginas desenvolvo uma abordagem destes espaços como “uma montagem de diversas pessoas, técnicas, lugares e atividades, historicamente construída e situada” (Little, 2010: 22). Menos que uma idealização dessas relações, a etnografia é acionada para “detalhar analiticamente os distintos âmbitos de interação entre sistemas, os problemas criados e os resultados para os grupos envolvidos” (*ibid*: 23).

A aproximação no sentido desenvolvido por Ingold e Kurttila (2000) permite mostrar a incomensurabilidade entre os termos do discurso moderno sobre conhecimentos ecológicos tradicionais e as experiências gerativas de conhecimento vividas por esses povos. Mas essa incomensurabilidade não é um limite para a colaboração pragmática entre regimes ontológicos divergentes (Almeida, 2003). Nesse sentido, o “diálogo intercultural” não deve ser visto como um

movimento em direção ao consenso ou fixação de uma plataforma conceitual comum. Em um caminho diferente, tenho procurado circunscrever os processos e produtos que estão movimentando esses diálogos e conexões como parte de uma pluralidade de políticas indígenas do conhecimento.

CONTEXTO E PROCESSO: CONHECIMENTO E LUGAR

A experiência de produção do livro foi desenvolvida na região Serra da Lua, situada na porção sudoeste da “área etnográfica” delineada por Melatti (2011) como maciço guianense ocidental. Com esta definição o autor buscava diferenciar esta região de terras altas e florestas densas, das serras e campos abertos de lavrado entrecortados pelas fronteiras entre Brasil, Venezuela e Guiana. Uma característica desta área é o intenso intercâmbio de diferentes povos indígenas entre si e o contato interétnico com diferentes sociedades nacionais, em alguns casos, realizados há bastante tempo e em outros, sendo bastante recente. A relação entre designações étnicas e a diversidade ambiental e ecológica é tematizada pela tradição oral dos povos que vivem na região e revela especificidades linguísticas, sociológicas e culturais. Estas diferenças também são expressas nas atividades cotidianas, referenciadas a procedimentos e técnicas distintos de exploração dos recursos naturais. Nesse sentido, a etnonímia tem valor à medida que expressa graus relativos de distância social em um sistema de identidades, articulado há bastante tempo por intercasamentos e pela ocorrência de aldeias de população mista ou de estreita vizinhança entre aldeias de etnias distintas (Santilli, 1994).

Dentre o conjunto de povos indígenas que habitam essa região, os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque que habita os campos do interflúvio dos rios Branco e Rupununi, região politicamente dividida entre o Brasil e a Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 14 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro e 6.000 indígenas no lado da Guiana, além de algumas famílias na Venezuela (Oliveira, 2012). Em território brasileiro, a maior concentração populacional wapichana localiza-se na região da Serra da Lua e as comunidades estão distribuídas em situações geográficas muito diferentes. Aldeias como Canauanim, Malacacheta e Tabalascada estão bem próximas à Boa Vista, capital de Roraima, enquanto outras, como Cachoeira do Sapo, Jacamim, Marupá e Wapum, estão mais distantes da capital e são praticamente inacessíveis na época de chuvas. No lado guianense, suas aldeias ocupam as savanas dos Rios Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território do povo waiwai.

Assim como os Macuxi e outros povos habitantes dessa região, os Wapichana viveram uma violenta história colonial caracterizada pela expropriação de

suas terras e imposição histórica de fronteiras internacionais que dividiu o território tradicional de seus antepassados. Neste espaço caracterizado por intensos intercâmbios entre diferentes povos indígenas e populações nacionais e pelo caráter fluído das fronteiras étnicas, a abordagem que separa grupos étnicos como unidades discretas em termos socioculturais ou linguísticos é pouco rentável para compreender a complexidade de relações que ali se configuram, onde o transnacional, o nacional e o étnico coexistem de forma dinâmica, ambígua e paradoxal (Baines, 2006).

As dinâmicas das redes de relações perpassam essas fronteiras e a territorialidade envolve a movimentação de grupos e pessoas por razões de ordens diversas: ecológica (rotatividade das áreas de cultivo, disponibilidade de recursos hídricos, incidência de caça); sociopolítica (aparatos estatais de saúde e educação, formação e fissão de grupos, dispersão de parentelas) e/ou cosmológica (feitiçaria, morte, doenças). Logo, nesta área etnográfica, o “local” não é algo dado e natural a partir do qual derivam sentidos de “comunidade” e “identidade”. Os “lugares” emergem como a experiência de, e a partir de localizações particulares, com algum senso de fronteira, intimamente ligado às práticas cotidianas. Nesse sentido, o “lugar” pode ser melhor compreendido como um nó, um emaranhado denso de fios, ligações e conexões que emerge de engajamentos cotidianos de pessoas específicas com paisagens e ambientes específicos e o “conhecimento local” é o conhecimento desses “lugares” (Escobar, 2005).

A relação entre conhecimento e lugar coloca um panorama instigante para pensar questões relacionadas aos conhecimentos ecológicos, pois esses saberes sobre ambiente estão enraizados em complexas redes de relações sociais, valores e práticas que envolvem também diversos tipos de intercâmbios entre comunidades. Um mesmo conhecimento é compartilhado, usado e reproduzido em diferentes localidades. Mas há também corpos diferentes de conhecimento e diferentes modos de saber circulando dentro e entre essas populações. Essas ideias circulam entre comunidades gerando formas e padrões de significado regionalmente coerentes que são o resultado de muitos pontos de vistas expressos por diferentes atores sociais interligados em um sistema regional de comunicação marcado pela variação e pelo intercâmbio.

Estas características nos levam a pensar o conhecimento em termos de sua variação, do posicionamento, da prática, da troca e da criatividade. Este tipo de abordagem articula a noção de conhecimento de uma forma menos abstrata e permite o envolvimento com as ideias de outras pessoas, não como exemplos de “cultura”, mas por suas ideias para a vida (Barth, 1995). Estas ideias estão particularmente presentes em uma compreensão do conhecimento compartilhada entre os Wapichana, para quem a aquisição de sabedoria pressupõe movimento: desde criança, as pessoas são motivadas a conhecer espaços mais amplos que a

própria comunidade de origem. Na juventude, rapazes solteiros costumam viajar pelas outras aldeias no Brasil e na Guiana, ou fixar-se por alguns períodos em trabalhos nas cidades, fazendas e garimpos, e nestas jornadas cada um constrói individualmente o seu corpo de experiências (Farage, 1997:125).

As redes de intercâmbio entre povos indígenas também se manifestam no campo das articulações políticas para a defesa de direitos. O Conselho Indígena de Roraima é uma expressão dessas conexões entre centenas de comunidades de povos e línguas diferentes. Criado no final dos anos 1960 a partir da aproximação de lideranças dos povos macuxi e wapichana que vivem no lavrado e nas serras de Roraima, o CIR teve um papel fundamental na luta pelos direitos territoriais indígenas. Nos últimos anos, a organização indígena vem consolidando uma rede de interlocução e parceria com órgãos públicos e organizações não governamentais com vistas a promover o bem viver das comunidades, muitas delas situadas em terras diminutas e fragmentadas pelos processos de demarcação em áreas descontínuas.

Escaldados com as experiências negativas com pesquisadores de diversas procedências, o CIR mantém uma posição bastante crítica e criteriosa em relação a intenções e propostas de pesquisa. A organização indígena procura fazer a filtragem das propostas, antes que estas sejam apresentadas às comunidades que representa. O meu caso não foi diferente. Depois de uma negociação que durou mais de um ano fui autorizado pela organização a apresentar meus interesses de pesquisa na Serra da Lua, região em que eu havia demonstrado interesse em trabalhar. Dentre os pontos desta negociação estava posto desde o início a condição de que minha pesquisa deveria gerar outros produtos que não apenas a minha tese acadêmica e atender aos interesses das comunidades e de suas agendas políticas.

Dentro de um leque de atividades de informação, formação, planejamento e criação de espaços de discussões sobre diversos temas, na última década, o CIR vem atuando de maneira intensiva em questões ligadas à temática ambiental e buscando parcerias para apoiar as diversas iniciativas locais das comunidades. Desde 2008, o Conselho Indígena desenvolve a formação continuada de ATAls (Agentes Territoriais e Ambientais Indígenas). Atualmente mais de 240 indígenas que vivem em todas as regiões de Roraima participam deste programa de formação. Apesar de ser uma figura relativamente nova dentro da organização social das comunidades, os ATAls já são reconhecidos socialmente como atores importantes quando os temas são meio ambiente e assuntos ligados à gestão territorial.

Em 2011, o CIR identificou a importância de promover a informação e de debater regionalmente a relação entre povos indígenas e a questão das “mudanças climáticas” – um assunto que vem ganhando cada vez mais espaço nas discussões nacionais e internacionais e que tem relação direta com os direitos territo-

riais indígenas. Neste campo, o CIR vem promovendo diversos eventos em busca de estabelecer diálogos interculturais entre lideranças indígenas e diferentes atores estatais e da sociedade civil, para discutir as implicações das mudanças climáticas nas terras indígenas.⁴

Para contribuir com estas discussões políticas, o CIR decidiu pela estratégia de abordar as “mudanças climáticas” a partir dos pontos de vistas e dos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas, com o intuito de trazer aos debates interétnicos a forma como essas mudanças eram observadas e compreendidas localmente. Como destaquei no início deste texto, o estabelecimento de uma série de parcerias coincidiu com o momento em que eu estava começando meu trabalho de campo na região da Serra da Lua. Nesse contexto, vi minha idealização dos princípios da “observação participante” passar à qualidade de “participação observante”, como sintetiza Bruce Albert (1997) sobre a situação etnográfica contemporânea. Surgiu a possibilidade de experimentar um envolvimento antropológico com uma “pesquisa orientada para a ação” (Albert, 1997: 57), concebida em termos de treinamento em “metodologias colaborativas”, orientação e sistematização de resultados de três “estudos de caso” que resultassem em um plano regional de enfrentamento às mudanças climáticas.

As pesquisas colaborativas foram projetadas para identificar os impactos destas mudanças sobre os modos de vida, e, também, para apresentar as soluções desenvolvidas pelas comunidades no enfrentamento de eventos climáticos extremos. A abordagem foi desenvolvida através da produção de estudos de caso em três terras indígenas (Jacamim, Malacacheta e Manoá-Pium). Estes estudos foram realizados por 18 ATAls pertencentes a 14 comunidades compostas principalmente pelos povos macuxi e wapichana, com o objetivo de trazer à luz as percepções dos povos indígenas sobre o fenômeno⁵.

Para trazer os diferentes pontos de vistas existentes nas comunidades, as pesquisas conduzidas pelos ATAls envolveram diversas personalidades: pessoas mais vividas e experientes, tuxauas, capatazes (auxiliares de tuxauas), professores, pajés, rezadores, catequistas, parteiras, pastores, agentes de saúde, homens, mulheres e jovens. Todas estas pessoas contribuíram com seus conhecimentos através de reuniões – oficinas de mapeamento e de elaboração de calendários ecológicos que foram realizadas em cada comunidade. Além destes espaços coletivos de sistematização de conhecimentos, os ATAlS também realizaram uma série de entrevistas individuais registradas em vídeos. Nestas entrevistas foram tematizadas práticas de agricultura, caça, pesca e outros usos dos recursos naturais.

Na próxima seção, analiso mais de perto este processo de pesquisas colaborativas realizadas visando à confecção do livro. A descrição focalizará nas dinâmicas de materialização destes conhecimentos em um conjunto de mapas, calendários, fotografias e vídeo-entrevistas.

4 As lideranças do CIR vêm participando ativamente de eventos em diferentes instâncias de discussão, tanto nas Conferências das Partes (COPs) no âmbito da Organização das Nações Unidas quanto em diversos seminários e reuniões de escala nacional.

5 O primeiro estudo foi realizado na terra indígena Jacamim, no ano de 2011. O segundo, em 2012, na terra indígena Malacacheta e, no mesmo ano, na terra indígena Manoá-Pium. Durante o ano de 2013, os resultados destes estudos foram revisados pelos ATAls, junto com as comunidades participantes, e em oficinas de atualização e avaliação dos resultados.

MATERIALIZAÇÃO DE CONHECIMENTOS:

MODOS DE CONHECER E FORMAS DE REPRESENTAÇÃO

A confecção de mapas e calendários ecológicos são formas de representar conhecimentos indígenas que estão sendo colocadas em prática em diversos contextos interétnicos no Brasil⁶. O primeiro, representa o espaço apropriado como território e o segundo, as percepções das dinâmicas ecológicas no interior de ciclos de passagem do tempo. Em algumas situações interétnicas contemporâneas, os mapas têm sido utilizados como instrumento de luta por direitos territoriais; em outras frentes, como ferramenta de planejamento, monitoramento e de diálogo com políticas públicas e até mesmo como instrumento pedagógico dentro de escolas indígenas. Já a produção de calendários é menos disseminada. Há os “calendários culturais” que visam mapear a sequência de eventos e datas simbolicamente importantes no transcorrer do ano – utilizados como instrumentos de planejamento pedagógico no âmbito das atividades escolares. Os “calendários ecológicos”, por sua vez, estão sendo produzidos e utilizados principalmente em discussões sobre a gestão de recursos naturais.

Ao interrogar antropológicamente os significados destes materiais é fundamental ressaltar as importantes diferenças entre os modos de conhecer e as formas correntes de representação de conhecimentos. Colocada nestes termos, a questão remonta uma oposição fundante entre percepção e representação que perpassa o conhecimento antropológico pelo menos desde “Algumas formas primitivas de Classificação” (Durkheim e Mauss, 1903)⁷.

Contemporaneamente, Tim Ingold (2000) tem se destacado pela elaboração de um paradigma analítico com forte impacto nos debates teóricos da antropologia, a partir de diálogos com a fenomenologia, a psicologia cognitiva, a biologia e a própria tradição antropológica, oferecendo aportes inovadores para a abordagem dos modos de conhecer. Como parte desse projeto, há uma crítica interessante às teorias representacionais nas ciências sociais. Ingold (2000) observa que, na teoria do conhecimento elaborada por Durkheim, o humano é dividido em duas partes mutuamente exclusivas. Uma parte totalmente imersa na dimensão sensível do mundo físico que é continuamente bombardeada por estímulos que são registrados na consciência como um caos de impressões. E a outra parte está ao lado deste engajamento e intocada por ele. Neste outro lado estão localizadas as categorias conceituais que ordenam a entrada destas impressões e que organizam estes dados em esquemas pré-existentes. A percepção, nesses termos, é um fenômeno de dois estágios: o primeiro envolve a recepção de dados efêmeros e sem significado pelo organismo humano individual, e o segundo consiste na organização destes dados em representações que são coletivas e duradouras. A sensação é entendida como uma ocorrência

6 Ver por exemplo o livro “Manejo do Mundo” (2010) produzido através da parceria entre povos indígenas do Rio Negro e o Instituto Socioambiental (ISA) e os materiais produzidos com assessorias da Operação Amazônia Nativa (OPAN) junto a povos indígenas nos Estados do Amazonas e do Mato Grosso.

7 Neste artigo clássico publicado no início do século passado, Durkheim e Mauss analisam as relações entre sistemas de classificação baseados na natureza e a organização social de tribos australianas. Comparando diferentes sistemas sociais estruturados no totemismo, os autores estabelecem algumas relações entre classificações primitivas e científicas, argumentando que, em ambas, o objetivo é tornar compreensíveis e inteligíveis as relações entre os seres, sendo que na primeira as diferenças afetivas, mais que intelectuais, determinariam como as sociedades agrupam os elementos da natureza. Para Durkheim e Mauss, mesmo ideias abstratas como as de tempo e espaço estão, em cada momento de sua história, em relação estreita com a organização social correspondente.

efêmera pertencente ao mundo da experiência, que consiste em reações do organismo a estímulos externos. Mas para compartilhar suas experiências as pessoas precisam representá-las e expressá-las em algum tipo de linguagem na qual os significados são estabilizados dentro de certas convenções. A representação, portanto, é a experiência sensível de algum modo consolidada, comum e compartilhada socialmente como um sistema de conceitos.

Ingold (2000) critica esta oposição e propõe uma forma alternativa de compreender a percepção e o conhecer de modo indissociável. Este outro paradigma centra-se na noção de “vida” para contrapor a leitura de que os humanos percebem o ambiente como uma construção cultural da natureza. Para isso, Ingold (2000) retoma o argumento de Gregory Bateson e defende um paradigma ecológico no qual a relação organismo-pessoa e ambiente não deve ser entendida como uma composição de duas entidades discretas, mas como nexos indissociáveis. O ambiente não surge aqui apenas como fornecedor de bases materiais para a sobrevivência ou adaptação e nem mesmo como fonte de inputs para a construção de representações. O lugar que ele atribui ao ser humano no ambiente é o de um ser imerso no fluxo da vida. E a experiência da vida se dá no fluxo dos materiais que atravessam e diluem os limites humanos e não humanos.

Essas ideias de Ingold (*Ibid*) contribuem para refinar a reflexão antropológica sobre diferentes modos de conhecer e sobre formas de representar como mapas, calendários e narrativas. O ponto de partida é reconhecer que a informação em si mesma não é conhecimento (Ingold, 2000: 21). Conhecer consiste na capacidade de situar informações em contextos de engajamento perceptual direto com nossos ambientes. Através da afinação de habilidades perceptuais, significados imanentes no ambiente não são construídos, mas descobertos. Assim, a forma que o ambiente é tomado por nossa percepção do mundo é guiada por orientações, disposições e sensibilidades específicas que são adquiridas no decurso da educação sensorial. O autor propõe que “conhecimento” seria melhor compreendido como “habilidade” desenvolvida no interior de matrizes relacionais.

Deste ângulo, a percepção do espaço como algo fixo e passível de documentação a partir de uma “visão de pássaro” – tal como é pensada no trabalho cartográfico tradicional – não é suficiente para expressar a percepção de alguém *no* ambiente, que é algo dinâmico, continuamente criado e transformado pelas pessoas. Nesse sentido, a crítica de Tim Ingold (2000) ao caráter limitado dos mapas como representação da percepção de espaço nos chama atenção para uma importante dimensão fenomenológica do movimento constante de criação e transformação do mundo. Algo que também aponta Gallois (2007) sobre o contraste entre imagens fixas e o caráter dinâmico de transformação e fluxos que são característicos das cosmologias indígenas.

Contudo, essa crítica à representação não esgota o valor dos mapas se pensa-

dos em seus contextos de produção, como objetos gerados justamente por outros modos de produzir conhecimento. A incorporação de novas tecnologias como os aparelhos de GPS e a utilização de sistemas e programas de informações georreferenciadas estão cada vez mais presentes nas estratégias indígenas de planejamento para a proteção e gestão territorial. Estudos que abordam a produção de mapeamentos entre povos indígenas demonstram que a fabricação de mapas tem sido incorporada com interesse por diversos povos como uma ferramenta de codificação de seus conhecimentos (Correia, 2007; Oliveira, 2010). Estes produtos também têm sido usados como instrumentos políticos para evidenciar os conhecimentos indígenas, nos moldes ocidentais, com vistas a validar suas ações de gestão de recursos naturais e proteção territorial, reafirmando modos locais de relação com suas terras. Em diversas experiências deste tipo os mapas também despertam, especialmente nas pessoas mais jovens, o interesse por conhecer lugares pouco explorados, e assim contribuem para ampliação e atualização de conhecimentos sobre pontos específicos de seus territórios e de suas histórias de uso e ocupação.

Por estas razões, a produção de mapas como forma de codificação e ilustração de conhecimentos torna-se um interessante objeto de análise antropológica. Em sua análise acerca das formas e dos vários olhares culturais dirigidos aos mapas produzidos com os povos asháninka, manchineri, jaminawa e nawa no Estado do Acre, por exemplo, Cloude Correia (2007) mostrou como a partir da inclusão ou exclusão de determinadas características por meio dos símbolos, a classificação e a relação entre elas foram sendo produzidas pelos participantes indígenas; o autor também mostrou como os mapas foram sendo categorizados em diferentes tipos a partir de seus sistemas de conhecimento.

Na iniciativa em Roraima, a organização do espaço geográfico no desenvolvimento do mapeamento resultou em imagens que codificam informações sobre as práticas sociais e simbolizam concepções compartilhadas por moradores das três terras que participaram dos estudos de caso. Dentro das oficinas, foram produzidos mapas “mentais” (desenhos livres) e “cartográficos” (baseados em tecnologias de georreferenciamento e nas imagens cartográficas da delimitação oficial das terras indígenas). Estes mapas representam muitas informações sobre: hidrografia; disposição geográfica de habitação das comunidades com suas moradias antigas, lugares “sagrados” e antigos cemitérios; localização de retiros de gado, de escolas e postos de saúde; as principais áreas de caça, roça, coleta e pesca utilizadas pelas comunidades. Além desses aspectos, apresentam também as principais ameaças externas correntes: invasões, pontos de subtração de recursos naturais, explorações de garimpo. Os mapas, portanto, representam conhecimentos com dimensões históricas, sociais, políticas e cosmológicas da vida coletiva, como se pode perceber no exemplo abaixo ao associar as legendas aos desenhos.

Mesmo reconhecendo os valores da codificação, o mais interessante são os

processos criativos. Os momentos de produção destes materiais criam espaços que permitem trocas de conhecimentos sobre o território entre pessoas de parentelas, gerações e localidades diferentes. Notadamente, para os participantes, os processos de produção são mais instigantes que os produtos. Depois de prontos, os mapas perdem significativamente o interesse. É por isso que julgo ser mais interessante atentar para as interações entre os autores durante os momentos de concepção e produção efetiva destes mapas e para as trocas que eles geram. Quando estão sendo feitos, os mapas têm sentido para dentro, depois de prontos, têm mais sentido para fora.

Na oficina que coordenei na TI Jacamim pude acompanhar grupos heterogêneos dialogando em idioma wapichana diante da folha em branco. Como eu estava no início da minha estadia, não compreendia praticamente nada do que as pessoas falavam entre si, mas acompanhava o movimento dos dedos pelas linhas da hidrografia e as idas e vindas da borracha manuseada pelos jovens até encontrar o ponto exato que os mais velhos, comentando entre si, sinalizavam para que desenhassem. Após as deliberações, os desenhos eram traduzidos e explicitados para mim e outras pessoas, também moradores e participantes que não dominavam plenamente a língua. Um aspecto interessante no “fazer o mapa” naquele contexto foi que, diferente da discussão sobre símbolos e classificações observadas por Correia (2007) no Acre, a importância dada pelos moradores de Jacamim foi principalmente à composição das linhas no mapa.

Como é comum nas dinâmicas de mapeamentos em geral, o mapa da TI Jacamim foi surgindo primeiro com as linhas que formam a hidrografia, depois surgiram as linhas referentes às estradas principais e, por fim, uma atenção minuciosa às finas linhas para delinear os caminhos que ligam as casas entre si. Na composição das linhas da hidrografia surgiram identificações toponímicas, comparações sobre pontos de pesca e sobre as melhores ilhas de mata para a caça. Enquanto os mais jovens desenhavam, apagavam e corrigiam o percurso das linhas de estradas e caminhos, os mais experientes lembravam moradores antigos, habitações que não existem mais, indicavam os percursos daqueles que antecederam as parentelas atuais. Portanto, o mapa é uma representação simplificada deste rico momento de trocas.

Os calendários, por sua vez, são representações interculturais do ciclo anual



Figura 1
Mapa comunidade Pium –
terra indígena Manoá-Pium

do clima segundo as percepções compartilhadas coletivamente em uma mescla gráfica das categorias conceituais indígenas de seus ambientes e categorias provenientes do calendário gregoriano, isto é, que recortam o ciclo anual em doze partes. O que podemos chamar de “conhecimentos ecológicos tradicionais” representados nos calendários são na verdade informações sistematizadas em um círculo. É também uma representação reduzida de dinâmicas muito complexas.

Novamente, é o contexto de produção deste tipo de material a dimensão mais significativa deste tipo de iniciativa que mobiliza conhecedores(as) indígenas. Um



Figura 2
Jovens conversam sobre o mapa da TI Jacamim

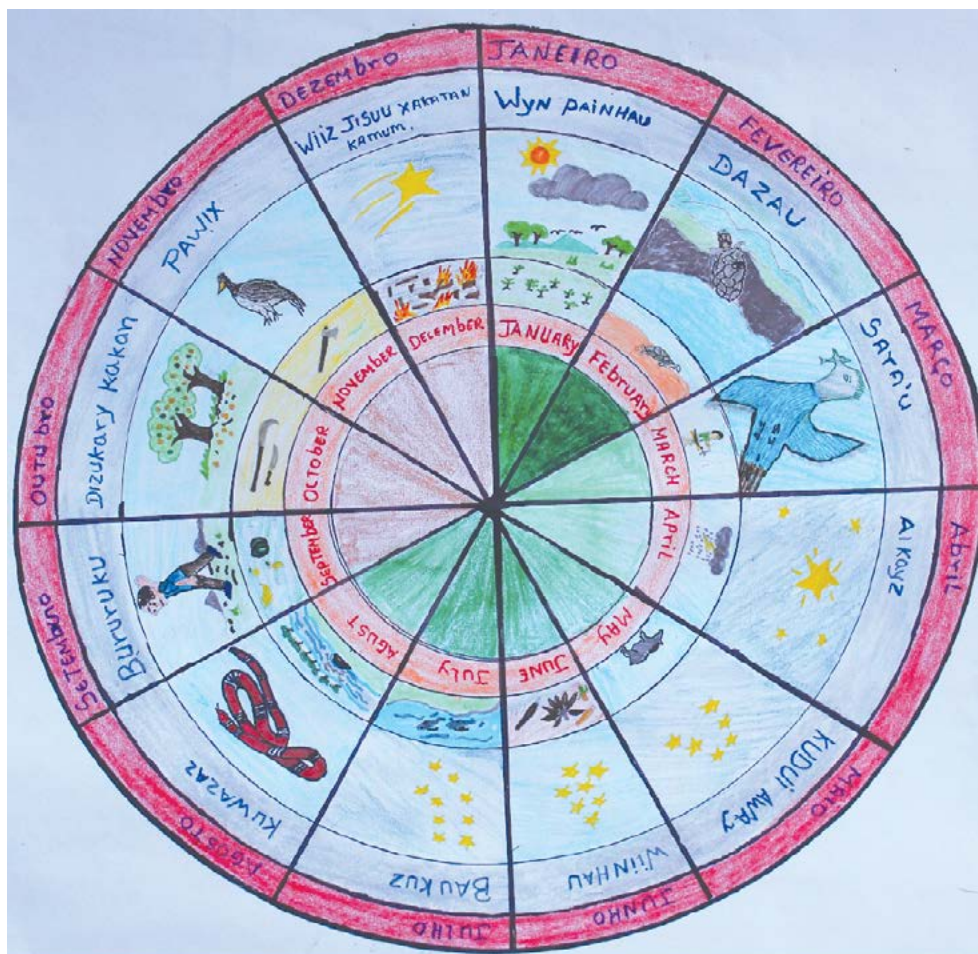


Figura 3
Calendário Ecológico –
Comunidade Sapo/Terra
Indígena Manoa-Pium

exemplo no caso que estou apresentando foi a discussão suscitada sobre o tempo certo de cantar de uma ave, o mutum, que é para moradores de toda a região um marcador de transformação das estações do ano. Em diferentes ocasiões em que os calendários foram apresentados às comunidades, surgiu a discussão sobre o canto do Mutum e suas correlações associadas ao clima.

Pawix, nome do mutum nessa língua aruaque, é a referência a um período do ano em que ocorre a transição da estação seca para estação chuvosa. É representada pelo canto da ave e por um desenho dela como uma constelação no céu. Nos momentos de discussão relativa aos conhecimentos sobre o mutum, aqueles que mais intervieram na arena de discussão sobre os dados levantados pelos jovens pesquisadores foram as pessoas mais experientes, principalmente aquelas que andam e já andaram mais pelo território. Para alguns pesquisadores indígenas, a discussão sobre o canto não foi exatamente uma novidade, mas surgiu como algo que eles ainda não tinham prestado atenção. Uma grata surpresa foi perceber que vários destes pesquisadores se surpreenderam ao aprender com os mais experientes sobre, por exemplo, os significados das constelações e sobre como os mais vividos explicavam a passagem do ano vista pela dinâmica das estrelas. Isso ficou particularmente visível nas pesquisas realizadas na TI Manoá onde os ATAs encontraram diferentes modelos ecológicos a partir das diferenças linguísticas entre conhecedores falantes do idioma macuxi (caribe) e wapichana (aruaque). Em alguns casos tratava-se de nomes diferentes para as mesmas constelações, mas em outros os termos representavam concepções diversas acerca de conjuntos estelares. Nas sucessões de comentários, estas primeiras conexões entre “ver o céu” e “ouvir os sons das aves” foram se encadeando a outros dados sensoriais e atividades da atmosfera, dos seres humanos, dos animais e das plantas que aconteciam durante o ciclo anual, as quais foram expressas nas duas línguas.

Os calendários – como um esquema básico de representações compartilhadas – geraram todas estas discussões, criando um espaço reflexivo interessante composto de análises balizadas por conhecimentos heterogêneos. Nesse sentido, assim como os mapas, os calendários colocam o desafio de elaborar uma atenção antropológica às “representações” e às “percepções” – não como uma oposição entre dois domínios separados nos processos de conhecer, mas como duas dimensões de um mesmo nexos indivisível do conhecimento. Como assinala Ingold (2008: 39), devemos considerar “esse entrelace criativo de experiência no discurso e as maneiras como as construções discursivas resultantes, por sua vez, afetam as percepções das pessoas do mundo que as cerca”.

É este tipo de experiência que a produção do livro gerou entre os Macuxi e Wapichana que vivem na região Serra da Lua. Conhecimentos ecológicos e percepções sensoriais das alterações do clima foram transpostos para esquemas de representação capazes de comunicar ao mundo dos “brancos”

suas observações sobre um fenômeno global em um contexto regional. Vale lembrar que mapas e calendários sazonais fazem parte das técnicas tradicionais da etnografia. Entretanto, esses desenhos de croquis, quadros sinóticos e esquemas de sazonalidade aparecem nas monografias como produto individual da observação direta e da sistematização de informações dispersas elaboradas individualmente por pesquisadores. Para o antropólogo, participar destes círculos de discussão e criação coletiva representa uma oportunidade de aprendizagem condensada, a qual, no método clássico, certamente levaria muito mais tempo para se concretizar e apresentaria outras dificuldades de sistematização. Além disso, representa a possibilidade de compartilhar os pressupostos do trabalho de campo, permitindo que as pessoas reflitam sobre a validade da proposição de um exercício de organização de informações em um determinado molde, de modo a abrir espaço para críticas e até mesmo para a redefinição do próprio modelo sugerido. O engajamento de pessoas de diferentes comunidades, gerações e gêneros, neste tipo de produção baseada no modelo de reunião ou oficina, cria espaços concretos de diálogos que merecem ser considerados em termos dos procedimentos metodológicos da pesquisa de campo – debate com o qual esse fragmento pretende contribuir, indicando potencialidades produtivas.

De forma sintética, nesta seção situei os diferentes espaços, atores, técnicas e atividades realizadas em diferentes âmbitos de interação entre sistemas de conhecimento. A seguir, focalizo alguns resultados mais perceptíveis para os grupos envolvidos, apresentando alguns dos efeitos desse processo “dentro” e “fora” das comunidades.

EFEITOS: NOVOS SUJEITOS À PROCURA DE CONHECIMENTOS

Além da potência de promover processos reflexivos sobre modos próprios de conhecer, o outro aspecto que chama a atenção nestes experimentos de representação de conhecimentos indígenas concerne aos efeitos que eles geram dentro da organização social das comunidades, especialmente para os sujeitos que, de modos diferentes, participaram destas iniciativas. Como observei anteriormente, os ATAls constituem uma figura relativamente nova na organização social das comunidades indígenas na região da Serra da Lua. De toda forma, estes atores já são reconhecidos por suas comunidades como lideranças nas discussões sobre a proteção territorial e nas ações locais de gestão ambiental. Muitos deles também são professores, tuxauas, agentes de saúde, catequistas e lideranças políticas regionais, e agregam o reconhecimento dessas posições à figura do ATAl.

Mas nem tudo é prestígio. Estes jovens, homens e mulheres, que atuam localmente dentro da temática e da agenda ambiental também lidam com a resistência de seus parentes e com as críticas que muitos tecem quanto ao papel

do ATAl dentro das comunidades. Em diversos contextos, os ATAls algumas vezes são vistos como representantes locais do Estado, consubstanciados na imagem que se tem a respeito do IBAMA, no sentido de serem contra ou quererem controlar determinadas práticas tradicionais. Um destes agentes me relatou que muitas vezes ouviu palavras “pesadas” de seus parentes, e provocações como: “*você quer que eu e meus filhos vamos comer barro?*”

Neste contexto de valorização e de tensões políticas, o processo de produção dos “estudos de caso” impactou a imagem dos ATAls frente às comunidades de diferentes formas. O primeiro efeito perceptível se deve ao propósito de fazer a pesquisa como uma forma de valorizar os “conhecimentos tradicionais”, o que os colocou em uma posição diferente daquela de suas práticas habituais (controle territorial, ações de educação ambiental, manejo de resíduos). A atuação como pesquisadores envolvidos na produção de um livro colocou os ATAls e aqueles que colaboraram com eles em outros registros de percepção e valorização social.

Ao mesmo tempo, a posição de “pesquisador” também trouxe à tona as tensões sociais correntes sobre o significado de “pesquisas” – um tema sensível na região que viveu em um passado recente um episódio de biopirataria (Ávila, 2001). A desconfiança em relação a ceder desenhos ou narrativas aos ATAls resultou em algumas recusas em participar do trabalho deles, e surgiram também questionamentos sobre os reais interesses deles e da própria iniciativa. As interrogações recebidas por eles e que foram relatadas nas oficinas são fundamentais: “*Para onde vai esse meu conhecimento? Será que é para beneficiar a comunidade mesmo? Ou vai servir só para você?*”. Perguntas, aliás, muito pertinentes para o estabelecimento de qualquer pacto de pesquisa.

Mas também surgiram diversos exemplos de pessoas (parteiras, catequistas, rezadores e Agentes Indígenas de Saúde) que demonstraram verdadeira satisfação em serem procurados para compartilhar seus conhecimentos. A busca pela entrevista gravada em vídeo, a preparação de um cenário, a condução das perguntas e a escuta atenta produziram diversos encontros relatados como bastante ricos para ambos os lados da conexão estabelecida com a pesquisa. Muitos ATAls entrevistaram seus próprios avós e criaram espaços de compartilhamento de histórias e saberes para além do tema da investigação.

Uma categoria importante que surgiu nesse processo foi *apoio*. A maioria dos ATAls gravou com pessoas pertencentes à sua rede de relações mais íntima: mães, pais, tios, avós ou cunhados(as), que decidiram “*apoiá-los*” no trabalho. E obter *apoio* não é uma tarefa simples. Mobilizar estas relações atualizou vínculos e compromissos de reciprocidade que refletem em diversas outras dimensões da vida cotidiana e das dinâmicas políticas internas das comunidades, que aqui é possível apenas apontar.

Simultaneamente às relações de parentesco, o processo de produção do livro

também influiu no sistema de posições sociais das comunidades, colocando em relação outras figuras na organização social. Isso ficou claro em alguns cenários em que os ATAls contaram com a colaboração de professores(as) indígenas que se dispuseram a orientar as pesquisas e inclusive participar delas como entrevistados(as). Em outros, contudo, professores(as) expressaram desagrado com o trabalho. De alguma forma, eles(as) expressaram contrariedade com o fato de que os agentes estavam fazendo um trabalho que atualmente pertenceria a eles: pesquisar, escrever, lecionar sobre os conhecimentos e a cultura de suas comunidades.

Estas tensões entre ATAls e professores(as) revelam efeitos internos da realização de pesquisas, particularmente quando estas são realizadas pelas pessoas das próprias comunidades. Elas indicam algo sobre as transformações em curso nas políticas de controle de saberes que estão surgindo na região. A emergência destas diferentes perspectivas tem implicações para todas posições imbricadas na organização social. Um exemplo destas dinâmicas foi o fato de diversos ATAls, em terras diferentes, terem relatado uma queixa comum ouvida das pessoas mais experientes que eles buscaram para entrevistar. Nos momentos de compartilhamento de informações sobre o andamento das pesquisas, os ATAls descreveram que, nos bastidores das negociações de várias oficinas e entrevistas, sobretudo os “mais experientes”, os questionaram e cobraram uma postura diferente daquela de alguns professores que, segundo os “mais velhos”, os procuraram bastante nos últimos anos, mas se afastaram deles depois de formados na Universidade. De algum modo, recai agora sobre os professores indígenas e os próprios ATAls – na condição de pesquisadores – críticas semelhantes àquelas que são recorrentemente feitas aos pesquisadores de fora.

Esses são alguns aspectos destas transformações “dentro” das comunidades. Para “fora” delas a produção do livro fortaleceu redes de apoio aos povos indígenas em Roraima e abriu espaços de interlocução em outros espaços. A mobilização de parcerias de outras organizações indígenas e da sociedade civil em escalas nacional e internacional permitiu que os materiais que compõe o livro fossem divulgados através de apresentações dos resultados em reuniões, assembleias, encontros e seminários sobre a temática ambiental e a questão das mudanças climáticas em diferentes cidades brasileiras: Boa Vista, Brasília e Manaus.

ATAls, técnicos e lideranças da organização indígena também já fizeram a divulgação dos resultados dos estudos em seminários e encontros indígenas em outros países, como nas Filipinas, em Portugal, no Equador e no Uruguai. Nas oportunidades que pude acompanhar, observei a força destes materiais (mapas, calendários, fotos, narrativas) em atrair a atenção dos “brancos” (pesquisadores, técnicos governamentais, líderes de organizações da sociedade civil), e também de “parentes” de outras regiões do Brasil e do mundo – estimulando trocas e comparações entre sistemas indígenas de conhecimentos. E, principalmente, a

iniciativa materializada no livro vem criando canais de comunicação e abrindo possibilidade de suporte às propostas indígenas de enfrentamento do novo cenário ambiental e climático que se desenha para as comunidades em uma agenda de adaptação que vem ganhando espaço nos debates públicos. Como um livro-documento, o material tem sido utilizado para catalisar estas conexões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações entre conhecimentos indígenas e científicos são cercadas de mal-entendidos, equívocos, contradições e paradoxos. Refletindo sobre esses processos Dominique Gallois (2012) observa uma dupla contradição. A primeira consiste nos modos assimétricos de aproximação aos conhecimentos indígenas, mesmo quando realizada por seus parceiros. Agentes (agroflorestais, socioambientais, territoriais e ambientais) lidam com conceituações e formas de sistematização do que sejam os conhecimentos indígenas que tendem a formatá-los a partir de outras lógicas, como a acadêmica ou a técnica. A segunda contradição remete aos efeitos na organização social. A materialização de conhecimentos coloca em jogo um tipo de relação muito particular entre aqueles considerados detentores de determinados saberes e esses novos especialistas indígenas que procuram registrar seus conhecimentos a partir de outras ordens de relações.

A experiência de produção dos estudos de caso em Roraima buscou suporte em um discurso de valorização das práticas tradicionais: caça, pesca, agricultura e de seus praticantes. É possível dizer que o efeito dessa “valorização” tenha sido efêmero. Por outro lado, técnicos indígenas e não indígenas envolvidos na iniciativa buscamos, por uma exigência do movimento indígena, inverter a lógica da pauta “global” das “mudanças climáticas” e consideramos a questão no interior das preocupações comunitárias prementes com a proteção, a gestão territorial e de seus recursos naturais considerados escassos, com a qualidade das estradas em épocas de chuva e com os riscos da dependência de recursos monetários provenientes de benefícios do Estado face à insegurança alimentar desencadeada por perdas provenientes de secas e inundações.

Assim como entre comunidades indígenas do Amapá e norte do Pará, é possível encontrar entre as comunidades indígenas na Serra da Lua em Roraima: “práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais”, caracterizando redes de relações com várias possibilidades, as quais não podem ser abordadas “a partir de uma simples oposição entre o ‘tradicional’ e o ‘novo’” (Gallois, 2007: 99). Esse processo, eu acrescentaria, não pode ser visto simplesmente como extensão de redes conceituais das ciências e de discursos políticos hegemônicos dominando realidades locais, tal como foi considerado por Nadasdy (1999) para o contexto do Ártico.

Entendo que essas experiências baseadas no discurso de valorização de saberes e práticas indígenas têm atingido pouco sucesso nesse propósito. Entretanto, considero que iniciativas desse tipo merecem ser avaliadas na perspectiva de suas organizações, em termos de suas políticas do conhecimento – entendidas como aparatos discursivos articulados coletivamente que visam desestabilizar assimetrias de poder e criar espaços de negociação. Nesse sentido, o que procurei neste artigo foi “buscar uma compreensão da prática da política indígena que dialogue com as concepções indígenas de suas próprias práticas” (Neves de Oliveira, 2002: 111). A iniciativa do CIR como política indígena do conhecimento consistiu em uma estratégia de produzir materiais para a diplomacia do movimento indígena. Um livro como o que foi produzido na região Serra da Lua é um objeto que condensa uma micropolítica, acionando um emaranhado de relações pessoais, laços familiares e sociais dentro e entre as comunidades que participaram de sua produção. Ele faz parte também de uma macropolítica do movimento indígena que visa transcender o plano local e estender a rede social e conceitual indígena; gerar contrafluxo, desafiar posturas tecnocráticas, cientificistas e coloniais.

Ao olhar para os produtos de processos deste tipo pode-se apontar que mapas baseados na cartografia oficial e calendários culturais mesclados ao esquema gregoriano de classificação da passagem do tempo são traduções culturais simplificadoras dos modos indígenas de conhecer, de perceber e de se relacionar com o ambiente. De fato, o são. A geração de produtos nestes formatos pode operar como um mecanismo redutor, silenciando outros modos de estabelecer relações, e pior, produzindo novas formas de dominação ao legitimar formas hegemônicas de pensar. Contudo, eu gostaria de concluir com uma avaliação deste tipo de iniciativa em outra direção, dando mais valor ao processo de produção e aos esforços de seus principais atores do que ao produto materializado, neste caso, o livro-documento. No contexto que apresentei aqui, em meio às tensões sociais entre as diversas posições políticas envolvidas na geração dos materiais, é possível notar, que, de certa forma, o processo contribuiu para transformar a imagem de alguns sujeitos envolvidos na realização das pesquisas, especialmente os ATAls.

A emergência de novos atores como “pesquisadores” e as reflexões sobre os atributos e usos que podem ser feitos de “pesquisas” colocaram para as comunidades envolvidas novas dinâmicas de gestão de seus conhecimentos. Os tipos de relações (de troca e/ou de concessão) que surgem nestas dinâmicas colocam suas concepções próprias no centro do que seja esse “conhecimento”. Nos efeitos de processos deste tipo é possível visualizar as políticas emergentes de geração, circulação e gestão de saberes. A categoria *apoio* pode sintetizar bem essas relações. Na experiência aqui tratada, o livro-documento como objeto de conhecimento ganhou existência na mobilização destes diferentes tipos de relações, dando existência também a elas. Como afirmei no início, este tipo de trabalho também deve ter

implicações para a antropologia, para nossas posturas epistêmicas, metodológicas e políticas e pode ser a fonte para novos investimentos teóricos e comparativos.

Alessandro Roberto Oliveira é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Montes Claros e mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Atualmente, é professor adjunto nesta última universidade, vinculado ao Departamento de Teoria e Fundamentos da Faculdade de Educação.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce

1997 “‘Ethnographic Situation’ and Ethnic Movements: Notes on Post-Malinowskian Fieldwork”. *Critique of Anthropology*, vol. 17 (1): 53-65.

ALMEIDA, Mauro W. B.

2003 “Relativismo antropológico e objetividade etnográfica”. *Campos*, 3: 9-19.

ANDRELLO, Geraldo

2010 “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro”. *RBCS*, vol. 25 nº 73: 05-26

2012 *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo, Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

ÁVILA, Thiago A. M. de

2001 *Biopirataria e os Wapichana: análise antropológica do patenteamento de conhecimentos indígenas*. Brasília, monografia de graduação, Universidade de Brasília.

BAINES, Stephen Grant

2006 “Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil”. *Anuário Antropológico*, v. 2005: 35-49

BANIWA, Gersem

- 2015 “Os indígenas antropólogos: desafios e perspectivas”.
Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia. Brasília,
Associação Brasileira de Antropologia, 2(1): 233- 243.

BARTH, Fredrik

- 1995 “Other Knowledge And Other Ways of Knowing”. *Journal
of Anthropological Research*, v.51, n.1: 65-68.

BERKES, Fikret

- 2003 *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*.
London, Taylor & Francis (Trabalho original publicado em 1999).

BENITES, Tonico

- 2015 “Os antropólogos indígenas: Desafios e
perspectivas”. *Novos Debates/ABA* 2(1): 2-7.

CABALZAR, Aloisio (org.)

- 2010 *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio
Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo, ISA-Instituto Socioambiental.

CAMPOS, Marcio D

- 2002 “Etnociência ou etnografia de saberes, técnicas e práticas?”. In:
AMOROSO, Maria Christina de Mello; MING, Lin Chau; SILVA, Sandra
Maria P. (orgs). *Métodos de coleta e análise de dados em etnobiologia,
etnoecologia e disciplinas correlatadas*. Rio Claro, UNESP/CNPQ, pp. 47-92

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.)

- 2002 *Enciclopédia da floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos
das populações*. São Paulo, Companhia das Letras.

CORREA, Cloude de Souza

- 2007 *Etnozoneamento, Etnomapeamento e Diagnóstico Etnoambiental:
Representações Cartográficas e Gestão Territorial em Terras Indígenas no
Estado do Acre*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

CRUIKSHANK, Julie

- 2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters
And Social Imagination*. Seattle, University of
Washington Press/ Vancouver, UBCPress.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel

- 1990 “Algumas formas primitivas de classificação”. *Em Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. pp. 399-455.

ESCOBAR, Arturo

- 2005 “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colección Sur Sur, CLACSO, pp.133-168.

FARAGE, Nádia

- 1997 *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapichana*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

GALLOIS, Dominique Tilkin

- 2007 “Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental”. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.4, n.2: 95-116.
- 2012 *Saberes enredados: qual formação para qual conhecimento?* Coletânea Redes Ameríndias – Relatório científico 5/2012.

INGLIS, Julian

- 1993 *Traditional Ecological Knowledge: Concepts And Cases*. Ottawa, Ontário, Canadian Museum of Nature.

INGOLD, Tim; KURTTILA, Terhi

- 2000 “Perceiving The Environment In Finnish Lapland”. *Body & Society*, v. 6, n. 3-4: 183-196.

INGOLD, Tim

- 2000 *The Perception Of The Environment: Essays In Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.
- 2008 “Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano”. *Ponto Urbe [online]*, v.3: 1-52

LITTLE, Paul E.

- 2010 “Os conhecimentos tradicionais no marco da interculturalidade”. In: ____ (ed.). *Conhecimentos tradicionais para o século XXI: etnografias da interculturalidade*. São Paulo, Annablume, pp. 09-31.

MCGREGOR, Debora

- 2005 Traditional Ecological Knowledge: An Anishnabe Woman's Perspective. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture and Social Justice*, vol. 29, n.2: 103-109 .

MELATTI, Júlio Cezar

- 2011 Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas. Mimeo.

MENZIES, Charles R.

- 2006 *Traditional Ecological Knowledge And Natural Resource Management*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

NADASDY, Paul

- 1999 "The Politics of TEK: Power And Integration Of Knowledge". *Arctic Anthropology*, vol 36, n. 1-2: 1-18.
- 2003 "It's Not Really 'Knowledge' at All, It's More a Way of Life". In: _____. *Hunters and Bureaucrats: Power, knowledge, and Aboriginal-state Relations In The Southwest Yukon*. Vancouver, UBC Press, pp.60-113.

NEVES DE OLIVEIRA, Adolfo

- 2002 "Fragmentos da etnografia de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena". *Anuário Antropológico*, v.98: 109-130.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; VALLE, Sineia (orgs.)

- 2014 *Amazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua – RR*. Boa vista, CIR.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de

- 2012 *Tempo dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na Fronteira Brasil-Guiana*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, Frederico César Barbosa.

- 2010 *Quando resistir é habitar: Lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

- 1988 "O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo, Marco Zero.

PRADO, Helbert Medeiros; MURRIETA, Rui Sérgio Sereni

- 2015 “A etnoecologia em perspectiva: origens, interfaces e correntes atuais de um campo em ascensão”. *Ambient. soc.* [online], v.18, n.4:139-160.
- 2017 “A experiência do conhecimento em Tim Ingold e as etnociências: reflexões a partir de um estudo de caso etnoecológico”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* [online], v.12, n.3: 839-853.

PIMENTA, José

- 2007 “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia Ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 2: 633-681.

RAMOS, Alcida Rita.

- 2007 “Do engajamento ao desprendimento”. *Campos*, v.8, n.1:11-32.
- 2014 “Ensaio sobre o não entendimento interétnico”. *Série Antropologia*, v. 444. Brasília, DAN/UNB, pp. 7-31.

ROUÉ, Marie

- 1997 “Novas perspectivas em etnoecologia: ‘saberes tradicionais’ e gestão dos recursos naturais”. In: CASTRO, Edna; PITON, Florence (orgs.). *Faces do trópico úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém, UFPA-NAEA.

SANTILLI, Paulo

- 1994 *Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

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

Recebido em 9 de maio de 2017. Aceito em 24 de julho de 2019.

A “Caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165225>

Adriana Athila

🏠 *Escola Nacional de Saúde Pública - FIOCRUZ, Programa de Epidemiologia em Saúde Coletiva | Rio de Janeiro, RJ, Brasil*
✉ adrianarathila@gmail.com

ORCID

<https://orcid.org/0000-0001-7441-380X>

RESUMO

Este artigo analisa o modo pelo qual os Rikbaktsa falam sobre e produzem suas “diferenças”, incluindo aquelas de gênero, sexo e outras modalidades de relação, com destaque para as práticas homoeróticas femininas. Centrado nas biotecnologias nativas e investigando sobre seus “dados bio-lógicos de base”, ele destaca a maestria exercida pelas mulheres sobre a produção de “pessoas” e de suas relações, em uma sociedade patrilinear e com ideias patricentradas sobre concepção, praticante da paternidade múltipla. A etnografia rikbaktsa sugere a reconsideração dos modelos hegemônicos para explicar os regimes de socialidade ameríndios e as sexualidades de povos indígenas brasileiros, diante do ressurgimento contemporâneo do tema. Por fim, o artigo explora alguns dilemas do fazer etnográfico e da representação na teoria antropológica.

PALAVRAS-CHAVE

Povos indígenas sulamericanos, homossexualidade, etnografia

Pandora's Box: Representation, Difference and Native Reproductive Technologies Among the Rikbaktsa (Macro-Ge) of Southwest Amazonia

ABSTRACT

This article analyses the way in which the Rikbaktsa speak about and produce their ‘differences,’ including those of gender, sex and other relational modalities, with an emphasis on female homoerotic practices. Centred on native biotechnologies and investigating their ‘base bio-logical data,’ the text explores the mastery exercised by women over the production of ‘persons’ and their relations, in a patrilinear society with patricentric ideas of conception, practicing multiple paternity. Rikbaktsa ethnography suggests the need to reconsider the hegemonic models used to explain Amerindian regimes of sociality and the sexualities of indigenous peoples in Brazil, prompted by the contemporary resurgence of the theme. Finally, the article explores some of the dilemmas of ethnographic practice and representation in anthropological theory.

KEYWORDS

South American indigenous Peoples, Homosexuality, Ethnography

SEXO, MENTIRAS E ETNOGRAFIAS¹

— *Que tipo de perguntas Margaret Mead fazia para vocês? Ela sempre perguntava o que tinham feito à noite?*

— *Sim, ela nos perguntava o que acontecia depois do anoitecer. Nós, moças, jocosamente nos beliscávamos e sempre dizíamos que tínhamos estado fora com os rapazes. Estávamos apenas brincando, mas ela levou isso a sério. Como você sabe, moças samoanas são ótimas mentirosas [risos]. Adoramos brincar com as pessoas, mas Margaret pensou que tudo era verdade.*

— *Então você respondeu Margart Mead com mentiras?*

— *Sim, nós só mentimos e mentimos...”*

[Margaret Mead and Samoa, 1988]²

O idioma é o Samoano. O diálogo se passa entre A’apua’ Aka’amu, adolescente na década de 20, e um entrevistador samoano. O documentário tem tom criminal-investigativo. Apura a polêmica – não interessa tanto se virtual ou efetiva – em torno do que Margaret Mead escrevera sobre as moças samoanas em 1928 e os questionamentos posteriores do antropólogo Derek Freeman. Com uma produção que se estendeu até a década de 80, Freeman se autoatribuiu o papel de tradutor fidedigno do universo etnográfico samoano.

A disputada narrativa flutua entre *verdades* e *mentiras* acerca da sexualidade das moças, caracterizada por comportamentos opositivos na etnografia de um e de outro autor. Sexualmente relaxadas, em um marcado contraste com as adolescentes americanas, ou esmeradamente vigiadas?

A narrativa fílmica não é das mais atraentes. Se conseguimos persistir algum

2 Nesta seção serão utilizadas traduções livres de trechos de língua inglesa do filme *Margaret Mead and Samoa*, de Frank Heimans, 1988.

tempo, as entrelinhas do roteiro formal vão gradativamente transformando o tédio, que parecia inevitável, em um estimulante convite à reflexão antropológica. Mead é um personagem tangencial na narrativa “linear” do feminismo (Costa, 2001: 152). Aparece como referência histórica – superada, subentendendo-se – ou como uma autora contestada em suas ideias, através de contraexemplos dos povos com os quais trabalhou.

Isto aconteceu especialmente aos Arapesh. O povo da Nova Guiné aparece como confirmação etnográfica daquilo que Mead (1935) jamais desejaria afirmar: que a “valência diferencial” e, diga-se, essencialmente oposicional dos sexos, acompanhada pela dominância masculina, eram princípios culturalmente universais (Rosaldo, 1974: 18-19) e até estruturalmente “necessários” (Héritier 1981: 49-52), sob qualquer perspectiva pela qual se viesse a analisar os sistemas de parentesco (Viveiros de Castro, 1990: 27).

O filme segue apresentando falas de biógrafos, antropólogos, jornalistas, parentes e amigos, intercaladas a imagens e depoimentos de Mead e Freeman. Ambos aparecem ao lado dos disputados nativos, em homenagens, palestras e entrevistas. Pouco sutil e quase deselegante, a edição gradativamente coloca em dúvida o fundamento do prestígio popular e acadêmico de Mead. Teria ele resultado de uma mentira etnográfica?

Um final estimulante encerra a controvérsia, quando os Samoanos roubam a cena. A edição dos relatos confirma a versão etnográfica de Freeman. Todos – chefes, uma afamada intelectual samoana e a própria Aka’amu – discordam dos escritos de Mead, assinala-se, cada um à sua maneira.

Durante uma aula de antropologia, um chefe percebeu o equívoco de Mead ao descrever a vida sexual samoana. Sua autoridade, afirma, vem do pertencimento àquela cultura, tendo sido também um rapaz em Samoa. Le Tagaloa, considera que Mead, longe de expressar o pensamento samoano, não faria mais do que projetar o que ela pensava (ou desejava intimamente) sobre o assunto – o sexo – retratando os nativos como se fossem “*não humanos*” ou “*animais*”.

Por outro lado, o relato de Aka’amu se afasta da ideia de que Mead teria falseado a conduta das moças. Estimulada pelo entrevistador e rindo bastante, a anciã diz ter respondido à pesquisadora apenas com “*mentiras*” e mais “*mentiras*”. Antes disto, seus relatos sugeriam uma relação muito próxima e afetuosa com a antropóloga. Sempre andavam juntas, por todos os lugares. Ela e as demais moças a faziam “chefe” durante estas visitas e, por esta razão, Mead devia dar tudo o que porventura carregasse com ela. Com algum choro, ela fazia o que precisava ser feito.

Outro chefe, ajudante de Mead quando rapaz, afirma que a única intenção das samoanas era entreter a antropóloga. Tudo o que contaram não passava de “*histórias erradas*” para seduzir a jovem pesquisadora. As histórias contadas a ela

pelas samoanas, teriam como efeito etnográfico as histórias contadas por Mead *sobre as samoanas*: sua etnografia.

Produzido no contexto em que a crítica pós-colonial ao poder e à dominação pautou uma redefinição tanto da prática do trabalho de campo como da construção do conhecimento antropológico (Moore, 1999a: 1-5), o filme convida a uma seriamente jocosa reflexão³. A disputa pela autoridade etnográfica está no centro de um debate entre diferentes agentes e aspectos: entre dois etnógrafos e entre os etnógrafos e os samoanos; entre *verdades* e *mentiras*, contadas não apenas por antropólogos, mas também pelos nativos, para brincar conosco ou seduzir nossa atenção.

Inevitável evocar o debate sobre a etnografia e sua discutível propriedade de representar o outro, especialmente exacerbado à época do filme (Clifford, 1986: 10). Todas as suspeitas se voltam às pretensões de síntese antropológica da alteridade (Moore, 1999a: 5).

Os estudos de gênero, particularmente, estiveram na ponta da reflexão sobre a teoria e prática antropológicas no fim do século XX⁴. Era hora de elicitare hierarquias de poder, dar voz às minorias e de pensar a ciência em um sentido prático, desta vez comprometido com aqueles até então encobertos pela escrita antropológica e oprimidos pelas relações coloniais. Nesse quadro, a Antropologia, como prática e escrita, e a sujeição colonialista, são tomadas como inseparáveis e sinonímicas.

O papel secundário das mulheres é denunciado como um fato “*pan-cultural*” e universal (Ortner, 1974: 67). A dominação e a hierarquia entre sexos não eram da ordem da natureza, como de tão consistentes, pareciam ser. Eram provenientes de construtos simbólicos tão universais que assumiam “ares” de natureza (idem: 69). E, se era assim, poderiam e deveriam ser abolidos.

A partir deste momento começa a se consolidar a persistente distinção entre o “*sexo*”, como um fato biológico, anatômico, e o “*gênero*”, como um fenômeno da cultura, relacionado a identidades e inscrito em hierarquias universais (Collier e Yanagisako, 1987). Concepções críticas como a de Errington (1990 *apud* Moore 1999b: 153) e seu modelo triádico, para além do “*gênero*” e do “*sexo*” (com minúscula), incluíam também o “*Sexo*” (com maiúscula), como uma construção dos corpos particular à Euro-América.

Neste vívido debate acadêmico, se o *sexo* podia ser algo diversa e socialmente construído, ele permanecia como uma espécie de realidade primeira, uma realidade singular que toma corpos binários e diferenças anatômicas como matriz da diversidade de arranjos culturais. Toda ação simbólica está baseada nessa diferença diádica fundamental, indiscutível, com precedência e gerando todas as demais.

Esta forma seminal de equacionar o fazer da antropologia – e da etnografia – nos estudos de gênero tomava caminhos paradoxais. Enquanto um ampli-

3 Viana, em um prólogo à edição espanhola da coletânea organizada por Clifford e Marcus (1991), *Retóricas de la Antropología*, menciona pontualmente a polêmica. Seu ponto era o de que diferentes visões etnográficas não significariam necessariamente que alguém mentiu ou se enganou (Viana, 1991). Isto se afasta do modo de apropriação que proponho neste artigo, como se verá.

4 Clifford, em sua elaboração sobre as “*verdades etnográficas parciais*”, considera como “*fato*” que o “*feminismo não contribuiu muito à análise teórica das etnografias como textos*” (Clifford, 1986: 20, tradução minha). Para esta discussão remeto o leitor ao livro de Behar e Gordon (1995).

cador de vozes, a ela se juntariam ruídos originados por várias frentes, seja pela autoridade impensada do etnógrafo, seja pelo campo do gênero e suas projeções conceituais em torno das relações entre os sexos dos “outros”, mundo afora.

Como universalizar este nexo entre uma dada concepção fisiológica sobre a diferença dos corpos e a produção simbólica de diferenças entre eles? Quanto ao poder e à dominação, como avaliar universalmente o valor de cada tarefa, de cada posição assumida por homens e mulheres, segmentando-as em traços isolados, elegendo de antemão significados e espaços onde encontrar não apenas diferença, mas desigualdade crônica entre sexos?

Se inicio este artigo com essas considerações à moda de digressão com relação ao seu tema central – uma etnografia sobre a forma pela qual um povo indígena amazônico produz gente e, como veremos, algo mais – é porque estes questionamentos são inseparáveis da sua escritura. Os estudos de gênero retomados até este ponto adotam percepções singulares sobre o “sexo”, o “corpo” e o “poder”. Estas noções estão claramente associadas ao que estes trabalhos entendem por “dominação”; onde (ou não) procurá-la e, oportunamente, encontrá-la.

Nesta configuração, uma determinada forma de produzir conhecimento voltada a questões de ordem prática – importantes, porém universalizadas – talvez acabasse por distorcer os “outros” aos quais a antropologia devia representar adequadamente, como missão. Mas o que é representar alguém adequadamente ou submeter a antropologia a algum (ou a um) sentido prático? Como autorizar algumas associações e desautorizar outras?

A pluralidade de “antropologias” já foi comparada a uma enciclopédia chinesa de Borges⁵. Se consideramos a sugestão de Wagner, segundo a qual “*todo ser humano é um antropólogo*” (Wagner, 1981: 36), e a potência da ideia de fazer equivaler, de algum modo, pesquisadores e pesquisados, continuaremos a multiplicar criativamente nossos verbetes e taxonomias (tradução minha).

Ortner (2006: 40) menciona a “transformação” da sociedade como algo em que a antropologia tem um “dever” de e para a qual pode efetivamente operar. O fato de os antropólogos adotarem um conceito ele mesmo transformacional de cultura pode ser, de acordo com ela, a solução para o desafio de transformá-la, sem provocar “*ruptura*” (*ibid*, tradução minha). E, assim, temos mais um verbete, sobre o que são e o que fazem a antropologia e a cultura.

Inspirado na antropologia reversa de Wagner, Gonçalves (1996: 159) propôs positivar o que qualificou por “*obsessão pela cultura*”, a qual, segundo ele, marcava a antropologia em todas as suas escolas, até então. A “*cultura*” seria “O” ponto de desacordo que uniria o nosso fragmentado campo. Para Gonçalves (1996: 172-173), as escolas antropológicas disputam ao mesmo tempo em que produzem diversas metáforas a partir das quais cada uma delas “*inventa*” e “*reinventa*” a “*cultura*” e, simultaneamente, as “*culturas*” mundo afora e dentro da disciplina,

5 Refiro-me a Pontes (2004: 202-203).

na medida em que a cultura dos antropólogos é incluída neste processo.

Passadas mais de duas décadas, apesar de todo empenho, não há uma resposta final às controvérsias. As discussões sobre representação continuam e aparentemente deslocam seu foco. Mais do que somente a escrita ou a “cultura”, estão em evidência as discutíveis formas de produção compartilhada das nossas etnografias.

A etnografia, enquanto identidade da antropologia moderna, aparece como uma construção histórica, associada à nossa disciplina sob determinadas condições e aspirações (Clifford, 1986). Para alguns um instrumento, para outros um fim. Há também quem tenha o exercício de novamente distinguir “antropologia” e “etnografia”, voltando a atenção para os modos desejavelmente compartilhados do fazer antropológico, para além do seu “escrever”.

Nem descrição fidedigna e pormenorizada da vida dos “outros”, nem exercício puramente interpretativo, que busca alcançar estruturas de significação. Ingold (2015) polemicamente propõe diferenciar “etnografia” de “antropologia”, alegando que nossa disciplina se distingue por ser um estudo “com” pessoas, e não “de” pessoas. Isto exige que os antropólogos estejam imersos em atividades conjuntas, desenvolvendo habilidades e percepções de forma compartilhada, no sentido de experimentarem outras formas e possibilidades do ser (Ingold, 2015).

Já Fassin (2016: 289) parece aliar cada um destes aspectos das etnografias praticadas pelas escolas antropológicas, o que lhe confere um caráter “*reflexivo*” e “*crítico*”. O método requer uma “*presença prolongada, observação variavelmente participante e o estabelecimento de laços mais ou menos estreitos com os interlocutores em campo*” (*ibid*). Ao mesmo tempo, alimenta-se das intersubjetividades, lugar de onde emergem as elaborações sobre o “mundo social” que desejamos compreender. É escrita sujeita à descrição e à interpretação, tanto quanto uma forma de fazer vir a público aquilo que se escreve. Deve obedecer, portanto, a esta tríade entre “*teoria, epistemologia e ética*” (*ibid*: 307).

As discussões longe estão de chegar a um termo final. Como sugeriu Strathern (2006a), chegar a esta resposta final seria “fechar o livro” diante de uma disciplina onde o profundo desacordo entre antropólogos e antropologias é parte crucial do trabalho. A discordância não deixa de ser uma oportuna fonte de identificação, dentro de um campo contrastivamente plural (Strathern, 2006a: 200-204). A possibilidade de dúvida continua a manter aberto o debate, tornando possível sermos capturados ou recapturados pelas proposições dos diversos “outros”, inclusive aqueles intra e interdisciplinares, como demonstrou Strathern (*ibid*).

Tendo estas dúvidas em mente, adentramos ao cerne etnográfico deste artigo. Às voltas com ideias continuamente evocadas de modo dialógico e reflexivo, ele tratará, através de várias frentes, sobre como um determinado povo ameríndio do sudoeste amazônico fala sobre e produz suas diferenças, incluindo as de

“gênero”, “sexo” e as diversas modalidades de relações associadas a elas, como as homoeróticas femininas. Tratará também de minha tentativa de colocar este universo em diálogo com parte da trajetória da disciplina, no que concerne a abordagem dessas diferenças e de sua relação próxima – historicamente, inclusive – com as discussões em torno do fazer etnográfico.

A propósito da polêmica figurativamente evocada, foi inevitável pensar em como *brincadeiras*, *verdades* e *mentiras* poderiam e certamente fariam parte da minha etnografia, como de qualquer outra.

SOBRE LACUNAS E RESSURGIMENTOS

Se a “sexualidade” não é exatamente um tema novo na etnologia indígena brasileira (Belaunde, 2015: 399), poucos trabalhos o trataram de forma específica e nominal. Silêncio, falta de centralidade ou preocupação são as descrições mais comuns utilizadas por autores contemporâneos para expressar o que teria acontecido ao interesse da antropologia sobre as práticas e ideias possivelmente plurais dos ameríndios em torno de suas sexualidades.

A partir do ano de 2008, observamos um retorno crescente e sistemático ao tema. Após uma década, a tendência do silenciamento vai aos poucos se revertendo. Vão sendo produzidas algumas pesquisas de maior fôlego, artigos difusos e, sobretudo, coletâneas resultantes de simpósios e seminários.⁶ Em linhas gerais e incorrendo em uma consciente simplificação – não teria como abordá-los particularmente nesta ocasião – arrisco-me a considerar que a maior parte dos trabalhos contemporâneos pode ser lida através de duas ênfases ou espíritos analíticos.

Um deles, centrado no exercício ameríndio da “sexualidade”, do “desejo” e do “prazer”, revigora as possibilidades etnográfico-explicativas das terras baixas sul-americanas (Dias, 2019). O exercício e o pensamento em torno destes aspectos derivam de uma abordagem relacional, descentrando o olhar para outros nexos, não apenas, mas sobretudo, daqueles que envolvem mulheres e homens “outros”, em um contraste ou contrariamente às relações maritais. Quando tratam sobre mulheres e sua atuação em circuitos cerimoniais e/ou de troca alternativos, enquanto domínios de autonomia do feminino, as análises usualmente rivalizam tais domínios àqueles mais formalmente associados ao poder masculino⁷.

O outro aborda um determinado aspecto das transformações, enquanto inovações que vêm impactando as sexualidades ameríndias, destacando como estas são inevitavelmente perpassadas pelo silenciamento e opressão de agentes religiosos de contato e Estados-nacionais (Fernandes, 2015, 2017a, 2017b; Fernandes e Arisi 2017). Dentro deste mote dos desafios contemporâneos vivenciados por povos indígenas, muitas análises destacam o agenciamento das sexualidades indígenas – sempre no plural, assinala-se – no seu trânsito cada vez mais comum

6 Cito aqui alguns trabalhos que derivam desta retomada do tema (Athila, 2008, 2010; Cancela et al, 2010; Panet, 2010; Sacchi & Gramkow, 2012; Lea, 2013; MacCallum, 2013; Tota, 2013; Fernandes, 2015, 2017a, 2017b; Fernandes & Arisi 2017; Belaunde, 2015a, 2018; Franchetto 2018).

7 O exemplo das mulheres Kuikuro alto-xinguanas, as “hipermulheres”, trabalhado por Franchetto, demonstra que ali há uma separação entre a vida familiar propriamente dita e os prazeres e paixões, domínio de sua autonomia, operacionalizado pelos cantos *Tolo*. Os *Tolo* traduzem, transformando, complexificando e inventando os toques das flautas masculinas *Kagutu*. Denunciam também os *Kagutu* são ou eram também *Tolo* em sua origem, roubados das mulheres pelos homens. Por esta via as mulheres controlam redes paralelas de trocas, bens, pagamentos e solidariedades (Franchetto, 2018).

entre “aldeias” e “cidades” (Cancela et al, 2010; Tota, 2013; Belaunde, 2015b).

Especialmente os poucos artigos que tratam de relações homoeróticas, maciçamente as masculinas, tendem a flutuar entre este criativo viés (Cariaga, 2015) e a admissibilidade de uma espécie de instabilidade dos corpos, os quais seguem sendo descritos como detentores de destinos bastante marcados e, digamos, naturalizados ou fixados. Trata-se de corpos que potencialmente podem agir como “homens” **ou** como “mulheres”, sendo de um **ou** outro “*tipo*” (Calheiros, 2015: 497).

Apontar a genealogia da incontestável e violenta colonização das sexualidades indígenas (Fernandes e Arisi 2017), com destaque para a homossexualidade – termo em si mesmo histórico, colonial (Fernandes 2017b: 640) – tem uma importante função política diante do mundo não indígena, como para uma desejável mudança das chaves interpretativas que a teoria antropológica tem aplicado aos ameríndios. Mas isto não oblitera outras perspectivas etnográficas que as práticas homoeróticas possam ter entre eles.

Politizar, digamos assim, as sexualidades ameríndias dentro deste sentido formal de poder e política, se algo necessário, não significa admitir que, em todo lugar, elas sempre estarão existindo ou “re-existindo” diante de, ou silenciando e respondendo exatamente a, (somente) aquilo que nós, o Estado ou, em alguns casos, a própria coletividade “colonizada” (Fernandes, 2017b: 644, 2017a: 105), colocamos ou tentamos impor a elas, nos termos de um modelo hegemônico de sexualidade.

Muitos artigos estimulam e efetivamente recolocam o tema das sexualidades ameríndias na ordem do dia, mas não chegam a aprofundar a etnografia através de situações mais concretas (Gontijo, 2017). Quando o fazem, pouco priorizam a problematização dos nexos entre o que poderiam ser as definições nativas sobre “corpos”, “sexos”, “identidades sexuais”, “práticas sexuais” e formas de “conjugalidade”, não necessariamente coincidentes, nem entre si, nem com aquelas ditas “ocidentais”, como veremos adiante para o caso dos Rikbaktsa. As sexualidades não hegemônicas podem acabar, paradoxalmente, sendo percebidas de modo unívoco.

Se há um ponto de concordância é que as sexualidades e as práticas em algum momento associadas à homoeroticidade entre povos indígenas, pouco têm sido analisadas contemporaneamente. Parte significativa das discussões em torno dos modelos para explicar os regimes de sociabilidade entre os índios sul-americanos das chamadas terras baixas, associados à “predação cinegética”, tem igualmente passado ao largo da perspectiva do “gênero” (Lea, 2001: 158; Århem, 2007: 514; Lagrou, 2007: 516; Langdon, 2007: 518), de uma forma que permanece praticamente indiscutida, uma década mais tarde.

Isto não deixa de ter relação com a leitura crítica de Overing (1986) sobre os estudos de gênero, nas décadas de 70 e 80. Em seu entendimento, eles desconsideravam diferenças entre os sistemas de moralidade ou possíveis variações

nas concepções sobre o “poder” e o “político” dentro dos contextos etnográficos estudados (Overing, 1986: 138). A autora coloca em dúvida as fontes das avaliações que atestam a posição definitivamente desvantajosa das mulheres pelo globo: “*teriam sido os homens, as mulheres, ou os próprios autores?*” (*ibid*).

Esta etnografia é orientada por estas oscilações reflexivas e pela dúvida. Considera, para usar as palavras de Fassin, que não é “*supérfluo*” (Fassin, 2016: 289) tentar precisar o que nós e aqueles com os quais estudamos entendem pelas palavras/conceitos de “homem”, “mulher”, “sexo”, “poder” e assim por diante. Especificar e contemplar fontes diversas, o mais plenamente possível, conduz a uma investigação etnográfica tanto dos domínios usualmente analisados como “masculinos” e expressão de “poder” e “hierarquia”, quanto de outros que vêm sendo desconsiderados ou negligenciados no fazer e na literatura da antropologia.

LEVANDO A SÉRIO: DÚVIDA, BELEZA E TRANSFORMAÇÃO

A atitude de desconfiança, entre os Rikbaktsa, antecede a tentativa de uma descrição aproximada de sua organização social. Povo de língua macro-jê, com aproximadamente 1600 pessoas espalhadas por mais de 30 aldeias no extremo noroeste do estado do Mato Grosso, entre outros critérios, eles dão importância ao que, com imprecisão, chamo de “metades”. Em partes mais consensuais das projeções nativas, estes segmentos devem ser exogâmicos e patrilineares, com número desigual e sempre discutível de clãs (Athila, 2006; Athila, 2019). As metades têm relação com noções sobre exogamia, em que pese não ser possível admitir sua oposição diametral ou perfeitamente complementar, inclusive em razão de algumas das peripécias cosmosociológicas abordadas aqui.

Mais do que descrições prescritivas, a explicação sobre a origem e as disposições das metades e outros segmentos sociológicos passam pelo que os Rikbaktsa traduzem por “beleza”, *tsapyina*. O conceito ou ideia de beleza é aplicado à plumária, como a uma amplitude de situações da vida cotidiana e ritual, incluindo relações interpessoais.

A beleza permite avaliar o caráter desejável da existência de seres e coisas no mundo, sua ordem ou estado esperado. Tudo o que é bom, bonito, gostoso, que “orna”, como os Rikbaktsa gostam de dizer, é *tsapyina*. A raiz “-sapy” foi primeiro traduzida pelos brancos como “bom”, mas pode significar também “lugar”. Não deixa de ser o adequado, aquilo que está “no lugar” onde se espera que esteja. Sua forma negativa, *batsisapy*, indica que, ao contrário, o que se percebe está fora do lugar ou inadequado. Voltaremos a ela mais tarde.

Sons, visões, cheiros e sentimentos que mereçam o atributo de *batsisapy* prenunciam que algo não vai bem e há algum risco em um futuro próximo ou distante. Artefatos, alimentos, sons, cheiros, situações, imagens, posturas sociais e

corporais, como as relações entre pessoas, matrimoniais, entre outras, tudo isso poderá ser qualificado enquanto *tsapyina* ou, ao contrário, *batsisapy*.

De corpos e relações ao próprio estado atual do mundo, a beleza – e, pela contraexperiência, o feio – é citada como método de avaliação dos diversos arranjos experimentados por eles: das combinações entre pinturas corporais e segmentos, da ordem e da forma de desempenho de tarefas rituais às formalmente desejáveis relações matrimoniais. Todos estes não são atributos imanentes a pessoas, clãs ou outras formas sociológicas de agrupamento. Eles foram conquistados através da experimentação diligente, até que tudo se conformasse ao estado qualificado como “belo”, *tsapyina*:

“Desde que arrancaram o rabo da preguiça é que foram vendo quem tinha (qual) pintura (primeiro as pinturas eram todas iguais), quem dançava (em que ordem). Experimentaram no final de festa. Primeiro; hazobiktsa, segundo; makwaraktsa; depois bitsitsiyktsa. Experimentaram assim e aí ficou bonito, tsapyitsa! Os amarelos experimentaram ir na frente. Não ficou bonito. Depois foram ver quem ia experimentar o mingau – mybaiknytsa fez direito, no final da festa. É assim.

Matrinxã, Piava, peixe bom. Pedem quando dançam no braço. Experimentaram “parente” com “parente”, não ornou – batsisapy – Aí resolveram que iam dançar com não-parentes. Aí ficou bom, tsapyitsa. Ficou bom até hoje (...) Se não der certo, faz de novo até ficar bom. Assim vai, até acabar...” (Vicente Bitseryk, 2003)⁸

O critério perceptual da *beleza* evidencia que a associação entre pessoas, grupos e seus atributos é não-essencial ou permanente. Em razão da *beleza* e da adequação, tais arranjos poderão ser alterados. Tendo estreitas relações com a noção de mudança ou, como vem sendo usual e talvez fidedigno qualificar em etnologia indígena, “transformação”, a *beleza* se encontra com os modos rikbaktsa de produzir novos seres, pessoas e coisas, de modo que nos interessa particularmente. Estas categorias, nomeadas de forma aparentemente excludente – seres, pessoas, coisas – podem demonstrar comunicações, fusões e confusões constantes, e normalmente o fazem no caso rikbaktsa.

Como, então, pessoas, outros seres e coisas podem ser criados, produzidos ou, ainda, “reproduzidos” ao longo de sua existência? Quais são os conhecimentos Rikbaktsa acerca desta matéria?

Denominar este *corpus* de ideias e práticas como *conhecimentos* e não como *crenças* é um pressuposto importante desse exercício. Sem desejar desqualificar a noção de crença e menos ainda qualificar a de conhecimento, junto-me a Latour na rejeição de um certo uso dos termos: aquele segundo qual, no discurso moderno, aos ditos “pré-modernos” atribui-se *crenças* e até *cultura*, ao mesmo tempo em que

8 Entrevista concedida à autora em 2003, aldeia São Vicente, TI Japuíra, em 19 de maio de 2003. Trechos em formato regular acrescentados pela autora.

lhes é negada qualquer forma de *conhecimento* sobre o mundo (Latour, 2001: 352).

Como uma categoria de acusação, coisa de menor classe ou importância, a *crença* é contrastada ao *conhecimento*, sendo algo completamente de outra ordem. Imediatamente fica estabelecida uma hierarquização entre diferentes projeções de mundos – no sentido de “imaginá-los antes” e não como reflexos deles –, onde apenas uma delas, aquela produzida pela “*ciência moderna*”, é legítima e autorizada (Latour, 2001: 352).

Procuro evitar esta hierarquização ao me referir às ideias e práticas rikbaktsa em torno de como se faz gente, suas “bio”-“tecnologias”, ou, para aproximar as preocupações, mais minhas do que deles, em torno da “reprodução”, enquanto um conjunto de conhecimentos. Dentro deste espírito é que proponho “*levar a sério*” (Goldman, 2008) suas experiências e respostas nesta matéria. Isto, em algumas de suas várias perspectivas, nas experiências partilhadas e na medida de minha limitação esforçada em fazê-las dialogar criativa e persuasivamente com as nossas próprias concepções e invenções acerca do assunto (Wagner, 1981: 144).

A propósito dos Samoanos, há que se contar com que tudo o que levei tão a sério não tenha passado de *brincadeira*. Mais além do que isso, é preciso perguntar o que importará esta “descoberta” à etnografia. Afinal, a brincadeira só inventa aquilo que é capaz de “afetar”: certamente, quem brinca e, em felizes e comemorados encontros, aquele com quem se brincou. Este fortuito e criativo encontro tem se afirmado como uma condição inegociável, tanto da etnografia como da prática antropológica contemporâneas. Não há mundo ou tampouco verdades a serem descobertos, mas projeções a serem imaginativamente negociadas e que não existem fora desta relação (Viveiros de Castro, 2002a: 126).

FAZENDO GENTE: SOBRE CORPOS E DIFERENÇAS

Entre os Rikbaktsa, há uma série de histórias relativas à capacidade autorreprodutiva feminina e sua autonomia sexual, à prática de jogos eróticos entre mulheres e outros artifícios para seu divertimento. Ora apresentadas como voluntárias, ora como fruto de constrangimento, tais relações e atitudes afins – como, por exemplo, o poder de determinação da paternidade – devem ser entendidas, proponho, à luz dos conhecimentos nativos sobre formas de concepção, filiação, produção de diferenças e, particularmente, à luz da contínua disputa pela autoria destes processos por parte de homens e mulheres, segmentos sociais e até seres metafísicos. Isto significará investigar a partir de quais matérias homens e mulheres constroem suas eventuais diferenças (Yanagisako e Collier, 1987: 15), qual o caráter deste contraste e quais formas ele pode assumir.

No contexto ameríndio, esta tarefa nos confronta diretamente com o modo pelo qual estas coletividades entendem os corpos ou, mais apropriada-

mente, a corporalidade de seres, onde coisas também estão incluídas. Se há algum paradigma consensual entre os etnólogos da América do Sul tropical é aquele de que o “corpo” ameríndio não é algo que se oponha ou possa ser dissociado de qualidades que costumamos atribuir à alma ou espírito (Seeger *et al.*, 1987). Tanto afecções quanto substâncias (Viveiros de Castro, 2002b: 380) o compõem irremediavelmente.

São feitos de distinções apenas tênues entre fisiologia, substâncias, afetos, pensamentos, sonhos, posturas corporais, noções estéticas, relações sociais, contatos com seres metafísicos e, conseqüentemente, também história, de modo que corpos não estão nem “dados”, nem desfrutam de uma “permanência” imperturbável. Com delimitações pouco claras entre estes componentes, os corpos rikbaktsa são ainda caracterizados por uma “*permeabilidade*” (Athila, 2006) extrema, o que potencialmente os sujeita a transformações intensas, no sentido anteriormente mencionado.

Elas acontecem ao longo da vida, de modo que o “corpo/pessoa” de alguém é constantemente arriscado em seu estatuto, por exemplo, em termos de seus atributos e capacidades ou pertencimento privativo a algum segmento sociológico (Athila, 2006: 380). Esta condição determina seu caráter de incompletude. Corpos devem ser progressivamente constituídos através da moderação das inúmeras interações com seres e coisas, guiada por parâmetros que visam um aprendizado em torno de como e por quais estímulos serão ou não “afetados” (Latour, 2004: 205-10), transformados.

A permeabilidade dos corpos/pessoa, veremos, tem ressonâncias sobre os mecanismos de pertencimento a grupos sociais, como sobre as noções nativas acerca da produção de gente, de sua paternidade e, conseqüentemente, parentalidade. Como nas matérias formais dos diagramas de parentesco, relações e categorias sociológicas mudam porque as pessoas se casam ou deixam de se casar, mas isto não esgota a explicação para o caso Rikbaktsa. Sobretudo porque os “corpos/pessoas” mudam substancialmente sua constituição ao longo de sua existência compartilhada com muitos outros seres, seu estatuto sociológico – pelo menos ele, mas se trata de algo mais que isso –, pode ser também alterado.

A paternidade, o modo pelo qual cada corpo é conquistado, com capacidades próprias e pertencimento a grupos sociais específicos, espelham uma dinâmica da experiência social que pode ser cotidianamente reconstruída ou reafirmada. Desde a geração mais remota de alguém, tudo isto poderá ser “re-elaborado”.

Estas ideias contrastam com a noção reprodutiva usual e o respectivo dimorfismo sexual naturalizado que grande parte do “ocidente” tem hegemonicamente tomado como a única forma de produzir corpos e pessoas. Se o modelo binário vem sendo apontado como insuficiente para dar conta de relações homossexuais (Rubin, 2003: 167-168), proponho estender esta observação às

relações necessárias à produção de seres como um todo, inclusive bebês, o que pode incluir não apenas relações heterossexuais, diádicas, mas múltiplas outras.

Deste ponto de vista, (um)a “relação sexual”, *per se*, perde parte de sua centralidade explicativa na produção de pessoas. Entre os Rikbaktsa, uma relação não é mais do que um caso particular de outras modalidades possíveis de relação gerativa ou, ainda, transformativa. A relação sexual nem sempre terá privilégio ou exclusividade na produção de novos “corpos/pessoas”. É a relação, em geral, a responsável pela gênese, e não só de novos ou outros “corpos/pessoas”, mas de seus atributos e diferenças, entre as quais estão as diferenças historicamente classificadas como de “gênero”. Os célebres momentos do nascimento ou da fecundação, para ser ilustrativa, diluem-se quando levamos à sério o modo pelo qual os Rikbaktsa fazem gente.

Em sintonia com o entendimento que têm de seus “corpos”, em permanente devir e transformação, é difícil identificar fronteiras ortodoxas entre o que se costuma compartimentalizar em “categorias” ou “reinos” diferentes. Entre quase todos os seres há ou podem haver *semelhanças* – nem sempre desejadas – na mesma medida em que não há seres completamente *idênticos* (Deleuze 1968), mesmo dentro do que poderia vir a ser entendido como uma categoria fechada, como “humanos”, “animais”, “parentes” ou mesmo a “consanguinidade” (Athila, 2006).

Seu *corpus* de histórias sobre a geração de seres, que pode se confundir com aquele que explica a produção de segmentos sociológicos e suas “gentes”, como clãs e metades, permite abstrair uma amplitude interessante de arranjos plausíveis. Eles são criados por pares, trincas e através de outras possibilidades combinatórias e transformativas da *relação*.

Para tanto contribuem de diversas formas: *mulher e homem*, *mulher e coisas* (como plantas, artefatos), *bichos, coisas e homens* ou *mulheres* ou, ainda, diferentes espécies de *bichos, mulheres e seres metafísicos*. Odores e outras substâncias, como a presença ou ausência de sol, sangue, palha ou farinha de milho, podem catalizar e contribuir nesta grande equação que tem “gente” como resultado.

O modo de criar ou “re-criar” outros seres do mundo rikbaktsa ancestral e as histórias sobre a geração de “corpos/pessoa” têm paralelismo recorrente, demonstrando mais continuidades que descontinuidades. Contribuindo a esta aproximação e imprimindo efeito surpreendentemente multiplicador sobre as possibilidades de geração, os Rikbaktsa praticam a paternidade múltipla, em diferentes sentidos. A geração de novos ou outros seres, se alimentada por alguma forma de diferença, não pode nem partir de apenas duas entidades, nem permite considerar que tais entidades sejam completamente opostas em sua essência.

Ela acontece através de misturas e transformações de coisas e seres que já existem, muitos deles híbridos em si mesmos, tanto quanto será híbrido o caráter dos novos seres que serão criados a partir de então. Em uma relação tautoló-

gica, isto explica o pequeno gradiente de distância entre os seres que habitam o cosmos, impelindo todo este conjunto a arriscadas e constantes interações.

A CAIXA DE PANDORA

Na primeira vez em que estive entre os Rikbaktsa, no ano de 2000, homens e mulheres de várias aldeias acabavam de voltar de uma longa expedição da época da seca na região do baixo Juruena e pousavam na aldeia em que estava. São diversos os recursos, pessoas e grupos familiares que, notadamente entre os meses de julho a outubro, sobem e descem os rios Juruena, Arinos e rio do Sangue, ao longo dos quais estão suas aldeias. São conquistadas e transportadas penas de diversas aves do repertório alimentar, ritual e da belíssima plumária rikbaktsa, filhotes de aves para a criação, peixes, macacos e outros animais moqueados, dentes, pontas de flecha jurupará (*zayta*), bivalvos (*tutāra*) exclusivos do rio Arinos (*tutāratsik*), mel e o que mais possam conquistar durante as excursões.

Pessoas de diversos segmentos sociológicos e parentelas estavam reunidas, produzindo e compartilhando comidas e bebidas, distribuindo, dividindo e trocando diversas tarefas e recursos. Em meio ao que me parecia ser uma algazarra organizada, na língua Rikbaktsa e rindo muito, as mulheres mais velhas diziam-me que queriam “mexer” comigo, ir para a minha rede. Rindo e impactada, neguei em meu rikbaktsa precário: “*não, só com meu marido!*” (*Bato ba! Kabariktsa zyba!*).

Anos mais tarde fui confrontada com práticas homoeróticas femininas e rapidamente evoquei esta passagem, registrada em meu diário apenas como uma curiosidade. As relações entre mulheres acontecem em paralelo a múltiplas histórias e eventos que, sob certa perspectiva, tratam de uma espécie de suficiência feminina. Isto, seja com relação à reprodução, seja com relação à prescindibilidade sexual dos homens, na medida em que existiam jogos eróticos entre mulheres e outros artifícios prazerosos.

Dentro deste tema, em uma aproximação das diversas histórias que fazem parte do universo rikbaktsa, destaco uma família em particular, a *pikuty soho* (história da anta), composta por variações e transformações diversas. Em português, este conjunto assume a significativa denominação de “*história da segunda geração*”.

Se ele nos conta sobre uma “segunda geração”, podemos supor que há também uma “primeira geração”. Por outro lado, e diante da teórica possibilidade de haver alguma história para ela – nenhum rikbaktsa negará esta possibilidade, ainda que não possam contá-la –, jamais ouvi qualquer narrativa que permitisse identificar um princípio ou origem primeira de tudo. O mundo, ao que parece, sempre contou com seres e/ou coisas preexistentes e que vieram e vêm, mais do que se criando ou extinguindo, se relacionando, multiplicando e se segmentando; transformando-se, por meio de interações constantes.

Segundo a história, uma mulher cria um novo ser, com pênis, a partir unicamente de suas dobras cutâneas, de seu calor corporal e de uma determinada semente, o angico (*urik*). Em segredo, uma outra mulher, através de pequenas fricções de sua vagina no pequeno pênis, faz com que ele cresça muito rapidamente. Descoberta pelas demais mulheres, este ser de pênis grande continua a se transformar e a, diariamente, ter relações sexuais com todas, nas cabeceiras dos rios, enquanto os homens supunham que estavam em suas tarefas habituais.

Nesta época, apenas as mulheres iam às roças e coletavam, enquanto os homens permaneciam na casa, preparando a comida ou caçando pequenos animais. Não havia arco e flecha e eram poucos os tipos de animais. Poucos eram mortos, mas sem dificuldade. A vida corria bonita (*tsapyina*), adequada e sem brigas.

Descobertas pelos homens, por meio de seus vários emissários dotados da missão de espioná-las, este é o ponto de discórdia que acaba por separar os primeiros segmentos de homens e mulheres, ditos por eles *rikbaktsa*, “gente”. Os homens passam a persegui-las, e para isso aprendem a fazer arco e flecha, mas não têm sucesso. São muitas as desventuras no caminho até a separação, que acaba sendo mais ou menos definitiva, donde se origina a segunda geração.

A partir de então, estes homens e mulheres começam a se reproduzir isoladamente, com outros parceiros. Os Rikbaktsa de hoje descendem destes homens, que passam a se reproduzir com mulheres-peixe – as que conseguiram capturar com uma rede velha – aquelas mais feias (*batsisapy*). Ao mesmo tempo em que criam o arco e a flecha, nestas andanças são também criadas divisões entre o que antes era uma só gente. Estas gentes – diversos grupos de *wahorotsa*, como os Myky e os Cinta-Larga – passam a disputar com eles a caça, que embora mais variada, passa a ser mais difícil de ser conseguida.

O povo contemporâneo é originário de uma destas “linhas de reprodução”, digamos assim, embora não deixe de ser também relacionado à outra “linha de reprodução”, de cuja história simplesmente não se sabe mais. Ancestralmente, os homens não roubam a capacidade reprodutiva “natural” das mulheres. Homens e mulheres continuam a se reproduzir por diversas vias, como acontece hoje em dia.

Talvez os Rikbaktsa sejam uma exceção à limitada interpretação de algumas mitologias ameríndias usualmente evocadas por muitos trabalhos que têm ênfase no gênero (Overing, 1986: 142). A construção do mito ancestral do matriarcado, devidamente sucedido pela “revolta patriarcal” (Rubin, 2003: 171) que resultaria afinal no estado universal atual de opressão feminina, assenta este poder temporariamente perdido em uma condição *natural* e *biologicizante* da mulher e da reprodução. Este absolutamente não é o caso das mulheres rikbaktsa.

Indiretamente induzidos pelos atos femininos, homens criam ou transformam o sentido da criação do que seriam os novos Rikbaktsa, copulando com transformações daquelas mulheres em fuga. O mito acaba com o estado de

coisas e gentes do mundo sensivelmente transformado, a partir de gentes e substâncias que já existiam; novos seres e animais e, principalmente, a criação de novas distinções entre o que era antes uma gente só.

Os atos “autorreprodutivos” femininos ou a prática de reproduzir novos ou outros seres sem a participação dos homens e extraconjugalmente, criam inimigos e discórdias. Em razão deles, a vida ficou mais difícil, a caça mais trabalhosa. Recursos antes suficientes são agora disputados entre os Rikbaktsa e outras “gentes”.

As mulheres trazem ao mundo alguns de seus piores males, segundo consideram.

Fica subentendido que os homens passaram a caçar e guerrear (antes do incidente não havia razão para fazer arcos e flechas) e as mulheres tomaram para si as atividades que usualmente nós descrevemos como domésticas.

As experiências autorreprodutivas femininas e suas relações sexuais com o ser assim criado, assinalamos, não deixaram de *gerar* o mundo como ele é hoje. As coisas eram de uma forma e passaram a ser de outra, porque o estado do mundo foi transformado, como tantas outras histórias rikbaktsa sobre tantas outras transformações do mundo e das gentes, não necessariamente cumulativas e lineares. A primeira geração pode estar, neste momento, vivendo em algum lugar do mundo.

A ideia mais importante, contudo, é a de que a *transformação* figura como uma condição do próprio existir no mundo e da passagem do tempo. Por esta razão, a ordem atual das coisas poderá sempre admitir novas transformações.

De fato, tanto o cotidiano como os ritos rikbaktsa, ainda que extremamente pontuados por divisões de tarefas entre os sexos e segmentos sociológicos, demonstram uma reversibilidade que atua no sentido contrário ao estabelecimento de hierarquias fixas ou incomunicáveis entre pessoas, coisas e espaços (Athila, 2008). O que há são intersecções “*nebulosas*” (Lea, 2001: 173) entre quase tudo o que se prestaria a configurar domínios – como o “doméstico” e o “político”, o “masculino” e o “feminino” – de modo essencialmente oposicional.

Homens podem fazer artefatos plumários tanto na “casa dos homens” (*mykyry*) quanto em suas casas. Ritos acontecem simultânea e coordenadamente no pátio da aldeia e dentro dos domicílios. Não podem, entretanto, prescindir de uma articulação cuidadosa e sincronizada entre estes domínios, com intersecções que envolvem tanto gêneros quanto segmentos sociais diversos. Mulheres pouco vão à casa dos homens, sem que haja proibição explícita ou penalidade quanto a isso.

Especialmente a caça é concebida nos termos de uma heterogeneidade especializada, acontecendo na duração temporal, englobando muitas pessoas, de diversos “gêneros” e graus de proximidade e parentesco. Encontrar um animal, abater a caça, torná-la comestível ou simplesmente impedir retaliações indesejadas, pode exigir ritos específicos. São comidas, bebidas, substâncias e seres com os quais se deve ou não ter contato, flechas cuidadosamente prepara-

das e que podem levar tempo para que sejam fabricadas e se tornem eficientes (Athila, 2008). Este tempo compreende muitas coisas e pessoas antes e depois do momento em que o animal é flechado ou morto à bala.

As mulheres participam diretamente tanto dos ritos prescritivos que envolvem tratamento de algumas presas abatidas, como a harpia e a onça, como das festas do ciclo ritual regular, através da organização de tarefas, da produção e distribuição fundamental de comida e bebida. Somam a isso a imitação de bichos e seres metafísicos, dançar e tocar aerofones ou “flautas” (*beregerechtsa*).

Sua *performance* acontece em momentos determinados da festa e em separado dos homens. Ostentam as pinturas de seu próprio grupo social, o que significará, se respeitadas as orientações formais da exogamia, que elas serão diferentes daquelas de seus maridos. Cocares e braçadeiras pertencem aos cônjuges ou a outros parentes, mas também podem ser conquistados através de trocas ou recompensas por participação no processo de confecção de outros artefatos plumários ou ecléticos ou outras formas prestadas de assistência.

Se há poucos homens, se desejarem e souberem fazer, podem dançar e tocar junto a eles, em um curioso contraste com a maioria das ameríndias, impedidas de ver ou tocar os aerofones, em geral associados aos homens. Para cada festa regular haverá um “dono” e uma “dona”, mas mulheres também organizam festas próprias, para dançar, tocar e beber chicha. Homens não participarão diretamente, mas irão auxiliá-las a recondicionar aerofones e enfeites, ensaiar toques ou irão assistir sua *performance*, de modo não-prescritivo.

A *performance* feminina, seja em festas independentes, seja nos ritos regulares, não se presta, sem muitas arestas, a uma explicação androcêntrica. Não há porque considerá-la como imitação ou simulação de um comportamento originalmente masculino, algo como um travestismo. Impróprio atribuir seu sentido a alguma ritualização de um antagonismo sexual.

Mulheres participam do domínio político de diversas formas, como mediadoras privilegiadas na resolução de querelas delicadas entre homens ou nas esferas intercomunitárias. Nas relações de intimidade, mães devem cuidar de seus filhos, mas os pais também devem ter com eles cuidado extremado. Face a morte de uma criança, durante as lamentações funerárias, tanto as mães quanto os pais serão sistematicamente responsabilizados por eventual falta de cuidados com seus filhos.

Práticas alimentares e comportamentos sociais cotidianos interferem diretamente na capacidade de gerar filhos ou gerar filhos vivos e com corpos íntegros. Se as transformações são um risco constante, quando se trata de corpos em patente formação, como o das crianças, tudo pode se misturar em maiores proporções, ocorrendo intercruzamentos gerativos não desejados. Desde relações com diferentes segmentos sociais e tipos de seres e coisas, a posturas (sentar de tal ou qual jeito, por exemplo), alimentação, sonhos, tudo isso pode

contribuir para a formação de um corpo com determinadas características, como também para sua criação malsucedida ou aniquilação.

Há paralelismos interessante com mitos que tematizam a disputa pela paternidade de uma nova criança. Neles, seres metafísicos, aos quais chamam *Haramy* e *Morebe*, aproximam-se, interagem e acabam, assim, participando da geração do recém-nascido, no sentido de lhe conferirem alguns atributos. São alvo desta aproximação mulheres e suas crianças recém-nascidas, sozinhas na casa, enquanto o resto do grupo sai para participar de uma lamentação em outra aldeia. Em um mito, além de estar só, a mulher estava fazendo mingau (*zaro*) e chicha (*tumy*), algo que não se deve fazer no pós-parto, uma atitude “feia” (*batsispy*) e inadequada.

Logo *Morebe* chega à casa, deixando o arco e flecha na entrada da porta, como o costume das gentes rikbaktsa. Pergunta insistentemente sobre o pai e o nome da criança, ainda não nominada. *Morebe* especula sobre sua paternidade, provoca dúvidas, colocando em xeque semelhanças entre pai e filho. Acaba assumindo a prerrogativa do grupo paterno, dando um nome à criança, *Spizoita*. Por ter sido nominada por ele, ser com reconhecidas habilidades caçadoras, dizem que a criança se tornou também boa flechadora.

Ocorrências como sonhos e experiências com outros tipos de seres que as mulheres – mas também os homens – podem ter nos primeiros dias do nascimento de uma criança geram atributos específicos, tanto quanto uma forma de nominação paralela, uma espécie de apelido que todos possuem, o *sutsukwy*. Por exemplo, diz-se que se a mulher sonha com o próprio *Morebe*, a criança será hábil com arco e flecha, se sonha com onça (*parini*), gostará de carne de caça crua, será “braba” e assim por diante. Ela possuirá, também, atributos deste ou aquele ser, seu *sutsukwy*.

Desta forma se originam corpos guerreiros, de homens e mulheres maduros e com determinadas habilidades valorizadas, como também, destaque, grande parte das doenças, infortúnios e mortes que afligem os Rikbaktsa. Tudo depende de avaliar adequadamente, de manter o controle e o curso esperado destas interações.

DISPUTANDO PESSOAS: AS RIKBAKYKYRY (“MULHERADA”)

Práticas homoeróticas femininas devem ser entendidas neste quadro maior, onde corpos, pessoas e uma infinidade de entidades, por admitirem diferenças apenas graduais, são impelidos a relações potencialmente transformativas. Se as relações homoeróticas podem ser criativas, neste sentido, este não é um atributo nem privativo e nem necessariamente obrigatório deste tipo de relação, como venho me esforçando por caracterizá-la.

O tema ressurgiria em minha pesquisa cerca de um ano depois daquela primeira experiência com a “mulherada”, como dizem em português; as

rikbakkykyry ou *kykyry*. Foi quando uma mulher muito próxima contou, abruptamente, sobre a abordagem involuntária sofrida por parte de uma mulher mais velha, de modo a me explicar porque havia adoecido.

O assunto delicado passou a, entre outros, pontuar meus diálogos e experiências entre os Rikbaktsa. À medida em que eu demonstrava conhecer algo sobre o assunto, outras mulheres e, minoritariamente, homens, confirmavam ou me contavam novas histórias e abordagens, ao longo das nossas tarefas compartilhadas no cotidiano das aldeias.

Desta forma, relações que excluem os homens podem acontecer simplesmente para diversão, entre brincadeiras mútuas femininas, particularmente, através de galhos de uma certa árvore, o *bamysarapa* (“nome nativo de uma espécie de árvore” / “galho”), usados como um pênis de madeira. Alguns informantes homens me diziam que mulheres casadas não tinham galho de *bamy*, “só quem não gosta de homem”. Todas as mulheres protagonistas das histórias, contudo, eram casadas, independente da idade.

São notórias algumas mulheres apontadas por terem possuído ou possuir o *bamysarapa*. Comentários sobre isso são feitos notadamente por terceiros e no domínio de grande intimidade, pois há algum segredo em quase tudo que envolve as relações atuais entre mulheres. Um segredo relativo, pois minado pela desconfiança coletiva.

Esta situação se aproxima de um mito onde uma mulher que – em contraste com as práticas femininas, mas em acordo com a perspectiva masculina – é celibatária. Ela, no entanto, faz crer a todos que tinha um namorado, o qual, na verdade, era um galho de *bamy*. Com o *bamy*, que usava tanga de buriti e adornos auriculares masculinos, a mulher tinha relações dentro da casa. Todos ouviam e desconfiavam da situação, sem poder confirmá-la. Respostas definitivas não parecem ser tão interessantes aos Rikbaktsa quanto as dúvidas, como veremos.

As relações íntimas podem acontecer durante tarefas conjuntas, como pegar frutas ou cocos no mato. É quando as mulheres ficam, como disse uma mulher, em português, “fazendo besteira na sujeira”. Assim, para diversão, mulheres – em pares ou em grupos – podem se entregar a práticas homoeróticas. Em um caso singular, este entretenimento poderá ocasionar geração efetiva, como é o caso de um homem determinado, ainda vivo, que dizem ser “filho da mulherada”, feito aos pés de uma árvore apontada, quando íamos ao mato. Não sei dizer muito mais sobre isso, mas me parece importante registrá-lo.

Nem sempre este tipo de relação é absolutamente consensual. Uma mulher jovem conta que uma velha – atualmente já falecida – suspendeu sua roupa quando foram à roça. Na hora ficou parada. Retornando à casa, acabou ficando doente. Logo em seguida, ela conta sobre o engano de um homem que estava no mato caçando, tendo quase atirado em duas mulheres que namoravam. Ava-

liou erradamente, pensando que era “*bicho se mexendo*”. Por esta razão, alguns homens advertiam quanto à prática.

Sobre a mulher assediada na roça, outra mulher confirma a história, acrescentando que a assediante tem também pênis, segundo sua descrição, tendo relações com seu marido – com quem tem filhos, acrescento eu – por esta via. Comenta sobre outras duas mulheres que também teriam pênis. Não confirmei objetivamente essas afirmações, nem me parece necessário fazê-lo e explico o porquê.

Busby (1997) cita que hermafroditas indianos não são considerados “*nem homem e nem mulher*” (Busby, 1997: 261). Mas aqui não parece haver problema se as mulheres têm pênis, prazer umas com as outras ou usam *bamy sarapa*. Todas são mulheres, casadas, férteis e com filhos, muitas delas gozando de status comunitário elevado, como é o caso das mais velhas. Não são referidas enquanto pertencentes a alguma outra classe ou categoria outra que aquela de “mulheres” ou *kykyry*.

O adoecimento das vítimas abordadas involuntariamente é algo a destacar. É um indicativo da categoria de coisas nas quais algumas relações homoeróticas poderão ser incluídas, de um determinado ponto de vista, de modo que também elas merecem ser consideradas sob perspectivas diversas, não unívocas e não redutíveis àquelas que os “homens” e as “mulheres” têm, privativamente. O entendimento dos homens se assemelha àquele de mulheres que se colocam como vítimas daquelas relações.

Para ambos, estes seriam acontecimentos *batsisapy*, feios ou inadequados. Se lembramos da ideia de *beleza*, as situações avaliadas por alguém como *batsisapy* são invariavelmente perigosas. Entre outros atributos que possam ter, o principal é o que permitem ou estimulam interações entre, por um lado, vivos e, por outro, seres metafísicos ou mortos, através do que chamam de *myhyrikoso* ou *sparitsa*. Estes encontros são capazes de transformar, a ponto de fazer adoecer, transtornar ou, por fim, matar a pessoa ou fazê-la desaparecer.

O *myhyrikoso* é algo como a *sombra* ou *espírito*, na falta de outra tradução mais adequada, enquanto os *sparitsa*, desfrutando de atributos semelhantes, assumem alguma medida de zoomorfismo, tendo com os mortos uma relação metonímica que pode ser de criação, sem que, contanto, eles sejam exatamente outra coisa. Diferenças, alteridades, são mais graduais do que opositivas, entre os Rikbaktsa.

Um *sparitsa* de quati pode chegar à rede de alguém que inadvertidamente ficou sozinho na casa ou deitado na rede: uma maneira não adequada. Tanto a atitude da pessoa quanto a presença inadequada do animal serão, se corretamente avaliadas, *batsisapy*. Se estabelecem contato visual, a relação se estabelece. O *sparitsa* vai capturando a perspectiva e a visão do incauto e vai se transformando, o qual passa a vê-lo como, por exemplo, um parente morto, que o convida a segui-lo até sua aldeia. Esta estrutura de encontro, digamos assim,

reproduz-se em infortúnios com os *myhyrikoso*, de um modo que tratei em outra ocasião (Athila, 2006).

Aspectos múltiplos de mortos pessoalizados, impessoalizados e outros seres metafísicos, todos bastante mundanos, compartilham o mundo com os Rikbaktsa, e habitam o reverso deste mesmo mundo. *Morebe* e *Haramy* são, desta perspectiva, *myhyrikoso*. Quando é dia para uns é noite para os outros.

Encontros indesejados têm lugar à noite e durante os sonhos, mas acontecem também diuturnamente, quando o tempo escurece repentinamente ou algo atípico é visto, ouvido ou sentido por alguém que se afastou do grupo ou está sozinho na casa. Acontecimentos tais são ou devem ser percebidos como *batsisapy*, não adequados ou *feios*.

Quando alguém se afasta dos seus em uma caminhada no mato, vê pássaros que vivem em galhos altos a voarem baixo, quando encontra animais tipicamente noturnos durante o dia, quando uma caça é encontrada já morta à beira da estrada, tudo isso é considerado *batsisapy* e, em consequência, perigoso. Desde sentimentos/comportamentos que consideram como inadequados, à desobediência a qualquer pedido de alguém mais velho, a atitudes cotidianas igualmente condenáveis, como fazer qualquer coisa sozinho durante o dia ou sair sozinho à noite, a comer determinadas partes de alimentos; tudo isso pode ser *batsisapy*.

Este é o aspecto que nos interessa. Meninas e mulheres mais novas não devem negar o que lhes for solicitado, como por exemplo, lavar louças no rio ou pegar carne de caça. Negar pedidos de mulheres e homens mais velhos é uma atitude “*feia*” e, por esta razão, perigosa e potencialmente transformativa. Sendo que o sujeito prototípico das abordagens sexuais involuntárias são mulheres mais velhas, é plausível afirmar que, neste caso, as relações homoeróticas fazem parte das coisas às quais não se deve negar.

Desta forma, sob uma determinada perspectiva de compreensão possível das relações homoeróticas femininas – aquela adotada em geral por homens e também por mulheres que involuntariamente foram alvo daquelas abordagens – estas interações são associadas àquelas perigosas e que têm lugar entre outros seres e os Rikbaktsa. São arriscadas e capazes de transformar o “corpo/pessoa”, devendo ser diligentemente evitadas ou controladas, de modo a garantir resultados adequados.

Pouco a pouco nos afastamos de explicações exclusivamente *eróticas* ou, ainda, daquelas que consideram tais práticas como alguma forma *estéril* de relação.

Desde o princípio propus não isolar a compreensão das relações homoeróticas deste conjunto de ideias, práticas e sentimentos associado às mulheres, aos corpos e à coletividade. São inúmeras as conexões entre as diversas relações protagonizadas por mulheres e as possibilidades de transformação da pessoa, o que significa também lhes conceder um caráter de geração potencial e “reprodução”, no nosso sentido.

Formalmente, os saberes rikbaktsa sobre filiação e, principalmente, sobre concepção, são marcadamente patricentrados. Eles são categóricos em afirmar que o pai “faz a criança”, através de seu sêmen, sendo o pênis de alguém “-rik-do”(-gente-coisa), algo como uma “coisa de/para fazer gente”. Uma criança gerada por esta via pertencerá ao grupo social de seu pai e não àquele de sua mãe, o que não necessariamente acontece entre outros povos indígenas⁹.

Não obstante o sêmen construa crianças neste discurso oficial, as relações metonímicas entre os corpos/pessoa em geral – de pais, mães e filhos – acabam por lhe destituir de alguma exclusividade nesta formação. Aquilo que afeta o pai ou mãe de alguém – posturas sociais, alimentação, sentimentos, sonhos – poderá ser revertido para a criança, antes mesmo de ser gerada, como é o caso de meninas pré-púberes que negam solicitações às velhas. Conforme se pode constatar nas histórias sobre a gestação e maturação das crianças, pelo menos três corpos estarão, por algum tempo, entrelaçados.

Muitas vezes ouvi dos homens que os Rikbaktsa iam se acabar, pelo fato das mulheres terem filhos com brancos. Ou ainda, que algum clã acabaria, pois não existem mais indivíduos “puros” que a ele pertençam, de modo a perpetuá-lo. Isto significa dizer, diante da paternidade múltipla, que indivíduos “puros” serão aqueles filhos apenas de homens que pertençam a um mesmo clã e, consequentemente, à mesma metade, em contraposição àqueles “misturados” e, portanto, filhos de homens pertencentes a clãs diferentes, de uma ou outra metade, com impactos bastante diferentes.

O que poderia representar este aposto à reprodução, um acréscimo à construção de novos corpos de tais ou quais características?

Se o(s) homem(ns) fazem a criança, o poder de determinação da paternidade é categoricamente atribuído às mulheres. Esta matéria envolve perguntas formais antes das festas e uma eficiente rede paralela de comentários informais cotidianos que trabalham contrariamente aos esforços rituais em fixar paternidades, para com isso garantir, entre outras coisas, que as tarefas rituais sejam desempenhadas “adequadamente”, de maneira “bela” (*tsappyina*). Ou seja, que sejam desempenhadas por indivíduos de uma e não de outra metade ou subgrupo.

Um agravante é que a paternidade é assunto nem sempre definitivamente resolvido, podendo oscilar no decorrer da vida de alguém, de modo diacrônico. Sincronicamente, ela também dependerá do contexto, do interesse de pessoas várias, do ponto de vista de quem e para quem ela é atribuída, da presença ou ausência de quem sofre esta atribuição.

Tentador analisar estas narrativas como um proeminente reforço de uma “ficção reguladora”, nas palavras de Haraway, composta em parte pela ideia de que a “maternidade salta à vista” enquanto a “paternidade é inferida”(Haraway, 2004: 220). Seria, contudo, etnograficamente equivocado analisar a patriline-

⁹ Nem sempre teorias sobre a concepção acompanham formas de recrutamento ou filiação. Assim, um grupo pode, por exemplo, atribuir ao homem a geração de uma criança, mas determinar que ela pertença ao grupo social de sua mãe.

aridade como uma falsa elaboração, um audaz *artifício masculino* com vistas a anular uma *realidade verdadeira*, qual seja, a de que são as mulheres as *verdadeiras* responsáveis pela reprodução entre os Rikbaktsa.

O homem rikbaktsa “*produz a criança*” e a mulher designa aquele ou aqueles que a produziram, mas ela o faz se servindo plenamente da patrilinearidade e dos saberes oficiais sobre a concepção, e também da paternidade múltipla. Reafirmando-os, mulheres podem, entretanto, alterar o “dado biológico de base” nativo, como aquele que diz que mãe e filho pertencerão a diferentes segmentos sociais.

A incerteza da paternidade tem, pelo menos, efeitos de ordem prática, como “onde” e com “quem” se casar, com quem morar e qual qualidade de relações ter com cada pessoa. Esta é uma prévia do tamanho do transtorno que mulheres podem causar ao mundo masculino de seus maridos, nos clãs e metades de seus maridos ou na sua própria.

O poder decisório das mulheres acerca da paternidade, o qual amplificam através da indecisão ou de decisões reversíveis, não corresponde a uma emanção “reprodutivo-natural”. Tampouco podemos atribuí-lo à retomada de um poder mitologicamente perdido ou escamoteado pelos homens, situação inexistente em seu *corpus* mitológico. Neste sentido, o teor das atitudes femininas não se afasta minimamente das próprias teorias correntes sobre as formas de construir corpos, as quais as mulheres vem manipulando com maestria.

As relações homoeróticas femininas não podem ser compreendidas em separado deste quadro mais amplo que caracteriza as mulheres, em suas diversas modalidades de relação com a cosmosociologia rikbaktsa. Elas tanto divertem e podem ser, digamos, positivamente criativas, como perigosas ao bom termo da vida; desejadas por algumas e criticada por outros e outras. De todo modo, elas não são capazes de desencadear uma nova classificação para estas mulheres. Ao contrário, parecem dizer algo importante sobre o ser “feminino” entre os Rikbaktsa.

CONCLUINDO: PARA ALÉM DA “NATUREZA”, “CULTURA” E “CONTRATO”

Se para boa parte dos etnólogos os homens fazem as trocas (Lévi-Strauss, 1982, p. 73, 102), mulheres podem interceptar este circuito, alterando seu “sentido” e seu “produto” diversas vezes, através da designação ou da promoção da hesitação sobre a paternidade de alguém. Este é precisamente o caso das mulheres rikbaktsa, que tomam a seu favor os saberes patricentrados sobre concepção e a filiação patrilinear.

Se não roubam, apropriam-se habilmente da fertilidade masculina ao inaugurarem ou sugerirem um outro circuito simultâneo de produção ou “re-produção” de “corpos/pessoas”. Multiplicam e imprimem percursos inusitados à produção de

diferenças interpessoais e sociológicas, ampliam seu gradiente de possibilidades.

Afastando-se de algum fundamento “natural” para uma alegada hegemonia reprodutiva feminina, as implicações das relações entre mulheres e outras atitudes que lhes podem ser associadas têm impacto sobre a hierarquia formal. Pertencem à ordem da política da socialidade rikbaktsa e de suas teorias sobre a diferença, e suas conseqüentes possibilidades de geração de seres e coisas, aliás, bastante abrangentes em modalidades e combinações.

É praticamente consensual que papéis sexuais não são “naturalmente” fixos. Entre os Rikbaktsa, por acréscimo, eles não parecem ser também “culturalmente” permanentes ou definitivamente exclusivos. Submetem-se a riscos e disputas dinâmicas que constituem os gêneros e seus atributos, que podem oscilar no decorrer da vida.

Não podemos dizer, contudo, que as mulheres rikbaktsa têm caráter ambíguo ou desestabilizam a coletividade porque ao poder “procriativo **contratual** masculino” impõem seu poder de “fecundidade **natural**”¹⁰. Tudo se passa sem que a patrilinearidade ou as noções patricentradas de construção de corpos sejam questionadas. Observando-as com rigor, as mulheres conquistam um poder de continuidade e extinção sobre os segmentos sociais, as metades e até sobre os Rikbaktsa como povo.

Se pudesse caracterizá-las, estariam mais próximas a vilãs do curso formal esperado pela coletividade, controlando e – dependendo da perspectiva – sabotando a produção de pessoas por determinadas linhas de patrifiliação. Sem discuti-lo, manipulam o “dato biológico de base nativo” a seu desejo e favor, em uma sociedade patrilinear e com saberes patricentrados sobre a concepção.

As relações homoeróticas femininas ganham amplo sentido quando consideradas dentro deste contexto. São parte significativa do “ser” mulher, admitidas as discussões e perspectivas contrastantes que ele merece entre os Rikbaktsa. A etnografia rikbaktsa enfatiza muito mais estados que, enquanto tais, são arriscados, instáveis e mutáveis, do que modos sólidos de ser, agir ou classificar.

Uma mulher que seja “dona” de festa, que determine a paternidade de um filho, que intervenha em contendas comunitárias, ao contrário do que acontece em explicações talvez androcêntricas, não estará “agindo como” um homem ou uma “mulher má” (Busby, 1997: 272). Ela estará no exercício do que a coletividade espera dela. Para além disso, ao fazê-lo, ela não se opõe a atitudes consideradas, apressadamente, como privativas ou primariamente “masculinas”.

Considero as relações de gênero, segundo sugerido por Strathern para os melanésios (Strathern, 2006b: 20), como algo completamente imbricado à noção nativa de sociabilidade. Mais do que de aplicar modelos formais, procurei descrever seu caráter dinâmico e arriscado, embora profundamente consistente. Se nem sempre a anatomia e o binarismo se prestarão a uma distinção exclusiva

10 Para uma abordagem crítica desta dualidade, como fundamento do apagamento do xamanismo feminino na literatura antropológica das terras baixas, ver Colpron (2005: 98).

entre “homens” e “mulheres”, esta distinção é mais gradual do que absoluta, admitindo desequilíbrios e hierarquias reversíveis, tanto quanto o que acontece às demais categorias de alteridade rikbaktsa.

Tendo em mente a etnografia rikbaktsa, qual sentido da hipótese de que mulheres são universalmente vistas como mais próximas da “natureza” e do “doméstico” do que homens (Ortner, 1974: 84)? Ou mesmo a clássica afirmação de Lévi-Strauss de que “(...) *mulher é em todo lugar natureza*” (Lévi-Strauss, 2004: 310)? Como retirar estes conceitos de seu cenário etnográfico? Como analisar contextos etnográficos onde as categorias “*homem*” e “*mulher*” aparecem internamente cindidas (Howell e Melhuus, 1993: 45)?

Para as sociedades ditas complexas, Rubin (2003) aponta outras coerências e arranjos entre “sexo”, “gênero”, “prática sexual” e, ainda, “desejo”. Haraway (2004: 219), mencionando Butler, destaca as limitações do feminismo em absorver de forma legítima todas as possibilidades de articulação do gênero, excluindo aquelas percebidas como incoerentes ou arredias a uma correspondência unívoca de atributos). A relação antagonica entre homens e mulheres coerentes continuaria a alimentar a “*identidade*” e “*ficção*” por meio das quais o feminismo se constitui (*ibid*, tradução minha).

Pesquisas etnográficas têm diligentemente minado esta coerência particular. Homens podem manter práticas homoeróticas diversas em um determinado contexto, dentro ou como parte do exercício de sua masculinidade, como o caso dos *Leather* de São Francisco, estudados por Gayle Rubin, que “*codificam os sujeitos desejantes/desejados e os objetos desejantes/desejados como masculinos*” (Rubin, 2003: 204, tradução minha).

Pesquisadores de temas afins em comunidades de internet, clubes masculinos ou femininos, têm expressado em congressos a inadequação de uma determinada associação produzida entre os atributos mencionados, a qual segue sendo tratada como fixa e ortodoxa. Tudo parece acontecer de múltiplas e particulares formas. O exercício da sexualidade e o gênero podem estar associados, mas não são necessariamente a mesma coisa, integrando arranjos que são situacionais e, neste sentido, não-universais (*ibid*).

Como dar conta dos múltiplos traços, sentidos, papéis e práticas evocados direta ou indiretamente pelos indivíduos para qualificarem seu modo de vida, como se relacionam, se reproduzem e aparentam? Conforme Shohat, a complexidade de uma identidade “*entre-lugar*” foge ao discurso hegemônico sobre o gênero, pontuado pelo “feminino” **ou** pelo “masculino” (Costa, 2001: 155, tradução minha).

No campo da intersticialidade, o trabalho de Maluf (2002) se aproxima da teoria etnológica contemporânea ao abordar as noções experienciais de *gênero* e *corpo*, através de Agrado, a personagem peculiar de um filme de Almodóvar. Recorre a ideias de construção corporal (Seeger *et al*, 1987) e de perspectivismo

ameríndio (Viveiros de Castro, 1996 *apud* Maluf, 2002; Lima, 1996 *apud* Maluf, 2002), e bem como a suas elaborações subsequentes (Lagrou, 1998 *apud* Maluf, 2002), para atestar a insuficiência da versão anatômica da diferença diante dos desafios etnográficos contemporâneos. Corpos e identidades possíveis acabariam enclausurados pelo dualismo naturalizado (Maluf, 2002: 146-148).

São notáveis as proximidades conceituais entre o *corpo* da margem do gênero – que enfatiza mais o processo do que o produto final (*ibid*: 149), que permanece entre ser um e ser outro e tem na transformação uma “condição” de sua existência – e o que me esforcei por demonstrar etnograficamente para os corpos rikbaktsa em geral. Assim, quando Maluf opta pela completa relacionalidade das posições “presa-predador” e suas respectivas atribuições de “não-sujeito” e “não-humanidade” (*ibid*: 151) que, por mais reversíveis que sejam, instauram-se em algum momento, como uma condição do perspectivismo (Athila, 2006: 69-70), o faz de maneira muito semelhante à etnografia da produção de diferenças e dos corpos rikbaktsa, que prefiro conceituar enquanto “multi-perspectivos”.

Um artigo estimulante de Fonseca investiga a adoção do exame de DNA pelo poder público brasileiro em processos de paternidade. Revelando matizes diversos que se cruzam criativamente na forma de pensar, “des-pensar” e “re-pensar” a paternidade (Fonseca, 2004), a autora não deixa de evocar possíveis intersecções com os conceitos e tecnologias rikbaktsa sobre “reprodução” e “paternidade”, no sentido de que o novo recurso permitiria a certeza em designar quem é o pai ou tão somente quem não é (mais) o pai. Paradoxalmente, no caso brasileiro, o acesso ao exame de DNA acabaria por instaurar a dúvida em um terreno onde ela, muitas vezes e de alguma perspectiva, não existia, dado o modo social de construção dos laços entre pai e filhos (*ibid*: 15-16).

Segundo Fonseca, para a maior parte do mundo ocidental a biologia não (mais) existiria “*fora ou anterior à cultura*”, embora em outros momentos, a autora constata sua viril permanência na forma pela qual se concebe o parentesco, “*como algo concreto, empiricamente demonstrável*”, à moda dos exames de DNA (*ibid*: 28, tradução minha). A este sabor, demonstra como alguns laços filiais jamais serão construídos, a despeito da confirmação tecnológica de paternidade, enquanto outros, sólidos até então, serão talvez desfeitos, em razão deste mesmo processo.

Este caso etnográfico faz pensar que o universo Rikbaktsa ficaria mais homogêneo e estático, se a ele fossem aplicados exames de DNA. Muitos testes, aliás, deveriam ser aplicados para inferir a paternidade de um único indivíduo. Seriam acolhidos ou descartados? Teriam utilidade ou eficácia em assentar, definitivamente, “a” ou “as” paternidades, como inicialmente se propõem a fazer?¹¹

Há mais proximidade entre as discussões contemporâneas sobre o *gênero* e a etnologia do que a atitude desconfiada da atual institucionalização antropológica, com algumas exceções, tem admitido. Tudo indica que um novo diálogo,

11 Remeto o leitor a uma proposta inicial de pesquisa sobre o tema do DNA, da paternidade múltipla e da gestão feminina da produção de pessoas entre os Rikbaktsa (Athila, 2019).

sobre outras bases que aquele estabelecido notadamente na década de 70, seja bastante produtivo. É etnograficamente insustentável a existência de características e papéis universais ou naturais capazes de encapsular o gênero, o sexo ou qualquer tipo de diferença.

Sejam ilhéus, amazônicos, frequentadores de clubes ou sites de internet, todos devem dialogar em torno de suas práticas e atributos aos quais conferem ou não propriedade de diferenciar, identificar ou assemelhar. A etnologia e o parentesco, se tomados de forma ampla, através das definições não-essenciais ameríndias para o “corpo”, “sexo”, “reprodução” e os significados de sermos “homens” ou “mulheres” podem, em uma via de mão-dupla, contribuir para um melhor entendimento de outros contextos etnográficos.

Neste ponto, retorno à estimulante situação inicial e paradigmática entre Margaret Mead e os Samoanos. À luz da construção coletiva da etnografia, nem sempre será tão interessante responder definitivamente ou saber “quem” e “se” (realmente) “mentiu” ou “brincou”. A interação com o universo conceitual e experiencial rikbaktsa me fez, antes, refletir e experimentar um pouco, através dela, as minhas próprias noções, que talvez nem as tivesse desta maneira até então, sobre como se faz homens, mulheres, parentes, gente e, assim, antropologia.

Adriana Áthila é especialista em Línguas Indígenas Brasileiras pelo Museu Nacional (1996), mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e doutora em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006). Atualmente, é pesquisadora-bolsista (CAPES) de pós-doutorado pelo Programa de Epidemiologia e Saúde Coletiva, da Escola Nacional de Saúde Pública (FIOCRUZ/RJ).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÅRHEM, Karl
2007 “Comments”. *Current Anthropology*, 48(4): 514.

ATHILA, Adriana R.

- 2019 “Certainty Rallies? Parallel And Competing Circuits of Reproduction, Multiple Paternities, DNA Biotechnologies And Indigenous Peoples In Brazil”. *Алгебра родства. Выпуск, 17, Санкт-Петербург* [Kinship Algebra. Issue 17. St. Petersburg (Russia)] (no prelo).
- 2010 “How People Are Made: Gender, Difference And Ethnography In An Amazonian Indigenous Society”. *Vibrant Anthropology*, v. 7, nº 1: 157-187.
- 2008 “Dentro da casa dos homens: sobre topologias rituais e os dilemas de uma etnóloga em Campo”. *Caderno Espaço Feminino*, v. 20, n. 02: 131-153.
- 2006 “Arriscando corpos”: permeabilidade, alteridade e as formas da socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Rio de Janeiro, Tese de doutorado, IFCS/UFRJ.

BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah. A

- 1995 *Women Writing Culture*. California, University of California Press.

BELAUNDE, Luisa Elvira

- 2018 *Sexualidades amazônicas: gênero, desejos y alteridades*. Lima, La Siniestra.
- 2015a “O estudo da sexualidade na Etnologia”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 399-411.
- 2015b “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 538-564

BUSBY, Cecilia

- 1997 “Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender And Body In South India And Melanesia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.), 3: 261-278.

CALHEIROS, Orlando

- 2015 “O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará)”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 487-504.

CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel; MACHADO, Almiros.

- 2010 “Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul”. *Revista de Antropologia*, vol. 53, nº 1: 199-235.

CARIAGA, Diogenes.

- 2015 “Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa em Mato Grosso do Sul”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24: 441-464.

CLIFFORD, James

- 1986 “Introduction: Partial Truths”. In CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California, University of California Press, pp. 1-26.

CLIFFORD, James; MARCUS, George

- 1991 *Retoricas de la Antropologia*. Madrid, Ediciones Júcar.

COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko

- 1987 *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford, Stanford University Press.

COLPRON, Anne-Marie

- 2005 “Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana*, 11(1):95-128.

COSTA, Claudia de Lima

- 2001 “Feminismo fora do centro: entrevista com Ella Shohat”. Traduzido por Sônia Weidner Maluf. *Rev. Estud. Fem.* [online], 9 (1):147-163.

DELEUZE, Gilles

- 1968 *Différence Et Répétition*. Paris, Presses Universitaire de France.

DIAS, Diego Madi

- 2019 “Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia”. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 2: 485-493

FASSIN, Didier

- 2016 “L’Ethnographie Retrouvée”. *L’Homme*, 219-220: 287-310.

FERNANDES, Estevão Rafael

- 2015 *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

2017a “Quando existir é resistir: *Two-Spirits* como crítica colonial”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 11, n° 1:100-122.

2017b “Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil”. *Etnográfica Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 21, n.3: 639-647.

FERNANDES, Estevão Rafael e ARISI, Barbara. M

2017 *Gay Indians in Brazil: Untold Stories of the Colonization of Indigenous Sexualities*. Cham, Springer International Publishing.

FONSECA, Claudia

2004 “A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA”. *Revista de Estudos Feministas*, 12 (2): 13-34.

FRANCHETTO, Bruna

2018 “Traduzindo tolo: ‘eu canto o que ela cantou que ele disse que...’ ou ‘quando cantamos somos todas hipermulheres’”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 53: 23-43.

GOLDMAN, Marcio

2008 “Os Tambores do antropólogo: antropologia pós-Social e etnografia”. *Ponto Urbe – Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, versão 3.0.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos

1996 “A Obsessão pela cultura”. In: PAIVA, Marcia; MOREIRA, Maria Ester (coord.). *Cultura, substantivo plural*. Rio de Janeiro, CCBB/34 Letras, pp 159-176.

CONTIJO, Fabiano

2017 “As experiências da diversidade sexual e de Gênero no interior da amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais”, *Ciência e Cultura*, vol. 69, n° 1: 50-53.

g

HARAWAY, Donna

2004 “Gênero para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra”. *Cadernos de Pagu* (22): 201-246.

HOWELL, Signe; MELHUUS, Marit

- 1993 “The Study of kinship; the Study of Person; a Study of Gender?” In: DEL VALLE, Teresa (ed.). *Gendered Anthropology*. New York, Routledge, pp. 38-53.

HÉRITIER, Françoise

- 1981 *L'Exercice de la Parenté*. Paris, Gallimard/ Le Seuil.

INGOLD, Tim

- 2015 *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes.

LAGROU, Elsje M

- 2007 “Comments”. *Current Anthropology*, 48 (4): 516-517.

LANGDON, Esther J

- 2007 “Comments”, *Current Anthropology*, 48 (4): 517-518.

LATOUR, Bruno

- 2001 *A Esperança de pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru, Edusc (Trabalho original publicado em 1999).
- 2004 “How to Talk About Body? The Normative Dimension of Science Studies”. *Body & Society*, 10 (2-3): 205-229

LEA, Vanessa

- 2001 “The Composition of Mëbengokre (kayapó) Households in Central Brazil”. In: RIVAL, Laura e WHITEHEAD, Neil (eds.). *Beyond The Material: The Amerindianization Of Society In The Work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press, pp. 157-176.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1982 *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes, Petrópolis (Trabalho original publicado em 1967).
- 2004 *O cru e o cozido (Mitológicas, v. 1)*. Cosac & Naify, São Paulo (Trabalho original publicado em 1964).

MALUF, Sônia Weidner

- 2002 “Corporalidade e desejo: tudo sobre a minha mãe e o gênero nas margens”. *Revista de Estudos Feministas*, 10 (1): 143-153.

MARGARET MEAD AND SAMOA

1988 Direção de Frank Heimans. Cremorne, NSW:
Cinetel Productions. 1 DVD (51min)

MEAD, Margareth

1935 *Sex and Temperament*. William Morrow and Company, New York

MCCALLUM, Cecilia

2013 “Notas sobre as categorias de ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e os povos indígenas”. *Cadernos Pagu*, n. 41: 53-61.

MOORE, Henrietta

1999a “Anthropological Theory At The Turn Of The Century”. In: ____ (ed.), *Anthropological Theory Today*. Polity Press, London, pp.1-23.

1999b “Whatever Happened To Women And Men? Gender And Other Crises In Anthropology”. In: ____ (ed.). *Anthropological Theory Today*. Polity Press, London, pp.151-171.

ORTNER, Sherry.

1974 “Is Female To Male As Nature To Culture?”. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHIER, Louise e BAMBERGER, Joan (eds.). *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 67-88.

2006 “Uma atualização da teoria da prática e poder e projetos - reflexões sobre a agência”, Conferências de Sherry Ortner. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia e FRY, Peter (orgs). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*. Florianópolis/Blumenau, ABA/Nova Letra, pp.17-44.

OVERING, Joanna

1986 “Men Control Women? The “Catch 22” In The Analysis Of Gender”. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1 (2): 135-156.

PANET, Rose-france de Farias

2010 ‘I-mã a Kupên Prâm!’ *prazer e sexualidade entre os Canela*. Maranhão, tese de doutorado, Universidade Federal do Maranhão.

PONTES, Heloisa

2004 “Resenha do livro Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making”. *Mana* 10(1):198-203.

ROSALDO, Michelle

- 1974 “Woman, Culture, And Society: A Theoretical Overview”. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise e BAMBERGER, Joan (eds.). *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, pp. 17-42.

RUBIN, Gayle

- 2003 “Tráfico sexual: entrevista (por Judith Butler)”. *Cadernos Pagu* (21): 157-209.

SACHI, Ângela e GRAMKOW, Márcia Maria

- 2012 *Gênero e povos indígenas*. Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27a Reunião Brasileira de Antropologia”, Brasília/Rio de Janeiro, Museu do Índio/FUNAI/GTZ.

SEEGER, Anthony *et al*

- 1987 “A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ/ Marco Zero, pp. 1-30 (Trabalho original publicado em 1979).

STRATHERN, Marilyn

- 2006a “A Community Of Critics? Thoughts On New Knowledge”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(1): 195-209.
- 2006b *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Editora UNICAMP (Trabalho original publicado em 1988).

TOTA, Martinho

- 2013 *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Rio de Janeiro, Multifoco.

VIANA, Luiz Diaz

- 1991 “Prólogo”. In CLIFFORD, James e MARCUS, George (eds.). *Retóricas de la Antropologia*. Madrid, Ediciones Júcar, pp. 9-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha

- 1990 “Princípios e parâmetros: um comentário a L'Éxercice de la Parenté”. *Comunicações do PPGAS*, 17: 1-106.
- 2002a “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1):113-148.
- 2002b *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify.

WAGNER, Roy

1981 *The Invention of Culture* (Revised and Expanded Edition). London, University of Chicago Press.

YANAGISAKO, Sylvia e COLLIER, Jane Fishburne

1987 “Toward An Unified Analysis Of Gender And Kinship”. In: COLLIER, Jane Fishburne e YANAGISAKO, Sylvia (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*. Stanford, Stanford University Press, pp. 14-50.

Recebido em 12 de agosto de 2019. Aprovado em 23 de outubro de 2019.

Aztec Monoliths as Time-Shaping Devices: Coatlicue, Piedra del Sol and Piedra de Tízoc

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165226>

Federico Navarrete Linares

■ *Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas | Ciudad de México, Distrito Federal, México*
✉ fnl@unam.mx

ORCID

<https://orcid.org/0000-0003-2766-7713>

ABSTRACT

This article presents a new interpretation of the most famous artistic monuments manufactured by the Aztecs, or Mexica, of Ancient Mesoamerica in the 15th and 16th centuries. Going beyond traditional artistic and iconographic interpretations, it strives to understand these huge works as beings endowed with “agency” that organized and controlled the flow of time and space, the “chronotopes” constructed by the Mexica. The analysis shows the magnitude of the networks mobilized by the Mexica to build these monuments, and also the effects they strived to achieve through them, all within the frame of their “ritual” actions to keep the cosmos working.

KEYWORDS

Chronotope,
Monumental Art,
Aztecs, Mexica,
Ritual, Agency

Monolitos astecas como instrumentos de moldar o tempo: Coatlicue, Pedra do Sol e Pedra de Tízoc

RESUMO

Este artigo propõe uma nova interpretação dos monumentos artísticos mais conhecidos elaborados pelos astecas ou mexicas da Mesoamérica antiga, nos séculos XV e XVI. Além das tradicionais interpretações artísticas e iconográficas, tenta compreender estas obras imensas como seres dotados de "agentividade" que organizavam e controlavam a forma e fluxo do tempo e do espaço, os "cronotopos" construídos pelos mexicas. A análise mostra a magnitude das redes mobilizadas pelos mexicas para construir esses monumentos e também os efeitos que visavam obter com eles, dentro do marco de ações "rituais" para manter o funcionamento do cosmos.

PALAVRAS-CHAVE

Cronotopo, arte monumental, Aztecas, Mexicas, ritual, agência

This article will analyze three very well-known Mexica, or Aztec, stone monuments: the Piedra del sol, the Piedra de Tízoc and the Coatlicue.¹ All three have been celebrated as outstanding examples of a highly original art style and as compelling representations of the Mexica and Mesoamerican world-view. However, the archaeologists, art historians and anthropologists have been unable to reach an agreement on the meaning of their complex iconography and their symbolism. Even the proper titles for these three spectacular works of art have been the subject of heated dispute.

My aim is to propose a new way of understanding these monuments, one that takes into account not only their "meanings", iconographic, mythological, or religious, but also their "functions", that is, the effects they were supposed to have on the human beings, divinities and the reality that surrounded them, particularly on time and space. I will also seek to understand their agency, that is, the capacity they were ascribed to act purposefully and to engage in meaningful relations with other beings in complex processes of exchange and mutual transformation (Gell, 1998: 17).

This analysis shall take into account the iconography of these three works, and their symbolic meanings, taking advantage of the many valuable interpretations that have been made of them. However, it will go beyond these readings to take into account their materiality, their size and shape, that is, their "magnitude", a fundamental element of their intended function. This magnitude is inseparable from the vast and complex networks of humans, deities, objects and knowledges that were mobilized to produce them, and also later to utilize

1 In English-speaking countries this Nahuatl-speaking people is more commonly known as the Aztecs, however the term Mexica, meaning inhabitant of the city of Mexico-Tenochtitlan, is more accurate historically.

them, and to make them work, ritually and materially, in order to produce an effect on other beings, and on reality itself (Latour, 2005).

My contention will be that the monuments functioned as time-shaping devices. In this sense, they did not only represent the different chronotopes of the Mexica, that is, the varied configurations of space and time that they had conceived and that they constructed through their actions, but they were also meant to help keep them working, to guarantee the flow of time and the organization of space, and to organize a network of relations between different human, divine and natural agents in the ways that ensured the continuity of the political and cosmic order constructed by the Mexica State and its elites.

SHAPE AND MEANING

A brief description of the size, shape and general disposition of the three monuments will allow us to approach their different functions in shaping time and space.

The Piedra del sol, or Sun Stone, is a shallow disc of basalt, not entirely cut out from the large rock from which it was sculpted, which appears to have been broken. The whole rock weighs 24,590 kilograms. The disc has a diameter of 3.60 meters and its lateral face is less than 20 centimeters thick (Matos, 2009: 263). Thus, the ratio between the height and width is 1:18, creating a fundamentally flat almost bi-dimensional shape. The main face of the monument is carved with an intricate concentric pattern of figures associated with the Sun in its many different aspects, the thin lateral face is adorned with star signs.

There is some debate about the way in which this monument was displayed. The Dominican historian Diego Durán refers very likely to this stone as a “table for sacrifices and offerings” and adds that it was located on the top of Templo Mayor (Durán, 1967: 323). This suggests that the stone was originally placed horizontally, not vertically as it has been displayed since its discovery in the 18th century (Matos, 2009: 263-264).

The Piedra de Tízoc, Stone of Tízoc, has a cylindrical shape with a diameter of 2.65 meters and a height of 93 centimeters. The ratio of height to width is therefore of 1:2.85. The top side of the monument was carved with solar motifs of rays (similar to those found on the Piedra del Sol). The center of the stone is hollowed out in the shape of a bowl and a canal abutting the side of the stone, probably meant to dislodge blood, appears to have been carved after the rest of the decoration. The side of the stone is profusely decorated with a repetitive series of 15 couples of male warrior figures engaged in combat.

This monument, and a very similar earlier one known as the Piedra del Ex-Arzobispado, are identified by the 16th century histories as *temalácatl*, or stone spindles (Tezozómoc, 1997: 215-228). As we shall see below, they were located

close to Templo Mayor and were associated with the performance of a sacrificial combat, during the feast of Tlacaxipehualiztli, The playing of people.

The Coatlicue is a self-standing anthropomorphic figure. Its shape is more organic than geometric, though its parts are arranged in rigorous symmetries. The statue is 2.50 meters tall; its maximum depth is 1.15 meter, and its maximum width is 1.60 meter (Fernández, 1972: 115). The whole massive figure leans forward, so that its top hangs in front of its base by approximately 20 cms. The body represented in the statue is clearly feminine and human, but its head is made of two coiled serpents, its hands are jaguar claws, and its feet, eagle paws. Adornments of human skulls and hearts surround her neck.

Though we have no clear indication of the ritual use of this monument, there are indications that it was placed, alongside other three similar figures, on the top of the main temple of the Aztec ritual center (Boone, 1999: 204).

Despite their obvious differences in shape and decoration, these three stone monuments share two common features: their extraordinary size, which we shall discuss in the following section as we analyze their magnitude, and the plurality of symbolic meanings conveyed by their iconography. The specialists have argued ceaselessly about the correct identification of the figures depicted in all three works. The face in the center of the Piedra del Sol could belong to the sun god Tonatiuh, the nocturnal sun Yohualtecuhtli, or the earth deity, Tlaltecuhli. Similarly, the warriors depicted on the side of the Piedra de Tízoc could be representations of individual rulers, whole ethnic groups, or even divinities. Finally, the female figure of the Coatlicue has been identified with the earth goddess of that name, but also with other female deities and a horrendous supernatural predator known as *tzitzímitl*.

One of the main contentions of this article is that this plurality of identifications was entirely deliberate. As ritual objects (Houseman & Severi, 1998), the stones represented and incarnated beings that had more than one identity and were engaged in a process of transformation. Also, they embodied a plural and even contradictory set of relations between divine and human agents. Johannes Neurath has proposed many works of art produced by Mesoamerican peoples to this date seek to represent and also help to produce these moments of ritual metamorphosis and their resulting ambiguity of identities (Neurath, 2013). In this article we shall demonstrate that the plurality of being and meaning, of identities and identifications, was key to the ritual and cosmic functions of the monuments we are studying.

NETWORKS AND MANUFACTURING

In this section I will try to reconstruct the protracted and complex processes that led to the manufacture of these monuments, not only as works of art, but also as objects, or beings, endowed with “secondary agency” (Gell, 1998: 17). This means

that they were believed to be able to act purposefully and to interact with the other beings, human and divine, within the complex networks in which they participated. Following Gell's proposal I will seek to understand the transformations that this process of production effected in the monuments, and also how their subsequent ritual and ceremonial uses were in turn influenced by the agency they acquired.

At the same time I will take into account the size of these monuments, as an index of their "magnitude" or "scale" in the sense that Latour gives to the concept: that is, their relation to a network of agents of a certain size and extension, and their capacity to mobilize and to be mobilized by a certain number of other agents, and to have a measurable effect on them and on the reality around them (Latour, 1993: 106-109).

Though we do not have much information about the process of elaboration of all three monuments, Diego Durán provides a detailed description of the failed attempt by the last Mexica independent ruler, Moteuhczoma Xocoyotzin, to build a new larger *temalácatl* to replace and surpass the Piedra de Tízoc (Durán, 1995: 552-559). According to this history, the *tlatoani*, or ruler, mobilized a numerous array of artists, priests, and entertainers to select, carve, and propitiate the stone, and an even larger contingent of carriers and technicians to transport it to Mexico-Tenochtitlan. However, their efforts were thwarted by the refusal of the stone to budge: after repeated efforts it allowed the carriers to move it only halfway and then refused to move further along. It even spoke to state its reasons with dramatic clarity: "O wretched people, O unfortunate ones! Why do you persist in your desire to take me to the city of Mexico? Behold your work is in vain since it is not my will to go there. But as you it this way, pull me and I will go as far as I wish but it will be to your harm!" (Durán 195: 253). Though Moctezuma spared no effort to force the stone to comply to his will, it finally fell into the lake and then returned on its own to its original location, whereupon the *tlatoani* had to concede defeat.

This narrative allows us to draw important inferences about the nature and the scale of the networks that had to be mobilized to manufacture the three monuments we are studying.

1 A vast number of people.

We can assume that the production of the monuments required the mobilization of human and non-human networks of significant magnitude. Hundreds of haulers were in charge of moving the stone, organized by their respective city-states according to a complex system of political negotiation and tribute extraction. They must have been led by foremen with experience in directing large groups of carriers in the complex choreography needed to transport such a heavy object. According to a modern estimate, up to 800

people were required to carry the rock for the Piedra del Sol (López Luján, 2009: 89). A considerable number of specialists, such as artists priests, musicians, jugglers, architects, divers, were also used to transform the stone, and provide it with the sacredness and agency that was required for it to work.

Other powerful agents were involved indirectly in the process, starting with the rulers of México-Tenochtitlan, who decided to commission the work, and the elites of the other *altépetl* who were convinced, or cajoled, to provide the necessary manpower, and including perhaps the gods and other supernatural beings who blessed and facilitated the process.

2 A powerful stone

Other key actors in these networks were the rocks themselves. We can assume that in the case of the monuments we are studying, the stones must have acquiesced and collaborated in the transformations they were subjected to and which provided them with an increasing degree of agency. This enhanced agency would be fundamental for the performance of the functions they were meant to carry out once they were carved and placed in their intended locations.

Therefore, the process of carving the sculpture involved not only a material transformation as they were given their final shapes, and their surfaces were inscribed with meaningful icons and writing, but also a series of ontological change. It should be understood as the creation, or fabrication, of a new kind of being, or agent, that would be endowed with very specific abilities and powers.

Following Gell's useful distinction we can assume that the stones had only "secondary" agency, that is, that their ability to act purposefully and to communicate with other agents was not a primary property, but was provided to them by the deliberate acts of the human agents that produced them (Gell, 1998: 17). The story of the failed *temalácatl* describes how, by dressing a stone with the paper attire of the god Tlaloc, covering it with the blood of sacrificed fowl and humans, singing and jesting in front of it, the artists, the priests, musicians and jugglers initiated this transformation. Using rich ethnographic data not available in this instance, Gell describes each stage of the complex artistic and ritual procedures required to create the sentient and acting objects he refers to as "idols" (Gell, 1998: 96-154), and we can assume that a similar protracted process was carried out with the Mexica monuments up to their final placement.

The story reproduced by Durán also proves that the secondary agency acquired by the stones was strong enough to thwart the plans of the humans if they so decided.

3 A large quantity of resources and knowledge

The networks built around the stones required the mobilization of a vast amount of material and intellectual resources, starting with the provisions needed to sustain the numerous contingents of carriers and workmen, and the tools, logs and cords used to carve the stone and pull it along to its final destination. Also fundamental was the deployment of specialized knowledges. Transporting such a heavy object required a very complex coordination of force and skill, and the story of the reluctant stone informs us that the Mexica called on the different abilities of their tributaries: some were stronger, some were more resilient, some, perhaps, better organized. The artists, the priests and jugglers, had to use their different specialized knowledges to transform the stone and awaken its secondary agency, and to persuade it to participate in the network. Also remarkable was the skill of the carvers that covered their surfaces with beautiful images and signs, according to a very precise program, and using only stone tools.

This vast network of knowledge must also have extended beyond those directly involved, to include the ruling councils of the Mexica, which decided when to build the stone and for what specific purposes, the diplomats that negotiated the participation of the tributaries in this huge enterprise, the priests and calendar experts that must have determined the most appropriate days to carry out the enterprise and enrolled the help of the deities.

4 The network became permanent

The large and complex networks created to produce the monuments did not cease to operate once they were finished and placed in their intended site, on and around the Templo Mayor of México – Tenochtitlan. Indeed, the objective of the whole undertaking was to create a durable anchor, a visible center, even a living heart for a vast, powerful and durable net of relations, one that would link the Mexica and other peoples in their world, the deities and other beings, the different levels of the cosmos, the past, the present and the future.

After their creation, the stones became loci for what has traditionally been defined as ritual activities: offerings, sacrifices, propitiations, acts of petition etc. They were also part of what have been regarded as political ceremonies involving the Mexica, their allies, their subjects and even their enemies. Many have argued that they were sacred images; others, that they were supposed to be exhibited and admired as artistic work; finally, others have proposed that they were meant to work as pieces of political propaganda.

5 Machines

My contention is that the role of the monuments in their respective networks went well beyond the functions we usually attribute to works of art and propaganda, or even to religious objects. Specialists have proposed that religious images in Mesoamerica were more than icons, or symbolic representations of the deities, but worked also as *ixiptla*, representatives or sacred skins that became vessels for the embodiment of gods in the world (Gruzinski, 1994: 60; Carreón, 2014; Bassett, 2015). *Ixiptla* could be made of stone, of grains and paper, but there were also living human *ixiptla* (Nava, 2013).

While the Coatlicue was very likely intended to work as an *ixiptla* of the various divine entities it represented, I would argue that its function extended beyond embodying them; as did that of the other two monuments. The long laborious process that gave them their particular shape and decoration, the magnitude of the network mobilized by their huge size, the privileged locations in which they were placed, conferred on them a powerful secondary agency that allowed them to collaborate with and strengthen the human and divine agents that interacted with them, but also to transform them.

In this sense, the monuments were very much like the complex devices we call machines. They were meant to accomplish a set of specific tasks, and thus designed and shaped to that purpose. They were valued not only for their “beauty”, or “meaning”, but also for their “efficacy” and their “outputs”. I have placed these concepts in quotation marks because even in our modern society they are not always easy to distinguish. We frequently attribute an aesthetic value to the mechanic and electronic tools we employ, and interpret the various cultural meanings they can transmit within our social systems of hierarchy and taste (Bourdieu, 1979). As Gell argued with humor, we also attribute a fair amount of secondary agency to our machines: we interact with them as if they had personality, intentions and will, even though we never doubt that they are inanimate objects manufactured by humans (Gell, 1998: 17).

In the remainder of this article I shall strive to demonstrate that the three monuments were akin to machines because their shape and scale, their decoration and their materiality, produced what the Mexica regarded as a direct effect on the reality of the world, and also establishing and maintaining effective relations with the different agents that interacted with them. Also, as machines, they worked because they anchored a set of relations between humans, deities and the world around them.

More specifically, I propose that the stones were produced to shape specific “chronotopes”. This category, meaning literally “time-space”, was developed by relativist physics and adapted by Mikhail Bakhtin to refer to the meaningful

configurations and representations of temporality and spatiality constructed in different social and cultural realms, defining narrative genres, but also social institutions. This concept stresses foremost the intrinsic link between space and time, which cannot be experienced without reference to the other; it also signals the meaningful nature of both dimensions for the actions of humans, divinities and other agents, which are always embedded in a particular chronotope; conversely, it emphasizes the fact that time and space are not merely empty, external coordinates for these actions, but are actively shaped by them (Bakhtin, 1981). Indeed, the Mexica engaged in active world-making, through ritual and technical actions that allowed them to configure and maintain different organizations of time and space, which they regarded as fundamental for the continued existence of the cosmos (Navarrete, 2000; 2004). So, these three monuments were manufactured to represent distinct and specific chronotopes, but also to help shape them and maintain their orderly flow, and the corresponding relations between human beings, deities and other beings (Navarrete, 2016).

THE PIEDRA DEL SOL

As we have seen, the most striking physical feature of this monument is its shallowness. The 18:1 ratio between its circumference and its height creates a sensation of flatness, even of bidimensionality. Technically, we may even surmise that the difficulty of carving such a flat, wide disc could have been the cause of the apparent accident that fractured the rock and prevented the carvers from fully disengaging the carved cylinder from it.

The stone is adorned following a strictly concentric organization that creates an implicit hierarchy. The identity of the dominant figure in its center has been the subject of intense debate. Hermann Beyer, and many others after him, have proposed that the face must belong to Tonatiuh, the deity of the sun as it moves through heaven during the day, since it has key features of the iconography of solar figures in Mesoamerica, such as the “glasses” around his eyes and the horizontal turquoise bar inserted through his nose (Beyer, 1921). However, other authors have proposed the skeletal mouth without lips and the tongue in the shape of a sacrificial knife (*técpatl*) identify the figure as Yohualteuchtli, the god of the nocturnal sun as it travels through the underworld (Klein, 1978), or the earth deity Tlaltecuhltli (Navarrete & Heyden, 1975). In favor of the identification with the divinities of the earth they point out that the name of the current sun is 4-Ollin (4-movement), since it is expected to be destroyed by an earthquake on that day. Also, the pair of claws holding human hearts to the right and left of the face are typical of the fierce earthly deities, since they have five fingers, corresponding to a mammal such as an ocellotl or jaguar, and not the four talons of an eagle, the

animal commonly associated with the heavens and the sun. Graulich has proposed that it could also be the god Xochipilli, the afternoon sun, a false star that combines the identities of the diurnal and nocturnal suns (Graulich, 1992).

Four year cartouches around this figure depict the other four suns that illuminated the earth apart from the present one, each of them named after the date of its destruction. Together the five create the logogram for Ollin, movement, the name of the current sun.

A circle around the central logogram represents the 20 calendar days of the tonalpohualli (count of the days), the basic calendar cycle of Mesoamerican time reckoning (Díaz, 2013). Around it, a larger circle depicts solar motifs, *quincunces* as well as glyphs of precious objects and blood. It is crowned by eight triangular figures that represent solar rays. On the outer edge of the monument we find two long Xiuhcoatl, or fiery serpents, whose heads meet at the “lower” extreme, with two figures emerging from their wide-open mouths. In the other extreme, where their tails meet is carved the sign 13-Acatl (Reed), which corresponds to the creation of the current sun and also, perhaps, to the date of the dedication or manufacturing of the monument, equivalent to 1479, under the rule of Axayácatl (Matos, 2009: 279). Finally, the shallow side of the stone is carved with star symbols representing the night sky, the realm of Yohualtecuhtli, the deity of the nocturnal sun.

Graulich proposed that this figure and the rest of the monument combined the diverse, even contradictory facets, states and beings of the sun, diurnal and nocturnal, terrestrial and celestial, as well as the plural deities associated with it:

We can conclude that the Piedra del sol represents this star in an exhaustive manner, since as an image of the deity it needed to be efficacious and functional. The Sun appears as a deity in itself and as the maker of the days and their parts — morning, midday and afternoon —, the years, the Suns and the ages of the world. It stresses the idea of the fifth sun as the synthesis of the previous ones. The star is the sun of noon, the sun of the union of the opposites, and therefore his face is partly solar and partly tellurical and partly fleshless bone. Meanwhile the sun beams in the outer disk are alternated with green stones of Tlaloc. (Graulich, 1992: 295)

My proposal is that the iconography of the monument was so exhaustive because its function was to assemble, organize and control all these different ontological, spatial and temporal aspects.

For this purpose, the flatness of the stone was fundamental, since it was a representation of the horizontality of the tlaltípac: thus the extreme of the stone we see as the “top” would have been oriented towards the East, or sunrise and the

“bottom” to the West (Graulich, 1992: 294). In this way the monument flattened the vertical movements and transformations of the sun through the heavens and the underworld, from Tonatiuh into Yohualteuhctli and back again, anchoring them to its surface and to that of the earth. This was not only an artistic strategy, motivated by the need to represent in two dimensions what actually took place in three, but must also be understood in relation to the ritual functions of the stone. Perhaps it allowed the human sacrifices carried out over this “table” to reach the three levels of the cosmos and exert an effective influence on them.

The Piedra del sol depicted exhaustively the chronotope of the Sun and was most likely built to shape it effectively and to help keep functioning. According to the Nahuatl cosmogonical narratives collected in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 2002) and the Florentine Codex (Sahagún 1950-70: 7, 3-8), this particular configuration of space-time was constructed with the creation of the sun and the beginning of its movement in the heavens, at the beginning of the current cosmic era. It was defined by the different cycles of solar movement as observed from the earth, through heaven during the day and through the underworld during the night. It was organized and represented by the two counts of the Mexica calendar, the *tonalpohualli* and the *xiuhpohualli*, two instruments that helped observing and predicting its regularities and its constant transformations. It was also finite since it was also expected to end catastrophically because of an earthquake, as indicated by its calendar name 4-Ollin (4 movement).

The relation between the current Sun and the other ones that had existed and had been destroyed was also a central theme of the monument. The 4-Ollin date sign is beautifully composed by the central face of the solar deities and the cartouches containing the final dates of the four other suns, that also defined the cataclysm that ended each of them: 4-ehecatl (wind), 4-quiahuitl (rain), 4-atl (water) and 4-océlotl (tiger). Several authors have proposed that the Mexica added their own fifth sun to the traditional narratives that mentioned only four (Graulich, 1982: 77-82; López, 1992). We can surmise that one function of this monument was to literally set on stone the existence of the new Mexica sun and to assert its centrality and supremacy in relation to the others. This would explain the primacy which accorded the date 13-Acatl (13 reed), placed on the eastern (now top) side of the monument, and associated with the creation of the current sun.

The monument also depicted and perhaps embodied the sun as the source of *tonalli*, that is the vital luminous and warm force that flowed between different cosmic levels and was shared by humans, deities and other beings, following the intricate pattern of the calendars, determining their identity and their destiny (López Austin, 1980: 223-252). Similarly, the long serpents that circle the outer edge of the disc are *xiuhcoatl*, fire serpents, a warlike manifestation of the power

of the sun, and the weapon of choice of Huitzilopochtli, the patron god of the Mexica. This appears to be the only allusion to warfare in the whole monument. There are also *chalchihuitl*, green stones, commonly associated with water and earth deities. This could be part of the effort to represent all the aspects of the sun in its different states of being, including those linked to the underworld and to death.

The organizing principle of this orderly synthesis of all the ontological aspects of the sun and its chronotope, was to construct centrality, and we can assume that this was also the main function of the monument. Thus, it organized these disparate elements according to a strictly concentric pattern around the physical center of the stone, occupied by the face of the diurnal/nocturnal/telluric sun, also a synthesis of the three vertical cosmic levels: heaven, underworld and *tlaltícpac*. This centrality should have been activated by the rituals carried out around and on top of this table for sacrifices, when the heavens, the underworld and the *tlaltícpac* were flattened and concentrated in the Mexica ritual center. Finally, it conflated the different chronotopes of the suns under the aegis of the current, or new one. Hence, the stone could be said to extend the powers of the Mexica, normally confined to the surface of the earth, and to the current sun, to the other cosmic levels and solar epochs. It also established and maintained the cosmic centrality of the Templo Mayor, and of México-Tenochtitlan, as the places around which the horizontal and vertical axes of the cosmos actually revolved.

PIEDRA DE TÍZOC

The Piedra de Tízoc was a *temalácatl*, or round spindle stone, and was intended to represent and to give form to the space-time associated with the Mexica “empire”, the Imperial chronotope. This particular configuration of space-time was centered on the Templo Mayor and it identified space with the expansion of the Mexica empire; it measured time through the reigns of the Mexica *tlatoque*, or rulers, and through the succession of conquests carried out by them, their god Huitzilopochtli, and their armies. Therefore, the iconographic features of the monument are similar to those contained in the historical accounts of this period registered in the codices, or pictographic books (Navarrete, 2011).

Its lateral face is decorated with 15 couples of nearly identical warriors: one figure represents the Mexica and is always shown holding the hair of a kneeling enemy captive, whose origin is identified by a toponym or ethnonym. This was a well-established pictographic convention for representing military conquest. The codices also depicted the names of each successive *tlatoani*, alongside his conquests. This monument, however, only includes the name of Tízoc, even though most of the conquests it describes were not achieved during his brief reign. However, two key features of the codices are lacking: the depictions of the

Templo Mayor of México-Tenochtitlan and its successive enlargements; as well as the year signs that mark the passage of time.

So, we can propose that the Piedra de Tízoc presents a simplified version of the Imperial chronotope, one that was related to the functions it was meant to carry out. As a *temalácatl*, this monument was intended to represent and to support one key feature of the Imperial chronotope: the expansion of the dominions of the Mexica through the accumulation of conquests, riches, and sacrifices that kept their empire and its space-time working. As we shall see, this unceasing increase in size was also supposed to ensure the continuation of the solar chronotope as a whole. So important were these monuments, that we know of at least three: a smaller one commissioned by Moteuhczoma Ilhuicamina in the mid-15th century (known as the Piedra del Ex-Arzobispado) which depicts 11 conquests (Solís, 1992); this one, carved a few decades later, which depicts 15; and the one that Moteuhczoma Xocoyotzin commissioned but which refused to be transported to Mexico-Tenochtitlan, which most certainly would have been larger and included more conquests. Indeed, the increasing size of the monuments themselves was a very explicit representation of the Imperial expansion of the Mexica. To understand how the monument could contribute to the continuous expansion of the empire and its chronotope, we must take into account that its name, *temalácatl*, stone spindle, implied a rotational movement. Chimalpain, a Náhuatl-speaking historian from the early 17th century describes the working of the *xiuhtlapohualli*, the 52-year count of the Mesoamerican calendar, precisely as the spinning of such a stone:

When they counted the years and they were complete they renewed them, made them start anew, just like in a *temalácatl* they made them turn around, made them return in their papers to count the years; from fifty two to fifty two years they renewed the count of the years, with each turn of the spindle (Chimalpain, 2003: 33; my translation into English).

Thus, we can propose that the round shape of the stone represented and shaped time as a spinning, ever recurring count, one in which repetition takes primacy over linearity and succession. However, the fact that the Piedra de Tízoc contains no dates would seem to belie calendrical association. In order to understand this absence, we should examine the ritual uses of the monument.

Both Durán (1995: 225-229) and Alvarado Tezozómoc (1997: 215-228, 239-240), a Mexica historian heir to the historical traditions of the *tlatoque* of that city, assert that the *temalácatl* were used in the so-called gladiatory sacrifices during the feast of *Tlacaxipehualiztli*, Flaying of people. In this ritual, one of the most distinguished captive foreign warriors was tied to this rock, given mock weapons to engage in an uneven combat against fully armed Mexica soldiers. Once defeated, the captive was sacrificed and flayed, and his skin was used for very complex ceremo-

nies (Clendinnen, 1985: 69-72). These ritual combats were grand occasions and it was customary for the Mexica tlatoani to invite foreign dignitaries from conquered lands to witness them, sometimes even the rulers of lands that had not been conquered yet, but were already considered future targets of imperial expansion.

The ritual use of the *temalácatl* established a direct link between the conquests of the past, depicted on the side of the stone, and the rituals of the present, since the warriors were captives from polities that had already been subjugated by the Mexica. Indeed, Townsend and Umberger have proposed that the figures on the monument could be read as a program for the realization of the ritual battles around the stone (Townsend, 1979: 47). We can posit that the latter reenacted, even reactualized in the present, the combats that had taken place in the past. In that sense it was not so far-fetched, or mendacious for Tízoc to associate his name with the victories achieved by his predecessors, since he intended to actualize them through ritual (Umberger, 1998: 248-249).

Ritually, the monument also established a link with the upcoming conquests of the Mexicas. Durán and Tezozómoc inform us that the Mexica rulers ordered ambitious military campaigns in order to capture enemy warriors that would be sacrificed in the dedication of their *temalácatl*. Similarly, the prospective subjects of their expansion were invited to witness these ceremonies, and to get acquainted with their impending destiny.

In this sense, the *temalácatl* eliminated the temporal distance between the conquests of the past, the present and the future. They were integrated into a single movement of expansion through accumulation: ever more Mexica victories, ever more sacrificial combats, ever larger stones to depict and accompany them. For this spinning, cumulative time, dates were not important, since the aim was to bridge the time gap between events in a continuous flux of combat and sacrifice. The round shape and the large dimensions of the stone embodied this continuity by representing and shaping a recurrent time.

Spatially, the Piedra de Tízoc is firmly anchored on the *tłaltícpac*, the surface of the earth. The vertical face of the monument, where the couples of warriors are displayed, has star signs on top, representing the heavens, and the maws of *Tlaltecuhtli* on the bottom, representing the underworld. Thus, the military victories of the Mexica are explicitly located in this cosmic level. This is true even though the top of the stone is carved with a solar disc, not unlike that of the Piedra del Sol, but much simpler since it only depicts its rays. At its center lies a basin, apparently meant to receive the blood of the sacrificial victims. We can propose that in its function as *cuauhxicalli*, eagle receptacle, or container for sacrificial blood (López Austin, 2009: 463-467), the monument established a direct, functional link between the *tłaltícpac*, the realm where the human agency of the Mexica was deployed and where the sacrifices were made, and the sun who was fed by them.

In this way, the Piedra de Tízoc helped shape a chronotope that was markedly different from that of the Piedra del Sol, since its time was not defined and measured by the calendar and its regularities; its space was also more strictly confined to the *tlaltícpac*, though it also sought to influence the movements of the sun in other cosmic levels. Furthermore, this chronotope was shaped entirely by the actions of the Mexica in collaboration with their patron god: time flowed and accumulated only as a result of their military campaigns and their victories, and also of the sacrifices they carried out; space was exclusively defined by their successful military expansion and the constant flow of captives towards the center of the cosmos in Mexico-Tenochtitlan.

This primacy of human agency could also explain the ambiguous identity of the figures representing the Mexica depicted on its vertical face, a subject much debated. They are anthropomorphic and appear to represent a generic Mexica warrior with traditional Toltec attire, but also have the severed foot of the gods Huitzilopochtli and Tezcatlipoca (Umberger, 1998: 243), and the headdress of Xiuhtecuhtli (Olivier, 1997: 91-93); one of them is identified with the name glyph of Tízoc, which would suggest that all of them are representations of the ruler, but we know that he did not actually carry out all the conquests depicted on the stone (Wicke, 1976). My contention is that the figures were actually meant to be all these different things at once: gods, humans, royals, warriors. Victory was the product of the successful combination of the agency of the Mexica ruler and of his people, the bravery of the human warriors and the strength of Huitzilopochtli. This human and divine military power of the Mexica was also confirmed and strengthened by the bravery displayed by their enemies, both in the battlefield, as carved on the stone, and during the sacrificial combats carried out around the monument (Fujigaki, 2015: 187-190).

We can propose that the function of this monument was to work as a huge cosmical spindle that entwined all these forces, divine and human, royal and plebeian, military and ritual, Mexica and foreign, into a continuous, uninterrupted accumulation of time and space, one that would not be interrupted as long as the Imperial chronotope functioned. In this way the monument helped create and shape a very earthly and human kind of time and space.² Its chronotope stands in sharp contrast with the Piedra del Sol, which depicted and shaped the cosmos as a symmetrical, self-working mechanism that revolved around the movements and transformation of the sun, punctuated by the calendar, and in which human agency played only a marginal role.

This Imperial chronotope of the Piedra de Tízoc, however, was also intimately linked to the cosmic chronotope of the Sun. A key part of the ideology of the Mexica State was its claim to be responsible for keeping alive the Sun and its chronotope, and the identification between the fate of the empire and that of the current

2 This configuration is similar to Viveiros de Castro's description of the way in which warfare and cannibalism created the time and the historical memory of the Tupinamba (Viveiros de Castro, 2002: 224-228).

solar epoch as a whole (Caso, 1946: 103; León-Portilla, 1983: 249-257). From my point of view, this operation involved a shift in magnitude in two opposite directions: through monuments such as the Piedra del Sol and the Piedra de Tízoc, the Mexica sought to expand the symbolic and effective reach of their human, ritual, military and political activities to the whole cosmos; at the same time, these also helped to flatten, and reduce the scale of this universe to that of the earthly political and military network of domination of the Mexicas. In this way, the *tlaltípac*, the surface of the earth, became the *cemanáhuac tenochca tlalpan*, literally the “unity surrounded by water of the tenochca on earth”, a cosmic whole that was quite literally identified with the dominions of the Mexica and their allies.

However, the Mexica were keenly aware that their Imperial chronotope was finite, both in time and in space, just like the solar chronotope. They knew that one day their turn to rule over the world would end, and the whole imperial machine they had built would be destroyed. This would be both a historical cataclysm, concerning them as a people, their city and their power, and also a cosmic one, encompassing the current sun and its whole cosmos.

COATLICUE

The Piedra del Sol and the Piedra de Tízoc share a circular shape, and are carved with complex geometrical compositions of different parts and beings that stand in a clear relation to each other. Both monuments can be easily recognized as cosmograms that aim to represent and maintain order and regularity in the world and its chronotopes. Coatlicue, in stark contrast, is a highly idiosyncratic representation of an anthropomorphic being and its form is organic not geometric. Though art historians have analyzed the complex combinations of symmetry that organize its different parts (Fernández, 1972: 146), the first impression that it provokes is that of a monstrous creature, a chimera made of different beings.

The monument is a depiction of a female being, clearly recognizable within Mesoamerican and Aztec conventions by its exposed breasts and its *cueitl*, or skirt, in this case a weave of entwined serpents. Her head is made of two snakes that curl up from its neck and meet on top, creating a symmetrical double visage. Her arms are feline paws and her feet are eagle claws; there are animal maws on its elbows. Furthermore, she wears a collar with human hearts and severed heads and a belt with a skull in front.

One interpretation of this complex assemblage of beings is that they represent a dismembered sacrificial victim: the serpents sprouting from its severed neck are also jets of blood, her hands and feet have been substituted by animal claws. The ferocious maws on her elbows and knees have led several authors to identify the figure with Tlaltecuhli, the earth deity that was dismembered at

the beginning of time in order to separate heaven from earth (Boone, 1999: 192). As such, it can be regarded as a defeated enemy of the victorious Sun which currently rules the cosmos (Graulich, 1991). In turn, the prominent ophidian features, and the serpent skirt, have bolstered the association with Coatlicue (her skirt is made of serpents), the earth goddess and mother of Huitzilopochtli. Other iconographic features have led different authors to associate her with other feminine earthly deities, or even with the god of death, Mictlantecuhtli, though it has unmistakable feminine features (López Luján, 2009). More convincing is the identification proposed by Boone with a *tzitzímitl*, a monstrous celestial creature that descended to earth to devour children whenever the sun was obscured by an eclipse, and who would tear apart and destroy the whole of humanity at the end of the current solar era (Boone, 1999: 197-198).

As in the case of the other two monuments, I would argue that the ambiguity in the identity of this figure was deliberate, since it was meant to represent a being in ritual transformation, as a sacrificial offering, or someone who was the sum of different human, divine and animal creatures. Therefore, we can interpret it as the conjunction of previous and future states of being, and with different cosmic levels. As an earth goddess, she belonged to the underworld, and to the distant past, before the creation of the current solar chronotope. She embodied the chaos that needed to be destroyed so that the solar order could emerge, and the sacrifices that enabled the creation of the space-time inhabited by the current sun, and by the Mexica. The monument would reproduce and reenact this defeat, to celebrate and confirm the supremacy of the solar chronotope. In contrast, as a *tzitzímitl*, the monument belonged to the heavens, from which these terrible beings would descend at the end of the current era. It established a link with the future apocalyptic time after the solar chronotope and the Imperial chronotope would collapse. Hence, it anticipated the inevitable victory by the forces of destruction that lurked beyond the cosmos that was so painstakingly maintained by the Mexica. In this case, we can propose that the magnitude of this monument was meant to enable the Mexica and their divine allies to control these alien powers, so that its function would not be celebratory or commemorative, but rather preventive and apotropaic.

By embodying the identities of the earth goddess and the celestial *tzitzimime*, by representing the victories of the past and the inevitable defeat of the future, the monument materialized in the Templo Mayor of Mexico-Tenochtitlan, the center of the solar and Imperial chronotopes, a third configuration of time and space, the chronotope of the mountain. This was the immanent and never-ending space-time that existed outside, and thus before, alongside, and after, the ephemeral constructed chronotopes of the different suns and their inhabitants. In temporal relation to them it belonged at the same time the past,

the present and the future; spatially, it surrounded them from the underworld below and from the heavens above, dimensions that were intimately related in their foreignness to the *tlaltípac* (Mikulska, 2015).

In the Mexica narratives that relate the birth of the god Huitzilopochtli from the belly of the goddess Coatlicue (Sahagún, 1950-70: vol. 3, 1-5) and also the fate of an embassy sent by the Mexica ruler Moteuhczoma Ilhuicamina to Aztlan, the original home of his people, with the aim of bringing presents from the god to his long forgotten mother (Durán, 1995: 268-278), this space-time was presented as a place where time did not flow and where nothing happened. The creatures that inhabited it were neither gods nor humans, since the distinction between these types of beings emerged only with the birth of the sun, and they did not age or die. Coatlicue in particular was described as being horrifyingly ugly as a result of her perpetual mourning for her lost son and thus appeared to be a suffering victim; at the same time, however, she foretold that Huitzilopochtli would return by her side after his inevitable defeat and ruin, which a certainty that turned her into a threat to the power of the Mexica (Navarrete, 2016).

Since it lay beyond the *tlaltípac*, and thus the space-time where human beings were capable of exercising their agency, this chronotope was inaccessible to humans in their ordinary states of being, and with their ordinary bodies. Only *nahuales* (Martínez, 2011), that is, people who were capable of acquiring other corporalities, could reach it, and many of them were killed in the attempt.

According to Boone (Boone, 1999: 204), López Austin and López Luján (López Austin, 2009: 459-461), this statue and three other monuments depicting similar feminine horrific beings were placed on top of the main temple of México-Tenochtitlan, in the center of the Mexica cosmos, surrounding the sanctuary of Huitzilopochtli. The former argues that they were located there to commemorate the victory of the sun over the deities of the earth, the latter, that they were used as symbolic cosmic trees that held up the heavens.

My proposal is that these were meant to embody the external chronotope that engulfed the limited portion of the cosmos that was actually under Mexica control and that would inevitably overwhelm it. Their presence in the innermost sanctum of Templo Mayor allowed the Mexica priests to confirm the transient superiority of the solar order, and its chronotope, over the chronotope of the mountain; they could also be used to placate and control the insatiable *tzitzimime* that would devour mankind in the future.

These functions were potentiated by the horrifying aspect of the Coatlicue. As a mutilated victim, or an emerging being, she was meant to be uncanny, to produce horror and fear, since she embodied forces and creatures whose existence denied the order that allowed the human and divine beings to live (Graulich, 1991: 386).

The horror of the Coatlicue proves that the Mexica were keenly aware of the

finite nature of the chronotopes within which they existed, but its presence in the heart of the Mexica sanctuary also demonstrates that they were not truly fatalistic, that they were willing to employ all the capabilities of their political and religious agency, and that of their deities, to try to control the forces that would destroy them one day.

CONCLUSION

The aesthetics and functionality of the Piedra del Sol, the Piedra de Tízoc and the Coatlicue were at the same time different, even opposed, and also complementary. All three embodied key aspects of the plural and contradictory cosmic order, or rather orders, that were maintained in motion by Mexica political, technical and ritual action. The first manifested the regular movements and transformations of the Sun through the heavens, the surface of the earth and the underworld, according to the rules of the solar chronotope. The second potentiated the power of the conquests and ritual sacrifices of the Mexica as the main dynamic forces for the accumulation of time and the organization of space within the Imperial chronotope. Both monuments were meant to confirm the centrality of México-Tenochtitlan, and of the agency of the Mexica, in the workings of these complementary cosmic orders.

As such it is logical to consider them as “propaganda,” following the proposals by Townsend (1979) and Marcus (1992), since they were visually and physically compelling assertions of the power of the Mexica State and its intimate relations with the cosmic order. I have striven to demonstrate, however, that their function went beyond stating an ideological, or even religious, message: they were intended to actually help produce and maintain the cosmic order they represented; their shape and magnitude guaranteed that the rituals and sacrifices carried out around and on top of both would keep their respective chronotopes running in a literal way, not only metaphorically.

Formally and functionally, Coatlicue represents their opposite: the chronotope of the mountain that had to be destroyed, or at least sacrificed, in order to create them, and that would unavoidably overwhelm them in the future. Thus, it embodied cosmic “disorder,” or rather the forces that lay outside the reach of the current cosmic order. As such it contributed to another key aspect of the agency that the Mexica exerted in their plural cosmic order: they acted not only as the guarantors of the continuity of the solar chronotope and as the main producers of the accumulation of time, riches and power in the Imperial one: they also sought to confront and restrain the forces and beings that existed beyond it.

This article has argued that the magnitude of the monuments was instrumental in accomplishing their different functions and enhancing the agency of the Mexica.

Only because of its sheer size could the Piedra del Sol accomplish the “flattening” of the vertical movements and transformations of the sun through the cosmic levels, thus making them present in the *tlaltícpac* where they could be subject to human influence through rituals and sacrifice. The cosmic centrality of the new Mexica sun, 4-Ollin, could only be established symbolically and also physically through the spectacular display of resources and material that placed it in the middle of the stone and of the cosmos. Similarly, only a large and heavy *temalácatl* was able to make time spin, conflating the past, the present and the future in a single cumulative thread of victories, sacrifices and even more victories and sacrifices, linking the Mexica and their enemies and expanding time and space. Finally, the size and horror of the Coatlicue were the only way to properly embody the power and the menace of the forces looming beyond the solar and Imperial chronotopes, and also to keep them at bay, to subject them, however fleetingly, to the power of the Mexica and of their gods.

Federico Navarrete Linares is PhD in Mesoamerican Studies, Full Professor at Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. Some of his recent books are *¿Quién conquistó México?* (2019), *Historias mexicas* (2018), *México racista* (2016). Among his academic articles are: “Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas” (2016), “The Changing Futures of the Maya and their Anthropologists: Negotiating the Present in the Yucatan Peninsula” (2015). He also publishes historical novels, such as *El código perdido* (2017).

CONTRIBUTION BY AUTHOR: Not applicable.

REFERÊNCIAS

HISTORIA DE LOS MEXICANOS POR SUS PINTURAS

2002 “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, ed. R. Tena CNCA, México. , pp. 15-111,

BAKHTIN, Mikhail

- 1981 "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. Notes towards a Historical Poetics", In *The Dialogical Imagination. Four Essays by M. M. Bakhtin*, M. Bajtin. University of Texas Press, Austin. pp. 84-258.

BASSETT, Molly H.

- 2015 *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*. University of Texas Press, Austin.

BEYER, Herman

- 1921 *El llamado "Calendario Azteca": descripción e interpretación del cuauhxicalli de la "Casa de las Águilas"*. Verband deutscher Angehöriger, México.

BOONE, Elizabeth

- 1999 "The 'Coatlicues' at the Templo Mayor." *Ancient Mesoamerica* (10):189-206.

BOURDIEU, Pierre

- 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Édition de Minuit, París.

CARREÓN, Emilie

- 2014 "Un giro alrededor del ixiptla", In: XXXVI *Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, c*, eds. L. Báez y E. Carreón,. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, México: 247-274

CASO, Alfonso

- 1946 "El águila y el nopal." *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* 5(2): 93-104.

CHIMALPAIN, Domingo

- 2003 *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Différentes Histoires Originales*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CLENDINNEN, Inga

- 1985 "The Cost of Courage in Aztec Society." *Past and Present*, 107:44-89.

DÍAZ, Ana

- 2013 “Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas.” *Estudios de Cultura Náhuatl* 46:159-197.

DURÁN, Diego

- 1995 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, (Cien de México), México.
- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España*. Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36), México.

FERNÁNDEZ, Justino

- 1972 *Estética del arte mexicano. Coatlicue, el Retablo de los Reyes, El Hombre*. Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FUJIGAKI, Alejandro

- 2015 *La disolución de la muerte y el sacrificio. Contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GELL, Alfred

- 1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.

GRAULICH, Michel

- 1992 “La Piedra del Sol”, en *Azteca-Mexica*, ed. J. Alcina. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid: 291-295
- 1991 “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue”, In *Cultures et sociétés, Andes et Meso-Amérique: mélanges en hommage à Pierre Duvio*, ed. R. Thiercelin,. Publications de l’Université de Provence, Aix-en-Provence. Pp: 375-419
- 1982 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Académie Royales de Belgique, Bruselas.

GRUZINSKI, Serge

- 1994 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica, México.

HOUSEMAN, Michael; Severi, Carlo

- 1998 *Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Brill, Leiden.

KLEIN, Cecelia

- 1978 "The Identity of the Central Deity on the Aztec Calendar Stone." In: *The Art Bulletin*. 58(1):1-12.

LATOUR, Bruno

- 2005 *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press, Nueva York.
- 1993 *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1983 *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, 10), México.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- 1992 "La religión y la larga duración: Consideraciones para la interpretación del sistema mítico-religioso mesoamericano." *Journal of Latin American Lore*: 53-62.
- 2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo; Fauvet-Berthelot, Marie-France

- 2009a "El arte escultórico de los mexicas y sus vecinos", In *Escultura monumental mexicana*, Matos, Eduardo & López Luján, Leonardo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. Pp: 71-114

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo

- 2009b "La Coatlicue." *Escultura monumental mexicana*, Matos, Eduardo & López Luján, Leonardo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

MARCUS, Joyce

- 1992 *Mesoamerican Writing Systems: Proganada, myth and history in four ancient civilizations*. Princeton University Press, Princeton.

MARTÍNEZ, Roberto

- 2011 *El nahualismo*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MATOS, Eduardo

- 2009 “La Piedra del Sol o Calendario Azteca”, In *Escultura monumental mexicana*, Matos E. & López L., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. Pp: 231-29

MIKULSKA, Katarzyna

- 2015 “Los cielos, los rumbos y los números. Aportes sobre la visión nahua del universo”, In Díaz, A. *Cielos e inframundos: una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, ed.,. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, México. Pp: 109-174

NAVA, Rosario

- 2013 “De la Adoración de los Reyes Magos al ixiptla de color negro. Las capacidades de la imagen indígena frente a la imagen renacentista.” *Concinnitas. Revista do Instituto de Arte da UERJ* 01(22):82-110.

NAVARRETE, Carlos; HEYDEN, Doris

- 1975 “La cara central de la Piedra del Sol: una hipótesis”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 11:354-376.

NAVARRETE, Federico

- 2004 “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, In *El historiador frente a la historia: El Tiempo en Mesoamérica*, (cord.) V. Guedea., Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México. Pp:29-52
- 2016 “Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas.” *Revista de Antropologia de São Paulo* 59(2):86-108.
- 2000 “The path from Aztlan to Mexico, on visual narration in Mesoamerican códices.” *Res. Aesthetics and Anthropology* 37:31-48.
- 2011 “Writing, Images, and Time-Space in Aztec Monuments and Books”, In *Their Way of Writing: Scripts, Signs and Pictographies in Pre-Columbian America*, eds. Boone, E. & Urton, G.,. Dumbarton Oaks Research Library and Collection- Harvard University Press, Cambridge. Pp: 175-196

NEURATH, Johannes

- 2013 *La vida de las imágenes. Arte huichol*. Artes de México, México.

OLIVIER, Guilhem

1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*. Institut d'Ethnologie, París.

SAHAGÚN, Bernardino

1950-70 *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, trans. Dibble C. & Anderson A. J.O.. The School of American Research-University of Utah, Santa Fe.

SOLÍS, Felipe

1992 "El temalácatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina", In *Azteca-Mexica*, ed. J. AlcinaSociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid: 225-232.

TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado

1997 *Crónica Mexicana*, eds. G. Díaz y G. Vázquez. Historia 16, Madrid. pages

TOWNSEND, Richard F.

1979 *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*. Dumbarton Oaks, (Studies in Precolumbian Art & Archaeology, 20), Washington, D.C.

UMBERGER, Emily

1998 "New Blood from an old Stone." *Estudios de Cultura Náhuatl* 28:241-256.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem" In *A inconstância da alma selvagem*, Viveiros de Castro, Eduardo. Cosac & Naify, São Paulo. Pp: 181-264.

WICKE, Charles R.

1976 "Once more around the Tizoc stone: a reconsideration." *Actas del 41 Congreso Internacional de Americanistas* varios: 209-222.

Received on 10 September, 2019. Accepted on 15 October, 2019.

Um corpo feito de olhares (Amazônia)¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165236>

TAYLOR, A.-C., & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006). "Un corps fait de regards (Amazonie)". In: BRETON, S. et al. (orgs.). *Qu'est-ce qu'un corps?* (pp. 148-199). *Musée du quai Branly / Flammarion, Paris*, pp. 148-199.

Tradução

Daniel Calazans Pierri

Revisão técnica

Renato Sztutman e
Eduardo Viveiros de Castro

Revisão

Léa Tosold

A seguinte história foi relatada por Peter Gow, um etnólogo especialista nos Piro da Amazônia peruana. Em uma missão em Santa Clara, uma professora preocupada em inculcar nos Piro noções de higiene se esforçava em convencer uma mulher a utilizar água fervida para preparar o alimento de seu filho. A mulher exclamou: "Se bebemos água fervida, pegamos diarreia". A professora repreendeu a mãe: "Todos sabem que é o consumo de água não fervida que provoca diarreia infantil, e não o inverso". Impassível, a mulher piro retorquiu: "Talvez isso seja verdade para as pessoas de Lima, mas, para as pessoas daqui, água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos seus". Diferentes em que e por quê?

Na Melanésia, a formação do corpo humano opera por subtração e especialização: andrógino ou indiferenciado na origem, o corpo se torna humano adquirindo um gênero à medida que ele se desfaz dos elementos que remetem ao outro sexo. Nos modelos de representação do corpo humano na Europa e na África, este é pensado em função de um tipo ideal, do qual recebe de uma só vez sua forma e seu destino. Existe, entretanto, outra maneira de variar esse princípio de incompletude que faz com que um corpo não se baste nunca a si mesmo. Trata-se de imaginar que sua forma é determinada pelo olhar dirigido a ele, em função da relação que se estabelece com ele. Essa maneira de conceber o corpo é comum entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul. Dentre todas as configurações examinadas até aqui, esta é aquela cujas implicações são mais desconcertantes para um espírito ocidental. Neste caso, o corpo humano não mais ocupa um lugar único e estável no esquema do cosmos, já que sua forma é inteiramente relativa à perspectiva de um testemunho – humano ou não humano –, fornecido pelo olhar do outro, em vez de ela ser um atributo essencial de uma dada classe de seres.

1 [Nota da Tradução]

O presente texto foi originalmente publicado em francês como parte do catálogo da exposição *Qu'est-ce que un corps?* [O que é um corpo?], realizada pelo Musée du Quai Branly, em Paris, entre março de 2006 e setembro de 2007. Tratou-se da primeira exposição antropológica do então recém inaugurado museu, e teve como mote a comparação sobre a maneira pela qual 'corpo' e 'pessoa' são representados em quatro regiões do mundo, a saber, o oeste da África, a Europa ocidental, a Nova Guiné e a Amazônia. O texto "Corpo Feito de Olhares" foi escrito em coautoria por Eduardo Viveiros de Castro e Anne Christine Taylor, analisando a sessão amazônica da exposição, da qual ambos foram organizadores. Taylor, à época, também era diretora de ensino e pesquisa no museu."



Figura 1
Jaguar, representando
a posição de “predador”.
Foto de Araquém Alcântara.

As ontologias amazônicas que concebem esse tipo de corpo tendem todas a atribuir uma posição de sujeito – calcada naquela própria aos humanos – a um grande número de seres não humanos, sejam eles espíritos, animais, plantas ou artefatos. Essa disposição, comum ademais a numerosas culturas não ocidentais, é designada na antropologia pelo termo “animismo”. Ela se baseia ainda na ideia de que a aparência manifestada por outro ser é uma questão de perspectiva: a identidade do corpo percebido depende da natureza do corpo da “pessoa” que está na origem do olhar. O corpo não pode, portanto, ser considerado fora de sua relação necessária com um observador em função de sujeito; mas, reciprocamente, nenhum sujeito pode ser concebido sem uma inscrição corporal determinada. Essa forma de relativizar a identidade dos existentes é chamada “perspectivismo” pelos etnólogos especialistas na área amazônica.

Essas ontologias qualificam a relação que faz a identidade do corpo em função de um esquema geral, a “predação”, fundado sobre uma

Figura 2
Queixada, representando
a posição de “presa”.
Foto de Nick Garbutt
(www.nickgarbutt.com).



amplificação metafísica da noção de cadeia alimentar: para crescer e existir, todo ser deve se alimentar de outros seres. A pulsão predadora é, portanto, inerente a todas as entidades vivas, sejam humanos, animais, plantas ou espíritos. Seguindo a grade de leitura das relações entre os seres que decorre dessa intuição, só é possível ocupar, em face de outra criatura, uma destas três posições: a de predador, a de presa, e a de congênere. Assim, de acordo com a posição na qual se encontra um outro do ponto de vista de um sujeito qualquer, a natureza do corpo por meio do qual esse outro aparece varia. Se sou suscetível de ser comido por outro, este se manifesta com um corpo de jaguar, de gavião real, ou de espírito canibal. Se, ao contrário, ele é uma presa para mim, eu o vejo como um pecari, ou um tatu, e tenho sobre ele o ponto de vista de um jaguar. Se o outro é semelhante a mim – se ele come como eu e comigo –, ele oferece a meus sentidos um corpo humano, e é representado como tal (fig. 1 a 3)².

A linguagem visual utilizada para falar dos corpos alheios descreve *relações* entre seres animados. A morfologia não dá ao corpo identidade específica. Se eles falam em “ver” o corpo do outro sob tal ou qual forma – e eventualmente de fato assim o vejam –, os povos indígenas da Amazônia fazem uso de uma imagem concreta para se referir a uma noção na realidade muito abstrata: a percepção, ao mesmo tempo sintética e difusa, de intenções que cremos descobrir no corpo do outro de acordo com as atitudes – amigáveis, sedutoras, ameaçadoras – que ele adota no curso de uma interação. As disposições afetivas inscritas nos signos corporais são figuradas pelos comportamentos ou pelas atitudes típicas de diversos animais. Por metonímia, estes acabam por servir de ícone para as formas de relação. Desse modo, dizer que “vemos um jaguar” quando nos encontramos em situação de eventual vítima é uma maneira concisa

Figura 3
Jovem casal araweté,
representando a posição de
“congênere” (1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.



2 [Nota da Tradução]

As figuras 1 e 2, que ilustram as posições de ‘presa’ e ‘predador’, foram substituídas em relação às usadas no texto original, pois estas não tiveram autorização para publicação.



Figura 4
Grupo de índios,
população xikrin (1985).
Foto de Lux Vidal (Acervo LISA).
“O corpo é a produção mais valorizada na Amazônia, os adornos e as pinturas corporais manifestam seu caráter propriamente humano”.

de designar a sensação experimentada por um corpo na presença de outro corpo motivado por intenções agressivas contra si.

A atualização das maneiras amazônicas de mobilizar os corpos depara-se, entretanto, com uma dificuldade particular. Essas culturas se negam a dar uma forma material, destacada do corpo, às relações que se estabelecem em torno dele: diferentemente daquelas da Nova Guiné, da África Ocidental ou da Europa, as sociedades da bacia amazônica produzem poucas imagens tangíveis do corpo sob a forma de gravuras, esculturas ou pinturas. Elas não fabricam representações do corpo; elas fabricam antes de tudo corpos. Os utensílios são pensados, descritos e frequentemente decorados como corpos. A “obra de arte” que importa na Amazônia é o corpo humano. Todo o imaginário formal dessas culturas e as técnicas que ele alimenta são orientados para esse corpo, cuja ornamentação espetacular contrasta com a sobriedade dos objetos com os quais convivem os habitantes da Amazônia (fig. 4). Adornos, pinturas corporais e máscaras não têm sentido senão quando vestidos por um corpo vivo. Longe de serem simples decorações, algum tipo de fantasia, esses artefatos são literalmente prolongamentos ou elementos do corpo. Eles devem ser animados, no sentido próprio do termo, ou não são nada.

Nessas condições, mais que mostrar as peças como obras significativas em si mesmas, optamos por evocar as práticas e as formas de representação a que elas remetem. Para manter fidelidade ao espírito da cultura visual dos povos da Amazônia – com o risco de afastamento da letra da etnografia –, não hesitamos em associar desordenadamente objetos provenientes de sociedades distintas e que estão associados a interpretações simbólicas diferentes; recorreremos também várias vezes a imagens fotográficas de pessoas.

I. CORPO DE CONGÊNERE, CORPO DE HUMANO

O que nesse universo amazônico justifica que um corpo possa ser apreendido ou “visto” como humano? Um corpo de humano é a materialização de uma relação de filiação ou de aparentamento, ou seja, de uma relação que não é nem de predador nem de presa. O “humano” é a forma que toma um corpo de um parente ou de um congênere: de maneira mais geral, é a forma de toda criatura percebida como semelhante, quer dizer, como sujeito. Se, por um lado, os jaguares veem os (“verdadeiros”) humanos como queixadas (portanto como presas), por outro lado eles se percebem como pessoas humanas, e este é o caso para todas as espécies contextualmente dotadas de disposições relacionais. A humanidade é dessa forma um modo de percepção acessível a todos os tipos de seres, e de maneira nenhuma uma espécie natural.

A posição que define o humano não se situa no mesmo nível que aquela de predador e presa. A posição de predador ou de presa, fundada sobre uma presunção de diferença, é sempre primeira. Longe de a predação ser um acidente da relação entre semelhantes, é, ao contrário, a relação de identidade definidora do humano que se mostra um caso particular da relação de predação. A humanidade deriva da suspensão ou da negação da predação, ela não a precede. A inimizade – designemos por esse nome a relação de consumo agressivo – é dada, ao passo que a humanidade é produzida: ela emerge de uma troca de intencionalidades e se revela ou cristaliza progressivamente. A linguagem dos Wari¹ do Brasil oferece uma bela ilustração dessa estrutura: “gostar ou pensar em alguém com saudade” exprime-se por uma locução que, literalmente, significa “deixar de sentir raiva”, em suma, “des-odiar”.

O que significa “ser humano”?

Está claro que as duas palavras acima empregadas, “pessoa” e “humanidade”, designam noções amazônicas muito diferentes daquelas de nossa própria tradição cultural. Na conceptualização dessas noções, os ameríndios mostram-se em certos aspectos mais restritivos que nós. Os termos vernaculares que designam a pessoa ou o ser humano são antes de tudo etnônimos: eles denotam em primeiro lugar os membros do grupo étnico ou tribal ao qual pertence o enunciador, ou ainda apenas aqueles de seu grupo local, ou até mesmo exclusivamente os membros de sua parentela. As únicas verdadeiras pessoas são portanto aquelas que o locutor reconhece como “não outras”, seus semelhantes ou seus parentes. Não obstante, os termos indígenas têm também, por outro lado, uma acepção mais abrangente que os nossos, pois incluem muitos outros seres além daqueles que nós classifi-

camos como humanos. Os povos das terras baixas da América do Sul tendem a antropomorfizar uma série de entidades não humanas, a imaginá-las e eventualmente representá-las sob uma forma humana. Assim, é comum ouvir os indígenas afirmarem que tal planta selvagem ou doméstica é, ou foi outrora, um humano particular, que os queixadas ou os macacos vivem em suas aldeias “como nós”, ou que tal cesto, tal motivo de pintura corporal, tem uma boca, sentidos e uma intencionalidade análogos aos dos humanos³.

O mesmo termo pode designar tanto apenas os membros do círculo familiar do enunciador, quanto o conjunto de entidades suscetíveis de dizerem “eu”, ou seja, a classe de enunciadores em seu sentido mais amplo. Neste último caso, o domínio indígena do humano excede largamente o domínio ocidental; no primeiro caso, inclui apenas uma ínfima parte dele. E a qualidade de pessoa reconhecida em um animal ou planta pelo informante indígena pode ser negada no dia seguinte em outro contexto, sem que essa labilidade seja considerada desconcertante. O pertencimento ao gênero humano é elástico na sua extensão e flutuante no tempo.

Mas, então, o que significa “ser humano” na Amazônia? Numa perspectiva ocidental, é um tipo específico de interioridade que define o humano – uma alma, um espírito racional, uma faculdade linguística ou uma disposição moral – e não a natureza de seu corpo (muito pelo contrário, essa natureza o lança em direção à animalidade). Para os povos indígenas, não é a dimensão subjetiva que forma o núcleo da “humanidade” tão generosamente distribuída entre os existentes do mundo. Dizer de uma entidade que ela é uma pessoa significa, antes de tudo, atribuir a ela uma qualidade de membro de uma comunidade: o “humano” só pode ser algo coletivo, e a “pessoa” representa um pedaço de sociedade antes de ser um indivíduo com destino e caráter individuais. Mas aqui também é preciso compreender que, para as populações amazônicas, a ideia de sociedade tem um sentido bem diferente do nosso. Para nós, a sociedade é um agrupamento de indivíduos que, em consequência de um “contrato”, resolvem viver juntos. A sociedade, ao menos na forma como gostamos de representá-la, resulta de vontades autônomas e separadas; seu modelo fundamental é a comunidade livremente escolhida pelos seus membros. Nada disso é o caso para os povos da Amazônia: o modelo de coletivo ao qual se deve estar filiado para ser humano é o da espécie natural, o princípio é o de “quem se parece, se junta”⁴. Toda espécie – todo coletivo formado por existentes unidos pela aparência e pelo comportamento – forma uma sociedade. Reciprocamente, toda sociedade – a começar por aquela a que pertence o enunciador indígena – constitui uma espécie.

O reconhecimento de uma identidade dos seus membros e entre seus membros, que se atualiza numa sociabilidade intrínseca às interações entre seres semelhantes, mantém unido esse tipo de coletivo, cujo modelo são os distintos conjuntos presentes na natureza. A simpatia espontânea diante de um outro semelhante

3 [Nota da Tradução]

O texto original faz menção nesse ponto à figura “Lança cerimonial, população munduruku”, presente no acervo do Staatliches Museum für Völkerkunde, de Viena. Não foi fornecida autorização para publicação dessa imagem, de modo que remetemos o leitor ao texto original para acesso a ela. A legenda da imagem no texto original dizia: “O rosto esculpido sobre esta lança cerimonial figura a qualidade de pessoa revestida por ela em certos contextos rituais”.

4 [Nota da Tradução]

No original “qui se ressemble s'assemble”, expressão que pode ser considerada equivalente a “dize-me com quem andas e te direi quem és”.

a si mesmo se exprime em modos de ação e em comportamentos que pressupõem atitudes definidoras a um só tempo da subjetividade e do corpo de um sujeito. Assim, antes de ser um princípio que justifica a posição de sujeito, a corporeidade humana e a subjetividade ou interioridade derivam da qualidade de membro de um grupo. Elas são o efeito deste atributo e não sua causa. Com efeito, ser uma pessoa, e portanto membro de uma sociedade, é possuir por isso as disposições para se engajar em diferentes formas de interação com outrem, e é também ter o corpo que se presta a isso. A intencionalidade e a forma por meio das quais são atribuídas as entidades-pessoas consistem precisamente no conjunto dessas capacidades relacionais. Elas representam o kit requerido para pertencer a um coletivo, mas não são, enquanto tal, o critério principal de um estatuto de pessoa ou de humano.

Do que é feito o conjunto de disposições que constitui a subjetividade? Antes de mais nada, da posse da “linguagem”, no sentido amplo, ou seja, de uma ferramenta de comunicação com seus semelhantes e de ação sobre eles; mas também de outras “faculdades”, especialmente a arte de ornamentar e pintar o próprio corpo e o de seus próximos. Ocupar uma posição de sujeito supõe possuir, ao menos virtualmente, as formas de conhecimento do mundo reconhecidas em uma dada cultura: não apenas os saberes técnicos e sociais, mas também os saberes mais esotéricos, que dizem respeito aos aspectos do mundo que não são imediatamente visíveis a todos – especialmente os saberes depositados nos mitos, como, por exemplo, o conhecimento sobre a aparência precisa de um animal quando ele assume a posição de sujeito. Essas diversas aptidões inerentes à “personitude”⁵ atribuída pelos índios a outros humanos ou não humanos se acompanham de um correlato corporal: ser um sujeito (portanto um sujeito social, portador de cultura) é dispor de um corpo análogo ao dos humanos quanto a suas modalidades sensoriais, sua anatomia, sua organização interna e, sob certas circunstâncias, sua aparência. A aptidão de interagir verbalmente, a consciência de ter (e de ver em seus semelhantes) um corpo de tipo humano, dotado de adornos, pinturas e ornamentos, o saber agir sobre outrem e sobre a matéria, o saber “metafísico” – tudo isso constitui uma interioridade desse “membro de um coletivo” que é a “pessoa”, tal como ela é concebida pelos povos amazônicos (fig. 5).

Um sujeito amazônico ou um humano, em resumo, é um ser que tem as propriedades corporais, as disposições e as aptidões necessárias para manter relações com seus congêneres. A subjetividade não tem grande coisa a ver com esse espaço



Figura 5

Arakuni, o dono dos motivos geométricos.

Desenho de Kamo Wauja, 2000, crayon sobre papel, 44x32cm. Coleção Etnográfica Aristoteles Barcelos Neto (KAM.2000.041.112). Foto de A. Barcelos Neto. “Este desenho representa um corpo de pessoa-serpente com todos os atributos da pessoa (pinturas, adornos, capacidade de dançar e cantar), sendo, portanto, um corpo humano”.

5 [Nota da Tradução]

“Personitude” é a tradução adotada aqui e no original francês para o termo inglês “personhood”, que não possui equivalente dicionarizado exato em português. Doravante escreveremos personitude sem aspas.

privado, opaco ao outro, anterior a toda forma cultural e social que associamos à mente ou espírito. Sua interioridade é constituída precisamente por esse conjunto de coisas que nós agrupamos sob o termo cultura – a essência, aos nossos olhos, de um domínio público, partilhado por todos. Enquanto para nós a cultura se associa ao domínio da convenção, da regra e do artifício – em uma palavra, da variabilidade –, do ponto de vista indígena ela é um atributo natural da sociabilidade intra-específica e de maneira nenhuma uma questão de escolha coletiva, de inconstância histórica ou de determinismos oriundos do meio natural. Tudo o que a compõe é inerente à sociabilidade partilhada pelos indivíduos – sejam eles animais desta ou daquela espécie, espíritos, ou simples humanos – que se reconhecem e são reconhecidos por outros como semelhantes.

Perspectivismo: o corpo como ponto de vista

Entretanto, o princípio do animismo – tal como nós o caracterizamos para tratar das sociedades das terras baixas da América do Sul – não é capaz, por si só, de dar conta da inflexão própria das cosmologias amazônicas, em particular das suas representações sobre o corpo. Essas concepções manifestam um traço que a tendência a atribuir personitude a não humanos não é o bastante para explicar: trata-se do fato de que, se todos os sujeitos atual ou virtualmente reconhecidos no mundo tomam a forma da pessoa humana, esses sujeitos idênticos não veem necessariamente da mesma forma as coisas que compõem este mundo. Assim, os queixadas percebem-se a si mesmos e se veem entre si com corpos de humanos, da mesma maneira que os humanos propriamente ditos. Isso decorre do julgamento de identidade que eles aplicam sobre si mesmos, e uns sobre os outros, e também da dinâmica de sociabilidade suscitada pelo reconhecimento de estar entre semelhantes. Esses mesmos sujeitos queixadas, porém, percebem os (verdadeiros⁵) humanos com um corpo de jaguar e não em forma humana. A primeira parte da proposição – ver-se com um corpo humano, mesmo se somos não humanos – se inscreve na lógica do princípio do animismo. A segunda parte introduz nessa configuração um elemento de complexidade que estamos longe de encontrar em todos os universos animistas. Se conferir uma posição de sujeito a não humanos implica na atribuição de um conjunto de disposições e de capacidades de percepção idênticas àquelas das quais gozam os humanos, seria lógico supor que o que é captado por essas faculdades comuns de percepção é igualmente idêntico: todos os sujeitos devem compartilhar o mesmo ponto de vista. Mas, justamente, não é isso que se passa: a homogeneidade do princípio das pessoas-sujeitos combina-se com uma heterogeneidade dos mundos percebidos. Dito de outra forma, os sujeitos não humanos podem considerar segundo *perspectivas* diferentes um mundo composto do mesmo estoque de elementos,

5 Verdadeiros para nós, bem entendido [Nota acrescentada por Viveiros de Castro a esta tradução].

que mudam de natureza em função da identidade do testemunho que está na origem da percepção. Para um sujeito-jaguar, por exemplo, o sangue das presas constitui (é visto como) cerveja de mandioca ou de milho, tal como essas são percebidas pelos humanos. Para as pessoas-colibri, por sua vez, é o néctar das flores que funcionará como cerveja e lhes aparecerá como tal. O elemento estável dessa configuração é a cerveja de mandioca. Em numerosas culturas amazônicas ela é de fato um componente essencial de sociabilidade. O conjunto de relações afetivas, de gestos, de modos de fazer, de modos de viver que se associa a esta bebida faz dela o índice por excelência da condição humana. Intimamente ligada ao estatuto de pessoa, a cerveja deriva da cultura e não da natureza: ela



Figura 6
Jovem mulher preparando
a cerveja de mandioca,
população araweté (1981-1983).
Foto de Eduardo Viveiros de Castro.
“Esta bebida representa as
relações, os gestos e os sabores
que fazem o humano”.

é parte pressuposta do regime alimentar obrigatório de um sujeito, e é por isso que ela se encontra sob uma ou outra forma em todas as “naturezas” (fig. 6). Mas como sujeitos idênticos podem viver em naturezas distintas? Para compreendê-lo, devemos nos debruçar sobre as maneiras por meio das quais os povos indígenas da Amazônia pensam a diferença entre os corpos. Os membros de cada uma das espécies que compõem o mundo têm, segundo entendem, uma forma comum de “fazer sujeito”⁷ ou, dito de outro modo, de ser humano em face de seus congêneres. Do ponto de vista dos papagaios, por exemplo, seus corpos, seus pensamentos, suas emoções e seu regime de vida – alimentar e social – são idênticos ao que os humanos percebem em si mesmos quando se observam. Entretanto, se há apenas uma forma de ser uma pessoa, existe incontestavelmente uma multidão de corpos: o das cotias, o dos mosquitos, o das araras, o dos jaguares, em suma, o conjunto daqueles encarnados pelas diferentes espécies.

A diferenciação física entre sujeitos virtuais – todos semelhantes por definição – é o grande assunto da mitologia ameríndia. Ela postula a existência, no início, de uma única coletividade na qual se encontravam reunidos humanos, animais e plantas, mais exatamente o conjunto de “pessoas” virtuais antes de sua diferenciação corporal. Notemos, porém, que essas “pessoas” já possuíam algumas das características de seu estado futuro enquanto animal ou planta (por exemplo, tal pássaro já falava com uma voz cuja qualidade sonora evoca seu futuro canto), como se todos encobrissem já em potência a sua aparência e suas características de espécie, em suma, seu corpo específico. Não obstante, neste estado pré-natural encenado nos mitos, todos os existentes se acham ainda unificados por esse compartilhamento de uma humanidade comum, “humanidade” sendo aqui sinônimo de cultura. As narrativas contam como, na sequência, geralmente em razão de um incidente banal, essa comunidade se fragmentou, à medida que as diferentes espécies foram adquirindo sua forma e perfil etológico e se fecharam em si mesmas sem mais poder comunicar-se entre si e nem perceber-se como semelhantes, salvo em circunstâncias excepcionais. Após a dissolução desse coletivo primordial, as “culturas” de cada espécie tornam-se incomensuráveis, ao mesmo tempo sendo, do ponto de vista dos membros de cada espécie, sempre semelhantes. Elas se tornam herméticas umas às outras, porque estão associadas a regimes corporais ou a *habitus* etológicos distintos, isto é, a maneiras diferentes de habitar o mundo e portanto de percebê-lo. A “natureza” a que um corpo dá acesso é assim determinada por sua própria “física”: cada corpo corresponde a um ambiente ao mesmo tempo físico e social – um mundo vivido – qualitativamente diferente. Cada espécie vive em um meio configurado para e pela sua dosagem de disposições, a qual depende, por sua vez, dos recursos corporais criados pela especiação. Em outras palavras, a sociabilidade carac-

7 [Nota da Tradução]

No original francês, “*faire sujet*”, que corresponde a algo como “tornar-se sujeito”, “constituir-se como sujeito” ou “ocupar a posição de sujeito”.



terística de todo sujeito virtual se realiza de maneira diferente segundo as propriedades do corpo de que ele dispõe.

Uma pessoa-jaguar vive em uma natureza diferente daquela de um sujeito-cotia porque seu mundo é “colorido” pela maneira com que ela se articula a seu ambiente e aos outros seres e, sobretudo, pela intensidade da disposição predadora inscrita em seu corpo. Esta é certamente comum a todos os sujeitos, por princípio – todos os sujeitos animados devem alimentar-se –, mas ela não é distribuída de forma igual entre os existentes, variando em potência segundo a natureza dos corpos.

No ponto mais baixo da escala dos animados, os povos indígenas situam as espécies de pequeno tamanho, pobres em sangue e desprovidas de “armas”, isto é, de ferrão, veneno, garras ou caninos; frequentemente são espécies gregárias, que formam bandos de indivíduos pouco diferenciados – por exemplo, um cardume de lambaris⁸, um enxame de borboletas, certas variedades de tubérculos. Se não são poderosos predadores, os corpos dos animais situados abaixo na escala têm todavia outras competências: em particular, a capacidade de “fazer massa” de forma coordenada (o que os predispõem a servir de modelo de certas formas de ação coletiva) ou, ainda, de “fazer família”⁹. É o caso, por exemplo, dos corpos das araras ou dos papagaios. O juízo feito sobre a vida social destes pássaros repousa sobre a observação de carac-

Figura 7
Grupo de índios, população araweté (1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.

“O grupo local é concebido como uma espécie natural, e cada espécie é uma família.

Membros de coletivos diferentes podem, entretanto, mudar de ‘sociedade’ por adoção ou familiarização. É o caso dessas araras, integradas ao grupo indígena”.

8 [Nota da Tradução]

A expressão francesa utilizada no original, “*le menu fretin*”, designa pequenos peixes que o pescador geralmente rejeita na água, ou são utilizados para fritadas, como restos da pesca.

9 [Nota da Tradução]

No original francês, “*faire masse*” e “*faire famille*”. Conferir nota 6.

terísticas etológicas dessa espécie: machos e fêmeas formam casais inseparáveis e duráveis, voam sempre em par e se ocupam diligentemente de seus filhotes. Esses traços levam os índios a ver na vida social dos papagaios uma “cultura” não tão diferente da deles, mas simplesmente mais bem-sucedida sob certos aspectos específicos ou certos domínios (fig. 7). Na outra extremidade da cadeia das formas corporais se encontram os espíritos imortais, tais como os deuses canibais dos Araweté, que se alimentam de humanos mas são eles mesmos invulneráveis e eternos. Logo abaixo desses devoradores supremos vêm os grandes predadores solitários e fortemente individualizados – felinos, sucuris, águias, serpentes venenosas – e os seres humanos, em sua qualidade de caçadores e guerreiros. Certos seres encarnam por contraste uma corporeidade patológica, ao mesmo tempo que ilustram pela negativa a invariância da personitude cultural. Fruindo de certa forma de consciência, essas criaturas estão condenadas a serem sociais e solitárias, encarnando a natureza aberrante de um ser animado “não pessoa”, privado de laços com um coletivo. Isso é muito frequentemente associado aos mortos recentes.

Em resumo, se a configuração relacional que constitui o humano é única, os corpos suscetíveis de ocupar a posição de humano são múltiplos. Os ameríndios dispõem como horizonte de pensamento um tempo e um lugar em que todos os sujeitos tinham acesso a toda a gama de recursos corporais, em que cada um dispunha de um corpo “totipotente” e conseqüentemente de uma mesma Natureza. Veio a especiação, e cada classe de seres herdou um fragmento apenas desse corpo primordial todo-poderoso, fragmento condensado em um corpo de espécie particular, articulado a um mundo também particular. Esse evento fundador do mundo atual, o da experiência corrente, é uma maldição aos olhos dos amazônicos, porque ele limita desde então a uma espécie apenas os recursos e as virtualidades de ação inerentes a tal ou qual forma de corporeidade. Assim, desde o ponto de ruptura evocado nos mitos, cada corpo de espécie representa apenas uma modalidade de ser-no-mundo dentre todas aquelas possíveis. A perda que assombra o universo dos povos indígenas é aquela das virtualidades de existência que lhes oferecia um corpo mítico anterior à especiação, um corpo que sintetizava as propriedades de todos os corpos de existentes possíveis. Daí deriva seu apego fervoroso aos adornos feitos de elementos de corpos de animais: adornar-se é reencontrar uma parcela de uma experiência do mundo associada a tipos de corporeidade dos quais eles estão desde então excluídos na vida ordinária; coroar-se de plumas é reconectar com as aptidões especiais dos corpos de arara a exercer a conjugalidade ou a vida doméstica; suspender no pescoço um colar de garras ou dentes é dotar seu corpo de um eco dessa energia mortífera própria de um corpo de jaguar.

Espécies fixas em número limitado, mas uma infinidade de imagens de espécies

A inflexão particular que o perspectivismo imprime ao animismo ameríndio tem uma implicação que deve ser sublinhada. Não existem nesse mundo categorias ontológicas fixas, à parte aquela de “sujeito de cultura”. O que aparece como um queixada para tal tipo de sujeito aparece como um humano para outra classe de sujeitos; o que é jaguar para uns, é animal de caça para outros; e assim por diante. Na falta de um ponto de vista transcendente e de uma Natureza independente da ação humana que permitissem fixar os existentes em uma identidade imutável, eles migram de forma e de identidade em função de quem os percebe. Por exemplo, não existe o Rato de maneira absoluta, tal como ele seria fixado pelo olhar de Deus ou da ciência. Certamente, a “roupa-rato” – a virtualidade de uma atualização de existência sob a forma de rato – é um dado do mundo presente desde sempre. Os povos amazônicos não concebem uma Natureza suscetível de criar novas formas de ser sem nunca se esgotar; a variabilidade de naturezas possíveis é, de direito, limitada.

À primeira vista, portanto, a maioria das sociedades dessa região privilegia uma concepção fixista do universo, em que as particularidades das espécies existem desde sempre e não necessitam explicação quanto a sua origem. Certamente, as araras eram no tempo mítico pessoas para os jaguares e vice-versa, mas a forma “arara” já existia, ela não nasceu no momento no qual as araras tornaram-se pássaros aos olhos de outras espécies. Não é tanto a aparição das formas das espécies (ao modo das *Just So Stories*, de Rudyard Kipling, que contam como cada animal obteve sua morfologia) que deve ser explicada ou que mobiliza os mitos, mas, antes, a ruptura do coletivo no qual todos os sujeitos se percebiam uns aos outros como humanos e as consequências dessa fragmentação: a perda de uma linguagem comum, a percepção de outrem com um corpo de não humano, a diferenciação das perspectivas. Os povos indígenas amazônicos não concebem que formas inéditas possam nascer, seja delas mesmas, seja de outras pré-existent. Tudo que pode ser já existe, com uma forma específica. As “naturezas” implicadas pelos diferentes corpos não divergem senão pela distribuição de seus elementos, não pela característica dos elementos eles próprios.

A gama de seres que se oferece à percepção de maneira virtual ultrapassa largamente, entretanto, aquela que se oferece aos sentidos dos humanos em contextos ordinários. Essa disjunção entre, por um lado, a ideia de um número finito de formas de espécies e, por outro lado, a de uma proliferação de formas percebidas pode-se esclarecer por meio de uma analogia com o jogo de xadrez. No xadrez, as peças postas em movimento são limitadas, e assim também os espaços suscetíveis de serem ocupados por cada figura. Em contrapartida, as combinações – as relações – possíveis entre elas são praticamente infinitas. Da mesma forma, existe

um estoque fechado de espécies, mas as relações possíveis entre esses corpos – e, portanto, as percepções (recíprocas ou não) implicadas por essas relações – são inumeráveis. Há apenas uma forma “rato”, mas um rato pode assumir, em face de outrem, muitas formas de aparência corporal distintas em função do tipo de interação que se estabelece entre dois parceiros. Na “natureza” de um gafanhoto, um rato (supondo que ele se alimente desses insetos) ocupará a função – e a aparência – “jaguar”. Na natureza de uma jaguatirica, ele será “queixada”, e, na de um humano, “rato”. Em relação às populações de espíritos com que coabitam numerosos grupos amazônicos, estas possuem uma suprema capacidade de assumir corpos diferentes: no mínimo, a aparência sob a qual elas se manifestam aos humanos e aquela sob a qual elas aparecem para si mesmas, à qual caberia ainda acrescentar a aparência que elas tomam em face de outras classes de espíritos, que estes, por sua vez, veem sob outras formas possíveis de encarnação, e assim por diante¹⁰. Os índios exprimem essa ideia falando dos corpos não humanos como de “roupas” que os existentes podem vestir ou despir em função das interações em que estão envolvidos. Para retomar o exemplo do jaguar, ele se despe de seu corpo-roupa para revelar um corpo humano quando se junta aos seus congêneres. Dito de outro modo, quando um jaguar se acha entre seus semelhantes, que lhes despertam amistosidade, ele deixa de ter a corporeidade raivosa da forma-jaguar sob a qual suas presas potenciais o apreendem. As imagens engendradas por perspectivas diferentes daquelas ocupadas pelo observador na origem do olhar são parcialmente visíveis por este observador. Elas aderem à forma percebida à maneira de uma conotação ou de um eco. Detectáveis na pupila, no reflexo ou na sombra de um corpo, desveladas em sonho ou em outros estados alterados de consciência, essas percepções oriundas de outros corpos representam uma dimensão “oculta” dos seres. Enganados pela semelhança superficial entre o dualismo perspectivista dos índios – todo ser pode portar em si o fantasma do que ele é para um outro olhar – e seu próprio dualismo da carne e do espírito, os missionários (e, no seu encalço, frequentemente os etnólogos) apressadamente assimilam essa dimensão à alma. Na realidade, os termos indígenas que a designam remetem a algo totalmente diferente de um princípio espiritual interior, oposto ao corpo, tal como implicado em nossa noção de alma. Eles se referem, antes, a essa parte invisível própria de todo existente, mais precisamente à aparência que o corpo de um sujeito tem para um ser diferente do enunciador-testemunha. A forma (humana) sob a qual um queixada se apresenta a outro queixada constitui, assim, do ponto de vista de um humano, a “alma” do queixada; ao mesmo tempo, a “alma” de um humano é a imagem que ele oferece aos seus congêneres tal como ela seria vista por um predador de humano – espírito, animal ou, ainda, pela “alma” de um outro humano. Compreende-se a partir disso por que a fotografia constitui um dispositivo desconcertante para numerosos indígenas da Amazônia, na medida em que ela introduz

10 [Nota da Tradução]

O texto original faz menção nesse ponto à figura “Máscara de espírito, população jurupixuna” presente no acervo do Museu da Universidade de Coimbra, Coleção Rodrigues Ferreira. Não foi fornecida autorização para publicação dessa imagem, de modo que remetemos o leitor ao texto original para acesso a ela. A legenda da imagem no texto original dizia: “Dependendo do ponto de vista, o mesmo ser pode ser percebido com um corpo diferente, como ilustra esta máscara bifacial”.

uma visão “terceira” – aquela da lente focal – entre o sujeito da percepção e o corpo percebido. A fotografia não é – não seria isso senão em razão de uma mudança de escala – a visão “natural” que tem de uma outra pessoa aquela que fotografa; por isso, ela convoca um fantasma, aquele do sujeito indefinido e invisível do qual ela reflete um olhar “outro”.

Em suma, a “alma” indígena é formada pela perspectiva de outrem. Daí a prevalência na Amazônia de espíritos que se desdobram eles mesmos em “alma” e “corpo”, como é o caso entre os Wauja do Xingu, em que os espíritos têm, ao mesmo tempo, “roupas” que lhes permitem aparecer sob tal forma a certo tipo de observadores em determinados contextos – por exemplo aos humanos, durante rituais – e um “corpo” que constitui sua forma para outros observadores – por exemplo, seus congêneres (figs. 8 e 9). O fato de que uma “alma” pode ter um corpo, ele mesmo multiplicado em um novo par de alma e de corpo, e assim por diante *ad infinitum*, mostra bem que o que está em jogo é a virtualidade sempre presente a partir de uma perspectiva outra, e não uma entidade essencialmente distinta do corpo. Aos olhos dos povos amazônicos, de fato, o “corpo” é tão imagem quanto a “alma”, e esta é tão material quanto aquele; essas duas dimensões estão em uma relação reversível, análoga àquela entre fundo e forma, e a única coisa que as distingue é o ponto de vista incidente sobre elas.



Figura 8
Kamalupo kumã, casal de
panela antropomorfa canibal.

Desenho de Itsautaku Wauja, 1998, crayon sobre papel, 44x32cm.

Coleção Etnográfica Aristoteles Barcelos Neto (ITS.1998.058.326).

Foto de A. Barcelos Neto.

“Este desenho representa um casal de espíritos ‘nus’, ou seja, sem ‘roupa’ de espécie. O olhar e a boca dentada são enfatizados, enquanto o ‘corpo’ é indefinido”.



Figura 9
Máscaras dos espíritos
Ajatualu nau e Talau kumã.

Desenho de Ajoukumã Wauja, 1998, crayon sobre papel, 44x32cm.

Coleção Etnográfica Aristoteles Barcelos Neto (AJO.1998.028.393).

Foto de A. Barcelos Neto. “Este desenho restitui a aparência revestida por uma população de não humanos. As ‘roupas’ de espíritos foram desenhadas com muito mais precisão que os seus ‘corpos’”.

Para inventariar todas as formas dos existentes, seria necessário, portanto, adicionar as naturezas percebidas por todas as criaturas possíveis, uma totalização na verdade inconcebível, já que não é possível fechar a lista dos sujeitos outros capazes de engendrar novas perspectivas e, portanto, novos existentes. Assim, o perspectivismo constitui um tipo de criacionismo sem autor, combinando uma visão fixista do universo – nenhuma nova forma pode nascer – com uma concepção que admite a proliferação de formas virtuais derivadas da extensão infinita de pontos de vista possíveis.

Fabricar o corpo humano

O corpo humano é um efeito relacional: perceber o outro sob a forma de um ser humano equivale a compartilhar com ele uma posição de sujeito, o que supõe o reconhecimento de uma identidade entre si e o outro. O que tal julgamento de identidade implica? Para os índios da Amazônia, a resposta é simples: um corpo de humano é a expressão material de uma relação entre semelhantes; o corpo humano não é uma “roupa de espécie” como as outras; de fato, ele não é nada mais que a forma padrão de um sujeito enquanto membro de uma “sociedade”. Nos mitos de cosmogênese, lembremos, o estado inicial dos sujeitos reunidos no coletivo primordial único – aquele que precede a especiação – é o estado humano. A humanidade é uma modalidade de existência aberta a todos os seres animados suscetíveis de fazerem sujeito, e não uma forma ligada de maneira estável e unívoca a uma espécie particular. Entretanto, a visão amazônica da humanidade como um efeito de perspectiva ligada à qualidade de uma relação – antes que como um atributo essencial – não impede de maneira nenhuma os grupos indígenas da Amazônia de se conceberem como espécies, enquanto tribos dotadas de uma identidade própria. Se os “humanos” enquanto tais não constituem uma espécie, os índios reconhecem perfeitamente que, ainda que os atributos de cultura sejam idênticos em toda parte, eles mesmos e outras nações indígenas ou não indígenas praticam a arte natural de viver juntos de maneira diferente. Essa variação, segundo eles, se explica facilmente: assim como as araras e os queixadas se alimentam e se comportam de forma distinta, embora sejam humanos da mesma maneira, os índios de um dado povo e aqueles de outro povo têm costumes divergentes porque pertencem a espécies distintas (diríamos sociedades), ou, dito de outra forma, porque possuem corpos diferentes. Essa variação corporal se dá a ver por meio das variações na vestimenta, nos adornos, nas marcas e pinturas corporais. Tais diferenças, que para nós são de ordem cultural, traduzem do ponto de vista indígena um processo de especiação. Assim, os membros de um dado coletivo vestem “por cima de” sua forma humana, e em continuidade com ela, o equivalente a uma “roupa de

espécie” composta de elementos que são ao mesmo tempo marcas de identidade e índices de disposições relacionais valorizadas pelo coletivo.

A especificidade da corporeidade humana está ligada aos procedimentos pelos quais ela é fabricada: a carne e a forma do corpo são a memória literalmente encarnada das interações afetivas entre o sujeito e seu entorno. Ao invés de ser dada, como é o corpo de uma espécie natural, a forma humana do corpo é inteiramente produzida: ela é o resultado de uma ação intencional e coletiva. Um indivíduo não vem ao mundo como humano; ele se torna humano por meio da alimentação e dos cuidados dispensado por seus parentes, do zelo que estes demonstram entre si. Ao participar do crescimento do feto pelo dom de alimento na forma de seu esperma, um homem adquire em face de uma criança o estatuto de “pai”. Ele se *torna* literalmente seu pai à medida que a própria criança se torna “filho” ou “filha” desse homem. Oferecer regularmente alimento a outrem com sinais de afeição é um comportamento típico de congênere; é fonte de uma relação de parentesco. Isso exprime uma disposição em pensar em seus próximos, particularmente quando estão ausentes, evocando-os por meio de imagens mentais que suscitem ternura, desejo e saudade. Essa atitude mental, aliás, constitui a forma primeira da reflexão nas culturas indígenas: “pensar” é antes de mais nada pensar nos seus próximos, por oposição ao exercício especializado do pensamento especulativo, o qual remete ao saber. Em suma, o parentesco não é dado por um laço biológico que lhe precederia: ele se constitui na construção mútua de uma corporeidade compartilhada, depositária de uma consciência corporal feita de uma memória de interações com os seres, os lugares e os objetos familiares (fig. 10).



Figura 10
Uma criança e seus avós,
população araweté (1981-1983).
Foto de Eduardo Viveiros de Castro.
“Trata-se de fabricar corpos semelhantes e de tornarem-se parentes pelo olhar e pela atenção recíprocos”.

O dom de alimento, mas também o olhar, desempenham um papel central nesse processo, em função de uma lógica que assimila estreitamente o alimento oferecido, a relação entre pessoa provedora e sujeito alimentado, e o olhar mútuo, eixo maior da relação de intersubjetividade. Comer é, portanto, incorporar uma relação – especialmente visual – ao mesmo tempo que se incorpora uma substância; esta assimilação justifica a afirmação desconcertante dos Waiwai, segundo a qual é olhando suas crianças que eles as fazem crescer. Em outros grupos amazônicos, a ênfase se situa antes nas manipulações e nos contatos corporais: o corpo do bebê é massageado e modelado segundo técnicas diversas, assim desenvolvendo uma carne especificamente humana ao absorver as relações de proximidade afetiva pressupostas nessas práticas. A mesma lógica subjaz à aplicação de motivos de pintura corporal sobre o corpo de um próximo, como um filho ou cônjuge: na medida em que remete a essas relações e a suas dimensões qualitativas, o desenho é o ícone de uma carne socializada, modelada pelas relações com os congêneres (fig. 11).

A “humanidade” é, em suma, o atributo de um corpo produzido em conjunto por um coletivo de indivíduos definidos como parentes, como semelhantes ou como congêneres – aqui, os três termos podem ser tomados como sinônimos em virtude de seu engajamento nesse trabalho. Essa fabricação conjunta da matéria e da consciência corporais – ao mesmo tempo que de parentesco – é o que na Ama-



Figura 11
Homem jovem pintado por sua
mãe e sua esposa, população
wayana (1965).

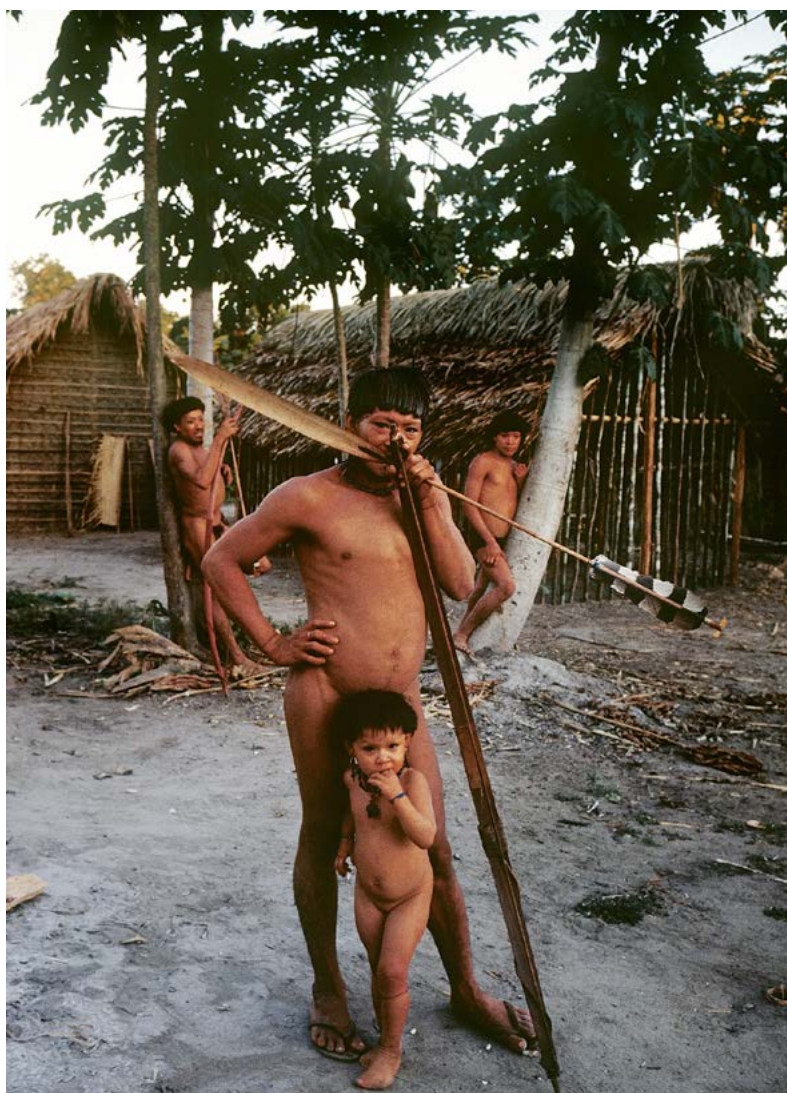
Foto de Jean-Marcel Hurault.
“É-lhe dado um corpo humano
desenhando as marcas
específicas da sociabilidade”.

zônia se assemelha mais ou menos a uma atividade de produção, no sentido ocidental do termo. Em contraste com a manufatura de bens materiais (ou dos meios de os produzir), que é para nós o modelo da ação valorizada, os ameríndios investem seus esforços em um outro trabalho: confeccionar pessoas. O corpo humano é a coisa mais valorizada nesse universo porque ele materializa a sociabilidade e, também, porque ele é testemunho de uma capacidade de ação – fabricar viventes semelhantes ao fabricante – percebida como própria do humano. As intenções e os afetos imbricados no trabalho parental de produção de corporeidade humana estão condensados nos adornos e nas pinturas que recobrem o corpo. Os ornamentos são os atributos obrigatórios das “pessoas verdadeiras”: eles assinalam a presença de um corpo plenamente humano, isto é, fartamente dotado de recursos corporais variados e, portanto, de possibilidade de interação com outrem.

Como essa aptidão para fabricar o humano se articula com a intencionalidade predadora própria a todos os seres vivos? Ela é o inverso desta, sua face positiva, da mesma maneira que a troca matrimonial é o inverso da proibição do incesto. Longe de se oporem, “pulsão predadora” e “pulsão parental” são indissociáveis: num mundo governado pelo esquema da predação, quanto mais “amamos” nossos parentes, quanto mais os representamos mentalmente, quanto mais participamos do seu crescimento e de seu bem-estar corporal, mais intensas também são a “raiva” que experimentamos contra aqueles que os ameaçam de predação e a “fome” por aqueles de que nosso próprio coletivo se alimenta. Predação e produção, disposição de destruir o outro e de engendrar semelhantes se entrelaçam tão bem que as duas capacidades aparecem uma como a condição da outra (fig. 12): a fecundidade pressupõe a aptidão para a predação, o homicídio confere um acréscimo de potência produtiva.

Figura 12
Homem com uma criança entre
as pernas, população araweté
(1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.
“A capacidade de predação
e a capacidade de produzir
corpos de congêneres estão
estritamente ligadas”.





“Os Bororo são araras”

A ornamentação corporal, que distingue simultaneamente o humano e o membro de um coletivo específico, empresta seus signos principalmente do mundo animal. Ela privilegia três tipos de materiais: plumas; superfícies irisadas; dentes e garras. Cobrindo seus corpos de plumas, homens e mulheres mostram que possuem as aptidões para a conjugalidade ou a “parentalidade” tal como certos pássaros a manifestam: dançando coletivamente com uma mesma “roupa de espécie” feita de penas de arara, esses Kayapó do Brasil Central (fig. 13) celebram sua capacidade de formar uma comunidade de semelhantes; ao escolher plumas amarelas em vez de vermelhas ou azuis, esses mesmo índios afirmam: “Aqui estão os corpos de tal espécie”, por oposição àqueles da sociedade vizinha. Igualmente, ao ornar o peito dos homens com colares feitos de garras de jaguar, um dado povo torna visível a disposição, característica do ideal de masculinidade, em adotar a corporeidade de um predador. Assim, um corpo humano plenamente constituído aparece como um artefato híbrido feito de pedaços de corpos de espécies naturais, cada elemento condensando qualidades próprias à roupa particular da qual foi tirado. Esse corpo reúne aspectos de todos os corpos possíveis sem remeter ao de uma espécie em particular. Os cocares, os adornos de penas ou de dentes não têm somente uma função expressiva, a de evocar por metonímia os tipos de comportamentos emprestados dos animais, eles permitem igualmente

Figura 13
Dançadores executando uma
coreografia ritual, população
kayapó (1996).

Foto de Gustaaf Verswijver.
“Um corpo verdadeiramente
humano nos é dado ao nos
vestirmos de pássaros”.

dotar os humanos da função de exibição e, sobretudo, de individuação que uma plumagem reluzente tem para muitas espécies de pássaros – especialmente para os machos. Centrada nas combinações de cor, na regularidade e na delicadeza do trabalho de composição, no aspecto furta-cor das penas e dos élitros, no brilho da penugem branca e das partículas de cascas de ovos coladas sobre a face, a estética é convocada para exibir a importância do indivíduo (e, por extensão, a do coletivo ao qual ele se liga) e, ao mesmo tempo, seu caráter único e singular. As superfícies peroladas ou translúcidas como o quartzo, as conchas ou as miçangas, iridescentes como as plumas ou as asas de besouros, são particularmente procuradas para evocar o brilho de um corpo (figs. 14 e 15). Combinados com diademas de penas brilhantes, esses adornos multicores são o equivalente à auréola dos santos na pintura cristã, exceto por remeterem a um estado extraordinário do corpo antes que a uma “interioridade” (uma alma) fora do comum.

Os atributos sensíveis das plumas – abundância de cores, dimensões e formas que elas oferecem – as predis põem também a um uso simbólico (figs. 16 e 17). Assim, certos grandes cocares circulares figuram a organização social de uma aldeia de “humanos verdadeiros” vista do alto – do ponto de vista de uma águia –, ao mesmo tempo que eles evocam a influência da “pessoa” detentora dessa perspec-



Figura 14
Colar de nácar,
população kayapó.

L. 73 cm. Inv. 71.1964.19.23.
Acervo Musée Du quai Branly
(Paris).



Figura 15
Brincos de orelha em
cascas de besouro, Equador.

L. 30 cm. Inv. 71.1908.22.1380.1-2.
Acervo Musée Du quai Branly
(Paris).

tiva celeste¹¹. Igualmente, o estranho capacete de cera (chamado *kutop*) coroado, na extremidade de uma haste, por um pequeno diadema de penas de arara, utilizado pelos homens kayapó mekragnoti durante certos rituais, representa a vista que têm sobre as aldeias kayapó – e, de modo mais geral, sobre o mundo terrestre – os Mekragnoti que ficaram no céu desde os tempos míticos. A haste simboliza a corda pela qual os Mekragnoti desceram na terra. Os cocares utilizados pelos diferentes grupos kayapó são, além disso, utilizados como brasão: cada grupo cerimonial, clã, metade ou classe etária possui um adorno específico – mais precisamente, o modelo exclusivo desse adorno –, e tal ornamento, ao mesmo tempo expressivo e produtor de uma corporeidade comum aos membros do coletivo, constitui um patrimônio ciosamente guardado. As coroas de plumas das sociedades do Nordeste amazônico também evocam corpos, neste caso os corpos dos seres primordiais. O grande cocar *orok* dos Wayana-Apalai é na realidade uma máscara antes que um adorno: considerado como a roupa – ou seja, o corpo – de um ser criador do tempo mítico, ele não é utilizado senão durante alguns rituais. Vestir tal traje significa de fato assumir uma parte da corporeidade de um ser sobrenatural, assim como as faculdades e as capacidades que lhe são próprias (fig. 33).

11 [Nota da Tradução]: O texto original faz menção nesse ponto à figura “Cocar, população karajá. A. 124 cm. Coleção Cid. Inv. 922” presente no acervo do Instituto Cultural Banco Santos. Não foi fornecida autorização para publicação dessa imagem, de modo que remetemos o leitor ao texto original para acesso a ela. A legenda da imagem no texto original dizia: “Este cocar é ao mesmo tempo uma ‘roupa’ de espécie, um brasão, uma figuração simplificada da organização espacial e social e um emblema de identidade pessoal”.



Figura 16
Perfurador labial,
população bororo.
A. 48cm. Inv. 1936.48.248.
Acervo Musée Du quai Branly
(Paris).



Figura 17
Cocar, população kayapó.
L. 180 cm. Inv. 70.2003.2.5.
Acervo Musée Du quai Branly
(Paris).

A pintura corporal: os corpos de espécie vistos do interior

A pintura corporal é onipresente nas terras baixas da América do Sul. Utilizada de modo tanto cotidiano como em contextos rituais, tanto na paz como na guerra, sua aplicação e conceitualização são variáveis quanto ao grau de elaboração e de refinamento. Certos grupos ornaram seus corpos combinando, segundo regras próprias, até cerca de quarenta motivos geométricos distintos, todos nomeados e reconhecidos (fig. 18). As combinações de desenhos e cores podem ser colocadas a serviço de uma sinalética social bem precisa: elas indicam não apenas os pertencimentos tribais, clânicos, de classe etária, de grupo cerimonial (como podem igualmente fazê-lo os adornos plumários), mas também o estado relacional no qual se encontra aquele que porta a pintura: viúvo há seis meses, pai de uma segunda criança com menos de 2 anos de idade, convalescente de uma doença de tal ou qual natureza, e assim por diante.

Mas a pintura corporal não é o apanágio dos únicos (verdadeiros) humanos. Do ponto de vista indígena, todos os seres suscetíveis de “fazer sujeito”¹² inscrevem desenhos sobre o corpo: a pintura corporal faz parte da panóplia do humano. Assim, o que aparece aos humanos como a pele manchada de um jaguar é visto pelos congêneres do jaguar como motivos de pintura corporal humana. Se a constituição de uma carne e a percepção de uma forma humana se enraízam em uma relação de identidade entre congêneres – que é o mesmo que dizer em uma relação de parentesco –, a pintura corporal constitui,



Figura 18
Jovem mulher revestida de pinturas, população kayapó (1996).

Foto de Gustaaf Verswijver.

“A pintura e o adorno de cabeça branco são a ‘roupa’ de espécie que designa e modela o corpo de certa classe de seres”.



Figura 19
Criança revestida de pinturas, população parakanã (1985).

Foto de Lux Vidal. Acervo LISA.

“Os motivos com os quais esta mãe adorna o rosto deste bebê farão para ele um corpo feroz aos olhos de predadores invisíveis, mas um corpo de humano aos olhos de seus semelhantes”.

12 [Nota da Tradução]
Conferir nota 6.

juntamente com os adornos, a pele visível de um sujeito enquanto membro de um coletivo ou de uma espécie determinada. Todos os seres animados, potencialmente sujeitos, lembremo-nos, pertencem presumivelmente a um coletivo, a uma “espécie” necessariamente singular, dotada de uma “cultura-etograma” ela também singular; a pintura, e, de modo mais geral, a ornamentação corporal, é o condensado visual dessa cultura própria à espécie. Para retomar o exemplo do jaguar, o pelo manchado forma a roupa de espécie do jaguar da perspectiva “presa”, isto é, tal como ele é visto por aqueles que come, enquanto as pinturas corporais sobre uma pele “humana” formam sua roupa de espécie na perspectiva “congênere”. Elas são seu traje de sujeito-jaguar visto “de dentro”, tal como ele é percebido pelos membros de seu coletivo (fig. 19).

De resto, os mesmos motivos estão presentes nos artefatos: a decoração geométrica das cerâmicas, da cestaria, dos tecidos pintados ou bordados representa quase sempre, de forma mais ou menos estilizada, as pinturas corporais dos espíritos ou dos animais (fig. 20). Mas esses motivos não reproduzem exatamente as pinturas corporais; fiéis a seu viés antifigurativo, os artistas indígenas buscam antes evocá-las por outros desenhos (e, às vezes, por meio de um nome ligado a um motivo) que copiá-las a partir de uma representação mental. O papel da arte “decorativa” associada aos objetos funcionais é sobretudo o de desencadear processos de visualização: a imagem que conta é aquela que cada um faz mentalmente para si, não aquela materializada no grafismo. Este não é senão um meio de acionar uma forma de imaginação dedicada à representação de corpos sob todas as facetas possíveis. Uma função idêntica é atribuída ao traje de alguns animais: o caráter abstrato e labiríntico dos desenhos formados pela pele das serpentes, a plumagem de tal ave de rapina, a pelagem dos felinos faz dessas criaturas repertórios ambulantes de pinturas corporais virtuais.



Figura 20
Grande cesto de carga,
população wayana.

*Acervo Museu Goeldi
(Belém do Pará).*

“Como a maioria dos motivos geométricos que adornam os artefatos amazônicos, os desenhos deste cesto são uma representação estilizada, ou, melhor ainda, uma evocação de pinturas corporais de seres sobrenaturais”.

Conhecer as pinturas corporais próprias a outros coletivos é, portanto, conhecer a aparência específica que oferecem os outros aos seus próprios parentes, conhecer, em suma, sua face oculta. Assim, esse tipo de saber forma um componente essencial da “ciência” indígena. Além disso, portar os motivos de certa espécie permite identificar-se com essa sociedade específica, e de assinalar o seu não pertencimento, em um contexto e por um dado momento, a seu próprio coletivo. Se as mulheres achuar (um dos subgrupos do conjunto jivaro) pintam certos motivos no rosto quando vão trabalhar na roça é para se assimilar às populações vegetais com as quais interagem e aparecer-lhes sob um aspecto familiar. Essa lógica encontra-se também em contextos rituais, quando se trata de fazer vir os espíritos (ou de figurá-los) para interagir com eles. Pintando-se, ornamentando-se, ou vestindo máscaras em função de certo modelo de aparência, o grupo que realiza o ritual diz essencialmente aos espíritos: “vejam, não somos estrangeiros para vocês, outros; usamos as suas roupas, somos portanto seus parentes”.

Entretanto, a pintura corporal não remete sempre ao mundo da sociabilidade e da proximidade parental. Ela pode também, inclusive por omissão, sintetizar outras condições relacionais. A falta de pintura é tão expressiva quanto a presença de motivos elaborados, na medida em que ela indica um estado de “invisibilidade cosmológica”. Esse estado pode ser buscado quando uma pessoa se sente ameaçada por tentativas de afiliação emanadas de um coletivo inimigo – por exemplo, em caso de doença. Nessa situação, ela percebe o olhar de outros sobre si, outros que ameaçam fazê-la deslocar-se para uma posição de presa. Ela tenta então tornar-se invisível abstendo-se de ostentar sua roupa de espécie para que não possa ser reconhecida nem categorizada. A invisibilidade garantida pela nudez da pele equivale a uma condição voluntária de isolamento social, eventualmente reforçado pela reclusão em um espaço separado do universo doméstico do parentesco (fig. 21). Uma outra maneira de tornar(-se) invisível é cobrir inteiramente o corpo com uma camada de pintura negra. A cor faz papel de tela, escondendo o corpo que reveste e tornando-o indetectável aos Inimigos.

A outra modalidade de aparência à qual se opõem as pinturas que indicam um estado de sujeito ou de parente é aquela associada às pinturas de guerra. Esses motivos se distinguem dos “desenhos de humanos” por uma cor diferente – por exemplo, o negro em contraste com o vermelho ou com o dicromático – e por um traço distinto. A pintura de guerra assinala uma corporeidade não humana, integralmente predadora, tanto aos olhos das vítimas perseguidas quanto aos dos parentes dos guerreiros.



Figura 21
Jovens indígenas em uma barraca de reclusão (1965).
Foto de Jean-Marcel Hurault.
“Os corpos destes jovens indígenas reclusos não estão pintados, de modo que eles não se tornem visíveis ao outro”.

II. CORPO DE PREDADOR

O esquema da predação: ver e comer

Inscrita em um esquema de relações entre os seres segundo o qual toda entidade viva se alimenta de outras espécies, animais ou vegetais, e serve ela mesma de alimento a outras espécies, a relação constitutiva de identidade de um corpo não é neutra no plano qualitativo, e sua tonalidade afetiva não deve nada ao acaso. Todas as criaturas são habitadas por um desejo e uma capacidade de agressão em face de outras criaturas consumíveis. Esse apetite vital inerente a todos os seres animados é o modelo da intencionalidade atribuída no processo de subjetivação, sem dúvida porque ele sintetiza de maneira imediata ao mesmo tempo o desejo – a tensão em direção ao ter – e o juízo – a categorização de uma coisa, sua identificação enquanto elemento do mundo: a forma primeira do “ser-no-mundo” de um sujeito é uma relação de apreensão – em todos os sentidos do termo – de outrem.

Essa visão predadora das relações entre os seres justifica a importância que o pensamento indígena confere à questão do regime alimentar. É ele que constitui

um dos principais critérios de classificação dos seres animados; ele mede o grau de identidade e de diferença entre duas espécies ou dois exemplares de uma espécie. Ou, para dizê-lo ao contrário: comensalidade equivale a comunidade, e esta equivale a identidade. Daí o peso atribuído aos gestos de oferta – ou de recusa – de alimentos, especialmente entre casais e entre pais e filhos. Daí também a força e a multiplicidade das restrições e prescrições alimentares observadas pelos indígenas de toda a Amazônia. Modificar seu regime é marcar tanto um movimento de afiliação e de identificação a uma outra classe de seres cuja alimentação costumera se distingue daquela dos humanos, quanto, ao contrário, um movimento de desafiliação e de diferenciação em relação a uma espécie cujo regime seria anti-humano (fig. 22). Assim, os guerreiros homicidas são submetidos longamente a um regime draconiano que visa a afastá-los do gosto pela carne de “caça” humana que lhes é atribuído. Suspeitamos que o canibalismo de guerra praticado outrora por numerosas sociedades amazônicas se inscreve na mesma lógica. Tratando o corpo de um humano inimigo como carne de caça, o canibal se lança a uma dupla operação: por um lado, ele se associa a um predador supremo, por exemplo, a um dos espíritos imortais que se alimentam justamente de humanos; por outro lado, ele marca uma distância ontológica – a não identidade – entre ele (e o coletivo ao qual ele pertence) e o inimigo (e o coletivo ao qual este pertence).



Figura 22
Cabeça em cerâmica,
população piro.

A. 28 cm. Inv. IVc 16946. Acervo
Museum Der Kulturen (Bâle).
“É o retrato de um ‘predador’
provido de dentes, de um olhar,
um rosto humano, e elementos
de corporeidade animal.”

O esquema da predação imprime também sua marca sobre as relações entre homens e mulheres, de duas formas distintas. Por um lado, a comunidade de regime alimentar faz com que a diferença entre os sexos seja minimizada em relação àquela entre humanos e não humanos, sendo a heterogeneidade de regime o principal critério de discriminação entre essas duas categorias. Por outro lado, a diferença anatômica e sobretudo comportamental entre homens e mulheres – primordialmente, o fato de que são as mulheres e apenas elas que carregam e dão à luz aos membros da espécie – predispõe a considerar o conjunto dos homens e o conjunto das mulheres como coletivos distintos, pelo menos como subespécies diferentes (os índios falantes do espanhol costumam mesmo utilizar o termo “raça” para designar cada um dos dois sexos). Essa divergência, quando combinada com a diferença atribuída em princípio aos parentes por casamento ou afins — em outras palavras, quando se trata de pessoas desposáveis —, resulta em comportamentos “predadores” estilizados. Assim, o casamento amazônico, lá onde ele é ritualmente marcado, se enquadra de maneira mais ou menos literal no esquema da captura ou rapto de uma mulher de um grupo inimigo, mesmo quando se trata de uma parenta próxima. É que uma mulher “consumível” no plano sexual deve ser “outra”, ou a união com ela seria incestuosa; mas, a partir do momento que essa mulher é definida como diferente de si, as relações com ela tendem a ser subsumidas pelo esquema da predação; e assim a presença desses elementos de comportamento de caçador ou guerreiro marca o início da coabitação conjugal.

O pensamento indígena não confere quase nenhum lugar à noção de gênero no sentido de “sexo cultural”. Em função dos contextos e das esferas de sociabilidade em jogo, a diferença entre homens e mulheres é ora dissolvida em favor de uma diferença mais pesada no plano ontológico, aquela entre “nós” (os humanos) e “os outros” (os não humanos) – caso no qual a distância entre os dois sexos é anulada –, ora exagerada e exacerbada pela assimilação da relação homem-mulher a uma relação entre espécies distintas, tomada no sentido da complementaridade entre presa e predador. Isso explica porque as mulheres têm frequentemente um papel de primeiro plano nos rituais canibais ou guerreiros, em que elas são encarregadas de encarnar os Inimigos e falar por eles ou, ao contrário, de tomar o lugar dos homens ao dar corpo ao “Nós” – de ambos os sexos – enquanto os homens ocupam a posição de Outros – às vezes inclusive parodiando as mulheres. Em suma, homens e mulheres são ora demasiado semelhantes, ora demasiado diferentes para constituírem cada qual um “gênero”. Eles não podem formar, um face ao outro, ou variedades da mesma espécie, ou espécies distintas. Cabe sublinhar também que o papel determinante desempenhado pelo esquema da predação na conceitualização indígena das relações entre os seres não implica que estas tomem sempre e necessariamente a forma

da agressão devoradora. A incorporação de outrem constitui certamente o pano de fundo do mundo dos viventes, a tendência de base que governa suas relações. Entretanto, o “desejo do outro” pode afirmar-se em toda uma gama de relações afetivas, até atingir o extremo oposto da predação, a saber, a piedade. Esta é uma suspensão daquela animosidade canibal que faz de outrem uma carne consumível. A compaixão – afeto muito frequentemente evocado, sob nomes variados, no discurso amoroso ou nos enunciados dirigidos aos espíritos – traduz a percepção, às vezes involuntária, de uma identidade possível entre o sujeito e o outro. A piedade implica portanto também uma transformação na apreensão da forma do corpo do outro: em vez de ver sua caça com um corpo de animal, o caçador ou o guerreiro invadido pela compaixão toma subitamente consciência de estar diante de um corpo de humano.

Em um corpo de jaguar

Dotar-se de um corpo com capacidades de predação intensificadas, análogas a do jaguar, é um objetivo perseguido pelos homens em quase todas as sociedades amazônicas. Entretanto, essa busca de potência implica um distanciamento dos seus semelhantes e, por consequência, um abandono ao menos parcial do estado de humanidade. Essa condição é perigosa para os próximos, porque eles correm o risco de não serem mais reconhecidos como congêneres. E ela é em si mesma difícil de suportar, pois está associada por princípio à solidão. Ao mesmo tempo, o regime corporal do jaguar fascina porque ele ilustra uma condição suprema de autonomia e individuação. Em razão de sua energia predadora, o grande felino é a imagem mesma da potência de ser.

Colocar-se em situação de predador permite situar-se em face do outro em uma relação de objetivação: em lugar de perceber o outro sob o ângulo de sua subjetividade, o predador vê o outro apenas como animal de caça, carne desprovida de uma subjetividade que poderia lhe dizer respeito. Essa atitude é aquela que os índios emprestam aos predadores em relação às espécies das quais se alimentam. Entretanto, mesmo que pratiquem cotidianamente a caça e valorizem ao extremo essa prática, os amazônicos não consideram que seus animais de caça são “naturalmente” desprovidos de subjetividade, nem que a morte de animais com fins de consumo seja uma ação banal e sem consequências para aquele que a realiza. Ao mesmo tempo que se alimentam deles, os amazônicos tratam os animais de caça como pessoas. A maioria dos animais de caça é sujeito por excelência para certos índios, como os Wari, que consideram que apenas os animais dotados de uma “alma” são dignos de serem mortos e consumidos. Na maioria dos casos, os animais caçados são, portanto, tratados como sujeito até o instante em que são mortos. Enquanto o caçador rastreia sua caça, ele fala

com ela como falaria com um humano, dirigindo a ela encantações silenciosas destinadas a influenciá-la e aprisioná-la; ele procura atraí-la pela sedução, como faria com uma mulher. Ademais, o tratamento respeitoso reservado à carcaça do animal morto mostra bem que a subjetividade do bicho vivo permanece presente. Assim, seu cadáver é submetido a diversos procedimentos visando a separá-lo da “pessoa” que o habitava e a remeter sua “alma” ou sua imagem ao seu coletivo de origem. Essa operação permite transformar seu corpo em carne, para que ele possa ser consumido sem perigo.

A objetivação ligada à morte de um animal na caça é, portanto, fortemente atenuada pela relação de sedução ou de respeito manifestada na subjetivação dos comportamentos do animal que se persegue. De modo paradoxal, enquanto o abate dos animais de caça é “eufemizado”, a guerra contra humanos não o é de maneira nenhuma. Assimilada a uma agressão animal, a ação guerreira é, ao contrário, celebrada, cantada, arremedada, ritualizada, e seus aspectos sanguinários são valorizados. De fato, a guerra é identificada a uma forma de caça com fins de consumo tal qual ela é praticada, não pelos (verdadeiros) humanos, mas pelos animais, mais precisamente pelos grandes carnívoros, como o jaguar, a águia ou o urubu. Se na caça o “predador” (humano) trata sua presa de maneira bem humana e deve se forçar para animalizar sua vítima, na guerra se produz exatamente o inverso: o guerreiro perde sua humanidade e se transforma em animal. Eis o que exprimia com concisão a proposição do chefe tupinambá Cunhambebe, registrada no século XVI, ao afirmar para Hans Staden seu gosto por carne humana: “Sou um jaguar. E está gostoso”.

A predileção dos índios por ornamentos feitos com “armas” extraídas dos corpos de animais, sobretudo os dentes e as garras (fig. 23), remete à mesma ideia: ornando-se de signos de uma aptidão carnívora, os índios demonstram e ressaltam sua própria disposição a tornarem-se “jaguarescos” – disposição indissociável da vontade de produzir o parentesco e de fazer corpos con-

Figura 23

Colar de dentes de jaguar.

L 21 cm. Inv. 71.1878.32.45. Acervo
Musée du quai Branly (Paris).

“Atribuímo-nos disposições
predatórias nos adornando com
as ‘armas’ dos animais: dentes,
caninos e garras”.



gêneres. Nos rituais associados à guerra, a assimilação dos guerreiros – e em particular dos homens responsáveis por mortes – a grandes predadores animais é constante e por isso, entre outras razões, o homicídio é frequentemente concebido como um ato de devoração. O matador é geralmente submetido, após seu feito, a toda uma série de proibições alimentares visando a lhe desabituar de seu gosto por carne crua e a lhe reacostumar a um regime alimentar humano. Do mesmo modo, a aplicação sobre o corpo do guerreiro de pinturas corporais distintas daquelas que exprimem e refletem a condição de humanidade visam a dotá-lo de atributos de animalidade – ou, em todo caso, de não humanidade. A identificação a propriedades corporais animais, assinalada por seus emblemas de disposições predadoras (os ornamentos de garras e dentes), é aqui radicalizada até formar uma corporeidade integralmente predadora. Antes que disfarce de humano em jaguar, a pintura corporal de guerra é uma roupa de *espírito-jaguar*, a vestimenta de uma entidade que reunirá, à maneira de uma essência, todas as qualidades predadoras do animal e apenas estas¹³.

A assimilação do guerreiro a um carnicheiro devorador de carne humana confere à guerra amazônica um forte aroma de canibalismo, mesmo nas áreas culturais em que nunca foram registrados vestígios de práticas antropofágicas. Isso posto, os canibais amazônicos incontestes – tais como os Tupinambá do século XVI – ficariam horrorizados pela acusação de comerem seus semelhantes. Na verdade, o canibalismo indígena afirmava justamente uma diferença radical entre o matador e sua vítima. Eles projetavam ambos para fora da sua comunidade humana: o matador em direção a uma identidade de predador animal ou divino, a vítima (ao menos seu corpo) em direção a de um animal de caça. Falar de antropofagia nesse caso é portanto, a rigor, um contrassenso: o que é comido é certamente humano, mas como o canibal, ele mesmo, não é humano, o que ele consome é diferente dele, ou seja, é carne que se come, como a carne de caça (fig. 24).



13 [Nota da Tradução]

O texto original faz menção nesse ponto à figura “Guerreiro em ‘roupa’ de jaguar, população yanomami (início dos anos 1970)”, uma foto de Napoleon Chagnon. Não foi fornecida autorização para publicação dessa imagem, de modo que remetemos o leitor ao texto original para acesso a ela. A legenda da imagem no texto original dizia: “Vestimos voluntariamente um ‘corpo’ de jaguar, como o faz este guerreiro cuja pintura corporal evoca as manchas da roupa desse felino”.

Figura 24

Macaco cozido, prato muito apreciado e quase humano.

Foto de Philippe Erikson.

“Eu sou um jaguar, e está gostoso” disse em 1557 o chefe tupinambá Cunhambebe a Hans Staden, seu cativo, por ocasião de um festim canibal”.

Devir inimigo

O consumo (real ou imaginário) de uma vítima de guerra relaciona-se, entretanto, a apenas um aspecto da pessoa do inimigo. Outros aspectos, inerentes à sua qualidade de sujeito, são destacados de seu corpo-objeto para formar novas entidades antropomorfizadas, que podem ser adotadas, familiarizadas, ou ser o objeto de uma gestação no corpo do matador. Esses elementos de personitude associados ao corpo de um indivíduo cuja identidade “inimiga” acaba de ser abolida terminam, portanto, por ser integrados ao coletivo dos matadores, sob a forma de uma pessoa virtual suplementar ou sob a forma de uma capacidade de procriação intensificada, promessa de um futuro aumento do coletivo.

Frequentemente, esses elementos de subjetividade oriundos do inimigo são figurados em troféus. Assim, as cabeças reduzidas jivaro remetem, por seu tamanho, ao bebê que o inimigo assassinado se tornará ou engendrará; mas elas encarnam também, de maneira simultânea, outras posições estruturais, especialmente a de Inimigo e a de Parente consanguíneo, uma e outra igualmente abstratas (fig. 26). O inimigo humano recebe, assim, um tratamento análogo àquele aplicado a um animal de caça: sua subjetividade portadora de identidade e seu corpo porta-



Figura 25
Cinto de cabelo humano,
população aguarana.
L 81 cm. Inv. 71.1930.39.77.
Acervo Musée du
quai Branly (Paris).

dor de alteridade são dissociados, para que a primeira se vincule a uma nova silhueta de congênere e o segundo se transforme em objeto de consumo.



Figura 26
Cabeça humana reduzida,
população jivaro.

A 70 cm. Inv. 71.1880.7.170.
Acervo Musée du quai Branly
(Paris).

"Cindida no seu perfil, ela apresenta um rosto que pertence a dois sujeitos virtuais: um inimigo e um parente, um homem e uma mulher, um consanguíneo e um afim, um morto e um embrião, todos convocados ao tempo de um ritual".

O porte ostentatório, notadamente em contexto ritual, de ornamentos fabricados com restos humanos – dentes, cabelos, peles, ossos diversos (fig. 25)¹⁴ – obedece a uma lógica similar (mas inversa) àquela que preside a exibição de elementos de corporeidade animal. Do mesmo modo que os humanos assinalam, pelo uso de garras e de dentes animais, disposições predadoras, corolário da capacidade de fabricar corpos de parentes, ao vestir-se de pedaços de corpos de humano o guerreiro manifesta sua capacidade de assumir uma corporeidade não humana, e portanto – e sobretudo –, a perspectiva inerente a essa forma de corporeidade. O porte desse gênero de ornamento significa: “Atenção, sob minha aparência de humano há um corpo (e um olhar) de jaguar pronto para o salto”. A corporeidade ambígua do guerreiro se combina com uma perspectiva igualmente equívoca: embora congênera, o guerreiro dedicado ao homicídio está sempre em risco de ver os corpos de seus semelhantes como se animais de caça, ou, o que dá na mesma, de tomar subitamente seus próprios parentes como inimigos e tratá-los como tal por consequência. A fascinação pelo “ponto de vista do inimigo” se exprime de modo espetacular em numerosos rituais amazônicos organizados em torno da perspectiva do predador de humanos. As máscaras tapirapé, chamadas *cara grande* ou *ype*, por exemplo, figuram a alma de um inimigo kayapó abatido durante um enfrentamento armado (fig. 27). O “ator” que porta a máscara é o protagonista da cerimônia, e é a partir de seu ponto de vista que toda a ação ritual se desdobra. Uma função similar é atribuída à máscara kayapó em cera coroada com um diadema (fig. 28) ou, ainda, aos crânios decorados munduruku. Esses artefatos macabros não figuram unicamente, e nem de maneira privilegiada, o inimigo singular abatido durante um ataque específico; são, antes, como coringas do baralho, chamados a encarnar ao longo de um ciclo ritual diferentes formas de uma identidade estrutural – aquela do Outro ou do Inimigo – e as perspectivas que essa identidade assume. Os ritos que se efetuam em torno desses “objetos-sujeitos” operam uma inversão progressiva da relação que une o matador a sua vítima – ao menos à parte desta que não foi transformada em carne da caça –, de tal modo que o matador termina por tomar o lugar da vítima. Esta, por sua vez, transformada em assassina de seu matador, narra – frequentemente pela voz das mulheres que participam do ritual – seus feitos de guerra, como ela exterminou os homens do grupo de vencedores, como ela seduziu e fecundou suas mulheres. Em suma, tudo se passa como se fossem os inimigos que efetuassem o ritual e não aqueles que efetivamente os venceram (fig. 29). Essa configuração se torna menos estranha se imaginamos que, na relação de homicídio, a vítima ocupa o polo do humano e o matador, aquele do animal; ora, produzir um contexto ritual é uma atividade de humanos. O objetivo das práticas rituais que o matador observa ao longo de meses após o homicídio é, justamente, o de retornar a sua posição humana inicial.

14 [Nota da Tradução]

O texto original também faz menção nesse ponto à figura “Tapa-sexo feminino com dentes humanos, população yagua. L 32 cm. Inv. 3335” presente no acervo do Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, em Roma. Não foi fornecida autorização para publicação dessa imagem, de modo que remetemos o leitor ao texto original para acesso a ela. A legenda da imagem no texto original dizia: “O barulho deste antigo ornamento, produzido ao longo do ritual, é evocado nos cantos e nas narrativas associados à guerra”.

Rostos do inumano

Essa desconcertante inversão de papéis nos rituais guerreiros amazônicos se explica sem dúvida pela objetivação do corpo social produzida pela perspectiva de um outro sobre si – de um outro diferente de si. A objetivação é uma condição para fundar as identidades tanto coletivas quanto individuais, mas isso não é possível senão pelo recurso ao ponto de vista de um outro. Ora, no mundo amazônico, o outro está inserido no esquema da predação. Já que ele é por definição diferente do sujeito, a relação com ele necessariamente será de presa ou de predador. Esse ponto de vista do outro de que o Eu precisa para experimentar-se como tal é, portanto, representado como uma perspectiva de predador sobre o Eu, quer dizer, sobre o humano. Entende-se assim por que, nessas condições, a imensa maioria das máscaras amazônicas é provida de bocas com dentes. A função das máscaras é a de representar não humanos: sejam eles inimigos, animais ou entidades sobrenaturais, são sempre espíritos – imagens – que são figurados. Esses últimos são necessariamente predadores de humanos, mesmo aqueles que têm um valor positivo, e que se poderia mesmo chamar de deuses (por exemplo, esses Imortais que se tornam os mortos araweté). Os espíritos são aqueles não humanos que ocupam, na maioria das vezes, uma posição superior à



Figura 27
Máscara cara grande ou ype, população tapirapé.

A. 80 cm. Inv. 70.2003.2.4.

Acervo Musée du quai Branly (Paris).

“Vestida com um longo adorno de cabeça e uma capa de fibras, esta máscara figura o espírito de um guerreiro inimigo assassinado, que é convocado ao longo de rituais destinados a favorecer a caça e durante os quais é evocado um combate vitorioso entre os Tapirapé e seus inimigos Kayapó ou Karajá”.



Figura 28
Máscara em cera coroadada com um diadema de penas de arara, população kayapó.

A. 156 cm. Inv. 70.2003.2.6.

Acervo Musée du quai Branly (Paris).

“Ela representa sem dúvida um espírito de inimigo, como a máscara ype tapirapé. Trata-se talvez de uma criação isolada, inspirada no exemplo de um grupo vizinho”.



Figura 29
Cabeça mumificada representando um inimigo transformado em congênere, população munduruku.

A. 30 cm. Inv. 71.1950.87.1.

Acervo Musée du quai Branly (Paris).

“Independente do sexo da vítima, a cabeça é considerada como masculina. O matador acompanha os caçadores com seu troféu, transformado em ‘mãe dos queixadas’ para atingir a caça”.

dos humanos, na escala dos existentes animados de intencionalidade predadora. Isso basta para torná-los “canibais”, comedores de homens, um traço invariavelmente representado nas figurações dos espíritos, a tal ponto que seu retrato pode, em alguns casos, se reduzir ao esboço de um rosto envolvendo um buraco com dentes. Mas os traços formais das máscaras amazônicas remetem em geral a muitos outros aspectos do corpo dos espíritos. A maior parte dessas máscaras pertence a conjuntos, formando “famílias”. Isso indica que os espíritos são populações, ou em outras palavras, espécies. Além disso, as máscaras não reproduzem o corpo dos espíritos; elas representam, antes, suas “roupas”, ou seja, seus adornos, pinturas e ornamentos: são, em suma, máscaras de máscaras (figs. 31 a 33). Muito frequentemente, elas são amarradas a túnicas de entrecasca ou a longas saias de fibras vegetais. Esses apêndices servem tanto para esconder o corpo da pessoa humana que veste a máscara, emprestando sua intencionalidade ao corpo de espírito, quanto para figurar o caráter amorfo desse corpo *estranho* do outro, isto é, sua aparência ao mesmo tempo indefinida, não humana e antropomorfa (fig. 30).

O caráter ameaçador dos espíritos não significa que seja impossível aos humanos desenvolver com eles relações não predadoras. Pelo contrário, a maioria das sociedades amazônicas inclui em seu efetivo grandes



Figura 30
Máscara em casca batida, população tikuna.

A. 42 cm. Inv. Vb I 1607.

Acervo Museum für
Völkerkunde (Berlim).

“Se o corpo dos espíritos é disforme, representa-se, entretanto, suas extraordinárias capacidades, como a de ouvir, figurada aqui por grandes orelhas”.



Figura 31
Máscara, vestimenta do jurupari, região do rio Madeira.

A. 140 cm. Inv. 71.1904.4.1.

Acervo Musée du quai Branly (Paris).

populações de espíritos que coabitam pacificamente com os vivos, mantendo relações de parentesco com estes. Todavia, essas relações amistosas supõem uma aproximação ontológica entre humanos e não humanos, uma “familiarização” que toma frequentemente a forma de um amansamento, seja do espírito pelo humano (o exemplo mais conhecido é aquele dos espíritos auxiliares dos xamãs), seja do humano pelos espíritos, sejam – e este é de fato o caso mais frequente – ambas as coisas ao mesmo tempo. Esses exercícios de socialização recíproca são feitos em rituais dos quais as mulheres são frequentemente excluídas. Às vezes, trata-se simplesmente de fazer vir os espíritos para festejá-los, à maneira de um convite entre vizinhos, com a finalidade de estabelecer boas relações. Em outros casos, trata-se também e sobretudo de se identificar aos seres sobrenaturais vestindo suas roupas, assimiladas àsquelas dos “corpos primigênicos”, próprios do tempo do mito. A experiência repetida dessa corporeidade extra-humana – e dos afetos inumanos que a animam, provado pela vontade manifesta dos seres mascarados de amedrontar e maltratar as crianças – é frequentemente julgada necessária à formação de uma pessoa adulta. (fig. 34).

A capacidade de ligar, individual ou coletivamente, relações não predadoras com a alteridade – aptidão cuja forma mais elementar é a arte de amansar pequenos animais selva-



Figura 32
Máscara, população kamayurá,
região do Xingu.

A 131 cm. Inv. 70.2003.2.1.

Acervo Musée du
quai Branly (Paris).

“Esta máscara representa aquelas que são usadas pelos espíritos enquanto eles ocupam a posição de humanos. Ela evoca igualmente, por sua forma e sua ‘barba’ de fibras, o caráter irrepresentável dos ‘corpos’ de não humanos”.



Figura 33
Cocar orok,
população wayana.

A 160 cm. Inv. 70.2004.6.1.

Acervo Musée du
quai Branly (Paris).

“O cocar orok é uma máscara antes que um adorno humano; é a ‘roupa’ de um ser dos tempos originários”.

gens – é indispensável para se atingir o estatuto de pessoa completa, e isso não concerne apenas aos xamãs. O sucesso de um bom número de processos técnicos “profanos” – caça, pesca, produção de artefatos – depende das relações que um indivíduo logra consolidar com coletivos de espíritos, sem falar das relações, ao mesmo tempo de identificação e de enfrentamento, que um guerreiro amazônico deve desenvolver com espíritos “inimigos” para adquirir a potência necessária à realização de um homicídio. Em contrapartida, se a predação dos humanos pelos espíritos não é transformada em relação positiva pela familiarização e identificação recíproca, os primeiros correm forte risco de se ver na posição da caça: eles se tornam a presa de um predador mais forte que eles, que vê seu corpo sob a forma de um animal de caça.

III. CORPO DE PRESA

A posição de presa está logicamente associada à doença e à morte que resultam de uma agressão exercida de forma direta, por um inimigo em carne e osso, ou indireta, por espíritos que agem a mando de um xamã inimigo ou de um não humano – por exemplo, um espírito dono de um animal de caça. Os amazônicos assimilam a doença e a morte a um ato de devoração, prova suplementar, se ainda faltasse alguma, do papel desempenhado pelo esquema da predação. Assim, eles dizem correntemente de um morto ou de um moribundo que ele “foi comido”, seja qual for a causa de sua agonia. De resto, os povos indígenas não costumam fazer uma distinção clara entre um assassinato ostensivo, uma morte causada por uma agressão xamânica e uma morte que qualificaríamos de natural. Em todos os casos, o falecimento ou o mal-estar é causado pela ação predadora do outro, seja um outro humano, uma dada variedade de espíritos, ou uma classe de animais, notadamente os animais de caça. Em guerra contra os humanos da mesma forma que os humanos estão em guerra contra eles (já que aqueles os caçam para se ali-



Figura 34
Homem portando
uma máscara mariwin,
população matis (1982).

Foto de Philippe Erikson.

“As disposições emprestadas dos corpos dos espíritos convocados pelas máscaras se manifestam no sofrimento e no medo que elas infligem nas crianças”.

mentar), os animais se vingam dos humanos enviando-lhes doenças para “comê-los”. Daí o dilema evocado pelo informante de Knud Rasmussen – um inuit, no caso, mas poderia certamente ter sido um indígena amazônico: “o maior perigo da vida é que o alimento humano constitui-se inteiramente de almas”¹⁵. Mesmo uma morte acidental pode se inscrever nessa lógica, com os índios postulando que, na origem da cadeia de causas imediatas que levaram à morte – queda de uma árvore, afogamento em uma cachoeira –, há uma fome que exige ser apaziguada. A morte e os estados patológicos que a prefiguram não são “fatos da natureza”, acidentes biológicos necessários: trata-se antes de acidentes da vida relacional, ligados à coexistência de coletivos em luta contínua uns contra os outros para se alimentar e manter seu efetivo por meio da captura de indivíduos oriundos de outras populações ou espécies (fig. 35).

Os agentes nocivos responsáveis pelos estados de mal-estar, de sofrimento psíquico ou moral, e sobretudo por uma doença grave ou pela morte operam de duas maneiras principais: seja introduzindo no corpo da vítima “objetos animados” – frequentemente concebidos como minúsculas armas vivas, como dardos de zarabatana ou anzóis vivos, organizados em “bandos” ou mesmo espécies distintas, que devoram a vítima por dentro –, seja, ao contrário, apossando-se da “alma” da vítima, impedindo-a de voltar ao corpo, o que pode levar à consumição deste último. Os executores dessas ações são distinguidos do “mandante”, que controla os seus pacotes de dardos e estabelece com eles relações de filiação parental ou quase parental. O modo de operação atribuído aos agentes patogênicos responsáveis pela doença justifica que os índios não atribuam quase nenhum peso à distinção entre uma morte feita com uma arma visível e um assassinato à distância

15 [Nota da Tradução]

Tradução literal do original em inglês.

Figura 35

Jovem mulher carregando seu filho. População araweté (1981-1983). Foto de Eduardo Viveiros de Castro. “Os bebês não podem ser impedidos de interagir com os não humanos, que os vigiam e entretanto os fazem de presa”.



perpetrado por um inimigo por meio de sua parentela de “micróbios” hostis.

Entretanto, a predação exercida por não humanos sobre o coletivo dos humanos vivos não é necessária ou exclusivamente animada pela raiva ou pela “fome” própria ao guerreiro.

Da mesma forma que os índios amansam animais selvagens ou convertem espíritos em congêneres para incorporá-los ao próprio coletivo, os não humanos buscam às vezes amansar um humano – as crianças são particularmente visadas (fig. 36) – a fim de atraí-lo para sua sociedade, com consequências na maioria das vezes letais para a vítima, exceto no caso dos xamãs.



Figura 36

Criança carregando a marca de urucum de uma mão sobre suas costas (1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.

“As crianças pequenas atraem os predadores invisíveis e são frequentemente suas presas”.



Figura 37

Velha indígena em uma rede (1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.

“A morte e a doença trazem uma alienação corporal que nunca é acidental”.

Seja a predação contra os humanos violenta e agressiva, animada por uma fome assassina, ou ditada pela saudade, pela necessidade de companhia ou pela preocupação de enriquecer e aumentar seu próprio coletivo, o resultado é o mesmo: uma alienação que transforma os semelhantes em não humanos – espíritos, deuses, animais de caça, inimigos, às vezes tudo isso ao mesmo tempo – e desencadeia a morte e a subtração de um membro do coletivo dos viventes (fig. 37). A doença e a morte resultam em uma transformação corporal sofrida, imposta por um outro hostil. É uma versão negativa da metamorfose – buscada e assumida pelo sujeito – na direção de estados de superpotência corporal.

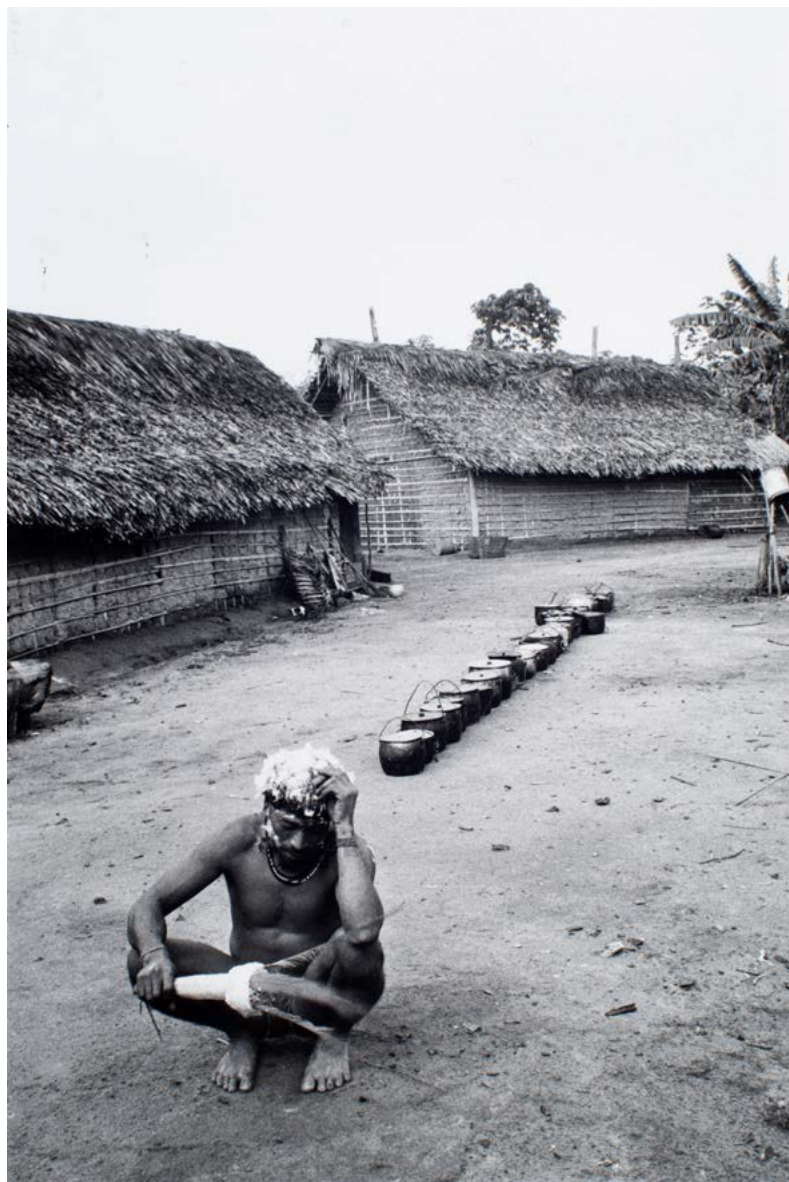
Aliado de seus predadores: o xamã

Os estados patológicos provocados pelas pequenas armas animadas que devoram desde o interior e de maneira invisível a carne dos humanos, infligindo-lhes um afeto corporal involuntário e doloroso, exigem a intervenção terapêutica de um xamã, por pouco que se prolonguem ou se agravem.

A aptidão do xamã em curar as vítimas de uma predação invisível relaciona-se com a natureza particular de seu corpo – e do saber a ele associado. O xamã é um ser bifronte, capaz de aparecer como congênere a duas espécies ordinariamente estrangeiras uma para a outra e ligadas por uma relação de predação: por exemplo, a dos humanos e a dos animais de caça, ou, ainda, a dos humanos e a de uma dada categoria de espíritos canibais. O xamã adquiriu esse desdobramento corporal ao cultivar uma relação amistosa – uma relação de congênere ou de parente – com não humanos, frequentemente graças a um encontro fortuito. Tais encontros costumam tomar a forma de uma sedução do humano por um não humano do sexo oposto, culminando em uma relação estável de conjugalidade. A “dupla nacionalidade” ontológica do xamã pode igualmente resultar de uma adoção por um animal-espírito – frequentemente um jaguar – encontrado em sonho ou na solidão da floresta, e que se tomou de compaixão pelo humano em sofrimento. Enquanto para a maioria dos humanos o comércio accidental com não humanos termina tragicamente no consumo de um pelo outro, o xamã consegue aparentar-se com os não humanos.

Essa aptidão lhe confere a capacidade de ver a alma desses outros, isto é, de percebê-los tal como são vistos por seus próprios congêneres. Por possuírem esse tipo de saber, os xamãs têm frequentemente um estatuto social equivalente ao do sábio ou ao do intelectual, e exercem às vezes funções similares às de um sacerdote. Sua capacidade de serem vistos como congêneres tanto por seus aliados invisíveis quanto por seus próprios parentes humanos os predispõe a agir como diplomatas entre as duas populações, monitorando e intermediando suas relações. Assim, ao recuperar um doente que está

em vias de passar a afiliar-se a um outro coletivo – ou seja, que está morrendo –, o xamã negocia uma troca com seus aliados não humanos: propõe que estes entreguem o doente aos humanos em troca de uma compensação, por exemplo, o corpo de um inimigo; ou, ainda, que autorizem uma extração moderada dos animais de caça sob o cuidado desses aliados, em troca de alguns humanos que estes adoecerão para fazer deles sua própria caça (fig. 38). No mesmo sentido, para interromper a consuação de um doente pelos espíritos, visto por eles como presa, o xamã se esforça – cobrindo o corpo do doente com pinturas corporais, por exemplo – para fazê-lo aparecer como um congênere aos espíritos. O xamã busca persuadir os não humanos de que eles se enganam de alimento: o doente é um humano, como eles, e não uma presa à disposição de seu apetite.



IV. INSTRUMENTOS DE TRANSFORMAÇÃO CORPORAL

A noção de metamorfose está no coração da maneira indígena de conceitualizar o corpo, como ilustram os dados evocados ao longo destas páginas. A metamorfose – a transformação simultânea da forma, da substância e do vivido corporal em função da relação com o outro – é a contrapartida “experencial” de uma epistemologia perspectivista; é a experiência de uma alternância de pontos de vista. Uma mudança na percepção e na categorização de um *alter* supõe uma mudança paralela de regime corporal; portanto, mudar de corpo é mudar de ponto de vista. Vê-se então que os estados alterados de corporeidade podem ser tanto estratégias de conhecimento, se forem deliberadamente provocados, quanto sintomas patológicos, se forem involuntários. Por isso, os povos indígenas da Amazônia desenvolveram uma vasta gama de práticas visando a agir

Figura 38
Xamã dando as costas em
respeito à chegada dos
espíritos descidos à terra para
comer jabuti (1981-1983).
Foto de Eduardo Viveiros de Castro.
“O maior perigo da vida é que
o alimento humano constitui-
se inteiramente de almas”,
confidenciava um xamã inuit à
Knud Rasmussen”.

sobre a matéria corporal, modificar a consciência e a experiência do corpo, tanto para produzir modificações positivas como para evitar estados indesejáveis.

Antes de detalhar essas técnicas, algumas observações se impõem em relação à natureza geral da transformação por elas visada. Nosso imaginário cultural, ilustrado pelos escritos de Ovídio ou de Kafka, pensa a metamorfose como uma transformação involuntária do envelope corporal de um indivíduo, cujo núcleo central – a alma, a consciência – permanece, porém, humano. A força trágica dessas fábulas vem precisamente da descrição dos tormentos de uma consciência humana sentindo sua própria transfiguração em uma existência muda, ao se perder dentro de um corpo de um ser da natureza. A metamorfose, tal como a concebem os índios, se refere a um processo inverso: é a interioridade que se transforma primeiro e dita uma mudança corporal mais ou menos literalmente expressa. O “devir jaguar” do guerreiro amazônico não consiste em disfarçar-se de jaguar e dar curso a uma raiva completamente humana, imitando eventualmente comportamentos de carniceiro. Trata-se, antes, de sofrer uma modulação da subjetividade, uma intensificação qualitativa da disposição predadora, de tal modo que o sujeito acessa por um tempo a interioridade de um corpo de um jaguar. Essa metamorfose pode permanecer invisível para os congêneres do “jaguarizado”, sem resultar em uma transformação paralela do corpo humano em corpo de felino e sem se manifestar senão por sinais indiretos (alteração da fala, do comportamento social) — em suma, por sintomas, como ocorre também no caso das doenças, essas metamorfoses involuntárias.

Modificar a experiência corporal para trocar de corpo

A mudança que focaliza a atenção dos índios concerne à subjetividade, não à forma aparente. Entretanto, como a consciência é a imagem do corpo, o melhor meio de agir sobre ela é o de modificar o corpo que ela reflete. A forma mais elementar de efetuar essa modulação é a de variar o regime alimentar. Este categoriza os seres, define sua identidade ou sua diferença, abre a filiações inéditas ou, ao contrário, as previne. A atenção obsessiva que os indígenas atribuem àquilo que comem se explica por essas funções. Proibir-se tal tipo de alimento equivale a se desafiliar de um coletivo, definido por suas maneiras de comer, a fim de ingressar em um outro. Obrigar-se a consumir tal tipo de alimento, a provar tal tipo de sabor permite agregar à própria carne um agente de mudança, um elemento do regime próprio a uma dada espécie, humana ou não humana. Deve-se analisar a prática da êmese (vômito) voluntária, por vezes ritual e ocasional, por vezes cotidiana, na mesma perspectiva. O vômito visa ao mesmo tempo a tornar o corpo mais leve, mais aéreo – como o é o dos espíritos – e a limpar o organismo de restos acumulados durante os

festins noturnos, talvez duvidosos, nos quais a “alma” teria eventualmente participado durante suas errâncias oníricas (fig. 39). Outra maneira de fazer variar o regime corporal consiste em mudar sutilmente a qualidade desses “amaras” imediatas do corpo ao seu entorno que são a respiração ou a percepção do ambiente sonoro e tátil. Uma das numerosas funções do tabaco, essa planta tão prezada pelos ameríndios, é a de produzir, por sua fumaça, um “ar sensível” diferente daquele no qual o corpo está envolvido. São utilizados também, para este mesmo fim, os maços de folhas com os quais os xamãs refrescam o corpo de seus pacientes, bem como os chocalhos, que servem para criar um meio sonoro e tátil “outro”, próprio ao ambiente de uma espécie não humana (figs. 40 e 41).

A dor, mais ou menos viva, representa uma forma extrema de modificação da subjetividade pelo viés do corpo. O sofrimento físico constitui uma das mais imediatas e impressionantes vivências que permitem experimentar uma mudança interna do corpo. Por essa razão, numerosos rituais amazônicos, notadamente aqueles relacionados à iniciação, constituem-se de provas dolorosas, destinadas simultaneamente a fazer o neófito passar por uma perturbação de sua natureza corporal, tornar memorável essa experiência de mudança, e dar a



Figura 39
Espátula para vomitar,
em madeira esculpida,
população taino.

A 7 cm. Inv. 71.1939.41.190.
Acervo Musée du quai Branly (Paris).
“Vomita-se para deixar leve o
corpo e torná-lo semelhante
ao dos espíritos, para purgar
os resíduos de sombrias festas
oníricas, para passar de um
regime alimentar a outro”.

Figura 40
Chocalho de xamã.

L 29 cm. Inv. 71.1937.11.30. Acervo
Musée du quai Branly (Paris).



Figura 41
Xamã segurando um chocalho
e um charuto (1981-1983).

Foto de Eduardo Viveiros de Castro.

“Cria-se um ambiente sonoro
e olfativo diferente para
evocar a presença de uma
natureza outra”.

ele a oportunidade de exibir sua capacidade de controlar tal experiência – e portanto de se controlar a si mesmo. Os povos indígenas lançam mão de um importante arsenal de instrumentos de dor e de medo, desde os trançados e as luvas de cestaria nas quais eles fixam vespas ou tocandiras (figs. 42 e 43) até os escarificadores destinados a fazer verter sangue e marcar a pele. Note-mos de passagem que, se os amazônicos se dedicam de bom grado a formas mais ou menos severas de automutilação, eles não se envolvem senão excepcionalmente em atos de tortura praticados sobre outrem. Infligir dor para destruir, humilhar ou “desumanizar” não tem nenhum sentido para eles. Exercício de conhecimento antes que de punição, o sofrimento assume um valor positivo, e não é portanto imposto senão aos semelhantes.

A introdução no organismo de substâncias que provocam sensações mais ou menos fortes de mal-estar permite modular a pro-



Figura 42
Indígena da Guiana sofrendo
a aplicação da peneira com
formigas (1965).

Foto de Jean-Marcel Hurault.

“A experimentação de dor
permite uma transformação
corporal”.

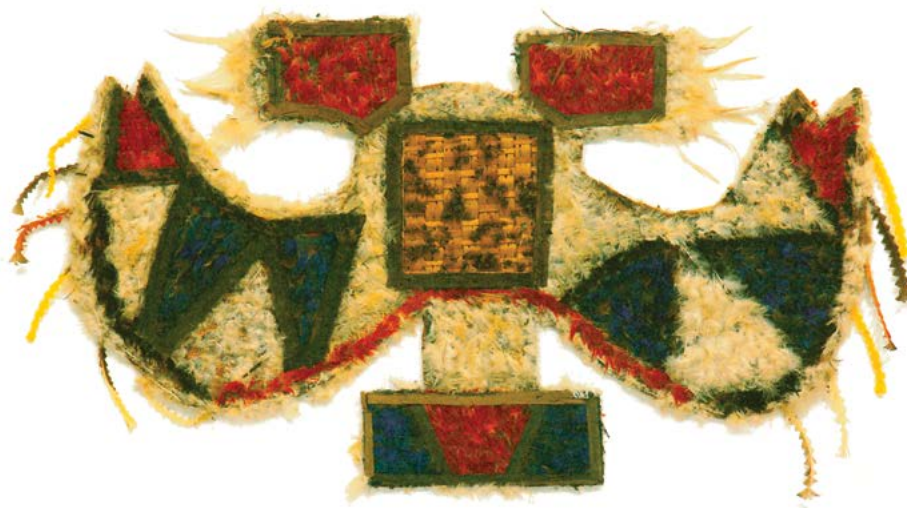
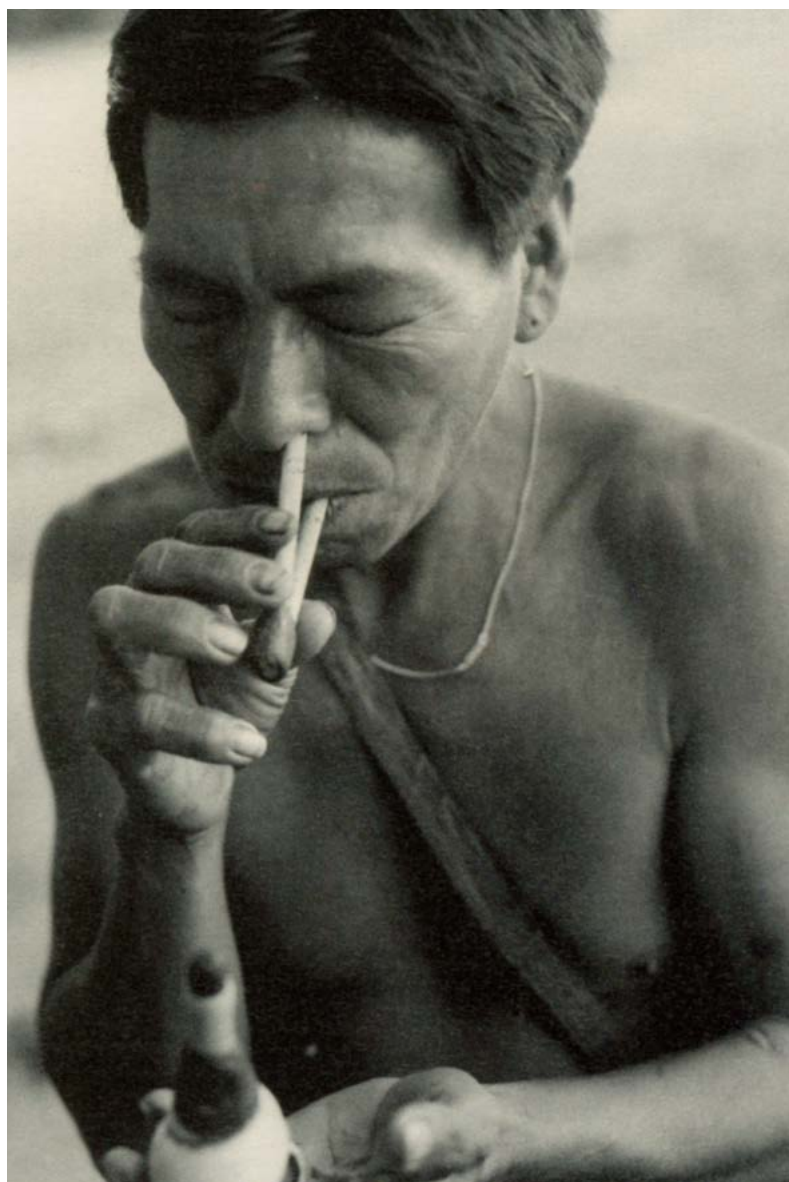


Figura 43
Aplicador de formigas.
L 94 cm. Inv. 70.2003.2.2.
Acervo Musée du
quai Branly (Paris).

Figura 44
Xamã com um aplicador
de rapé alucinógeno,
população bará, grupo tukano
(início dos anos 1980).
Foto de Gerardo Reichel-Dolmatoff.
“Alteram-se os estados de
consciência para conhecer uma
corporeidade diferente”.

priocepção, e a percepção sensorial em geral, de uma maneira menos espetacular – mas, às vezes, mais perigosa. Os rapazes cashinahua, por exemplo, de vez em quando injetam em si mesmos doses infinitesimais de veneno de dendrobata (essa pequena rã tropical que secreta uma substância altamente tóxica) para endurecer seus corpos, habituando-os a absorver o “amargor”, o que os deixa violenta e, às vezes, mortalmente doentes. Da mesma forma, os efeitos eméticos e angustiantes de numerosos psicotrópicos amazônicos, longe de serem “efeitos colaterais” indesejáveis, como se pensou por muito tempo, são deliberadamente procurados, pois eles assinalam e simbolizam uma metamorfose corporal paralela à alteração da consciência. Uma versão “light” desse trabalho sobre o corpo consiste em orná-lo de “enfeites medicinais”: assim, os Cashinahua adornam



braçadeiras e jarreteiras com maços de plantas medicinais, cujo perfume se insinua na carne e a transforma para torná-la mais apta a interagir com tal ou qual espécie não humana. Todos os enfeites têm uma função “performativa”: ao portá-los, absorvemos uma parte da intencionalidade investida no corpo animal ou vegetal do qual eles provêm (fig. 45). O fato de que em certas línguas da família Pano o mesmo vocábulo designa “plumas” e “remédio” não é mero acidente. A pintura facial, técnica de modulação da matéria corporal, é combinada com “remédios” para dotá-la de um odor, de uma potência de atração ou de repulsão. Na medida em que ela é uma “pele de espécie”, é lógico que ela deva liberar um perfume, já que todas as espécies se caracterizam por um odor particular.



Figura 45
Colar de dentes humanos. Peru.
A 27 cm. Inv. 71.1938.147.21. Acervo
Musée du quai Branly (Paris).

Mudar de consciência para se dar um outro corpo

A ingestão – por decocção, inalação, mastigação – de substâncias que alteram mais ou menos fortemente o estado normal da consciência constitui uma outra técnica de modificação da subjetividade. Os índios utilizam um vasto inventário de substâncias psicotrópicas, cuja riqueza a farmacologia ocidental apenas começa a avaliar. Além do tabaco e da coca, cujos efeitos de alteração de consciência não são sempre perceptíveis para um consumidor inexperiente, as drogas mais correntemente utilizadas são o *yajé*, também conhecido como *ayahuasca* ou *caapi* (*Banisteriopsis caapi*), e as trombetas (*Brugmansia* sp.), ambas consumidas na forma de uma bebida obtida por redução da decocção das cascas, e também o rapé (inalado por meio de canudos) de *Virola elongata* ou de *Anadenanthera peregrina* (fig. 44). Existem muitas outras substâncias, a maioria composta de muitas plantas, em função das sensações procuradas¹⁶. O desenvolvimento de uma cultura da droga entre os índios da Amazônia, que se mostra muito antiga, já que os instrumentos que lhe são associados (cachimbos, pranchetas e inaladores) foram encontrados por arqueólogos em sítios de alta antiguidade, se ajusta perfeitamente às noções indígenas sobre as relações entre o corpo e a consciência e a representação desse corpo. O objetivo visado pela ingestão de psicotrópicos é o mesmo que aquele perseguido nas operações sobre a carne: ter acesso à experiência da metamorfose. Entretanto, a droga inverte a direção do processo evocado nos parágrafos precedentes: em lugar de trabalhar o corpo para modificar a consciência, levando-a a experimentar sensações corporais incomuns, a droga altera a consciência ou a percepção corporal e permite fazer a experiência de um corpo “outro” sem intervir diretamente no próprio corpo, e sem que essa transformação seja visível nele. Um dos exemplos mais impressionantes de uma metamorfose corporal vivida pela consciência, invisível aos espectadores, é aquele que experimentam os xamãs yanomami sob o efeito do pó *yakoana* (resina de casca de *Virola elongata*). No decorrer de seu transe, eles se tornam espíritos, mas seus corpos não refletem essa transformação senão por seu comportamento aberrante, sugestivo de uma “biologia” e de uma “física” diferentes daquelas que prevalecem no mundo dos humanos.

Como a dor e outras experiências de perturbação corporal, a alteração deliberada da consciência obedece a uma vontade de conhecimento e, por conseguinte, de sociabilidade alargada: drogar-se de maneira controlada permite ver a “outra face” de seres que em momentos normais não aparecem, ou só aparecem sob uma forma não humana; permite apresentar-se a eles com um corpo de congênere e desenvolver com eles relações “humanas”, isto é, relações de parentesco ou quase parentesco.

16 A bebida enteógena conhecida como *yajé* ou *santo daime* (*ayahuasca*, *caapi*, *mariri* etc.) é uma mistura onde entram a casca do cipó *Banisteriopsis* e folhas do arbusto *Psychotria viridis*. [Nota de Viveiros de Castro acrescentada à esta tradução.]

Cinco séculos atrás, a mesma história

Claude Lévi-Strauss se refere várias vezes em sua obra a uma anedota retirada de *História das Índias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo: “Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação”. A história vem assim ilustrar a tese de uma natureza humana caracterizada pela negação obstinada de sua própria universalidade: de fato, a humanidade do outro é colocada em questão tanto pelos índios quanto pelos europeus. O etnocentrismo seria, portanto, a coisa mais bem partilhada no mundo, mesmo se, “igualmente ignorante”, como diz Lévi-Strauss, a atitude dos índios era mais respeitável: eles projetavam uma divindade nos brancos enquanto estes tomavam os índios por animais. O episódio revela sobretudo a distância decisiva entre os europeus e os ameríndios em sua maneira de considerar a alteridade. Se os índios, como nota com ironia Lévi-Strauss, recorreram às ciências naturais para determinar o estatuto ontológico dos brancos, enquanto estes se apoiaram nas ciências humanas para decidir sobre a bestialidade dos índios, é porque, para os ameríndios, a diversidade dos seres se situa no nível do corpo e, para os europeus, no plano da alma. Os ocidentais nunca tiveram dúvidas de que os índios tinham um corpo (os animais também o têm). Os índios, por seu turno, nunca duvidaram de que os brancos tinham uma alma (os animais e os espíritos a têm também). Assim, o etnocentrismo dos ocidentais consistia em duvidar que os corpos outros tivessem uma alma como a sua; o dos índios consistia em duvidar de que almas outras pudessem ter um corpo idêntico ao seu.

Desse primeiro quiasma decorre toda uma série de diferenças, frequentemente mascaradas por convergências de fachada. A noção de sujeito, tal como ela é concebida no ocidente e nas ontologias indígenas, sintetiza as diferenças principais. Para nós, a intimidade do sujeito, seu núcleo mais central, se situa acima da cultura, e isso torna o sujeito universal. A forma de interioridade que ele sintetiza é, entretanto, reservada apenas aos humanos. Para os indígenas da América, o sujeito é por princípio “cultural”, mas essa inscrição na ordem da cultura, longe de limitar a qualidade de pessoa apenas aos membros desta ou daquela “tribo”, está no fundamento de uma distribuição de subjetividade que transborda largamente a espécie humana. As entidades-sujeito têm necessariamente todos os atributos da cultura, incluindo aí os corpos, que não diferem daquele dos humanos por sua organização e sua forma geral. Assim, todos os sujeitos se parecem: do ponto de vista de sua qualidade de sujeito e, portanto,

de sua subjetividade, eles são idênticos, sejam animais, plantas ou espíritos. Eles se diferenciam por sua “fiscalidade”, pelo mundo de relações que lhes oferecem os recursos de seu corpo de espécie. A metafísica dos índios da Amazônia apresenta, portanto, uma configuração inversa àquela que subjaz às nossas próprias concepções do mundo: a identidade entre humanos e não humanos não remete à natureza, como é o caso entre nós (que aceitamos ter em comum com os animais uma parte “natural” de bestialidade), ela repousa sobre o compartilhamento da mesma cultura. É exatamente por isso que o corpo indígena é diferente do nosso.

Entre o Riso e o Trágico: Perspectivas sobre Modos de Vida no Brasil

Entrevista com Donna M. Goldstein

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165237>

Por

Arielle Milkman

University of Colorado
Boulder, Anthropology,
College of Arts and Sciences |
Colorado, United States
Arielle.Milkman@colorado.edu

Susana Durão

Universidade Estadual
de Campinas, Instituto
de Filosofia e Ciências
Humanas, Departamento
de Antropologia |
Campinas, SP, Brasil
ssbdurao@gmail.com

Donna M. Goldstein é uma antropóloga médica e cultural de renome internacional que trabalhou no Brasil por cerca de trinta anos. Ao longo de sua trajetória, apresentou importantes contribuições para os estudos acadêmicos sobre o ativismo HIV/aids, a política farmacêutica no México e na Argentina, o nacionalismo e o antissemitismo na Hungria, sobre o humor no contexto de políticas raciais, de classe e de gênero, e sobre violência cotidiana. Seus estudos mais recentes concentram-se em investigações acerca de ciência, medicina e meio ambiente no contexto de toxicidade e incerteza observado nos Estados Unidos e no Brasil. Goldstein é professora de antropologia na Universidade do Colorado, onde atua desde 1994. É cofundadora do Latin American Studies Center (LASC) [Centro de Estudos Latino-Americanos] na Universidade do Colorado, do qual foi diretora de 2014 a 2017.

Quatorze anos após a publicação original de *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Brazilian Shantytown* [O riso fora do lugar: raça, classe, violência e sexualidade em uma favela brasileira], o livro continua a repercutir entre leitores de obras de antropologia, tanto nos EUA como no Brasil. *Laughter* ganhou o prêmio Margaret Mead em 2004 por suas corajosas reflexões sobre violência cotidiana, gênero, raça, classe e humor negro nas favelas do Rio de Janeiro. O enfoque da etnografia de Goldstein na moradora Glória e sua família vai na contramão das teorias da “cultura da pobreza” e lança questionamentos acerca dos efeitos do “milagre” econômico do Brasil, bem como põe em questão o significado da democracia racial brasileira na vida de mulheres que vivem na margem da capital carioca. O atual projeto de pesquisa de Goldstein trata da história da ciência na Guerra Fria e foca a produção de energia nuclear no município brasileiro de Angra dos Reis (RJ).

ORCID

<https://orcid.org/0000-0002-6928-2697>

<https://orcid.org/0000-0001-8096-6806>

Donna Goldstein é natural de Nova York. Graduou-se em sociologia rural na Universidade Cornell e fez mestrado em psicologia educacional na Universidade de Harvard. Goldstein viajou por toda a América Latina, integrando equipes de pesquisa que investigavam economias camponesas e reforma agrária; viveu no Equador por dois anos e meio e, no México, por quase um ano antes de retornar aos EUA e se matricular na Universidade da Califórnia, em Berkeley para realizar seu doutorado. Depois de passar um ano no departamento de psicologia da universidade, Goldstein ingressou no programa de antropologia em 1989, sob a orientação da antropóloga brasileira Nancy Scheper-Hughes. Na pesquisa de campo que realizou no Rio de Janeiro, para sua tese de doutorado, Goldstein investigou o ativismo HIV/aids e o engajamento das mulheres nessa militância. Foi nesse contexto que ela conheceu Glória, pseudônimo de sua principal interlocutora em *Laughter out of Place*.

No prefácio à segunda edição (2013) do livro, Goldstein reflete sobre as mudanças (já bastante conhecidas) nas condições das favelas do Rio em que ela trabalhou. Ela descreve que naquele momento, no Brasil, os políticos exibiam estatísticas internacionais de desenvolvimento para elogiarem o crescimento do PIB nacional e a redução da desigualdade de renda, enquanto que trabalhadoras domésticas, a exemplo de Glória, nos fazem pensar sobre quem estaria usufruindo das benesses do crescimento da posição do Brasil no cenário global de então. Em seguida, Goldstein descreve a implementação do programa de pacificação em algumas das mais notórias favelas do Rio, em preparação para a Copa do Mundo de Futebol da FIFA de 2014. Ao mesmo tempo, na perspicaz análise que Goldstein apresenta sobre o Rio em mutação, as intersecções entre violência e humor estão sempre presentes, especialmente quando ela relata um episódio em que passageiros de um ônibus descrevem uma angustiante narrativa de sequestro em São Paulo – para o deleite e gargalhadas de outros passageiros.

Se o trabalho etnográfico de Goldstein na década de 1990 expõe “algo trágico e de humor sombrio sobre as condições das pessoas – principalmente mulheres de pele escura – vivendo em comunidades marginalizadas” (Goldstein, 2013), sua obra mais recente mantém o compromisso de examinar cuidadosamente “formas silenciosas de violência” e marginalidade. Em seu trabalho de pesquisa atual, a autora busca enquadrar os efeitos dos perigos e danos invisíveis como toxicidades ambientais (Goldstein, 2017a) e entender os efeitos de discursos produzidos por meio da elaboração do conhecimento científico sobre populações pobres que vivem nas periferias urbanas.

Goldstein nos leva a Angra dos Reis, lugar fundamental para a biodiversidade e para o ecoturismo na parte sul do estado do Rio de Janeiro, e cidade sede da única usina nuclear do Brasil. Em Angra, ela realizou entrevistas, entre 2012 e 2015, com engenheiros, assistentes sociais, ativistas e profissionais de

saúde pública que dialogavam com a Central Nuclear Almirante Álvaro Alberto (CNAEA). No momento, Goldstein está escrevendo um livro baseado nessa pesquisa, intitulado *Brazil's Nuclear Ambitions: From Cold War Science to Contemporary Populations at Risk* [Ambições nucleares do Brasil: da ciência da Guerra Fria às populações contemporâneas em risco], no qual rastreia as conexões entre o sigilo da Guerra Fria e regimes científicos contemporâneos, bem como as questões que a ciência deixa “inacabadas” ou “inquestionadas”. Enquanto isso, ela demonstra como as populações próximas a Angra dos Reis são atingidas pela desigualdade econômica, pela infraestrutura desequilibrada e pela “formação de camadas tóxicas” (Hall, Goldstein & Ingram, 2016) ou de diferentes toxicidades, que, em conjunto, reforçam potencialmente a precariedade e tornam impossível para os cientistas diagnosticar uma fonte única de risco ou um problema de saúde pública exclusivo (Goldstein, 2017a, 2017b). Para complicar ainda mais as coisas, a usina de Angra dos Reis está atualmente envolvida em um escândalo nacional de corrupção de proporções épicas. Esta é, de fato, uma conhecida “violência lenta” (Nixon, 2011), tal como já era aquela que se encontrava presente em *Laughter Out of Place*. No entanto, o trabalho atual de Goldstein também está fortemente preocupado com a produção de narrativas de risco global e local (Beck 2006, 2007; Goldstein 2017d) e com as subjetividades particulares (Goldstein 2017a) que vêm à tona em situações de degradação e contaminação ambiental. De fato, no número especial do volume *Culture, Theory and Critique*, editado por Goldstein (2017a) e intitulado *Invisible Harms: Science, Subjectivity, and the Things We Cannot See* [Danos invisíveis: ciência, subjetividade e as coisas que não podemos ver], a autora se debruça sobre a incerteza, a ambivalência e sobre as “trevas epistêmicas” que emergem entre a (des)informação adjacente a encontros tóxicos. Ao longo desse volume, Goldstein (2017a) baseia sua análise em dados etnográficos meticulosos e minuciosos, sugerindo que podemos tratar a produção de energia nuclear, por exemplo, como uma montagem sócio-material, rica em termos descritivos e profundamente significativa, tanto para humanos como para não humanos.

Em outros textos, Goldstein refletiu sobre o papel da etnografia contemporânea.¹ Nesses escritos, ela expressou uma preocupação acerca da melhor maneira de escrever sobre a vida dos outros, no sentido de evitar reduzir a riqueza da experiência humana. Os etnógrafos – especialmente estudantes e acadêmicos de campos interdisciplinares, como os Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia, também denominados Estudos sobre Ciência, Tecnologia e Sociedade, Estudos de Ciência, Tecnologia e Sociedade ou Estudos de Ciências-Tecnologias-Sociedades (CTS) –, talvez julguem que falta aos antropólogos as habilidades técnicas e afetivas para cativar adequadamente nossos interlocutores, tornando difícil, senão impossível, retratar sua vida, preocupações e inter-

¹ Ver Goldstein (2018), “Beyond Thin Description: Biography, Theory, Writing” [Além da descrição rarefeita: biografia, teoria, escrita] e Goldstein (2017e), “Fieldnote as Political Weapon: James Comey’s Ethnographic Turn?” [A anotação de campo como arma política: a guinada etnográfica de James Comey?].

esses de maneira precisa. Mas Goldstein supera essa dificuldade, amalgamando teoria, descrição etnográfica densa e cultura pública, sem minimizar suas complexidades e contradições. Neste momento histórico em que antropólogos culturais estão pensando profundamente sobre o papel da escrita etnográfica, e por vezes questionando esse papel (Peirano, 1995; Ingold, 2014; Jackson Jr, 2012; McGranahan, 2015), Goldstein reafirma o valor da densidade etnográfica, combinando biografia, economia política e teoria crítica. Essa atenção a uma antropologia mais ampla (Ortner, 1984) também é evidente na análise que Hall, Goldstein e Ingram (2016) apresentam sobre o uso que Donald Trump faz do humor e do gesto, simulando armas; e também do uso que faz da nostalgia racista politizada e da política do “apito de cachorro”² para falar com partidários nacionalistas brancos durante as eleições presidenciais norte-americanas de 2016 (Goldstein e Hall, 2017).

Tivemos a oportunidade de nos reunir com a professora Goldstein em maio de 2017. Falamos do processo e da política de escrita de *Laughter Out of Place*, bem como da circulação e da recepção do livro no decorrer dos últimos quatorze anos. Nessa conversa vieram à baila temas como o significado do humor, o capitalismo tardio e o neoliberalismo e o avanço dos conservadores nos Estados Unidos e no Brasil. Discutimos também a participação do Brasil nas corridas nucleares globais durante a Guerra Fria, o desenvolvimento de um programa brasileiro de energia nuclear e as questões que animam a política contemporânea com relação à corrupção e à modernidade no Brasil. Por fim, encerramos a conversa com questões sobre o papel da antropologia e da etnografia na contemporaneidade. Sentimo-nos afortunadas por ter iniciado esta colaboração e pretendemos manter um diálogo produtivo entre as comunidades acadêmicas no Brasil e dos EUA.

Em 2003, seu livro *Laughter Out of Place* foi recebido com controvérsia, tal como Nancy Scheper-Hughes e Philippe Bourgois previam no prefácio que escreveram?

DC – Meu maior medo com *Laughter*, em 2003, era que meus amigos brasileiros mais próximos, que eram das classes médias, ficassem zangados comigo – por possivelmente acharem que havia sido muito crítica com relação às questões de raça e de classe no Brasil. Naquele momento não havia consenso entre acadêmicos das humanidades. Havia também algumas questões relacionadas a disputas acadêmicas, problemas que podem ocorrer quando antropólogos não nativos realizam trabalho de campo, e eu estava ciente de tudo isso porque havia sido orientada por Nancy Scheper-Hughes. Uma coisa óbvia para qualquer antropólogo trabalhando no Brasil é o dever de familiarizar-se com os trabalhos brasileiros sobre o Brasil e citar os autores apropriadamente, dando-lhes o merecido respeito em seus textos. Nesse

² Referência a “dog-whistling”, o som de apito que apenas os cães conseguem ouvir; no jargão da política norte-americana, o termo alude ao som que só um determinado grupo militante é capaz de ouvir. Assim, a “política do apito do cachorro” é baseada em um código partilhado por grupos específicos; trata-se de uma mensagem política dirigida a um grupo que domina o código e é capaz de entender seus significados, um tipo de discurso que parece significar uma coisa para a população em geral, mas que tem um significado diferente para uma parte específica do público. (n. t.)

sentido, sinto que meu livro não foi controverso, uma vez que segui esse princípio e fui muito cuidadosa nas leituras que fiz dos autores brasileiros.

Acho que, muitas vezes, o que uma boa etnografia faz é, infelizmente, capturar algo que todos já conhecemos. Em 2003, todos sabíamos que não havia mais como ignorar a política racial no Brasil. Este tema havia causado controvérsia nos trinta anos anteriores; por exemplo, com questões em relação a como o Brasil deveria apoiar seu movimento afro-brasileiro, a como deveria buscar novas formas de inserção na sociedade civil e em relação ao debate sobre por que meios o país poderia se tornar mais democrático e igualitário. As discussões sobre raça poderiam ser utilizadas como base para isso. Essas controvérsias realmente antecederam e penetraram a minha pesquisa ao longo dos anos de 1990. Nos anos 2000 elas floresceram. Mas acho que em 2003, a maior parte dos intelectuais já estava convencida de que o Brasil realmente precisava pensar nisso. Meu livro foi lançado nessa época, e embora não fizesse grandes sugestões políticas, ele produziu uma imagem de um lugar que precisava ser pensado a partir desse problema da raça. Nesse sentido, não acho que o livro foi recebido com controvérsia. Gosto de pensar que *Laughter Out of Place* foi lido no Brasil. Ele ganhou o Prêmio Margaret Mead de antropologia, em 2004, e por isso obteve alguma atenção nos Estados Unidos. Mas talvez o livro não tenha ocupado um lugar de destaque nos meios acadêmicos brasileiros: o que uma antropóloga norte-americana pode dizer a um brasileiro a respeito do dia a dia no Brasil?

Você recebeu comentários dos seus amigos brasileiros a respeito do livro?

DG – Eles foram muito gentis e encorajadores. Muitos deles eram acadêmicos mais velhos, que realmente não tinham problemas de ego, e que são pessoas incrivelmente generosas e simpáticas. Talvez pensassem que eu tivesse sido um pouco dura demais em algumas partes do livro, mas, por outro lado, não havia nada com que não concordassem. E foram generosos, pois estavam mais avançados do que eu em suas carreiras. Acho que esse livro estava falando com a geração mais jovem de acadêmicos, que estava chegando. Mais tarde, tive a oportunidade de ser supervisora de pós-doutorado de um antropólogo brasileiro que esteve aqui na Universidade de Boulder e de dois outros pós-doutorandos. Espero que seja essa a atitude correta: ser generoso com os novos pesquisadores, com os novos trabalhos e com a tomada de novos rumos. Evidentemente, as pessoas ofereceram críticas ao livro, mas não foram críticas devastadoras. Acho que o livro foi resenhado mais de trinta vezes, por isso houve uma série de comentários registrados nele. Ele foi resenhado em francês, em espanhol e em português, mas a maior parte das resenhas foi em inglês. Ele também ganhou uma página inteira

no Jornal do Brasil e uma página inteira na Folha de São Paulo. Nessa época, final da década de 1990, ter ficado tanto tempo nas favelas do Rio parecia, para os próprios acadêmicos brasileiros, muito corajoso. Receber elogios por fazer o que todos fazem, vivendo lá, é algo tolo, mas foi isso que os jornais assumiram e escreveram sobre o meu trabalho de campo nas favelas. Posso ter recebido críticas, mas fui poupada a questionamentos como: “o que você está fazendo aqui?”, “qual papel você desempenha?”, “por que você está aqui?”. Fui poupada disso.

A região em que você trabalhou mudou muito desde que você escreveu o livro?

DG – Entre 2003 e 2017, muitos desses bairros no Rio foram, aos poucos, gentrificados por jovens hipsters e artistas, de maneira semelhante ao que ocorreu em Nova York, Roma e São Francisco. Tenho um aluno, Jason Scott, que esteve mais recentemente no Brasil e morou em alguns bairros que foram gentrificados no Rio e que passaram por um processo semelhante ao que aconteceu nos EUA. Sua pesquisa é sobre as interações entre os moradores locais, comunidades hipsters e as pessoas que competem pelo setor imobiliário. Ao mesmo tempo, esses lugares convivem com a violência policial e ali perdura a incerteza cotidiana que eu e outros descrevemos para outros lugares da cidade. Se pensarmos nos bairros em torno da Universidade de Columbia, em Nova York, nos últimos vinte anos. Não são fenômenos diferentes. Voltei suficientes vezes ao Rio para saber que as coisas mudaram. Todos estavam preocupados e isso era difícil porque, como agora sabemos, havia todo um nível de violência cotidiana e de fações que estavam fora do controle. Você pode chamar de um Estado paralelo, ou de um Estado falido, ou apenas de crianças de 12 anos armadas. Mas a verdade é que era realmente desconcertante.

O livro fala de como o humor, a ironia e todos os meios ambivalentes de se comunicar e sentir se entrelaçam com o sofrimento cotidiano nas relações sociais, tanto na família quanto nos locais de trabalho. Você tece de forma convincente esses modos afetivos de ser, relatando diversas formas históricas e situacionais de desigualdade, precariedade, violência e sexualização da negritude no Brasil, particularmente nessa favela situada na zona oeste do Rio de Janeiro. Você considera que o seu livro faz parte da virada afetiva [affective turn], tão prevalente na antropologia atual?

DG – Sou um pouco anterior à teoria do afeto [affect theory], mas acho que o que eu estava tentando fazer naquele momento é muito similar ao que boa parte dos pesquisadores que se identificam com dessa teoria está tentando fazer agora. É também o tipo de coisa que você encontra no bom jornalismo – como The New Yorker, por exemplo –, que chamam a esse tempo a “dé-

cada cínica” ou “década irônica”, e que agora chamam a atual de “década da mentira”. Eu realmente precisava entender os afetos em jogo para escrever sobre o que observava. O melhor meio para eu alcançar isso foi através das brechas do humor, mas que no início não eram inteiramente claras. Resisti ao meu próprio projeto por muito tempo. Eu pensava em contar às pessoas o que realmente estava acontecendo em relação à aids. Meu interesse primeiro era pesquisar e escrever sobre HIV e aids e todas as coisas relacionadas isso. Mas o que eu realmente sentia era que o humor e o afeto estavam por trás de tudo: do modo de funcionamento das coisas, do fracasso das coisas e de como as pessoas lidavam com isso no dia a dia. Finalmente, eu rejeitei todas as outras versões do meu projeto e quando comecei a redigir *Laughter Out of Place* comecei a falar muito mais da minha experiência de campo e do que meu coração me indicava do que de todas as outras aferições que eu havia feito antes.

Do seu ponto de vista, qual é a maior contribuição do livro?

DC – Espero que este represente um retrato do Rio na segunda metade da década de 1990. De certa forma, *Laughter* dá um passo adiante nos interesses narrativos da antropologia. Mas o livro é, concretamente, uma tentativa de realizar um trabalho sobre afeto, economia política e violência urbana. Revela as complicações de uma família extensa e analisa questões raciais, de classe e de intersecção que estavam visíveis no final da década de 1990. Eu própria conversei com amigos e outros colegas que têm utilizado o livro nos seus programas de ensino. Por isso creio que o trabalho pode oferecer a futuros brasilianistas um meio de compreender formas de desigualdade que em vez de desaparecer estão de novo se agudizando. Como sabemos, houve um grande otimismo durante a era Lula: grandes programas de governo. Mas injustiça e pobreza enraizadas não mudam de um dia para o outro. Espero ter fornecido uma base histórica para que os iniciantes nos estudos brasileiros possam perceber as dificuldades destes temas.

Laughter Out of Place é uma obra que teve sua própria vida e que me permitiu ver novos horizontes. Levou 14 anos para ser realizada. Mas os temas do humor, riso e seus entendimentos me levaram mais longe. Recentemente, fui coautora de dois artigos sobre Donald Trump (Hall, Goldstein e, and Ingram, 2016; Goldstein eand Hall, 2017), com uma proposta de análise de suas rotinas cômicas e dos efeitos que essas rotinas produziram na campanha presidencial. Não critico a literatura sobre humor, mas sempre me pareceu que esta frequentemente existia num vácuo algo folclórico. E eu realmente queria trazer uma dimensão crítica à tona. Era preciso mostrar que tipos de conhecimento as comunicações humorísticas produzem e provar

que têm a sua própria força retórica e semântica.

Eu também considero oportunos os artigos sobre o Trump porque acho que a maioria de nós não estava ciente do que naquele momento estava acontecendo, como no Brasil de certo modo aconteceu com Bolsonaro. Algo aparentemente tão banal como o humor, a rotina cômica ou a imitação, passaram para a ribalta, de um modo que a esquerda liberal realmente não podia prever. Uma das coisas que o humor fez no Brasil, e faz nos Estados Unidos, tem a ver com a forma como mascara a comunicação, permitindo dizer coisas diferentes a pessoas diferentes. É muito fácil criar mal-entendidos. Resisti ao humor como um tema organizador do social por bastante tempo. Eu dizia a mim mesma: “Não sei se quero organizar algo em torno disso; parece pouco robusto”. Mas na verdade, o humor realmente não é pouco, e de fato me ajudou a ver os dados de modo diferente.

Conhecendo você pessoalmente, posso dizer que o tema do humor se encaixa na autora [risos].

DC – Definitivamente [risos]. O modo de se comunicar no Brasil se tornou, para mim, uma maneira de conhecer realmente as pessoas em um nível diferente de intimidade. Eu era a pessoa mais branca naquela favela e, com certeza, eu tive de esconder coisas da minha própria vida naquela época. Mas, de fato, senti que entendendo o humor atingia um outro patamar de comunicação com as pessoas.

Você mantém contato com seus amigos e informantes de Laughter Out of Place?

DC – Eu tentei, mas a última viagem (em 2015) foi meio problemática. Liguei para as pessoas para quem trabalhava a minha informante principal, Glória. Eu já havia falado por Skype com seus patrões que moravam em Copacabana anos antes. Soube que Glória se aposentara. Na última conversa, percebi que eles não estavam mais morando no mesmo apartamento onde ela havia trabalhado diariamente durante anos. De modo que perdi o rastro de todo o mundo. Eu não tinha mais o seu número de celular. Então, nessa última viagem, em 2015, eu não a revi. Percebi também que os pontos de referência na estrada, que indicam a saída do Rio, não estavam lá mais. Como chegar onde ela vivia? Em vez dos pontos que conheci havia agora passarelas, justamente onde antes estava essa pequena favela empoeirada onde residia Glória. Passei pelo lugar mas não cheguei a me aventurar a entrar à procura de Glória e de sua família.

Agora eu não tenho como entrar em contato com a Glória. Estou triste por isso, e também porque gostaria de reencontrar essas antigas crianças com quem convivi, mais de 16. Há muitas pessoas que gostaria de encontrar que

agora estão adultas e com seus próprios filhos; talvez alguns dos mais velhos já tenham até netos. Mantive contato regular com eles até 2008, mas a partir de então eles começaram a se mudar, ir embora para diferentes lugares. E isso tem a ver com as flutuações da violência em diferentes comunidades. No início, eu telefonava para o orelhão e eles subiam para chamar alguém e diziam: “Ei, a gringa “Danni” (como me chamavam) dos EUA está ligando”, e subiam para achar alguém. Mas os orelhões foram desativados, por volta de 2008, quando todos passaram a usar telefones celulares. Eu nunca tive o número do celular da família da Glória. Uma vez liguei para o orelhão e ouvi outros vizinhos que eu desconhecia falarem: “Eles foram embora, se mudaram pra longe”. Se eu voltasse este ano e fosse exatamente ao lugar onde morou Glória talvez eu conseguisse alguém que me desse um endereço. Embora não esteja muito otimista a respeito, acho que seria bom arriscar.

Na introdução da edição de 2013, você fala de uma viagem de volta ao Rio e de certa violência, dizendo: “Ei, talvez isso não seja o que eu quero fazer agora”. Pode comentar isso?

DG – Nas últimas semanas da pesquisa de campo para a minha tese eu já estava no Brasil há quase três anos. Eu havia prolongado a minha pesquisa de campo, porque eu realmente gosto muito de fazer trabalho de campo. Eu acabei ficando mais tempo do que o previsto. Talvez seja por isso que é difícil para mim voltar aos mesmos lugares anos mais tarde. Eu realmente prolongo muito a estadia, tão longa quanto minha alma possa permitir, de modo que voltar é muito difícil. Eu fui estudante na Universidade de Berkeley e tenho dificuldade em visitar o campus com frequência. Estive em São Francisco para visitar amigos, mas a Berkeley, ao meu café da esquina, ao lugar onde escrevi minha tese, ao departamento de antropologia, tenho dificuldade em voltar. Há uma espécie de nostalgia etnográfica.

Na semana em que estava prestes a deixar o Brasil, em 1993, tive uma série de problemas. Ao longo de dez horas, roubaram o apartamento de uma grande amiga, eu fui roubada e várias outras coisas deram errado. Interpretei isso como: “Ok, o meu anjo da guarda está em greve; preciso ir embora agora”. Eu meio que tomei isso como um sinal de que eu deveria partir. Mas me senti ambivalente e insegura, como a maioria das pessoas quando deixa o seu campo de trabalho após muito tempo de imersão. “Terei o suficiente? Compreendo tudo? Estou realmente indo para casa para escrever?”. Eu estava triste por deixar para trás tantas pessoas. Não sabia quando voltaria. Sabia que a comunicação também seria um pouco difícil. Em 1993, a comunicação pela internet estava apenas começando. Quem a utilizava o fazia por empréstimo. Eu acompanhava meus amigos e informantes através de suas

patroas. Além do mais, ninguém escrevia cartas. Eu sabia que era hora de ir, mas era triste ter de ir embora. Muita coisa estava acontecendo...

Na última vez em que eu estive no bairro que eu chamo de Felicidade Eterna, todos tivemos que fugir da favela porque estava havendo uma pequena guerra de facções e as pessoas estavam sendo tomadas como parte de cada lado. Estávamos todos sendo usados como reféns. Então partimos e foi uma situação muito desagradável. Isto para não mencionar os assaltos estúpidos que aconteceram. Não gosto muito de falar disso, porque obviamente no Brasil – Rio e São Paulo – há severas repressões à violência urbana e a violência institucional é absurda.

Entretanto, seus interesses de pesquisa evoluíram e mudaram drasticamente, mas alguns temas permaneceram. Você poderia contar como chegou ao seu novo projeto sobre energia nuclear no Brasil?

DC – Eu gosto de estar sempre numa curva íngreme de aprendizado, e gosto de ler novos materiais. Estou muito fascinada com coisas que vão além da etnografia detalhada. Nos anos 1990, sentíamos que a etnografia dava voz a pessoas que não podiam se organizar. Podia ser ingênuo e tolo, mas sentíamos assim. Não havia sindicatos de trabalhadores domésticos naquela época, nem regras para atribuição de salários. No final da década de 80 e na década de 90, se falava no salário mínimo, que era lamentável no Brasil. E eu realmente queria mergulhar naquela desigualdade e tentar dizer algo novo a esse respeito. Mas, por outro lado, também saí da graduação com muitas horas de aulas de ciência, muito interesse em tecnologia e naquilo que podemos chamar de capitalismo tardio e modernidade. E então, como amadureci, e como a antropologia começou a fazer novas perguntas, os meus interesses começaram a mudar. Nesse contexto, o meu interesse na pandemia de HIV/aids, nos anos 1980 e 1990, foi transformado. Em minha pesquisa de campo no Brasil, também estudei o ativismo em relação ao HIV/aids. Na verdade, minha tese é também sobre HIV/aids no Brasil, sobre esses projetos que foram criados para proteger as mulheres num meio em que a sexualidade era celebrada. Era uma época interessante para realizar essa investigação. Mas o tema do HIV/aids mudou muito rápido e as coisas se transformaram subitamente. Algo que era intratável se tornou uma doença tratável com possibilidade de longevidade, o que foi surpreendente. No bojo disso tudo, a política mudava, as receitas mudavam, a política farmacêutica mudava, e eu procurei seguir tudo isso. Escrevi alguns artigos sobre essas questões, mas tenho um livro sobre HIV/Aids que ainda está em gestação.

Ao ler mais sobre a doença encontrei outra pequena toca de coelho para adentrar, que tinha a ver com a questão da experimentação científica. Co-

mecei a ler artigos sobre os experimentos de laboratório realizados durante a Guerra Fria, sobre ensaios clínicos e sobre experimentação farmacêutica. Como se faz uma equiparação entre ratos e humanos e entre beagles e humanos? Como todos esses experimentos foram desenhados para nos dizer como chegamos a saber alguma coisa?

Finalmente, minha investigação sobre o mundo farmacêutico está profundamente ligada à minha pesquisa sobre o desenvolvimento da energia nuclear no Brasil (Goldstein, 2017b), que é o meu atual projeto. Ele me traz muitas questões importantes. As duas propostas se conectam entre si por serem fruto de leituras de trabalhos que não pertenciam ao meu campo de conhecimento. Procurei saber como a ciência se desenvolveu a partir da década de 1920. Estou interessada em saber como os produtos farmacêuticos foram desenvolvidos e como foi criada a pesquisa na Guerra Fria (Goldstein, 2007, 2012). E isso tem me conduzido para campos do conhecimento em que eu possuía algum treinamento, mas nos quais não havia ousado pisar intelectualmente. Eu tive todas as aulas de antropologia médica em Berkeley, trabalhei nesse campo, mas o meu primeiro projeto teve como foco principal a antropologia cultural. Ainda assim, eu sempre pensei em questões de experimentação e produção de conhecimento. Por tudo isso espero poder juntar esses vários interesses nesta nova fase.

Há mais questões sobre produção de conhecimento em nosso campo agora. Este novo trabalho será mais sobre produção de conhecimento do que sobre questões baseadas em classe?

DG – Tanto as questões sobre experimentação quanto as questões acerca da contaminação e da toxicidade envolvem o trato de corpos, comunidades pobres e seus locais de residência. Antes, havia a preocupação de impedir o avanço da violência em regiões particulares. Creio que isso ainda está em andamento, mas agora parece que esses lugares também são transformados em zonas de sacrifício para diferentes tipos de contaminação (Goldstein, 2017a). Pedimos para certas pessoas doarem seus corpos à experimentação. Lá despejamos nosso lixo. Não acho que as questões de classe e as de produção do conhecimento estejam tão distantes uma da outra neste caso. De certo modo, neste projeto, estou trabalhando com alguns grupos de pessoas similares aos do *Laughter Out of Place*.

O que acha que o projeto sobre energia nuclear acrescentará ao debate no Brasil?

DG – No exterior ninguém imagina que o Brasil possui energia nuclear. Isso é o mais engraçado neste projeto. E meus amigos da classe média no Brasil não sabem sequer que existe uma usina no país. Meus amigos ambientalistas

não a consideram um problema. Me espanta o fato de que todos pensam que isso não tem importância (Goldstein, 2017b).

Você disse que, infelizmente, a etnografia nos diz algo que já conhecemos. Parece, porém, que esse projeto está tentando chegar à raiz de algo desconhecido.

DG – É um bom ponto. Talvez agora eu realmente tenha oscilado o pêndulo para o outro lado. A primeira grande iteração com o mundo é: “Vamos dizer algo que todos conhecemos, mas apenas dizer”. A segunda é: “Vamos todos olhar para o que não conhecemos, ou que não achamos possível, ou sobre o que não temos certeza, ou que nos disseram que é seguro, ou que nos disseram que era coisa do passado...”

Dentro de uma pequena e bonita área situada entre São Paulo e o Rio de Janeiro, há um belo conjunto de ilhas e um parque nacional que tem todo o tipo de diversidade étnica possível. Mas o ponto básico sobre isso é que estão construindo uma terceira usina nuclear em um local que já tem outras duas mais antigas. Todo mês transferem combustível por uma estrada estreita entre a instalação de reprocessamento e a usina nuclear. Muitas comunidades estão no caminho. Não se trata apenas da possibilidade de um acidente; acho que vale a pena explorar por que o Brasil considera que o seu projeto de modernidade não pode dispensar a energia nuclear. Ser um “gigante” que está despertando inclui essa questão. Muito temos ouvido sobre o que se ver, se pensar e se sentir como sendo um Estado. Mas nesse caso o aparato científico sustenta os termos desse projeto de modernidade. O que aconteceria se alguém dissesse: “Não, nós não seguiremos essa direção”?

O que também é muito interessante é que a esquerda e a direita – o ditador diabólico e a esquerda liberal reformista –, ambas querem a energia nuclear (Goldstein, 2017b). Parece existir um entusiasmo, como se nada catastrófico houvesse acontecido em lugar nenhum. Acho bem interessante que você possa estar no mundo, numa potência mundial, e que a história particular de qualquer pessoa possa ser apagada. É como se Chernobyl não tivesse acontecido; como se Fukushima não tivesse acontecido. O Brasil pode ter um ego maior porque tem muito território, enquanto os japoneses têm um número limitado de lugares para onde fugir em caso de desastre. Mesmo assim, essa construção nuclear está ocorrendo entre as suas duas principais cidades. E as usinas que eles vêm negociando vão percorrer toda a costa, na mesma direção em que foram distribuídas as capitânias hereditárias no século XVI. Na era colonial, você simplesmente daria centenas de quilômetros e desenharia linhas retas pelo estado. Assim, as usinas nucleares pontilham toda a área do primeiro título. É estranho, porém, porque até agora está tudo no plano imaginário. Acho que todos nós compartilhamos as seguintes ques-

tões: O que faremos? Por que fazemos isso? Quem sacrificamos?

Gosto muito da literatura sobre a história da Guerra Fria brasileira. Boa parte dela é bastante reveladora. Gosto de ir aos arquivos e ver algumas dessas coisas, mesmo porque minha vida no Brasil começou na década de 1990 e eu acho fascinante a leitura sobre as épocas anteriores.

Acho que as pessoas que não são especialistas nesse período não pensam que o Brasil era uma presença na Guerra Fria.

DG – O Brasil estava presente em muitas explosões nucleares e em locais de testes, inclusive no teste nas Ilhas Marshall, feito pelos EUA. Havia um embaixador brasileiro assistindo ao teste no Atol de Bikini. Acho isto tão estranho quanto interessante.

Quero retornar ao artigo sobre o Trump que você escreveu recentemente com Kira Hall e Matthew Ingram, e o outro agora com Kira Hall. Há muitos antropólogos e sociólogos iniciando estudos a respeito dos apoiadores de Trump e observando criticamente esse momento da história dos EUA. O que o humor acrescenta a esses estudos acadêmicos?

DG – Sinto que o humor é crítico. Algo estava acontecendo, e havia uma desconexão entre o que pensávamos ver e o que Trump estava comunicando. Está muito claro para mim agora. Acho que ficou ainda mais claro no segundo artigo sobre Trump que escrevemos, no qual rastreamos sua semiótica pró-branco compreendida apenas pelos seguidores do candidato. O humor é interessante para pensar nisso porque a maioria dos nova-iorquinos, como eu mesma, concebeu Trump como um bufão, e mesmo como um bufão fracassado. Mas precisamos realmente nos esforçar para descobrir por que ele estava se comunicando tão bem com as outras partes do país – um país que, supostamente, odeia os nova-iorquinos. Bom, talvez exceto depois do 11 de Setembro, quando tivemos pessoas como o prefeito Rudy Guiliani, Nova York tenha reconquistado sua consideração nos EUA. Houve assim ali uma conexão entre a nação e o sentido semântico de Nova York, além do fato de Trump saber como sustentar um divertido espetáculo cômico, repleto de arremedo.

Estou falando aqui de uma posição muito específica sobre o tema. Acho que esquerdistas liberais viram Trump como: “Oh, com esse na corrida, vamos ganhar a eleição, está definido, nós vamos ganhar!”. Refiro-me particularmente a esquerdistas liberais brancos, porque acho que os negros foram mais inteligentes e viram Trump como problema bem mais cedo. Talvez os brancos liberais não tenham escutado, não tenham ouvido, talvez estivessem surdos. A maior parte das pessoas não estava preocupada, porque

achava que Trump seria derrotado.

Essa é a narrativa que temos daqueles dias antes e após a eleição, mas nosso artigo começou antes disso. No artigo começamos por pensar: “Vamos apenas nos entreter com isso: por que ele está indo tão bem? O que ele está dizendo a essas pessoas?” Não fizemos um projeto como o de Arlie Hochschild para conversar com as pessoas e depois perguntar: “Quem é você e por que vota em um candidato como Donald Trump?”

Em vez disso fizemos algo mais caseiro: assistimos a 500 vídeos de Trump viajando por todo o país, com a mesma fala, usando adereços, estimulando o nacionalismo, criando um tipo de nostalgia pelas coisas passadas, criando uma nostalgia pela punição de minorias, criando um discurso que parecia muito pragmático e lógico nesse mundo, por mais ridículo que fosse para os liberais urbanos. Havia uma divisão de classe, uma divisão cultural e uma divisão semântica com relação à maneira como as pessoas leram tudo isso. Foi necessária a compreensão do humor para realmente visualizar tudo isso em conjunto. Além do mais, para ambos os lados, era estranhamente divertido, por mais perturbador que fosse.

Iniciamos este artigo dizendo: “Todos nós perguntamos: o que ele disse hoje? O que ele fez hoje? O que ele tuitou hoje?” E agora estamos assistindo ao espetáculo político: “Ele vai começar uma guerra nuclear hoje?”. Agora não é mais divertido. Não é uma questão estimulante. E não acho que tenha sido para nenhum de nós, porque é simplesmente assustador. Mas podemos ver que, para outros, Trump está sendo olhado de um modo completamente diferente.

Também criamos narrativas inteiras muito diferentes. Você pode simplesmente mudar de canal e ver que a Fox está ficando mais astuta [(foxy-foxy)]. A PBS está sempre dizendo que é seu último ano no mercado. Certamente também temos de pensar nos números do nosso próprio eleitorado. Muitas pessoas ficaram em casa; não votaram na eleição de Trump. Acho que os negros entenderam e ouviram a mensagem que estava sendo transmitida bem antes. A presença de Steve Bannon na Casa Branca é algo com que todos deveriam se preocupar, não apenas os liberais. O nepotismo está além de todos nós. Mesmo nosso sistema legal não parece apto para dar conta das falhas mais óbvias. Então, nos artigos que escrevemos, estamos lidando com o mundo semântico de Trump, com os apelos ao nacionalismo e ao racismo e com a nostalgia pela punição. Esses movimentos todos estão diretamente relacionados ao que Trump tem dito. Não acho que estamos à beira de todos esses problemas somente agora – ele antes já falava com base em algo real.

Você concorda com o cientista político francês Bernard-Henri Lévy, que disse (numa entrevista n'O Globo) que a vitória de Donald Trump pode ser atribuída a um movimento mundial, uma revolução das ideias simples daqueles que buscam bodes expiatórios, dos racistas e de pessoas que desprezam a democracia?

DG – Sim, acho que tem algo a ver com isso. Certamente Lévy diz algumas coisas interessantes. Eu fiquei animada com a resistência holandesa ao personagem trumpista de direita que apareceu por lá e fico feliz que esse personagem trumpista tenha perdido. Também fiquei animada com a vitória de Macron na França, que oferece, eu acredito, a necessária resistência ao nacionalismo de direita na Europa.

Acho que há uma conexão entre o que estamos vivendo agora, após o neoliberalismo e após o grande impulso para a esquerda na América Latina. Houve esse momento de otimismo em que havia esquerdistas no poder na América Latina – você tinha Néstor e, depois, Cristina Kirchner na Argentina; Lula e Dilma Rousseff no Brasil. Ambas as presidentas deixaram o cargo sob condições humilhantes. Gostaria de voltar um pouco à ideia de Lévy de que essa possa ser uma tendência mundial, e gostaria de destacar que, nesse momento específico, Trump acertou o tom nos EUA, e ele é um malandro, artífice das palavras.

É interessante nos atentarmos para a queda de Dilma no Brasil, à qual nos referimos, agora, como um golpe. Foi um conjunto de disposições que permitiu que ela acabasse sendo derrubada por uma tecnicidade, e por um verdadeiro tipo de personagem shakespeariano (Temer) que se aproximou dela e, em seguida, simplesmente a matou. E agora Bolsonaro... Mas o que me anima no Brasil é que haverá eleições, em 2020. Eu levo a sério as acusações de corrupção – não contra Dilma, porque contra ela acredito que se tratou realmente de uma tecnicidade – mas antes desse episódio, todos já tinham praticado o “pagar para governar”. Entretanto, as coisas que aconteceram nos últimos trinta anos – e Lula, Dilma e todos os outros caíram nesse padrão – fazem-me pensar que, sim, por um lado, tratou-se sim de uma manobra conservadora para liquidar o PT. Por outro lado, há realmente algo que não funciona e que precisa ser corrigido, queira ou não a esquerda. Algo está realmente fora dos eixos. Eu também vou ter de escrever sobre isso para o projeto sobre energia nuclear porque, de algum modo. O assunto passou a compor o meu problema, de algum modo. No escândalo nacional da Lava Jato se alegou que uma quantia considerável de recursos foi desviado do desenvolvimento da energia nuclear. Essa parte do escândalo é conhecida como Operação Radioatividade. Muitas partes do setor de energia estão envolvidas na denúncia; assim como está também a obra de construção da usina nuclear Angra 3. Muitas empreiteiras e participantes individuais enriqueceram com esses projetos (Goldstein, 2017b).

Qual tipo de violência da utopia liberal, para citar Zizek, está sendo gestado no nosso mundo global?

DG – Acho que Zizek pode estar equivocado muitas vezes, mas nesse artigo – “The Violence of the Liberal Utopia” (Zizek, 2008) – ele acertou. Acho que ele costuma dizer um monte de coisas muito levemente, mas gosto desse artigo porque ele tenta chamar as pessoas a prestarem atenção para o que está acontecendo. É como se ele previsse a vitória de Trump por causa da ingenuidade que havia quanto à política econômica neoliberal. As violências da utopia liberal e neoliberal são muitas, mas uma delas é a cegueira que criamos. Parece que fomos sedados. Não gosto dessas teorias que dizem que temos de sofrer de verdade antes de voltarmos aos nossos sentidos. Mas, certamente você não vai se permitir relaxar num governo Trump. O que quero dizer é que acho que relaxei no governo Obama e talvez não devesse ter feito isso.

Como você vê o futuro da antropologia nos EUA e no mundo?

DG – Existe ainda um foco centrado no estado-nação. Mas eu acho que realmente as trocas são cada vez maiores e mais velozes. Todos nós estamos falando mais uns com os outros. Isso está nos colocando em contato com um grupo mais amplo de colegas e estimulando intercâmbios muito maiores, o que faz com que questões sobre como e quem citamos e sobre como respeitamos os outros nesse campo sejam centrais. Nos últimos dez anos tem havido cada vez mais intercâmbios de estudantes, que estão aproveitando a pós-graduação para receber treinamento em diferentes lugares – e, em si, essa troca é boa. O intercâmbio deve ser em múltiplas direções. Não deve ser nas direções coloniais habituais.

E em dez anos, o Brasil também mudou drasticamente. Eu diria que um dos principais feitos reais do governo Lula foi expandir o ensino universitário para áreas no Brasil que nunca antes haviam tido universidades importantes. É como se fizessem o Corpo de Paz (Peace Corps) para universidades no Brasil. Estive em universidades no Nordeste brasileiro que estavam incrivelmente empobrecidas em termos de recursos, bibliotecas e corpo docente. Agora, elas têm dinheiro e atraem pessoas, são instituições que se consolidaram e que têm formado grandes estudiosos e excelentes estudantes. Acho que é um grande e importante progresso.

A questão é: onde está a antropologia? Costaria de ver as áreas, os campos de estudo da disciplina sendo democratizadas de formas mais interessantes. A antropologia cultural nos EUA tem elementos que a tornam um meio difícil de navegar. Temos uma área de “celebridades”. Criamos um campo de entretenimento, uma *Atlantic City* da antropologia onde temos

“estrelas”, trabalhadores e diferentes tipos de personagens, e não acho que isso seja sempre tão saudável. Mas a grande etnografia de qualidade ainda é ainda algo pelo qual vale a pena lutar. Sua beleza reside em ser algo entre a arte e a ciência, a poesia e a filosofia, a reflexividade e a objetividade. O sistema universitário, às vezes, não compreende isso e é, ele próprio, profundamente neoliberalizante em suas expectativas. Isso é deprimente para todos e cada um de nós. Mas eu me sinto cada vez mais comprometida com a pesquisa que estou desenvolvendo agora, e tento deixar de lado meus sentimentos a respeito da política universitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECK, Ulrich

2006 “Living in the World Risk Society”. *Economy and Society*, 35(3):329–45.

2007 “Beyond Class and Nation: Reframing Social Inequalities in a Globalizing World”. *British Journal of Sociology*, 58(4):679–705.

GOLDSTEIN, Donna M.

2007 “Life or Profit? Structural Violence, Moral Psychology and Pharmaceutical Politics”. *Anthropology in Action*, 14(3): 44–58.

2012 “‘Experimentalité’: Pharmaceutical Insights Into Anthropology’s Epistemologically Fractured Self”. In: LEVINE, Susan (ed.). *Medicine and the Politics of Knowledge*. Cape Town, South Africa, HSRC, pp.118–151.

2013 *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press. (Trabalho original publicado em 2003).

2017a “Invisible Harm: Science, Subjectivity and the Things We Cannot See”. *Culture, Theory and Critique*, 58(4): 1–8.

2017b “Fukushima in Brazil: Undone Science, Technophilia, Epistemic murk”. *Culture, Theory and Critique*, 58(4): 1–22.

2017c “Conclusions: Anthropological Pasts and Futures”. In: ENGLEHARDT, Joshua; RIEGER, Ivy (eds.). *These ‘Thin Partitions’: Bridging the Growing Divide between Cultural Anthropology and Archaeology*. Boulder, University Press of Colorado, pp. 253–267.

2017d “Commentary: Science, Politics, and Risk: Catastrophic Asia From the Perspective of a Brazilianist Anthropologist”. Special Issue: Catastrophic Asia. *Journal of Asian Studies*, 76(2): 481–497.

2017e “Fieldnote as Political Weapon: James Comey’s Ethnographic Turn”. *Dispatches* [Cultural Anthropology Website]. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/1162-fieldnote-as-political-weapon-james-comey-s-ethnographic-turn>. Acesso em xx de mês de ano.

GOLDSTEIN, Donna M.; HALL, Kira

2017 “Post-Election Surrealism and the Hands of Donald Trump”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 397-406.

GOLDSTEIN, Donna M.; STAWKOWSKI, Magdalena E.

2015 “James V. Neel and Yuri E. Dubrova: Cold War Debates and the Genetic Effects of Low-Dose Radiation”. *Journal of the History of Biology*, 48(1): 67-98.

HALL, Kira; GOLDSTEIN, Donna M; INGRAM, Matthew Bruce

2016 “The Hands of Donald Trump: Entertainment, Gesture, Spectacle,” *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6, (2): 71-100.

INGOLD, Tim

2014 “That’s enough about ethnography!”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1): 383-395.

JACKSON JR., John L

2012 “Ethnography is, Ethnography Ain’t”. *Cultural Anthropology*, 27, n.3: 480-497.

MCCRANAHAN, Carole

2015 “Ethnography as Theoretical Storytelling”. *Savage Minds Writers’ Workshop series essays*. Formato eletrônico. Disponível em: <https://savageminds.org/2015/10/19/anthropology-as-theoretical-storytelling/>. Acesso em xx de mês de ano.

NIXON, Rob

2011 *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

ORTNER, Sherry

1984 “Theory in Anthropology Since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 26, n. 1: 126 - 166.

PEIRANO, Mariza

1995 *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumara.