



EDITORIAL

Precisamos falar sobre racismo e desigualdade social na academia e no campo editorial brasileiros

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes

Foto da capa

Luena Nascimento Nunes Pereira.
Luanda, 2001.

ARTIGOS

Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras

Luena Nascimento Nunes Pereira

Between “Us” and “Them”: Political Subjectivities in the Shadows of the 2018 Brazilian Election

Charles Klein, Milena Mateuzi Carmo e Alessandra Tavares

Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español

Antonia Olmos Alcaraz

“Alguém a fim?”: uma etnografia on-line em salas de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia

Carla Cristina de Souza e Tiago Duque

Espera, paciência e resistência - reflexões antropológicas sobre transexualidades, curso da vida e itinerários de acesso à saúde

Camilo Braz e Anderson Santos Almeida

Subvertendo a ordem: os indocumentados e as estratégias de acesso à saúde na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY

Valdir Aragão do Nascimento

Nas tramas da poção mágica: perspectivas etnográficas sobre psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico do Rio de Janeiro

Felipe Magaldi

Disputas fraternas e chefia bicéfala. Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro

Luis Cayón

Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os guarani do Chaco boreal paraguaio

Maria Eugenia Dominguez

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Para una etnohistoria de los últimos tobas de Bolivia | *Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia*, de COMBÈS, Isabelle
Lorena Córdoba

Resistir no céu para viver na Terra | *Awá-Guajá, Crônicas de caça e criação*, de GARCIA, Uirá
Paulo Büll

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

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

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

Edinaldo F. Lima
(secretário)
Cássia Calais Silva
(estagiária)

Assistente

Editorial e Revisão

Letizia Patriarca e Mônica
Ribeiro e Ribeiro

Editoreção Eletrônica

Fernando Bizarri
(Estúdio Brita)

Foto da Capa

Luena Nascimento Nunes
Pereira.
Luanda, 2001.

PATROCINADORES

CAPES
AGUIA/USP

revista de antropologia

63(2) – Maio/Agosto de 2020

Sumário

EDITORIAL

Precisamos falar sobre racismo e desigualdade social na academia e no campo editorial brasileiros |

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras |

Luená Nascimento Nunes Pereira

Between “Us” and “Them”: Political Subjectivities in the Shadows of the 2018 Brazilian Election |

Charles Klein, Milena Mateuzi Carmo e Alessandra Tavares

Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s) colonial para el análisis del caso español |

Antonia Olmos Alcaraz

“Alguém a fim?": uma etnografia on-line em salas de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia |

Carla Cristina de Souza e Tiago Duque

Espera, Paciência e Resistência - reflexões antropológicas sobre transexualidades, curso da vida e itinerários de acesso à saúde |

Camilo Braz e Anderson Santos Almeida

Subvertendo a Ordem: Os Indocumentados e as Estratégias de Acesso à Saúde na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY | Valdir Aragão do Nascimento

Nas tramas da poção mágica: psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico carioca | Felipe Magaldi

Disputas fraternas e chefia bicéfala. Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro | Luis Cayón

Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os guarani do Chaco boreal paraguaio | Maria Eugenia Dominguez

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Para una etnohistoria de los últimos tobas de Bolivia | Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia, de COMBÈS, Isabelle | Lorena Córdoba

Resistir no céu, viver na Terra | Awá-Guajá, Crônicas de caça e criação, de GARCIA, Uirá | Paulo Büll

revista de antropologia

63(3) – May/August 2020

Table of Contents

EDITORIAL

**We Need to Talk about Racism and Social Inequality
in the Brazilian Academic and Publishing fields**

| Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes

ARTICLES

**Otherness and Race between Africa and Brazil: Whiteness and Decentering
in the Brazilian Social Sciences**

| Luena Nascimento Nunes Pereira

**Between “Us” and “Them”: Political Subjectivities in
the Shadows of the 2018 Brazilian Election**

| Charles Klein,
Milena Mateuzi Carmo e Alessandra Tavares

**Racism, Racialization and Migrations: Contributions From De(s)colonial
Perspective to Analyze Spanish Case**

| Antonia Olmos Alcaraz

**“Alguém a fim?”: an Online Ethnography
in Hall Rooms in the Brazil-Bolivia Border**

| Carla Cristina de Souza e Tiago Duque

**Waiting, Patience and Resistance: Anthropological Reflections on Transsexualities, Life
Course and Itineraries of Access to Health Services**

| Camilo Braz e Anderson Santos Almeida

Subverting the Order: the Undocumented and Health Access Strategies at the Ponta Porã / BR and Pedro Juan Caballero / PY Border | Valdir Aragão do Nascimento

In the Plots of the Magic Potion: Psychotropic Drugs and Creativity in a Carioca Psychiatric Hospital | Felipe Magaldi

Brotherly Disputes and Two-headed Leadership. Hierarchy and Heterarchy in the Upper Rio Negro | Luis Cayón

A Place to Find Oneself. Displacements and Rituals among Guarani People from Paraguayan Chaco | Maria Eugenia Domínguez

REVIEWS

Para una etnohistoria de los últimos tobas de Bolivia | Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia, de COMBÈS, Isabelle | Lorena Córdoba

Resistir no céu, viver na Terra | Awá-Guajá, Crônicas de caça e criação, de GARCIA, Uirá | Paulo Büll

Precisamos falar sobre racismo e desigualdade social na academia e no campo editorial brasileiros

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.174716>**Laura Moutinho**

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil | lmoutinho@usp.br | <https://orcid.org/0000-0001-6479-2711>

Pedro de Niemeyer Cesarino

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil | pedrocesarino@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4158-7712>

Sylvia Caiuby Novaes

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil | scaiuby@usp.br | <https://orcid.org/0000-0002-7415-2010>

Assumir a racialização que sempre marcou o lugar do outro é assumir o aspecto fundamentalmente relacional da produção de sentido, não apenas de identidade, mas sobretudo de conhecimento. Não é mais possível às ciências sociais brasileiras habitarem este lugar da universalidade ocidental – lugar que nos engloba, mas não nos pertence.

Luenia Nascimento Nunes Pereira

“*I can't breathe...*”. No auge da pandemia provocada pela Covid-19, uma doença sistêmica provocada pelo SARS-CoV-2, um vírus altamente letal e que provoca dificuldades respiratórias, o mundo ouviu a frase sussurrada por George Floyd, um homem negro, em Minnesota, pouco antes de morrer sob os joelhos de um policial branco.

25 de maio de 2020. Esse dia e essa frase ecoam o desespero de mais de 70 pessoas em diferentes momentos que, pelo que nos informa o jornal estadunidense *New York Times*, vocalizaram essas palavras antes de morrer sob a custódia da polícia. Mais da metade eram homens negros¹.

#*SayHerName* é o mote da campanha, iniciada pelo *African American Policy Forum*, para chamar atenção não apenas à violência assassina da polícia contra mulheres e meninas negras, mas para acionar sua memória, verbalizando seus nomes e oferecendo apoio a familiares².

“*Enough Is Enough...*” tem sido uma das frases proferidas durante as manifestações que tomaram as ruas, inicialmente, nos Estados Unidos e, posteriormente, no mundo, contra o racismo.

Black Lives Matter. Das ruas, as manifestações mostraram força pela abrangência com que se espalharam por diferentes cenários em escalas jamais vistas. Após o assassinato de George Floyd, já foram reportadas mais de 7.700 manifestações associadas ao movimento criado em 2013, o *Black Lives Matter*, em 2 mil localidades nos Estados Unidos.

¹ | <https://www.nytimes.com/interactive/2020/06/28/us/i-cant-breathe-police-arrest.html>
Último acesso 27/08/2020.

² | <https://aapf.org/sayhername>
Último acesso 27/08/2020.

Em junho, não sem surpresa, o mercado das publicações científicas estadunidense parou por um dia: pesquisadoras e pesquisadores e editoriais de periódicos suspenderam suas atividades protestando contra o racismo na academia. O trabalho científico e suas formas de divulgação foram inquiridos pela maneira como se constroem, a partir de uma estrutura de privilégios que exclui negros e negras e outras pessoas não brancas.

O movimento *#ShutDownSTEM* (STEM – sigla em inglês que agrupa ciência, tecnologia, engenharia e matemática) conclamava que seus profissionais refletissem sobre o racismo em suas respectivas áreas e que procurassem criar medidas contra sua perpetuação.

De acordo com a *Nature*, que aderiu ao movimento, a campanha “*Strike for Black Lives*” envolveu mais de 5 mil pesquisadores e pesquisadoras, associações científicas, universidades e editoras e editores. Esse processo de reflexividade não se limitou aos Estados Unidos. Três editoras científicas engrossaram os protestos, comprometendo-se em revisar suas formas de agir, pensar e se organizar, são elas: *Hachette*, *Simon & Schuster* e *Penguin Random House*.

Esse movimento político, científico e editorial tampouco ficou restrito ao mundo anglófono ou do Norte Global. No Brasil, a maior editora do país, a Companhia das Letras, adotou uma série de medidas no sentido de combater o racismo, que também a estrutura, criando um cargo de “editor da diversidade”, abrindo espaço para a diversidade racial, étnica, de orientação sexual e de gênero de suas publicações, autores e autoras. Espera-se, com essa nova política corporativa, ampliar e rever “linguagens, discursos e personagens [...] excluídos do mundo editorial”, conforme o historiador que ocupa o novo cargo³.

Um movimento que se espalha pelo globo não pode nos enganar em termos geopolíticos. A *realidade do racismo* se estrutura diferentemente em cada contexto nacional, como vem sendo destacando reiteradamente (Moutinho 2004, 2010; Lopes & Moutinho 2012). Os Estados Unidos, país produtor de desigualdade em escala mundial, funcionam como exemplo apenas até certo ponto. A estrutura de privilégios no Brasil obedece a outras lógicas, inclusive na academia.

Ainda que, neste momento, soe-nos fundamental enfrentar inclusive o racismo científico, vale lembrar que mesmo perspectivas acadêmicas reconhecidas como a eugenia não foram apropriadas de modo unívoco em cada contexto nacional e, especialmente, no que hoje chamamos de Sul Global: as apropriações sul-africanas e brasileiras e a não pregnância nesses contextos de argumentos ventilados no Norte, funcionam para endossar a reflexão aqui proposta (Moutinho, 2004; Moutinho & Carrara, 2010).

Neste debate, é fundamental lembrar que no Brasil, que foi um dos últimos países a abolir a escravidão, pessoas que se autodeclararam pretas e pardas constituem quase 56% da população, segundo dados do IBGE⁴.

3 | Consultar <https://www.geledes.org.br/companhia-das-letras-tenta-combater-racismo-nomeando-editor-de-diversidade/>, acesso em 30 de agosto de 2020.

4 | Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6403>, acesso em 30 de agosto de 2020.

Concomitantemente, a presença dessa maioria da população nas universidades, nos postos de liderança no trabalho, entre parlamentares e no Judiciário é desproporcionalmente reduzida. O que chama atenção, comparativamente, é sua vulnerabilidade, especialmente a de jovens negros frente às forças policiais, à criminalização da raça e da pobreza no Brasil, bem como à recente a tragédia da Covid-19.

São devastadoramente numerosos os casos de racismo no Brasil, tão silenciados e invisibilizados. Momentos de crise, como o suscitado pelo assassinato cruel de George Floyd, aliado ao negacionismo dos governantes com relação à pandemia da Covid-19, convocam renovadas ações e reflexões.

Tudo isso, que repercutiu tanto – mas não apenas – em língua inglesa e na produção científica e editorial estadunidense, poderia ter acontecido no Brasil. Mas não aconteceu. Ou aconteceu? George Floyd foi morto nos Estados Unidos. São muitos os George Floyd que padecem sob as mãos da brutalidade policial nas periferias e favelas brasileiras. Então, foi no Brasil o assassinato? Foi. Mas, aqui, ninguém se considera racista: “todo mundo” tem “amigos negros”. Quem não tem um ancestral negro ou negra? Estamos no país da miscigenação, certo? Será que um traço fenotípico, um acessório, bastam para performatizar o antirracismo? Palavras e expressões mostram que são tantos os enganosos sinais do... auto-engano. Não foi no Brasil que George Floyd morreu. Mas o país mata com gestos, palavras e políticas muitas pessoas negras e, especialmente, as mais pobres.

E você, leitor ou leitora, se considera racista? O que é racismo? Quem pode ser considerado racista? Essas não são perguntas banais no Brasil. Toda uma geração de acadêmicas, acadêmicos e militantes se esforçou para mostrar que “existia racismo no Brasil”. Se Florestan Fernandes trouxe os pobres e os negros para a teoria social, produzindo, concomitantemente, uma nova representação de nação – agora marcada pelo racismo e pela exclusão –, outros e outras, a partir da década de 1980, começaram a forçar as estruturas políticas e epistemológicas de seus campos de atuação, como fizeram Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Sueli Carneiro, entre tantas e tantos.

Luena Nascimento Nunes Pereira abre o volume atual inquirindo essas estruturas na academia brasileira e, em especial, na produção antropológica. Em reflexão intitulada “Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras” – fruto da conferência proferida no 43º Encontro Anual da ANPOCS, realizado em Caxambu-MG, em 2019, que a *Revista de Antropologia* tem o privilégio de publicar –, a autora problematiza a construção racializadora do “outro” na produção das Ciências Sociais.

A eleição do presidente Jair Bolsonaro, a gramática moral que informa sua ascensão e a complexa produção de subjetividades políticas, engajamento comunitário e práticas de voto entre moradores das periferias da zona sul de São Paulo são analisados no artigo intitulado “Between ‘Us’ and ‘Them’: Political Subjectivities

in the Shadows of the 2018 Brazilian Election”, de autoria de Charles Klein, Milena Mateuzi Carmo e Alessandra Tavares. Interessante notar como o desencanto com a política institucional não elide a prática política e o engajamento na vida cotidiana.

O tema do racismo é abordado a partir de outro viés e outro contexto por Antonia Olmos Alcaraz no artigo “Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español”. No texto, a autora provoca o leitor e a leitora a pensar sobre os processos de racialização entre imigrantes marroquinos em espaço escolar e procura contribuir para o debate mais amplo a partir de um aporte de(s)colonial.

Exclusão e erotismo são debatidos no artigo “‘Alguém a fim?’: uma etnografia on-line em salas de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia” de autoria de Carla Cristina de Souza e Tiago Duque. Nesse texto, elaborado a partir de uma etnografia em ambiente virtual e região de fronteira (Brasil-Bolívia), o público leitor se aproxima das relações de gêneros dissidentes e de sexualidades disparatadas.

A temporalidade complexa do processo transexualizador é analisada por Camilo Braz e Anderson Santos Almeida no artigo “Espera, Paciência e Resistência – reflexões antropológicas sobre transexualidades, curso da vida e itinerários de acesso à saúde”. A análise se desenrola seguindo dois contextos da cidade de Goiânia com mulheres e homens trans que acessam a possibilidade de atuar sobre seus corpos por meio do Sistema Único de Saúde (SUS). Interessante notar como a “espera”, categoria central da análise, articula e produz corpo, gênero e vida.

Com base em etnografia realizada no Instituto Municipal de Assistência à Saúde Nise da Silveira, no Rio de Janeiro, Felipe Magaldi oferece reflexões sobre o uso de psicofármacos em instituições psiquiátricas que atendem pessoas em situação social precarizada no artigo “Nas tramas da poção mágica: psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico do Rio de Janeiro”. É assim que discussões sobre biopolítica são contrastadas com os agenciamentos e vetores de relações produzidos pelo uso dos fármacos, que deixa de ser compreendido de maneira puramente isolada.

Ainda no que se refere ao acesso ao sistema público de saúde no Brasil, Valdir Aragão do Nascimento explora, em “Subvertendo a Ordem: Os Indocumentados e as Estratégias de Acesso à Saúde na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY”, as estratégias dos indocumentados em tal região de fronteira, que mobilizam redes de solidariedade e relações ambíguas de confiança e legalidade.

Em “Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os Guaraní do Chaco boreal paraguaio”, María Eugenia Domínguez mostra como o Chaco é transformado em um lugar guarani através da ação ritual e da produção estética, oferecendo assim, por meio de uma etnografia detalhada, novos elementos para a compreensão das redes de relação e concepções do espaço para tais coletivos, que não perfazem uma totalidade coesa e hierárquica.

Ainda no que se refere às redes ameríndias de relação, Luis Cayón, em “Disputas

fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro”, examina as relações de competição e de poder entre irmãos nos complexos sistemas sociais de tal região. O estudo oferece elementos importantes para a compreensão das relações entre chefia e xamanismo nas terras baixas sul-americanas, tendo em vista as polêmicas em torno da possibilidade ou não de produção do Estado na Amazônia. Tema candente da etnologia americanista, o debate sobre hierarquia entre sociedades indígenas deve ainda oferecer contrapontos interessantes, na medida mesma de sua alteridade radical, para a compreensão da conturbada política brasileira e o presente estado de crise da democracia.

Fecham o número duas resenhas, que, daqui em diante, publicamos com fotos das capas das obras analisadas. Lorena Córdoba discute o livro de Isabelle Combès, *Para una etnohistoria de los últimos tobas de Bolivia / Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia* e Paulo Büll resenha o livro de Uirá Garcia, *Resistir no céu, viver na Terra. Awá-Guajá. Crônicas de Caça e Criação*.

Por fim, assinalamos que a *Revista de Antropologia*, que sempre foi comprometida com o acesso aberto, inicia publicação continuada a partir do número atual. Sendo o periódico mais antigo da área de Antropologia, a *Revista* adere ao movimento de reflexividade, trabalhando no sentido de rever a estrutura racista e desigual na qual se insere tanto em relação à lógica de publicações quanto de seu quadro de colaboradoras e colaboradores. Esse compromisso vem sendo aprimorado no sentido de minorar o sofrimento humano produzido por estruturas de opressão e, concomitantemente, pretendemos, nesse processo, contribuir para a construção de uma sociedade que não esteja baseada no ódio, tampouco em sua disseminação. Perguntamos, assim, às leitoras e aos leitores deste periódico: em que sociedade vocês desejam viver?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCARAZ, Antonia Olmos. 2020. Racismo, Racialización E Inmigración. Aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español. *Revista De Antropologia* 63 (2): e170980. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170980>

BRAZ, Camilo; ALMEIDA, Anderson Santos. 2020. Espera, Paciência E Resistência. Reflexões antropológicas sobre transexualidades, curso da vida e itinerários de acesso à saúde. *Revista De Antropologia* 63 (2): e170813. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170813>

CAYÓN, Luis. 2020. Disputas Fraternas E Chefia Bicéfala. Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista De Antropologia* 63 (2): e151160. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171366>

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2020. Um Lugar Onde Se Achar. Deslocamentos e rituais entre os Guarani do Chaco boreal paraguaio. *Revista De Antropologia* 63 (2): e157328. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.172072>

KLEIN, Charles; CARMO, Milena Mateuzi; TAVARES, Alessandra. 2020. Entre “nós” e “eles”. Subjetividades políticas nas sombras das eleições brasileiras de 2018. *Revista de Antropologia* 63 (2): e160722. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171482>

LOPES, Pedro & MOUTINHO, Laura. 2012. Uma Nação de Onze Línguas? Diversidade social e linguística nas novas configurações de poder na África do Sul. *Revista Tomo* (UFS), v. 20, p. 27-57. <https://doi.org/10.21669/tomo.voiz0.859>

MAGALDI, Felipe. 2020. Nas Tramas Da Poção Mágica. Psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico carioca. *Revista De Antropologia* 63 (2): e160007. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171315>

MOUTINHO, Laura. 2014. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, (42), 201-248. <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400420201>

Moutinho, Laura & Carrara, Sérgio. 2010. Apresentação. *Cadernos Pagu*, (35), 9-35. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332010000200002>

MOUTINHO, Laura. 2004. Razão, “Cor” e Desejo: Uma Análise Comparativa sobre Relacionamentos Afetivo-Sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: UNESP.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. 2020. Subvertendo a Ordem. Os Indocumentados e as Estratégias de Acesso à Saúde na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY. *Revista De Antropologia* 63 (2): e161823. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170816>

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. 2020. Alteridade e Raça entre África e Brasil. Branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras. *Revista De Antropologia* 63 (2): e169457. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>

SOUZA, Carla Cristina de; DUQUE, Tiago. Alguém a fim? Uma etnografia on-line em salas de bate-papo na fronteira Brasil-Bolívia. *Revista de Antropologia* 63 (2): e155710. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170814>

Recebido em 25 de agosto de 2020. Aceito em 27 de agosto de 2020.

Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras¹

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>

Luena Nascimento Nunes Pereira

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro / Rio de Janeiro, RJ, Brasil
luena.ufrj@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8262-1342>

RESUMO

A partir da minha experiência de campo em Angola, busco problematizar a tradicional caracterização da antropologia brasileira — e por extensão das ciências sociais — como feita por “brasileiros” sobre o “Brasil”, refletindo sobre o novo perfil dos cientistas sociais quanto ao pertencimento étnico, racial e de classe que tem se pluralizado nos últimos 20 anos. Esta transformação do perfil dos cientistas sociais desafia a ideia de um “nós antropológico” centrado em uma ideia naciocêntrica que não reconhece sua posição de classe, raça e território, ou seja, branca, de classe média, oriunda ou socializada no sul/sudeste do país. Defendo o descentramento das ciências sociais brasileiras inspirada pelos novos movimentos de descolonização das ciências sociais. Esse descentramento passa pelo reconhecimento e politização da branquidade hegemônica das ciências sociais como condição para sua revisão crítica.

PALAVRAS-CHAVE

Ciências Sociais,
Antropologia
Brasileira, Raça,
Branquidade,
Alteridade.

Otherness and Race Between Africa and Brazil: Whiteness and Decentering in the Brazilian Social Sciences

ABSTRACT From my field experience in Angola, I seek to question the traditional characterization of Brazilian anthropology — and by extension of the social sciences — as made by “Brazilians” about “Brazil”, reflecting on the new profile of social scientists regarding ethnic belonging, racial and class that has pluralized for the past 20 years. This transformation of the profile of social scientists challenges the idea of “us the anthropologist” built on a nation-centered idea that does not recognize its class, race and territory, i.e. white, middle class, or socialized status in the south / southeast of the country. I defend the decentering of the Brazilian social sciences inspired by the new movements of decolonization of the social sciences. This decentering involves the recognition and politicization of the hegemonic whiteness of the social sciences as a condition for its critical revision.

KEYWORDS

Social Sciences, Brazilian
Anthropology, Race, Whiteness,
Alterity.

Partilho com vocês estas reflexões² motivada pela novidade notada nos últimos anos na universidade brasileira na qual ocorreu uma importante pluralização étnica e de classe. Essa pluralização foi um fenômeno geral na graduação e na pós graduação. Mas gostaria de pensar sobre o que ela nos permite refletir sobre o fazer das ciências sociais no Brasil.

Passadas duas décadas após o intenso debate que muitos de nós presenciamos em diversos fóruns políticos e acadêmicos sobre as cotas na universidade, assistimos à entrada de estudantes de graduação vindos majoritariamente de escolas públicas, negros, indígenas, fenômeno que se deve não apenas às cotas, mas também pela interiorização dos campi universitários e à ampliação de vagas que se faz sentir fortemente no norte e no nordeste do país³. Alguns anos depois tivemos uma expansão importante da pós-graduação e o mesmo processo se repetiu, em especial nas pós-graduações das áreas de ciências sociais e humanidades em geral, mas não apenas.

Esse processo não foi interrompido, ainda, por este novo período que se concretizou a partir do golpe de 2016. Entretanto, a ansiada fase de uma diversificação do corpo docente em termos étnico-raciais ainda aguarda o seu momento.

É a partir deste espaço-tempo (Quijano, 2005) da crise, a maior vivida pela minha geração, formada na chamada Nova República, que me permito pensar sobre algumas questões suscitadas pelas políticas de expansão da universidade pública e as ações afirmativas. Entendo que os momentos de crise podem ser produtivos para aprofundar a reflexão sobre tensões que se mantiveram latentes e que, por não poderem ser externalizadas, vivem nos assombrando e impedindo novos movimentos e transformações.

É importante ressaltar que eu falo a partir do lugar de professora de antropologia de uma universidade situada na Baixada Fluminense⁴. Tenho também como referência para esta fala um recém-criado coletivo de antropólogos negros e antropólogas negras⁵ que vem buscando refletir sobre as condições do fazer antropológico no Brasil a partir desta condição⁶.

II

Parto da minha experiência de campo em Angola e dos desafios que a minha condição de estrangeira e mestiça me impuseram em campo, para pensar sobre como corpos negros podem fazer diferença na chamada antropologia brasileira, até agora majoritariamente produzida por corpos brancos que raramente se pensam a partir deste lugar.

Eu me permito colocar entre aspas tanto os termos mestiça como estrangeira, porque eu começo com a questão trivial que a antropologia brasileira, tal como as ciências sociais brasileiras, é basicamente uma Antropologia do Brasil. A gente sabe que em países centrais fazer antropologia significa pesquisar realidades extra nacionais. Já o Brasil se constituiu como um campo de estudo privilegiado para a nossa academia, especificamente, quando falamos em ciências sociais. Isso significa dizer que as ciências sociais se propõem à tarefa de pensar o Brasil e suas diferentes

¹ | Este é o texto da Conferência proferida no 43º Encontro Anual da ANPOCS, em 23 de outubro de 2019. Nesta versão foram acrescentadas notas explicativas e complementares, além da bibliografia.

² | Agradeço aos meus colegas Ana Paula Miranda, Ana Paula Ribeiro, Caroline Freitas, Katucha Bento, John Comerford e Márcia Lima que contribuíram com a feitura deste texto.

³ | Importante destacar que, junto com as cotas, a expansão dos campi universitários para o interior dos estados produziu uma inédita perspectiva de entrada na universidade no imaginário de jovens periféricos, não somente negros e indígenas, como também jovens oriundos de área rural e de famílias menos abastadas de pequenas cidades. Embora não seja incomum a presença na universidade de jovens de origem camponesa, desta vez temos jovens que continuam a manter forte conexão com os territórios rurais.

⁴ | A Baixada Fluminense abrange os municípios da região metropolitana ao norte e oeste da cidade do Rio de Janeiro. Concentra cerca de um quarto da população do estado do Rio de Janeiro e apresenta baixos índices no que diz respeito a renda, IDH, saneamento básico, educação e outros.

⁵ | O "Coletivo de antropólogxs negrxs" foi criado no contexto da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia durante a produção de uma moção, apresentada na Assembleia da Associação Brasileira de Antropologia, de repúdio a sucessivos fatos, entendidos como racistas e de invisibilização contra negros e negras ocorridos nesta e em reuniões anteriores da ABA. A moção pode ser encontrada na página da ABA <http://www.portal.abant.org.br/mocoes/>.

⁶ | Esta não é uma posição de representação, nem de grupos nem de coletivos de antropólogos e antropólogas negras.

realidades e contextos a partir daquilo que Mariza Peirano apontou como associado ao projeto de *nation building* (Peirano, 1999).

Então falo a partir da minha pesquisa cujo tema é Angola, no continente africano, na expectativa de que isso produza uma reflexão de certa forma diferenciada para a Antropologia ou para as ciências sociais no Brasil, que é de onde eu produzo, pesquisa e ensino. Talvez, seja ponto de partida interessante porque é uma condição relativamente descentrada.

A Antropologia se constrói como uma ciência eminentemente comparativa, sobretudo entre etnografias realizadas em diferentes contextos, e orientada por uma teoria que se pretende universal. Entretanto, ela não se separa de uma certa experiência também pessoal de se confrontar com contextos distintos e de como isso produz conhecimento a partir do seu lugar, sua origem, seus pertencimentos, seus valores. Vários antropólogos discutiram isso, mas talvez alguns aspectos não tenham sido suficientemente explorados no sentido de que boa parte dessas posições e pertencimentos foram naturalizados na produção do conhecimento.

No meu caso, eu trabalhei em Angola sobre a identidade étnica e nacional dos regressados. Os chamados regressados são uma parte do grupo Bakongo, um dos principais grupos étnicos que está presente em Angola e no Congo, na África Centro-ocidental. Eles fizeram uma trajetória de exílio no Congo durante a guerra de libertação nos anos 60 e retornaram para a capital Luanda após a independência, que se deu em 1975. Eu estudei a inserção desse grupo migrado construído como estrangeiro em Angola, no final dos anos 90. Eles são ex-exilados, mas foram por diversos motivos vistos como estrangeiros no contexto de Angola, em especial na capital (Pereira, 2000).

Eu também tinha a experiência de ser estrangeira em Angola, entretanto eu tinha, ainda tenho, uma família angolana, que é a família dos meus irmãos mais velhos, da primeira esposa do meu pai. Esta família me recebeu todas as vezes em que lá estive. Isso é um aspecto importante tanto do ponto de vista da pesquisa de campo quanto da minha experiência pessoal.

Na antropologia a gente pensa essas situações como experiências de alteridade, de estranhamento, de familiaridade, quer dizer, são jogos de aproximações e afastamentos que fazemos para compreender as lógicas classificatórias e pensar como se constroem as diferenças, as percepções da diferença, para pensar o chamado “outro” que é, como todos nós sabemos, um processo relacional.

E aí é que no processo de pesquisa, em Angola, eu parti dessa situação familiar, no sentido da minha família mesmo, e também no sentido das aproximações históricas e culturais que ligam Angola e Brasil⁷. Entretanto, houve também um contexto identitário no qual sou negra no Brasil, mas em Angola eu fui reposicionada do ponto de vista racial como mestiça, e isso trouxe questões importantes que dialogam com o campo das ciências sociais brasileiras.

Entretanto sou estimulada pela noção de Ailton Krenak de *sujeito coletivo* (Krenak, 2018) que sugere a construção de saberes comuns através da vivência e da troca de experiências comuns, embora não homogêneas, que incluem memórias, heranças, saberes de antepassados. Esse sujeito coletivo no sentido que Krenak descreve me possibilita pensar que este texto não é exatamente de autoria coletiva, mas as ideias aqui desenvolvidas são profundamente devidoras de um espaço compartilhado, ainda que em muito virtual, habitado e dialogado entre antropólogas e antropólogos negros.

7 | As relações entre Angola e Brasil são múltiplas e com uma história extensa que remete ao período do tráfico de escravizados e se desdobra na circulação de africanos e luso-brasileiros pelo Atlântico. O período colonial africano e a reação anticolonial foi marcada pela disputa política e diplomática por apoios tanto às pretensões coloniais portuguesas – que tiveram no governo brasileiro até 1961 um aliado constante – como dos nacionalistas africanos que buscaram espaços de apoio na sociedade civil brasileira à luta anticolonial (Lima, 2017). Houve importante circulação entre os territórios africanos, Portugal e Brasil de nacionalistas africanos, militantes brasileiros e antissalazaristas, bem como da literatura brasileira que inspirou escritores angolanos (bem como intelectuais das outras colônias portuguesas) a produzirem uma literatura nacional em língua portuguesa.

Isto porque existe um campo importante de estudos de relações raciais no Brasil que sempre pensou comparativamente tendo como parâmetro os Estados Unidos. As relações raciais sempre foram pensadas na relação com o modelo norte-americano. Mais recentemente trabalhou-se com a ideia de comparações de matriz colonial (Fry, 1991, 2003, 2005). Apesar da origem freyriana dessa comparação colonial, nos anos 90 se constituiu aqui mais ou menos a ideia de colonialismo comparado, com a suposição de que haveria uma identidade, ou seja, características comuns entre países de mesma colonização⁸.

Desse modo, Brasil, Angola e Moçambique estariam relativamente muito mais próximos do que países de colonização britânica, como Zimbábue, África do Sul e Estados Unidos. Então, quando eu fui pra Angola, eu não estava pensando em relações raciais comparadas, não era esse o meu interesse, mas me vi na posição de negra no Brasil e de mulata em Angola. Inequivocamente eu sou mulata em Angola e isso não tem o mesmo significado que teria no Brasil. Eu vou usar o termo “mulata” porque é esse o termo que se usa lá. Então, essa questão da relação racial comparada não era meu campo de pesquisa, mas eu tive que me reposicionar nesse sentido como mulata em Angola, e isso posteriormente me fez pensar que, claro, eu estava em um outro sistema de classificação que se parece com o Brasil, mas não é a mesma coisa.

Ou seja, emerge o sentido dado por Gilberto Freyre (2003[1933])⁹ e depois essa ideia problemática de lusofonia nos países de língua portuguesa, que supõe haver uma identidade comum a partir de um eixo colonial ou pós colonial que seria evidenciada pelo uso da língua portuguesa, que sabemos também que não tem o mesmo peso, nem extensão e tampouco sentido em todos esses países¹⁰.

E na verdade sabemos que essa identidade é muito enganadora, pois essa familiaridade traz equívocos, que é a suposição de que se está dizendo mestiço ou mulato no Brasil, em Angola ou em Moçambique, como se estivesse falando a mesma coisa, mas não estamos falando da mesma coisa de jeito nenhum. Então, todo o meu campo em Angola, durante o mestrado, foi trabalhar com esse processo antropológico de familiarização, desfamiliarização, exotização, desexotização de tentar entender como é que se constituía a diferença e o processo de estrangeirização dos ex-exilados em Luanda e do reposicionamento deles a partir desse lugar de estrangeiros.

Estes ex-exilados não estavam na sua região de origem, que era o norte de Angola, mas em Luanda construindo um mercado informal, muito associados aos congoleses, entretanto, afirmando uma identidade angolana, uma identidade africana e angolana a partir de uma ideia de origem dos seus pais e seus avós.

A origem, no caso dos Bakongo, foi muito mais importante na reivindicação da nacionalidade do que a terra de nascimento, que foi a forma pela qual os angolanos brancos e mestiços pensaram pertencimento nacional. Para estes brancos e mestiços era vital essa ideia, digamos, republicana, de pertencimento a partir do território e não a partir da origem, porque, claro, esses brancos e mestiços eram filhos dos

8 | Fry apresentou um primeiro argumento em 1991 no qual defendeu uma distinção entre as formas da colonização britânica e portuguesa de operarem relações coloniais e raciais. A primeira teria produzido uma visão mais rígida da diferença racial e a segunda seria responsável por uma visão mais “relacional”, mais assimilacionista e, portanto, menos essencialista, ainda que racializada (1991). Ela explicaria a diferença entre os casos moçambicano e sul-africano do mesmo modo que os casos brasileiro e estadunidense. Essa transposição mais direta entre os casos português e britânico na África e na América foi matizada depois nos textos de 2003 e 2005, aprofundando a distinção britânica e portuguesa apenas na análise do caso moçambicano em comparação ao Zimbábue.

9 | As obras onde Gilberto Freyre desenvolve a noção de lusotropicalismo são especialmente nos seus escritos resultantes das viagens às colônias portuguesas nos anos 1950 e 1960 (*O mundo que o português criou*, *Aventura e Rotina*, *Um brasileiro em terras portuguesas*), mas a ideia central do protagonismo português que cria um modo próprio e original de colonizar já está presente no clássico *Casa Grande & Senzala* [1933].

10 | Sobre críticas a noção de lusofonia, ver especialmente Alfredo Margarido (2000). Sobre pós-colonialismo no caso português, ver Miguel Vale de Almeida (2007).

colonos portugueses que estavam sendo expulsos de Angola na altura da independência. Já no caso dos filhos dos angolanos nascidos no Congo, e que voltavam do exílio para Angola, a chave do pertencimento era a origem, a ancestralidade.

Eu também estava construindo meu lugar em uma família angolana, que é a família dos meus irmãos mais velhos, com a qual eu tinha uma relação de proximidade, acolhimento, mas ao mesmo tempo de estranhamento. Porque não era minha família de criação. Era uma família situada na capital, mas cuja origem remetia às antigas e importantes famílias quimbundo do século XIX. Eu, ao mesmo tempo que estava tentando me familiarizar com o universo regressado, também estava tentando encontrar um certo lugar numa família que achava que os regressados que eu estudava eram a coisa mais exótica, mais esquisita, menos angolana que eu poderia estudar.

Foi a experiência de aproximação, afastamento, identidade e contraste que me fez construir o meu mestrado. Entretanto, no doutorado eu retorno para o campo, me afastando do interesse na luta identitária, desse processo de contraste de construção do um, através da alteridade radical que se projeta no outro.

Assim, eu resolvi estudar não mais apenas os regressados, mas a população Bakongo em Luanda como um todo, a partir dos processos de sociabilidade e poder local a partir do estudo de parentesco e da emergência de igrejas cristãs, entre as quais as igrejas pentecostais e as igrejas africanas (Pereira, 2005, 2012, 2015). Ou seja, como se cruzavam as redes familiares e as redes de igrejas a partir da construção de lideranças nas cisões e proliferações das igrejas cristãs.

Assim me vi em uma outra rede, nessa rede de famílias e igrejas, me vi visitando uma igreja diferente a cada domingo e acompanhando os cultos de mulheres de uma igreja específica durante a semana.¹¹ Então, o tempo inteiro que circulava por diferentes igrejas eu era perguntada pela minha identidade religiosa, porque não tinha como eu estar nas igrejas, mesmo sendo estrangeira, mesmo sendo branca, sem pertencimento nenhum.

É importante dizer que em certos circuitos dos Bakongo eu sou lida como branca, que é uma coisa fantástica porque para uma parte do grupo, sobretudo aqueles que vieram do Congo, eles não pensam nesse termo mestiço da maneira como os luandenses pensam. Eles são bem mais binários e isso tem a ver com o contexto congolês, tem a ver também com aspectos da cosmologia bakongo de um pensamento mais dualista.

Sendo assim, eu fui branca várias vezes, e isso gerou algumas questões internas pessoais muito complexas porque eu já era muitas coisas em Angola. Eu tinha que lidar com homens velhos sendo, na época, jovem; eu tinha que lidar com mulheres e eu não tinha filhos; além de ser brasileira, o que implica lidar com vários imaginários do Brasil que circulam em Angola e por vezes passam pelo viés do neocolonialismo e do imperialismo cultural¹² (Pereira, 2013).

Mas, no vai e vem das igrejas, eu tinha que me posicionar religiosamente, e em um certo momento eu resgatei minha herança católica. Nasci em família católica.

¹¹ | Angola é considerado um dos países mais cristianizados da África, com reduzida presença muçulmana. As estatísticas apresentam um cristianismo da ordem de 90% cuja maioria seria católica e a outra metade se dividiria entre protestantes históricos, herdeiros das missões coloniais, e a crescente proliferação evangélica pentecostal das últimas décadas. Há que se considerar, dentro do universo protestante, a não desprezível presença das igrejas africanas, herdeiras dos movimentos religiosos da contestação anticolonial. As estatísticas não levam em consideração a relação entre o pertencimento a religiões e igrejas formais e a continuidade de práticas tradicionais. Assim, as chamadas "religiões tradicionais", nessa lógica de classificação exclusivista, contaria com cerca de 5% de adeptos.

¹² | O período da independência angolana, e posterior, assiste a

Depois eu me afastei do catolicismo e fui para o candomblé, mas eu não tinha como traduzir isso porque traduzir candomblé em Angola, diferente do senso comum daqui, em Angola não tem candomblé, não tem culto de orixás. Há algo muito mais sutil, que são os vários cultos chamados tradicionais, em uma lógica muito diferente do chamado “candomblé Angola” do Brasil. Então, se lá eu dissesse “candomblé” eu seria acusada de ser feiticeira, e eu não tinha como explicar. E acabou por fazer mais sentido para mim e para as pessoas dizer que eu era católica.

Então me repositonei como católica e não era uma questão de fingir, mas como uma maneira de negociar um posicionamento que existe no sistema de classificação daquele contexto. Do contrário, eu não teria como traduzir a minha legitimidade de estar nas igrejas, nem de circular entre elas. Eu podia circular sim, enquanto pesquisadora, estrangeira, branca; mas circular sem uma posição, eu não tinha como ser lida. Eu não tinha como ler.

Então, na verdade foram essas chaves do sistema de classificação religioso que me fizeram perceber como a religião era crucial na marcação dos Bakongo, tanto na composição interna do grupo, e na maneira pela qual eles se pensavam internamente, como na identidade veiculada para fora.

Portanto, a chave para entender o sistema político de parentesco e para pensar a articulação da identidade étnica e nacional dos Bakongo era entender a rede das igrejas, e eu só fui entender isso quando eu me repositonei como católica¹³.

Isso foi curioso porque ser católica em Angola representa algumas coisas muito interessantes: é uma igreja de maioria, apresenta uma posição de certa neutralidade étnica e ideológica. Então, ser católica também é dizer de algum lugar neutro, de uma falsa neutralidade, porque é hegemônico. Ser católico simplifica, se coloca num lugar fácil de ser identificado, mas para mim foi muito difícil, porque quando eu voltei, fui refletir, rever o meu caderno de campo, pensar, escrever e olhar para essa posição passou a ser um tanto quanto esquisito.

Como era esquisito também ser branca ou mulata em Angola. Porque ser mulato é estar em uma posição absolutamente minoritária, muito diferente do Brasil¹⁴. Ser mulato no Brasil é uma posição majoritária no sentido do mestiço poder querer dizer muitas coisas e pode querer dizer coisa nenhuma. Na verdade, é nesse sentido de não dizer nada é que ideia de “mestiço” se coloca no Brasil (Figueiredo e Grosfoeguel, 2010).

Mas em Angola ser mestiço ou mulato é estar em um lugar muito marcado, associado ao privilégio, não tanto do ponto de vista econômico ou social, mas em um lugar de privilegio no sentido simbólico, e em um lugar de uma certa síntese nacional. Ser mulato em Angola ressoa sobretudo dizer de um lugar entre a africanidade e a ocidentalidade que marca um certo ser nacional que os brancos em Angola não têm. Portanto é um lugar extremamente confortável, embora por vezes muito arrogante e sujeito a ofensas e alvo de ressentimentos. É diferente da

uma aproximação sem precedentes entre Brasil e Angola marcada pelo surpreendente reconhecimento do governo militar brasileiro à independência angolana declarada pelo movimento de libertação autodeclarado socialista, MPLA. A presença brasileira em Angola se traduz pelo apoio político, pelo intenso comércio entre os dois países e pela presença de várias empresas, com destaque para a empreiteira Odebrecht, devido à longa atuação em Angola. A Odebrecht durante décadas pode ser percebida quase que como uma segunda embaixada brasileira em Angola. Do ponto de vista cultural, além da já mencionada influência da literatura modernista brasileira, as novelas sempre foram avidamente consumidas em Angola e responsáveis por muito do imaginário angolano sobre o Brasil desde os anos 1970. A música brasileira, em seus diversos estilos, também contribuiu para este imaginário desde o período colonial. Já a circulação de angolanos no Brasil remete à presença das chamadas “sacoleiras”, pessoas que fazem compras de roupas e outros objetos revendidos em Angola, muito comum nos anos 1980 e 1990, como de estudantes e também de refugiados. A primeira onda de refugiados se deu a partir de 1992, no reinício da guerra civil após as eleições de 1991.

¹³ | A religiosidade e as adesões religiosas de cientistas sociais não tem recebido a atenção merecida na reflexão sobre a construção do conhecimento antropológico. Remeto ao trabalho fundamental de Wagner Gonçalves da Silva (2000) sobre a relação entre antropólogos e adeptos das religiões de matrizes africanas e a um estudo de Regina Novaes (1994) sobre pertencimento religioso dos estudantes de ciências sociais no Rio de Janeiro.

¹⁴ | Os chamados “mestiços” em Angola não devem chegar a 5% da população total e os brancos angolanos, a menos de 1%. Cabe ressaltar que a categoria mestiço ou mulato em Angola também obedece, embora aparentemente menos que o Brasil, a algumas variações regionais e a contextos de classe e status (Pereira, 2013).

posição dos brancos angolanos, que apesar de terem um certo poder econômico são extremamente questionados do ponto de vista nacional, deslegitimados e até estrangeirizados (Pereira, 2013).

Muitas vezes, eu fui confundida como angolana e não era imediatamente percebida como brasileira, ou seja, ser mulata era confortável por um lado, mas um conforto extremamente difícil de lidar porque, afinal, eu não nasci em Angola.

Essa experiência de ser jogada em várias classificações e eu ter que me repositonar no sistema racial foi o que me permitiu perceber que eu tinha que me posicionar no sistema de classificação religioso para compreender o grupo que eu estava estudando.

Isso para dizer que essa experiência que estou narrando para vocês vai além da minha subjetividade no campo. A minha presença em Angola e entre os Bakongo implicou tanto no descentramento como na politização das posições por mim ocupadas, por vezes fixas, por vezes circunstanciais.

Isso significa que a alteridade na relação da pesquisa não se apresentou como óbvia e foi sendo construída de várias formas. Mais que isso, a relação de alteridade se mostrou instável. Mas certamente sem refletir sobre as posições – sejam elas raciais, religiosas ou nacionais — que eu assumi, ainda que de maneira contingente, não teria feito as descobertas que fiz.

III

Mariza Peirano dedicou muitos dos seus textos para pensar a antropologia brasileira a partir de suas várias diferenças diante das chamadas antropologias centrais e em comparação com tradições nacionais chamadas periféricas, como a Índia, por exemplo. Em seu texto publicado na coleção da “ANPOCS – o que ler nas ciências sociais brasileiras”, publicado há 20 anos, Peirano define a alteridade como o aspecto fundante da antropologia. Ela chama atenção para a característica central da antropologia brasileira como uma Antropologia do Brasil, onde não haveria o chamado exotismo que marcaria a antropologia dos países centrais (Peirano, 1999,).

Peirano estabelece uma tipologia da antropologia brasileira a partir de diferentes graus de alteridade, que seriam: 1. alteridade radical, que corresponderia à etnologia indígena; 2. alteridade amenizada, que corresponderia a grosso modo aos estudos de campesinato e aos estudos de contato interétnico; 3. a alteridade próxima, que seriam os estudos realizados em meio urbano; e finalmente 4. a alteridade mínima, ou seja, a reflexão brasileira sobre a própria antropologia¹⁵.

Embora não definindo de forma clara em que é fundada a alteridade, se na distância espacial ou na diferença cultural (Gupta e Ferguson 2008), e mesmo em que termos esta diferença se expressa, no texto de Mariza diferença e alteridade aparecem como quase sinônimos.

15 | Mariza Peirano é a antropóloga que mais produziu obras sobre o fazer antropológico brasileiro, a começar pelo seu doutorado. Poderia me referir a mais de uma dezena de artigos ou capítulos onde partes destas discussões reaparecem possibilitando reflexões distintas endereçadas por vezes a públicos diferentes, no caso dos seus artigos em inglês. Como não é a análise de Peirano em si que estamos analisando, mas estamos tomando o seu trabalho como ponto de partida para a nossa discussão, neste texto optamos tomar por referência principalmente o texto publicado na coleção publicada pela Anpocs em 1999.

Um aspecto importante desta análise é a relação indissociável entre as ciências sociais, tradição onde se insere a antropologia brasileira, e o projeto de *nation building* que demanda a compreensão ou a definição do que seria o ethos nacional. Ciência social é aqui entendida como comprometida com o princípio da “modernidade iluminista” no qual a nação é abrangida enquanto realidade *sui generis*, ou seja, em sua singularidade. Isso se traduz por uma certa homogeneidade da construção de seu centro, o que supõe a existência de seus “outros” internos. É desse modo que é possível considerar índios como alteridade radical e camponeses e negros como “seus outros”.

Os estudos antropológicos sobre outras realidades fora do Brasil foram definidas por Peirano nesta tipologia como uma outra modalidade de alteridade radical, ainda que com aproximações, no caso de Portugal, ou dos países africanos de língua portuguesa pela suposta aproximação com o universo lusófono que tentei problematizar acima.

Ora, ao relativizar a noção de alteridade da antropologia brasileira por meio da categorização de diferentes “nativos” internos, Peirano define, embora não explicitamente, o lugar do antropólogo brasileiro enquanto um não índio, um não negro, um não camponês. Esse lugar aparece através de um “nós” absolutamente naturalizado¹⁶.

É preciso que se diga que eu me refiro a Mariza Peirano pela sua contínua e importante reflexão sobre o fazer da antropologia, mas este “nós” naturalizado que me refiro aparece há muito tempo em vozes e textos de muitos antropólogos brasileiros¹⁷. O que significa que eu considero as reflexões de Peirano como indicando um certo inconsciente do fazer antropológico brasileiro.

Então se a antropologia é feita por um “nós” que estuda o “outro” brasileiro, qual seria o lugar dos brasileiros negros, indígenas e camponeses que eventualmente se tornam pesquisadores e estudam universos nos quais eles próprios têm proximidade ou pertencimento?¹⁸ Ou, dito de um outro modo, em que nível epistêmico se situa a chamada “alteridade” que torna possível ser feita a antropologia no e do Brasil? Dito de forma mais provocativa, “Nós quem, cara pálida?”

Eu sempre fui questionada por não estudar “relações raciais”. Sendo um corpo distinto daquele dominante no PPGAS/USP de 20 anos atrás, presumia-se que negros estudavam negros assim como estudantes estrangeiros estudam as temáticas dos seus países de origem. Entretanto, do mesmo modo que esta expectativa era criada, também a ideia de “estudar a si próprio” não era bem visto no cânone antropológico pela falta de distanciamento com o objeto.

Ainda que estas questões já estivessem sendo bastante relativizadas pela crítica pós-moderna e pelos estudos de gênero, onde raras vezes se pôs em dúvida a legitimidade e a pertinência do interesse de mulheres pelos estudos sobre mulheres; já os estudos de nós, negros, sobre questão racial, identidade e etnicidade negra, em contrapartida, sempre receberam desconfiança sob a rubrica “estudos de militantes”, onde a confusão entre teoria e política, categorias nativas e categorias analíticas se encontravam lamentavelmente misturadas¹⁹.

¹⁶ | Ou “nós displicente” no dizer de Osmundo Pinho (Pinho, 2019: 107).

¹⁷ | Por exemplo Schwarcz (1999).

¹⁸ | Sobre novos sujeitos na produção da antropologia ver Alex Ratts (2009), Ângela Figueiredo e Grosfoguel (2007, 2010), Osmundo Pinho (2019).

¹⁹ | Sobre a emergência do “movimento negro de base acadêmica” no Brasil a partir dos anos 1970, ver Ratts (2009, 2011).

Assim, a antropologia do ponto de vista nativo, ou seja, do antropólogo ou antropóloga brasileira que estuda seu próprio país, como uma característica fundante da antropologia brasileira, só seria pensável enquanto antropologia feita, internamente ao Brasil, baseada em uma alteridade interna entre os tais “nós, antropólogos” e seus outros, negros, índios, pobres e camponeses. Pois, afinal, somos “os outros” da nação.

Com isso quero dizer que a antropologia brasileira vem traduzindo por alteridade ou distância cultural diferenças que estão calcadas também em distinções de raça, classe e território. As afirmações de Peirano quanto à necessidade de alteridade para a construção da antropologia não deixam claro em que nível podemos situar esta alteridade. Esta é uma ideia disseminada que naturaliza o lugar do antropólogo ou antropóloga como um “nós” que é profundamente marcado pelo lugar racial da branquidade, e social da urbanidade supostamente cosmopolita, de classe alta ou média alta, do sul e sudeste brasileiro (e Distrito Federal).

No momento em que o “outro” emerge como um pesquisador, ele ou ela precisa urgentemente situar-se enquanto um pesquisador ou pesquisadora explicitando sua posição e pertencimento ao seu universo de pesquisa, correndo constantemente o risco de ser deslegitimado pela extrema proximidade, ou pela “militância”.²⁰

Por outro lado, quando este corpo investigador não toma seu próprio grupo por objeto, algo parece não fazer muito sentido, posto que aos “outros” caberia apenas falar a partir de si próprio, já que não há centramento possível, ou seja, parece não ser adequado para o subalterno ou primitivo falar de outro que não seja de si próprio, pelo olhar naturalizado da sua própria realidade imediata. Afinal, só o olhar universal teria a capacidade de representar, seja a si, seja ao outro (Carvalho 2001; Pinho, 2019).

Assim, o outro, enquanto antropólogo, parece jogar uma partida previamente perdida, pois não está no centro de onde pode ver um outro e não está autorizado a falar sobre si próprio com o distanciamento correto.

Qual é portanto o lugar de fala da chamada antropologia brasileira? Ou seja, de onde ela tem falado? Se o olho que vê é o olho da tradição, segundo Boas, ou se o situar-se geertziano permite a dialogia cultural que é marca da hermenêutica antropológica, sem a qual não podemos interpretar interpretações, nossa antropologia parece falar de um certo lugar da chamada “cultura brasileira” esse constructo em parte criado e em parte desvendado pelas ciências sociais (Pechincha, 2006).

Ora, a noção de brasilidade teve por marca a ocultação e invisibilização das marcas étnicas de africanidade e de indigenidade²¹, em nome da criação da chamada cultura brasileira, caracterizada, entre outros aspectos, pelo racismo cordial, pela miscigenação institucionalizada, balizada pelo branqueamento, e pelo apagamento e minimização dos conflitos como seu ethos central.

Assim, essa antropologia “feita em casa” consegue epistemologicamente resolver o problema da alteridade produzindo sua própria alteridade doméstica, que

20 | Para uma crítica a falsa dicotomia entre pesquisa acadêmica e ativismo ver Patrícia Hill Collins (2000).

21 | Sobre “América” ver Lelia Gonzales (1988).

são os próprios outros do Estado nacional—negros, índios, camponeses, pobres—mas toma a si própria como autor não situado. Embora reconheçamos o engajamento político com que é feita a antropologia e as ciências sociais brasileiras, engajamento²² hoje já não é mais o suficiente para desconstruir o ponto de vista supostamente “universal” de onde a antropologia brasileira se pensa²³.

IV

Os giros críticos da antropologia quanto à posição do sujeito nos permitiram aprofundar o princípio hermenêutico que implica a importância de situar-se, ou seja, a importância do contexto para produzir interpretação e análise (Geertz, 1989 [1973]). Isso tem a ver com a dimensão intersubjetiva que permite a interpretação. Esse movimento também produziu uma ruptura nos procedimentos habituais de objetificação e distanciamento clássicos do fazer antropológico (Clifford e Marcus 1986; Marcus e Fischer 1986).

Esse mesmo movimento também problematizou a noção de autoria introduzindo uma ambiguidade que permite manter o “nós” da neutralidade da ciência tensionado com a autoria de caráter literário que exige a chamada presença do autor através da escrita etnográfica (Geertz, 1988; Foucault, 1992 [1969]).

Toda esta crítica da autoria se deteve mais nos aspectos retóricos de legitimação da autoridade etnográfica e pouco no lugar mesmo da ciência antropológica como produção de saber/ poder sobre o outro e da manutenção da própria noção de outro e de alteridade como centro da reflexão antropológica. Isso quer dizer que o giro crítico da antropologia chamada pós-moderna se restringiu muito mais aos problemas que implicam a representação, mas não problematizou a própria produção teórica no sentido de que pudesse repensar o lugar de universalidade que a antropologia, ou por extensão, as ciências sociais, construiu para si (Carvalho, 2001).

Tivemos que esperar pela teoria pós-colonial, ou seja, uma reflexão vinda de fora das ciências sociais, que finalmente pôde deslocar o Iluminismo como evento chave da narrativa triunfante da modernidade para o drama colonial e para ideia de uma modernidade descentrada. A modernidade passa a ser entendida como construída no interior da expansão colonial, fenômeno este que é percebido a partir de então como condição para a emergência do capitalismo, e não mais como seu mero desdobramento²⁴.

A teoria decolonial, desenvolvimento mais recente do movimento pós-colonial, nos permite reposicionar raça e gênero, que até então eram enquadrados como um resíduo dos aspectos indesejados da modernidade, para o centro de sua constituição. Ou seja, os processos de racialização e generificação passam a ser observados como estruturais da produção da modernidade, sem os quais não é possível compreender o capitalismo e os vários modos de produção hierarquizados em seu interior (Quijano, 2005; Mignolo, 2003)²⁵.

22 | Ver Howard Becker (1977) sobre a noção do viés inerente à sociologia na sua aproximação simpática aos grupos que estuda. O ponto aqui não é evidentemente criticar o engajamento dos cientistas sociais. Entretanto, mesmo sendo de extrema complexidade as diferentes dimensões deste engajamento, cabe reiterar a distinção entre antropologia engajada e a posição do sujeito enquanto constitutiva da própria produção do conhecimento antropológico ou sociológico. Para uma discussão aguda sobre antropologia engajada ver Fonseca (2002).

23 | Mônica Pechincha (2006) desenvolve uma discussão profunda sobre o naciocentrismo da antropologia brasileira e a universalização da teoria como elementos centrais para a produção da neutralização da posição do antropólogo frente aos outros internos, cuja alteração é produzida neste processo. Ver também José Jorge Carvalho (2001).

24 | Como já sabido, o pós colonialismo não forma grupo homogêneo, mas pode ser observado em diferentes movimentos e orientado por diferentes disciplinas e correntes. Entretanto, Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003), Dipesh Chakrabarty (2001) e Partha Chatterjee (2004) são alguns dos autores que permitem perceber esta mudança na forma de descrever a modernidade.

25 | Para uma crítica feminista à formulação da decolonialidade do poder de Anibal Quijano, ver Maria Lugones, 2008.

A partir desta perspectiva podemos decupar este “nós” que se coloca no lugar não olhado de onde se vê o outro. Ou seja, o olhar naciocêntrico a partir do qual a antropologia brasileira pôde representar seus outros, pois fala a partir do lugar da ciência nacional brasileira como centro reduplicado da modernidade de onde nomeia e representa seus outros periféricos nacionais.

Finalizando esta reflexão, gostaria de dizer mais concretamente que não é mais possível ao discurso antropológico a manutenção deste lugar de reprodução da modernidade central. Isto significa que é necessário politizar o lugar de fala²⁶ dos antropólogos, das antropólogas e da antropologia – ou seja, sua posição de raça, classe, gênero e sexualidade²⁷, em uma academia racializada, generificada, elitizada, urbanocêntrica²⁸, tensionando as normativas que reproduzem a espacialidade e a temporalidade coloniais.

A proposta é superar a limitação de pensar raça e gênero apenas pelo elo “subordinado”. Isso vale para vários aspectos da investigação, começando pelo lugar do investigador. O sujeito branco é também racializado (Bento, 2002; Sovik, 2009). A raça não pode ser atribuída somente ao não-branco, da mesma forma que o gênero não deve ser apenas atribuído às mulheres. Apesar de esta reflexão parecer ser lugar comum nas pesquisas, vale ressaltar que forjar e manter uma “neutralidade racial” no interior da academia ajuda a perpetuar o perfil de uma antropologia colonizada e colonizadora.

Assumir a racialização que sempre marcou o lugar do outro é assumir o aspecto fundamentalmente relacional da produção de sentido, não apenas de identidade, mas sobretudo de conhecimento. Não é mais possível às ciências sociais brasileiras habitarem este lugar da universalidade ocidental – lugar que nos engloba, mas não nos pertence.

É preciso nos descentrar a partir da posição instável que interroga a branquidade brasileira para ser possível a construção de um conhecimento que supere a própria noção de alteridade.

Esta pode ser a condição também de, operando pela subversão das experiências habituais de marcação e neutralidade racial, superá-las em prol de outras formas de relação mais horizontalizadas e libertadoras.

26 | Apesar da banalização da noção de lugar de fala, eu defendo seu significado original na qual aquele que fala assume a posição de onde se constrói o conhecimento, ou seja, a recusa radical de assumir qualquer forma de neutralidade. Isso é distinto da ideia da experiência como fonte de legitimação de um lugar de enunciação político. Para uma discussão extensa sobre o tema ver Ribeiro, 2017.

27 | A interseccionalidade sustenta o ponto de vista segundo o qual raça e gênero são construtos sociais de mútua constituição (Crenshaw, 1989; Collins, 2000). As leituras pós-coloniais e decoloniais, bem como a antropologia histórica do colonialismo, vêm ampliando esta perspectiva situando a construção no interior do processo de expansão colonial concomitante e a afirmação da ideologia burguesa nas metrópoles em um contexto de luta de classes (McClintock, 2010).

28 | Com a expansão dos campi universitários para o interior do país caberia observar em que medida emergirá um olhar sociológico que produza um maior descentramento do olhar majoritariamente urbano, ou colonizado pelo olhar urbano, que marca a perspectiva das ciências sociais. Diferente da luta indígena e negra no campo da educação, que produziu uma intensa politização desses sujeitos construindo-os como um coletivo, o lugar de fala a partir da área rural não aparece com a mesma intensidade. Entretanto, temos várias experiências dentro de algumas universidades onde existe a LEC/Licenciatura em Educação no Campo, onde podemos ver a aparição do lugar do rural na forma de construir o cotidiano universitário. Entendendo a relatividade da oposição e da construção entre rural e urbano, e suas profundas variações, talvez possamos assistir a produção de um olhar distinto, ainda mais quando marcados pela etnicidade, como no caso dos quilombolas e de outras formas tradicionais de organização do território.

Luena Nascimento Nunes Pereira é professora do PPGCS da UFRRJ. Formada em Ciências Sociais pela UFRJ, Mestre e Doutora em Antropologia Social pela USP, realiza pesquisa sobre Angola, identidade étnica e nacionalismo. Publicou o livro “Os Bakongo de Angola: Etnicidade, Política e Parentesco num bairro de Luanda”. Mais recentemente tem pesquisado e orientado sobre raça e interseccionalidade.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BECKER, Howard S. 1977. "De que lado estamos?". In: _____. *Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 122-136.
- BENTO, Maria A S. 2002. "Branqueamento e branquitude no Brasil" In: CARONE I., BENTO M. A. S. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, Vozes, pp. 25-57.
- BHABHA, Homi. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- CARVALHO, José Jorge de. 2001. "O olhar etnográfico e a voz subalterna". *Horizontes Antropológicos*, 7, n. 15: 107-147.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2001. "Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿Quién habla por los pasados 'indios'?". In: MIGNOLO W. (Org.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Duke University, pp. 133-170.
- CHATTERJE, Partha. 2004. "A nação em tempo heterogêneo". In: *Colonialismo, Modernidade e Política*. Salvador, Edufba.
- CLIFFORD, James e MARCUS George (org.). 1986. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. California University of California Press.
- COLLINS, Patricia Hill. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York/Londres, Routledge.
- CRENSHAW, Kimberlé. [1989] 1991. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics". In K. BARTLETT, K. & KENNEDY, R. *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, San Francisco, Westview Press, pp. 57-80.
- FIGUEIREDO, Ângela e GROSGUÉL, Ramón. 2007. "Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras". *Ciência e Cultura*, Campinas, v. 59, n. 2: 36-41.
- FIGUEIREDO, Ângela e GROSGUÉL, Ramón. 2010. "Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário". *Sociedade e Cultura*, 12, n. 2: 223-234.
- FONSECA, Claudia. 2002. "Antropologia e cidadania em múltiplos planos". Debates. NACI: Núcleo de Antropologia e Cidadania. Disponível em: https://www.ufrgs.br/naci/documentos/humanas_fonseca. Acessado em 13 de janeiro de 2020.
- FOUCAULT, Michel. [1969] 1992. *O que é um autor?* Lisboa, Passagens.
- FREYRE, Gilberto. [1933] 2003. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo, Global Editora.
- _____. 1953. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Rio de Janeiro, José Olímpio.
- _____. [1953] 2001. *Aventura e Rotina: Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. Rio de Janeiro: Topbooks/ Univercidade Editora.

FRY, Peter. 1991. "Politicamente Correto num Lugar, incorreto noutro?". In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 21. pp. 167-177.

_____. 2003. "Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral". *Afro-Ásia*, Salvador, n. 29/30: 271-316.

_____. 2005. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

_____. [1973] 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

GUPTA, Akhil, FERGUSON, James. 2008. "Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.*, n.7: 233-256.

HALL, Stuart. 2003. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

HARRISON, Faye. 2012. "Racism in the Academy: Toward a Multi-Methodological Agenda for Anthropological Engagement". University of Florida. Additional findings of the Commission on Race and Racism in Anthropology and the American Anthropological Association. February. Disponível em s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/cmtes/commissions/upload/02_Harrison-2.pdf. Acessado em 13 de janeiro de 2020.

LIMA, Viviane de Souza. 2017. *Solidariedade atlântica: Movimento brasileiro em apoio às independências africanas, entre percursos e conexões (1961-1975)*, dissertação de mestrado em História Social, UFMG.

KRENAK Ailton. 2018. "A Potência do Sujeito Coletivo". Entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva. *Revista Periferia*, vol. 1, n. 1. Disponível em: <http://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acessado em 13 de janeiro de 2020.

MARCUS, George E. e FISCHER Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, Chicago University Press.

MARGARIDO, Alfredo. 2000. *A Lusofonia e os Lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas.

LUGONES María. 2008. *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa, jul-dic, n. 9: 73-101.

MBEMBE, Achille. 2018. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo, N-1 Edições.

MCCLINTOCK, Anne. 2010. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas, Editora da Unicamp.

MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais — projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

NOVAES, Regina Reyes. 1994. "Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais". *Comunicações do ISER*, n. 45: 62-74.

PECHINCHA, M. T. S. 2006. *O Brasil no Discurso da Antropologia Nacional*. Goiânia, Cânone Editorial.

PEIRANO, Mariza. 1999. "Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada)". In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia (volume I). São Paulo, Editora Sumaré, pp. 225-266.

- PEREIRA, Luena. 2000. *Os Regressados na cidade de Luanda: um estudo sobre identidade étnica e nacional em Angola*, dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- _____. 2005. *Os Bakongo em Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- _____. 2013. "Identidades racial e religiosa em Angola e no Brasil: reflexões a partir da experiência em campo em Luanda". In DULLEY, I. E JARDIM, M. (orgs.). *Antropologia em Trânsito: reflexões sobre deslocamento e comparação*. São Paulo, Annablume, pp.59-89.
- _____. 2015 *Os Bakongo de Angola: Etnicidade, Política e Parentesco num bairro de Luanda*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- PINHO, Osmundo. 2019. "A antropologia no espelho da raça". *Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*. Vol. 2. n. 1: 99-118.
- QUIJANO, Anibal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". 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.227-278.
- RATTS, Alex (Alecsandro J. P.). 2009. "Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade – movimento negro de base acadêmica". In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da (org.). *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte, Nandyala Editora, pp. 81-108.
- _____. 2011. "Corpos negros educados: notas acerca do Movimento Negro de base acadêmica". *Nguzu*, ano1, março/julho, n. 1: 28-39.
- RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Letramento.
- SCHWARCZ, Lília K. Moritz. 1999. "Questão racial e etnicidade". In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo, Editora Sumaré/ ANPOCS; Brasília, CAPES.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. *O antropológico e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Edusp.
- SOVIK, Liv. 2009. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- SPIVAK, Gayatri. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. 2007. "O Atlântico pardo: Antropologia, colonialismo e o caso 'lusófono'". In BASTOS, C., ALMEIDA, M. Vale de e FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Trânsitos Coloniais: Diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas, Unicamp, pp.27-43.

Recebido em 5 de maio de 2020. Aceito em 4 de junho de 2020.

Between “Us” and “Them”: Political Subjectivities in the Shadows of the 2018 Brazilian Election

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171482>**Charles Klein**

Portland State University, Department of Anthropology |
Portland, Oregon, United States | chklein@pdx.edu |
<https://orcid.org/0000-0001-9621-7172>

Alessandra Tavares

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social |
São Paulo, SP, Brazil | adra.tavares@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-8584-4717>

Milena Mateuzi Carmo

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social |
São Paulo, SP, Brazil | mmateuzi@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-1716-0233>

ABSTRACT

This article examines political subjectivities, community engagements and voting practices among residents of São Paulo's Zona Sul peripheries in the three years preceding Brazil's 2018 presidential election. Building on a 398-person household survey, 46 in-depth interviews, and extensive participation observation over the course of a four-year study, we argue that although most residents of our study communities across the political spectrum are disenchanted with institutional politics, many maintain political engagement through their everyday lives, including activism centered on intersectional identities and state-sponsored violence/genocide. Our discussion combines statistical analysis and auto-ethnographic inflected vignettes and is in dialogue with two common themes present in recent analyses of the Brazilian political landscape: the role of urban periphery voters in the election of Bolsonaro, and the complex connections between moralities and political subjectivities. In conclusion, we reflect on opportunities and challenges for progressive political engagement in the (post)Bolsonaro era.

PALAVRAS-CHAVE

Political Subjectivities, Urban Peripheries, Race Relations, Intersectionality, Social Markers of Difference, Moralities, 2018 Election.

Entre “nós” e “eles”: subjetividades políticas nas sombras das eleições brasileiras de 2018

RESUMO O artigo examina subjetividades políticas, engajamento e voto entre moradores da periferia da zona sul de São Paulo, nos três anos que antecederam a eleição presidencial de 2018. Com base em pesquisa domiciliar com 398 pessoas, 46 entrevistas em profundidade e uma extensa observação participante por quatro anos, argumentamos que, embora a maioria dos residentes dessa região estejam desencantados com a política institucional, muitos mantêm um engajamento político no cotidiano, incluindo ativismo identitário e lutas contra a violência protagonizada pelo Estado. Nossa discussão combina análise estatística e vinhetas autoetnográficas e está em diálogo com dois temas comuns presentes em análises recentes do cenário político brasileiro: o papel dos eleitores da periferia na eleição de Bolsonaro e as complexas conexões entre moralidades e subjetividades políticas. Concluindo, refletimos sobre os desafios para o engajamento político progressista na era (pós) Bolsonaro.

PALAVRAS-CHAVE

Subjetividades Políticas, Periferias, Relações Raciais, Interseccionalidade, Marcadores Sociais da Diferença, Moralidades, 2018 Eleições.

INTRODUCTION

Since the election of Jair Bolsonaro as Brazil’s president on October 28, 2018, social scientists, political pundits and journalists have offered a barrage of explanations for a result that seemed unimaginable only a few months earlier. For many, Bolsonaro’s victory represents the latest in a growing wave of far right, neo-populism across the globe (Estadão Conteúdo, 2018; Estadão Conteúdo, 2019; Mota, 2020). Others see the election as not so much an affirmation of Bolsonarism, but the implosion of Brazil’s mainstream center-right political parties and the nail in the coffin to a well-orchestrated anti-Partido dos Trabalhadores/PT (Workers Party) movement (Almeida, 2019). Many commentators, including the authors of this article, further wonder why so many “previously poor” (Klein, Junge, & Mitchell, 2018), working class, and lower middle class Brazilians voted for a candidate whose interests would appear to align more closely with elite and upper middle class Brazilians (Carta Capital, 2018). Or, turning this question on its head, why did so many previously poor Brazilians stop supporting the PT, whose policies played a significant role in improving their material conditions and creating new life possibilities?

In this article, we focus our attention on voting practices, political subjectivities, and community engagements among the previously poor in São Paulo’s Zona Sul peripheries in the three years preceding the 2018 presidential election¹. Our analysis centers on data from the São Paulo site (Project MOVI) of a four-year collaborative study on socioeconomic mobility and class subjectivities among the previously poor in São Paulo, Rio de Janeiro and Recife². We begin with an overview of the Zona Sul. Next, we present quantitative findings on political attitudes, voting patterns and community/political engagement in our four study communities, and highlight variation across sociodemographic categories. We then use a series of auto-ethnographic inflected vignettes to explore political discourse and practice in action, before concluding with a brief consideration of what these data suggest regarding the future of Brazilian politics and urban-based political movements.

Our discussion is structured in dialogue with two themes that are present in many analyses of the 2018 election. The first is the extent to which urban periphery voters bear responsibility for Bolsonaro’s election. Our project data and electoral results reveal a complicated picture, with lower support for Bolsonaro in the Zona Sul than in other regions of the city, sizable numbers of blank and null ballots, and high levels of disenchantment with the PT. We believe these findings reflect the alienation of many voters from traditional political parties and institutional forms of politics, but not necessarily political disengagement or a widespread entrenchment of extreme-right political views, as we will explore in more detail below. The second theme centers on the interconnections between moralities and political subjectivities in São Paulo urban peripheries. If, as many authors have shown, there has been

¹ | We would like to thank our Project MOVI team and everyone in the Zona Sul who opened up their lives to us and whose generosity made our project possible.

² | “Social Mobility, Poverty Reduction, and Democracy in an Emerging Middle Class,” National Science Foundation, Division of Behavioral and Cognitive Sciences, Cultural Anthropology Program; Award Number 1534621 for the São Paulo component under Principal Investigator Klein.

an intensification of “conservative” morality in Brazil in urban periphery communities in recent years (Feltran, 2017; Pinheiro-Machado, 2016), our data demonstrate that many Zona Sul progressive movements centered on race, gender, sexuality, and anti-violence/anti-genocide are similarly expressed in moral terms (Moutinho, 2012, 2014), though a morality quite different than Bolsonaroism and other forms of social and political conservatism. Our three sets of ethnographic vignettes explore how São Paulo’s peripheries are spaces of intense political and moral conflict that produce both individual subjectivities and the social topography of urban peripheries (Lefebvre, 1991). Our analysis is guided by an “anthropology of becoming” framework that recognizes that people “belong simultaneously to multiple systems that themselves are made up of people, things, and forces with varying degrees of agentive capacity” and “inhabit multiple temporalities at once” (Biehl & Locke, 2017:5-6). In examining these unresolved and opened-ended processes, we seek to expose fractures, or to use Tsing’s (2011) terminology, zones of friction, through which urban periphery negotiate the uneven terrain of Brazil’s sociopolitical landscapes, and, for some, develop new forms of progressive political engagement.

Methods

In 2015, the United States’ National Science Foundation awarded co-author Klein and two other North American anthropologists a multi-year collaborative grant to examine “Social Mobility, Poverty Reduction, and Democracy in an Emerging Middle Class” in three Brazilian cities—Recife (Benjamin Junge), Rio de Janeiro (Sean Mitchell), and São Paulo (Klein). As is evident in our original project title, when we conceived the study in 2013, Brazil was in the midst of an extended period of economic growth and international acclaim as one of the BRICS economies. By the time we began data collection in July 2016, the country was, in stark contrast, experiencing a severe recession and significant political upheaval. These developments caused us to shift our conceptual framework away from the “new middle class” per se to broader questions of lifeways, economic precarity, and political subjectivities among popular class Brazilians.

Our three-city project used a mixed-methods, ethnographic-grounded approach based in neighborhoods that experienced significant socioeconomic change over the past 15 years (Klein, Junge, & Mitchell, 2018). Building on PI Klein’s prior research experience, the São Paulo site decided to focus on four neighborhoods in the Zona Sul peripheries – Jardim Nakamura/Jardim Ângela, Parque Regina/Campo Limpo, Parque Santo Antônio/Jardim São Luis, and Grajaú. After assembling and training a 15-person research team, from July to September 2016 we applied a systematic cluster sampling methodology³ to implement a quantitative household survey in these four communities. Our approximately 45-minute long instrument

3 | For each of our four São Paulo research sites, we used census data to identify ten contiguous census tracts that had experienced socioeconomic mobility during the PT years. We then randomly selected streets within each census tract and approached every fifth house to identify adult respondents to complete the survey, which we administered via a tablet computer. We recruited participants at different times (i.e., weekdays from late morning to early afternoon, weekdays from late afternoon to early evening, and weekends) to capture the broadest possible sample.

addressed respondents’ household characteristics; work history, sources of income, and consumption patterns; household educational trajectories; leisure activities and travel; class subjectivities and experiences of socioeconomic mobility; political engagement; and opinions on contemporary political issues and the quality of life in their neighborhoods. During the second year of the project (July – November 2017), co-authors Carmo and Klein and a third team member conducted in-depth, semi-structured interviews with 41 individuals identified through snowball sampling building on our insertion in our project communities, with Klein conducting an additional five interviews in project year three (August 2018). These conversations ranged from 35 minutes to two hours and addressed household composition; everyday routine and life accomplishments; neighborhood characteristics, class subjectivities and socioeconomic mobility; political opinions and political/community engagement; aspirations for the future; and a mapping activity to identify urban mobility patterns. Throughout the project, Carmo and Klein also conducted extensive participant observation, with particular emphasis on examining interlocutors’ social networks, interviews with community activists, and two photo voice focus groups (one with residents of Capão Redondo, and one with members of our research team) in which participants discussed their own digital images of social exclusion and inclusion in São Paulo.

It is important to highlight that nearly all of our São Paulo research team are from the Zona Sul and have similar socioeconomic profiles (i.e. Class C to Class D, with a few in Class B3) and life experiences to those of our broader study population. In addition, all have histories of political engagement in the Zona Sul, including participating in Black, Black feminist, anti-violence, neighborhood, environmental, and youth empowerment collectives and social movements. We recognize that the co-authors’ personal characteristics – two graduate students at the Universidade de São Paulo, one an Afro-descendant feminist activist from Jardim Nakamura, the other a white, working-class social justice activist from greater São Paulo, and a gay, applied anthropology professor raised in suburban southern California – no doubt shaped our ethnographic insertions and interactions with our interlocutors. We embrace these distinct perspectives and believe our collaborative, auto-ethnographic approach (Ulysse, 2007) provides insights that would not be possible through a single researcher study.

THE ZONA SUL AND OUR STUDY COMMUNITIES

São Paulo’s Zona Sul⁴ peripheries are home to more than 1.9 million individuals and make up nearly 40% of the city’s physical space. As an extensive literature by critical urban theorists demonstrates (Bonduki & Rolnik, 1982; Kowarick, 2000; Kowarick & Frúgoli, Jr., 2016; Rolnik, 2011), São Paulo’s spatial expansion has occurred in an

4 | In this article, we define the Zona Sul as consisting of the four southern administrative districts (*Subprefeituras*) beyond the Rio Pinheiros (Pinheiros River) – Campo Limpo, M’Boi Mirim, Capelo de Socorro, and Parelheiros. This demarcation mirrors popular understandings of the city’s socio-spatial landscape, as captured in the Zona Sul-based Racionais MCs classic 2002 rap *Da Ponte Pra Cá* (*From the Bridge over here*), with the Zona Sul on one side and the Center on the other.

uneven manner in which wealth has concentrated in central regions with modernist architecture, high levels of infrastructure and mostly high-density residential areas, and concentric rings of increasingly poorer neighborhoods surrounding this still-expanding center. In these on-going urban transformations, the Zona Sul is perhaps the city’s most dynamic and heterogeneous region, with neighborhoods ranging from luxury condominium complexes (e.g. Vila Andrade), *favelas* and occupations in the region’s outer zones, and significant – if increasingly economically precarious – lower middle and working class populations in its more inner regions (Klein, 2019; Magnani, 1998; Marques, 2014). The Zona Sul peripheries also have among the highest levels of social vulnerability in the city (CEM, n.d.), with one-third of households living below the poverty line. But at ground level, Zona Sul neighborhoods exhibit marked internal variation, as can be seen in our study communities. In each, pronounced socioeconomic difference is frequently visible on any given block, with some houses larger than others, condominiums next to self-constructed homes, and *favelas* alongside consolidated areas with high levels of infrastructure.

Another central characteristic of the Zona Sul is its concentration of Afro-descendant Brazilians. According to 2010 census data, *pretas* and *pardas*⁵ represent 56% of the population of the M’Boi Mirim district (which includes our Jardim São Luis and Jardim Nakamura project neighborhoods), and 49% in the Campo Limpo district (which includes our Parque Regina project neighborhood), making these respectively the second and ninth most Afro-Brazilian of São Paulo’s 32 administrative districts (Prefeitura Municipal de São Paulo, 2018). In contrast, only 8% of the population in the nearby yet “other side of the bridge” Vila Mariana district is *preta* or *parda*. These data highlight São Paulo’s marked racial segregation. During the 1990s, three Zona Sul districts – Capão Redondo, Jardim Ângela, and Jardim São Luis – also received the moniker “the triangle of death,” and as community residents still point out today, the United Nations once designated the region the most violent in the world. And after a decrease in homicides in the 2000 and early 2010s, there has been a significant increase in murder rates in recent years, with an estimated 25% of the killings being committed by the military police (G1, 2019).

Like other São Paulo urban peripheries, our project communities have long histories of political organization around the conditions of everyday life (Holston, 2009; Silva, 2017). These social movements have complex and shifting patterns of interconnection with churches, non-governmental organizations, political parties, and the State. During the past decade, there has also been the emergence of a new wave of political organizing through collectives (*coletivos*) focused on intersectional identities. For example, Grajaú’s Cia Teatro de Humbalada modified the social landscape of the region through bringing together “women, fags (*bichas*), monsters, savages (*povos da mata*), mothers and Blacks doing theater” in a “center (*ponto*) of cultural resistance in the periphery” (Cia Humbalada de Teatro, 2017). Such articulation

5 | The Brazilian census has five official racial/color categories: *preta* (black), *parda* (brown/mixed Black and white), *branca* (white), *indígena* (indigenous), e *amarela* (yellow/Asian).

of and mobilization around gender, race and sexuality subjectivities in the Zona Sul additionally occurs through saraus (e.g., the renowned Cooperifa in Jardim São Luis) and thriving hip hop and graffiti movements (Bertelli & Feltran, 2017; Caldeira, 2012; Pardue, 2010; Vaz, 2008). Each of these movements, in its own way, uses artistic production to denounce the harsh conditions of life in the urban peripheries, reinforce positive periphery-grounded identities, and support new political subjectivities and practices at the margins of political parties, electoral politics, and governmental institutions (Bertelli & Feltran, 2017; Carmo, 2017; D’Andrea, 2013; Klein, 2019).

POLITICAL PRACTICES AND ATTITUDES IN THE ZONA SUL: FINDINGS FROM THE 2016 PROJECT MOVI HOUSEHOLD SURVEY

During the 2018 presidential election, Jair Bolsonaro solidly defeated former São Paulo mayor and PT candidate Fernando Haddad in both the first round (46.0% to 29.3%) and the October runoff (55.1% to 44.9%) (G1 2018). Haddad fared particularly poorly in the city of São Paulo, where he received only 19.7% of votes in the first round and 39% in the runoff. However, a closer look at election results in the Zona Sul reveal less support for Bolsonaro than in the city as a whole. In first round voting, Bolsonaro did not receive more than 40% in any of the four electoral districts (Campo Limpo, Jardim São Luis, Piraporinha, and Grajaú) in which our project neighborhoods are situated. And while first round support for Haddad in these districts only ranged from 25% in Campo Limpo to 32% in Grajaú, another 13% to 15% in each district voted for Ciro Gomes, suggesting that a sizable subset of the Zona Sul periphery may have center-left/left leanings. Then, in the runoff, two of our project electoral districts, Campo Limpo and Jardim São Luis, narrowly supported Bolsonaro (53.2% to 46.8% and 51.6% to 48.4%, respectively), while Piraporinha and Grajaú went strongly for Haddad (57.4% to 42.6% and 56.9% to 43.1%, respectively), with approximately 16% turning in blank or null ballots across the four districts. In this section, we present findings from our 2016 quantitative household survey to situate our ethnographic vignettes and provide a window into the complex political subjectivities at play in Bolsonaro’s election.

The Sample

398 respondents completed our survey instrument over the period July–September, 2016. Respondents ranged in age from 18 to 88 (mean = 41.3) with 54.7% female, 45.0% male, and .3% transgender. Using the five Brazilian census race/categories, 41.6% of the sample self-identified as *parda*/brown (41.6%), 30.2% *branca*/white (30.2%) and *preta*/black (26.5%). In terms of education, 51.1% had not completed high school, 35.2% were high school graduates, and 14.1% had some college education. Fifty-eight

percent of respondents had worked in the past 30 days, with 42.7% employed in the private sector, 48.9% self-employed, autonomous or small businesspeople, and 6.1% public sector employees. Average monthly household income ranged from 0 to R\$13,000 (mean = R\$2,807, median = R\$2,450), with “Class C” (53.1%), “working class” (45.6%), and “Class D” (31%) the most common class self-identification categories⁶. Regarding religious affiliation, 53.4% described themselves as Catholic, and 29.7% evangelical (17.2% Pentecostal and 12.5% non-Pentecostal). Most respondents also regularly use social media (75% were on WhatsApp in the past 30 days, and 64% on Facebook), and 39% had a member of their household who had traveled domestically by airplane since 2003.

Political Attitudes and Practice

Our survey instrument included sections addressing respondent’s political attitudes and practice, including Likert-scale items on overall interest in politics (1 question), degree of conflict in society (6 questions), the Brazilian political system and PT governance (10 questions), gender relations (9 questions), race relations (6 questions), and opinions on 13 contemporary social movements⁷, as well as open- and closed-ended questions on engagement with community/political organizations, voting in the 2014 presidential election, and participation in street protests since 2013. Our goal in presenting an overview of these data is not to develop or support typologies of “the periphery political subjectivity” or subsets thereof, but rather to draw attention to the breadth and complexities of the Zona Sul political landscape.

Our sample as a whole demonstrated low levels of engagement with institutionalized forms of politics. In response to the question “to what extent are you interested in political topics today”, the mean response on a 1 to 5 scale (1 = “no interest at all” and 5 = “a great deal of interest”) was 1.8, with interest in politics increasing with education level (less than high school education = 1.64, high school education = 2.06, some college = 2.5, $p = .001$). Less than 1% of respondents reported participation in a political party, institution council, or labor union in the past 12 months (the highest level of community/political engagement was with “religious institutions” at 4.2%). On the other hand, 9% reported participating in a political demonstration since 2013. This alienation from institutional politics was mirrored in consecutive 1 to 5 Likert scale questions on whether respondents felt represented by the Lula, Dilma and Temer administrations, with participants moving from a neutral assessment (2.98) on the Lula administrations to 2.38 for the Dilma-led PT governments to only 1.71 for the then governing center-right Temer administration. Along a similar vein, respondents were neutral (3.00) on whether “the PT improved the lives of people like you” and only 13% identified the PT as a political party that they “supported or

6 | The next most common class self-identifications were 12.5% “lower middle class”, 12.2% “middle class”, 10% “class E” and 9.2% “poor”. The survey used “select all that apply” questions that asked respondents if they considered themselves to be within a list of commonly used class categories. The first consisted of “Classe Alta”, “Classe Média Alta”, “Classe Média”, “Classe Média Baixa”, “Nova Classe Média”, “Classe Trabalhadora”, “Classe Baixa”, and “Pobre”, and the second the five Classe A to Classe E categories.

7 | Movimento Ambientalista/ Verde, Movimento Brasil Livre, Movimento Feminista, Movimento Estudantil, Movimento Evangélico, Movimento Gay/LGBTQ, Movimento Negro, Movimento Passe Livre, Movimento Sem Terra, Movimento Vem pra Rua, Movimentos de Familiares de Vitimas da Violência do Estado, Movimento de Moradia, and the Movimento de Favela.

sympathized with.” And reflecting a growing public discourse on corruption during this period, when asked to identify, from a list of 15 potential problems⁸, the three most critical issues faced in Brazil, 45.9% of respondents identified corruption as the most critical problem, followed distantly by unemployment at 14.9% and public security and violence at 7.2%.

An interesting window into understanding the 2018 president election results is the 2014 presidential runoff between Dilma Rousseff and the center-right candidate Aécio Neves. Our sample voted 37.8% for Rousseff and 21.6% for Neves⁹, with support for Rousseff highest in Grajaú at 51%, and in the low to mid-30% range in the other three neighborhoods ($p = .056$). Reflecting the alienation from institutionalized politics described above, a staggering 40.6% of respondents reporting either a null vote (15.9%) or not voting (24.7%). Statistically significant differences in 2014 presidential election voting included:

- ▶ **education level ($p = .002$)**, with high school graduates reporting more null votes/not voting than non-high school graduates (44.1 v. 37.2%);
- ▶ **age ($p = .000$)**, with voters under 30 years old reporting more null votes/not voting (65.0% v. 31.5%) and less support for Rousseff (20.0% v. 44.4%) than voters over 30 years old;
- ▶ **race/color ($p = .009$)**, with Black respondents reporting higher levels of support for Rousseff (48.5% Rousseff to 11.7% Neves) compared to whites (31.9% Rousseff v. 27.6% Neves) and *pardas* (35.4% Rousseff to 24.1% Neves); and
- ▶ **self-identified “lower middle class” status ($p = .051$)**, with respondents having higher support for Neves (30.0% to 20.4%) and null/not voting rates (48.0% v. 39.5%) than those who did not self-identify as “lower middle class”.

There were no significant differences in voting patterns based on gender, religious affiliation, or income.

Our data further suggest that political subjectivities in the Zona Sul are heterogeneous, at times internally contradictory, and not readily reducible to overarching political identities (conservative, *Petista*¹⁰, feminist, leftist, Black, evangelical, etc.). Particularly salient for grounding our discussions of intersectional activists in our ethnographic vignettes are the observed differences in social and political attitudes based on age and race. For example, respondents under 30 years old expressed more meritocratic attitudes than their older counterparts, including being less likely to attribute success to one’s race (3.49 v. 3.84; 1 = not at all and 5 = a lot, $p = .026$) or being born into a family with good connections (2.69 v. 3.18, $p = .004$). Young respondents were also more likely to believe same sex marriage should be permitted (3.58 v. 2.96; 1 = strongly disagree and 5 = strongly agree, $p = .01$), and less likely to agree with the idea that a woman should follow the will of her father (1.70 v. 2.14, $p = .004$). Black respondents, in

8 | The 15 issues were corruption, economic growth, unemployment, inequality between men and women, social inequality, homophobia, inflation, the environment/ecology, urban mobility, social welfare, the quality of education, the quality of the health system, racism, public security and violence, and poverty.

9 | In terms of valid votes (i.e., not counting null and blank ballots), Rousseff defeated Neves 63.6% to 36.4%.

10 | Term that refers to ardent supporters of the Partido dos Trabalhadores.

turn, reported more favorable assessments (either 4 = good or 5 = very good on a 1 to 5 Likert scale) than their white or *parda* counterparts for the feminist movement (42.3% v. 19.6% of whites and 19.0% of *pardas*, $p = .003$), the student movement (54.1% v. 31.8% of whites and 34.4% of *pardas*, $p = .000$); the Black movement (53.3% v. 22.4% of whites and 33.1% of *pardas*, $p = .000$), the state violence victims movements (44.2% v. 23.4% of whites and 27.3% of *pardas*, $p = .000$), the housing movement (39.2% v. 27.3% of whites and 22.1 of *pardas*, $p = .024$), and the *favela* movement (34.8% v. 18.2% of whites and 16.9% of *pardas*, $p = .025$). How everyday experiences of race and age shape political subjectivities and practice is a central theme we explore in the remainder of this article.

THREE WINDOWS INTO POLITICAL SUBJECTIVITIES AND MORAL GRAMMARS IN THE ZONA SUL

Having provided a quantitative snapshot of voting patterns and sociopolitical attitudes in our four project neighborhoods, we now present three sets of auto-ethnographic inflected vignettes (one by each of the article co-authors) to provide a more nuanced understanding of how political subjectivities play out in everyday life, electoral politics, and community-based political engagement. These narratives combine data from participant observation, in-depth interviews, and our three distinct experiences of living and working in the Zona Sul. Uniting these narratives is a focus on how contested moralities and intersectional identities shape individual subjectivities and urban periphery sociopolitical landscapes, processes of productive tension which we believe offer insights into the 2018 election and Brazilians politics today.

Politics in Motion (Klein)

During the past five years, I have made nearly 100 Uber trips within São Paulo's Zona Sul. As a male North American and anthropologist to boot, I nearly always chat with the Uberistas. Sometimes the dialogue begins when the driver hears my gringo accented “*bom dia, tudo bem?*” (good morning, how are you?) and says “you’re not from here, are you?” I answer “I am from the US – where you do live?” Most respond the Zona Sul, and often one of our Project MOVI neighborhoods. From here we usually move into free-flowing explorations of why I am in the Zona Sul and a series of US versus Brazil comparisons on foods, prices, work opportunities, traffic/infrastructure, and, of course, politics.

During my trips to São Paulo in July–September 2018 and February–March 2019, I increasingly adopted a devil’s advocate style to delve more deeply into drivers’ – and by extension – working class periphery residents’ – diverse political subjectivities. So, in response to the litany on how “Brazilians do not understand politics,” I question “Who are these Brazilians? Nearly everyone I talk to says the same thing but does not consider themselves to be politically ignorant.” When I hear the “PT is corrupt and

destroyed the country,” I ask “more so than other parties? Might the PT have done something good for Brazil as well?” And when drivers voice the classic “Brazil could be the richest/best country in the world,” I ask “Why isn’t it? What do you think might be done to change the current situation?”

I will now highlight two conversations I had with Uber drivers in August 2018 to provide a glimpse into some of the prevalent sociopolitical attitudes in the Zona Sul during the first-round presidential campaign. The first one was a 40-minute ride from Campo Limpo to the Universidade de São Paulo (University of São Paulo) with Daniel, a 30-some, white male driver. He explained to me that he had always supported the PT, but now did not support anyone or any political party. Daniel continued, “Lula, with his background as a common man/laborer, could have taken Brazil to the next level. But he became corrupt. And how could he be president from jail?” I questioned how he would vote in the coming election, and he said “most likely *branco* (blank), but I can’t be sure until I study the candidates more closely.” I asked what he thought of Bolsonaro, and he said “I don’t like rigid candidates.” We then spent the second half of the ride talking about a Brazilian friend of his who lives in Portugal. I learned that Daniel works as an Uber driver part-time, in addition to his full-time job at a multinational food company to save money (his goal is R\$ 30,000) to support his dream of making a new life in Europe.

My conversation with Daniel echoes our 2016 household survey and 2017 in-depth interview data: low levels of current support for the PT, if sometimes an enduring yet complicated fondness for Lula; a profound disenchantment with institutional politics; and morally grounded assessments of the precarious state of Brazilian society. In July-August 2018, I began to observe another constellation of political subjectivity that was absent – or at least less clearly articulated – in our earlier research, namely, the framing of Bolsonaro as a morally sound agent of change. This narrative is typified by a ride I took just a few days before my chat with Daniel. My driver, Rodrigo, was a *pardo* male in his early 30s who lived in Pernambuco and Paraná before settling in São Paulo. He started our conversation by asking me what I thought about the coming election, and I said “well, it looks like Lula will be in jail and not able to run, and Bolsonaro has support, but I’m not sure if he has enough to win.” In response, he aggressively critiqued IBOPE¹¹ (a well-respected national polling organization) and election polls more generally, saying “How do they know this? They never talk to me or anyone I know!” I countered with the need for sampling in a metropolitan area of 20 million people, but he simply turned his head and rolled his eyes. I then asked if he supported Bolsonaro, and he said “yes” with the following explanation.

“This country is a mess and needs order. We need to clean things up. Today you can do anything without any consequences. ... Things that need to be changed. Like gay marriage. I have nothing against gay people, but this can’t be (não pode) – it’s not right – marriage is for the family, children.

11 | Instituto Brasileiro de
Opinião Pública e Estatística
– IBOPE (Brazilian Institute of
Public Opinion and Statistics).

And sex education – I have a six-year-old, and in school they say “penis” – this can’t be. And gun control (desarmamento) – this is wrong – if you take a class you should be able to have a gun.”
(Rodrigo, mixed race male, Uber driver, early 30s)

To sum things up, he concluded, “Brazil is not the problem; it is strong. The problem is Brazilians.”

Coming back to post-election Brazil in February 2019, I encountered more outspoken Bolsonaro supporters, though none as strident as Rodrigo. I found that pro-Bolsonaro and anti-PT sentiment were intricately and unstably interlinked. This shifting landscape of political subjectivities can be seen in the Alves family, who I know well from our Project MOVI research. As was common during the election, several members of the family stopped speaking to each other after disagreeing about Bolsonaro, and in particular, his racist, sexist and homophobic comments. But post-election, the rifts seemed submerged, if not exactly healed.

Like many families in the periphery, the extended Alves clan includes households who range in income from Class D to lower Class B, with most in Class C, while Henrique, an in-law, comes from a solidly traditional middleclass family. Having interviewed four family members in August 2018 and spent considerable time with them over the past three years, I have a general sense of their political sentiments, which, with the exception of one progressive community activist, I would categorize as socially liberal, non-religious, apolitical, anti-Lula, and anti-PT. While none explicitly supported Bolsonaro at the time of the interviews, Henrique offered the following assessment of Bolsonaro and what Brazil needs:

“This Bolsonaro, he’s somebody who says too much. We need someone better, a military person, unfortunately. They are more conservative – unfortunately, this is what we need. No one is taking care of things, people do whatever they want. It’s like this – Brazilians need to learn, they need a spanking. Without a spanking, they’ll never learn!” (Henrique, white male, entrepreneur, 47 years old)

Four months later I spent carnaval at Henrique’s rented beach house and had a number of give-and-take political conversations with family members, several of their friends, and other guests at the complex. Our topics ranged from pension “reform” (Henrique and his 27-year-old partner Denise said they would prefer “private investments and retirement plans” to the current governmental system), the January 2019 dam collapse tragedy in Brumadinho, Minas Gerais (Denise’s mother said that the firm behind the tragedy and the federal government’s responses were shameful, and we all agreed), and the challenges of being a small businessperson in Brazil. On this last point, the hosts and their entrepreneur friends used a meritocratic discourse to describe their experiences in a business environment that they see as combining excessive taxation, regulatory obstacles, and employees who do not

want to work (“We pay above market wages, yet they do not have a work ethic and describe their work as slavery”). Their identity as morally grounded, hardworking businesspeople is not, however, framed in terms of the traditional gender/sexual politics advocated by Bolsonaro supporters such as my Uber driver Rodrigo. Instead, Denise and Henrique see Bolsonaro as someone who may be able to set Brazil on a better economic course, and who, perhaps most importantly, affirms their status as self-sufficient entrepreneurs who create wealth and jobs. In this moral grammar, the PT functions as a free-floating signifier of the dangers of corruption and social programs (e.g. the Bolsa Família¹²) that discourage people from valuing work. And in the end, disrespects hard workers such as themselves.

12 | The *Bolsa Família* (Family Grant) is a federal social welfare program that provides financial aid to low income families on the condition that their children attend school and are vaccinated.

Window 2: Politics on the Margins (Carmo)

[In the past] I respected, I liked, and always voted for the PT. My father is a steelworker, a trade unionist. He always supported and voted for Lula, and I always voted for Lula. I wasn't really conscious of what I was doing—he voted for Lula and I voted for Lula. During his re-election, I didn't vote for Lula—I voided my vote because I was already beginning to be disenchanted [with the PT], but I voted for Dilma in her second term. So, you see, the PT was a party I consistently voted for. And then the party began to splinter, and there were new parties on the left, and I voted for them. (...). Now I don't vote for anyone! I've decided if it has to be Lula, or whatever, Bolsonaro, only to save my neck would I vote for Lula. But I don't want to vote for the least bad. Because in the past few elections I have voted for the least bad, and this made me feel awful. (Paula, Afro-Brazilian, 38 years old, July 2017 interview).

Paula has lived in Grajaú her entire life. Like many São Paulo periphery youth, she began working as an adolescent (in her case, at 15), first for several large corporations based in the downtown region, and then switching to the public/non-profit social service sector. Since 2010, she has worked as an *educadora social*¹³ for a governmental child and youth service agency. At the time of this interview, Paula had recently discontinued her college studies in the sociology program at a for-profit private university because she could not afford the monthly tuition bill. She is also the mother of a teenage daughter and a founding member of a Zona Sul cultural activist group whose work has focused on the interconnections between gender, race, sexuality and periphery subjectivities.

13 | An *educadora social* (literally “social educator”) in Brazil combine the roles of teacher, social worker, and community organizer.

Paula's life path is similar to many activists I have worked with since arriving in the Zona Sul in 2011: studying in the public education system for elementary, middle and high school, but enrolling in for-profit, private institutions for college; entering the work force at a young age; being parents of non-adult children; having professional trajectories in non-governmental organizations and governmental social programs; and participating in periphery-based cultural/political groups, in particular, the many collectives (*coletivos*) that have multiplied rapidly in São Paulo's peripheries in the past decade. Paula connects her activism to the unconscious influence of her

trade unionist father when she was a child. As a large social science literature has documented, a key feature of the emerging participatory democracy in Brazil's urban peripheries during the 1970s and 1980s in the post-dictatorship *abertura* (opening) was an interconnection between leftist political parties, labor unions, and social movements (Dagnino, 1994; Kowarick, 2009). However, over the course of the 1990s and 2000s, many social movements gradually lost their role of militant revindication and instead became incorporated within the state bureaucracy as providers of social programs (Carmo, 2017; Feltran, 2011). Paula and her family are part of these historical processes, although their political trajectories differ – while her father's generation of metalworkers were labor union and PT militants, Paula has experimented with other forms of political engagements that have few if any connections to the PT or other political parties and are characterized by an underlying distrust of conventional political discourse and structures. Most of these collectives are made up of youth and young adults and organize around everyday experiences of intersectionalities, with particular emphasis on denouncing inequalities and state violence.

If Paula and many other collective activists gradually became disillusioned with the PT and created new forms of political engagement, it is important to recognize that some Zona Sul residents (13% of respondents in our 2016 survey) continue to identify with the PT and recognize its role in supporting the economic and social advances of urban periphery communities. As Capão Redondo resident Danilo explained to me, during the time of the PT governance, “people in the periphery had a little more space, a little more awareness.” Cynthia, from Capão Redondo, further observes that the PT “gave a little more dignity to the poor.” Such appreciation of the PT is less commonly voiced by collective activists, whose political narrative often positions the PT, as representatives of the State, as promoting the genocide of the poor Blacks in the periphery and defending party and state interests over the necessities of periphery residents.

My own personal and professional trajectory in the Zona Sul has provided me the opportunity to observe these transformations firsthand. In 2011, I began working in a longstanding non-governmental organization that develops social projects linked to the human rights of children and youth. In this work, I have accompanied the development of the new forms of political subjectivities, discourses and practices that Paula describes and that were common among many youth and young adult activists I encountered. A key moment in these sociopolitical transformations was the period from 2013 to 2016, when a wave of collectives centered on intersectional identities emerged, including, among many others, Fala Guerreira (Speak Women Warriors!) (Projeto Fala Guerreira!, 2017), Periferia Segue Sangrando (Periphery Continues to Bleed) (Periferia Segue Sangrando, n.d.), and Tamo Vivo (We Are Alive) (Tamo Vivo, n.d.). This blossoming of collectives coincided – and tensely coexisted – with the administration of then São Paulo mayor Fernando Haddad. One of Haddad's key periphery-directed policies in this period was the Plano Juventude

Viva (Youth Alive Plan)¹⁴, which focused on ending the killing of youth at a time when youth homicides rates were rapidly rising. These tensions were vividly displayed at planning meetings, public hearings, and project-related events, such as the program inauguration at the CEU¹⁶ Casa Blanca in 2013, which included the participation of Haddad and the representatives of many city departments. At the conclusion of the official opening comments, youth from the Tamo Vivo (We are Alive) collective climbed onto the stage, seized the microphone, and recited this poem.

Está quase na hora de partir	It's almost time to leave
Caminho com passos rápidos	I walk fast
Mas cautelosos, né?	But cautiously, right?
Periferia, você sabe	Periphery, you know
Não se pode vacilar	You can't vacillate
A chuva fina que cai do céu	The light rain falls from the sky
O vento frio que bate no meu rosto	The cold wind hits my face
Com eles veem a notícia	With them comes the news
Que já foram quatro mortos pela polícia	That four were already killed by the police
Uns dizem	Some say
Estava na hora errada, no lugar errado	They were in the wrong place at the wrong time
Outros dizem	Others say
Foi o motoqueiro fantasma, mano	It was the ghost biker, brother
Mas a certeza é	But the certainty is
Mais um nas estatísticas	One more statistic
Mais um arquivo fechado	One more closed case
Mais um preto morto	One more Black man dead
Nessa porra dessa ditadura	In this fucked-up dictatorship
Nós aqui, ó	We are here, look
Somos apenas sobreviventes	We are only survivors
Do campo de extermínio, tá ligado?	From the concentration camp, are you listening?

¹⁴ | The Plano Juventude Viva was established in 2012 by the federal Secretaria Nacional de Juventude/SNJ (National Youth Secretary), which is linked to the Secretaria-Geral da Presidência da República (General Secretary of the President of the Republic). Its stated objective was to reduce the social vulnerability of Black youth in order to prevent violent situations (Ministério de Família e dos Direitos Humanos, n.d.).

¹⁶ | Centro Educacional Unificado – CEU (Unified Educational Center).

This daring act not only destabilized formal meeting protocols, but its highlighting the gap between “reality” and the suffering caused by so many murders resulted in a combination of euphoria and discomfort, particularly since the youth was the “target population” of the program. This display of antagonism between the new collectives and the PT stands in stark contrast to the PT’s relationship with social movements in the 1970s and 1980s, when the PT was generally seen as representing popular class interests and aspirations, and demonstrates the shifting political landscape of Zona Sul political activism during the 2010s.

In making sense of these political transformations and their possible connection to the election of Bolsonaro, it is important to stress that the collective’s

self-conscious positioning outside of institutional politics and state-led initiatives is not grounded within an anti-corruption discourse, but in their everyday experiences with police violence and the representatives of political parties who administer public policies such as the Plano Juventude Viva. What I seek to highlight here is that the positioning of activists who support the goals of similar collectives and grassroots organizations does not represent political alienation. On the contrary, these activists dedicate themselves to political engagement at the level of everyday life and create spaces, discourses and practices that help make sense of a social world profoundly shaped by social inequality, racism, and gender and police violence. Through their political engagements, these activists are not only producing themselves as subjects (Butler, 1997), but are also forging new life possibilities and paths of resistance. These intersectional moralities are based on markers of social difference such as race, gender, sexuality and class (Moutinho, 2012). These categories produce intervals in everyday life, which themselves are reiterated or transformed through these everyday interactions. As a result, examining how politics is (re)produced in the fluxes of everyday life is fundamental to understanding the broader Brazilian political landscape (Feltran, 2017). For example, when collectives place the responsibility for the death of youth on the State and characterize these killings as genocide, they question the idea that “a good criminal is a dead criminal” (*bandido bom é bandido morto*) as well the naturalization of police violence and punitive law enforcement, corrections and legal systems. Certainly these discourses are most strongly articulated within activist circles, but they also reverberate in neighborhoods through public events such as youth-focused, anti-violence/anti-genocide events throughout the Zona Sul and the Cia Humbalada of Teatro’s Grajaú Vem Tomar no Copo carnaval bloco (Klein, 2019) in which Paula participates. And besides such structured events, intersectional activist moralities tensely circulate and impact activists’ extended family networks, which are themselves microcosms of the racial, religious, political and moral diversities of the Zona Sul. As a result, although collective-based activists may position themselves outside of—and often, against—the State and institutional politics (including that of the left), in their everyday lives they spread progressive viewpoints well beyond the confines of activist collectives, and in the process, explicitly challenge the growing wave of conservative moralities and politics within their families and neighborhoods.

Window 3: Politics in Everyday Life (Tavares)

In the month before the election, I overheard arguments everywhere—on the bus, at bars and cafes, on the streets—any place where people come together in São Paulo’s urban peripheries. The disputes involved a hardening of social difference—on one side, a conservative, moral rejuvenation political project centered on customs, life

styles and new subjectivities that need to be controlled, and on the other side, a defense of the PT’s project of economic development and expansion of individual and social rights. In these conversations, PT supporters called Haddad “my professor” and invoked the rational language of statistics and public policy to argue for the continuation of PT programs, a dramatic shift from the impassioned and inspiring rhetoric of Lula’s 2002 presidential campaign. In contrast, Bolsonaro supporters presented themselves as agents of change and emotionally called for cleaning the political house and defending conservative social morays and the “family.” And rather than engage in public policy discussions with Haddad supporters, most Bolsonaristas simply dismissed all PT candidates as corrupt *petralhas*.

These debates extended into the world of social media, and in Jardim Nakamura, one of our Project MOVI neighborhoods, I observed many of these exchanges firsthand. A neighbor would open her Facebook and share the gossip for everyone – “You know that Fabricio is going to vote for Bolsonaro!” Everyone around her would stretch their necks to see the screen and, in disbelief, read a post defending Bolsonaro’s call for the right of Brazilians to bear arms. A comment ironically countered “you’ll be able to spend R\$5,000 on a gun to defend your J6 (an inexpensive cellular phone)”, generating online guffaw emojis and physical laughs from some of the gathered neighbors.

Through such humor-laced interactions, the streets of the Zona Sul experienced a level of political agitation not seen since the candidacy of Paulo Maluf in 1993 and the ongoing political disputes surrounding him during the 1990s. These arguments were often tense, with Bolsonaro supporters speaking in hushed voices, as they saw themselves as being in a threatening territory that historically belonged to the PT, but whose predominance had waned over the years due to a combination of disappointment about Brazil’s overall political situation and a gradual decline in support for the party from local community activists. These transformations in the political landscape intensified after the election of Dilma Rousseff, and it was in this context, just two days before the election, that I observed the following interaction.

Scene 1

It was a late afternoon in Jardim Ibirapuera, and two young Black women were smoking a joint and chatting in an alleyway staircase. One of them, Ana, had straight hair, and the other one, Eluiza, had curly hair in a Black power style, a detail that will become pertinent as the scene evolves. They suddenly heard a voice of an older woman, and after a few moments, realized that she was talking to or — more likely — at them. But they did not understand exactly what she was saying, and so, to keep safe and be polite, they put out the joint. And then they understood what she was saying: “What horrible hair. You need to take care of it. How can you go out with hair

like that! It could only be someone like *that*.”

Both were totally embarrassed, and Ana turned toward Eluiza, whose Black power hair was the subject of the older women’s outburst, and they tried to find some way to communicate to her through their eyes and silence. But she did not get the message and continued to weave her barrage of swearing and critiques of Black power hair. Walking past Ana, the older woman continued,

“You need to talk to your friend and take care of this hair. You can’t be on the street with hair like that. Hair like that doesn’t belong on the streets. She looks like she is one of those women with armpit hair. God forbid – that kind votes for the PT!”

And with this final pronouncement, she descended the staircase.

Later that day, I was sitting with Ana and Eluiza at a nearby neighborhood bar, and we reflected on what had happened. I asked, “But what did you do?” and Ana responded,

“Nothing. We just watched, paralyzed, without understanding any of it. But, reflecting on what happened, I think I wouldn’t have wanted to say anything. This woman was also Black. What could I say to her? And she had the same hair too!” [and which she denies through the use of hair products].

It is not possible to make sense of this scene without examining the moral grammar that underlies the reactions of both the two young women and the older women. In reflecting on the production of difference and inequality, Moutinho asks us to consider the mechanisms of power that generate differences between an “us” and a “them” (Moutinho, 2014). Seen in this light, the older Black woman’s reaction to *Black power hair* demonstrates her understanding of feminist movements and politics at the same time it constructs a “them” in opposition to proper people such as herself. On the other hand, what moral regime(s) and mechanisms of power underlie that reaction of the youth women? Here, we can observe the influence of a growing Zona Sul feminist movement centered on questions of class, race and sisterhood. This movement asserts that even in the face of public discrimination, an “us” can be preserved, one that offers empathy and that opens a crack between the “we” constructed through activism and the “we” of the violent, ambiguous and conflictive world of everyday life.

Scene 2

The interaction presented in Scene One reminds me of an experience that occurred during our Project MOVI fieldwork in Grajaú. We were looking at our map to decide where to begin implementing our survey. We were three blocks from the train

station, surrounded by some houses that suggested higher economic status, and others of a more popular class profile. In the language of our research, these were Class C and D families. On that day, seven members of the Projeto MOVI team were in the field. Most of us were Black women, along with one young Black gay man. We all presented ourselves corporeally and aesthetically through popular class cultural motifs, and as we often discussed among ourselves without reaching a resolution, we wondered if our social backgrounds and appearances might affect the responses and/or behavior of the interviewees. The scene that I will recount here involves a situation when one of our researcher’s sexuality became evident during survey administration. Of course, sexuality does not always have an obvious corporeal expression, but in this case, Jonas’ sexuality was readily evident, as our team member is markedly “effeminate” in his gestures and speech – in popular language, he is a queen (*bicha afetada*).

On this particular afternoon, Jonas walked toward the first house on our map to see if the resident was interested in participating in our survey. The potential interviewee, an approximately 20-year-old Afro-descendant man, agreed, and a lively and spontaneous conversation began, one with moments of relaxation and affinity, as often happened during our research in all four neighborhoods. As described above, our survey addressed many different levels and dimensions of our respondents’ lives, including polemic issues, such as whether they support gay marriage. In response to this question, the interviewee stopped smiling and responded, “I totally disagree. Nothing against you, brother. Everyone can do what they want. But marriage, no, I am against it. But I don’t have anything against you.” The interview then continued along a similar pattern, generally friendly yet with abrupt moments of awkwardness in which their connection became strained.

When we got together at the end of the day and processed our experiences, we talked about how this interviewee supported the legalization of marijuana, was against male chauvinism, and generally gave very liberal responses to our social attitude questions. Yet, at the same time, he was staunchly against gay marriage and seemed uncomfortable positioning himself alongside another person who was obviously affected by what he thought, although the interviewee did not see his response as constituting any form of discrimination.

In this example, we see how the production of difference in everyday life is connected to mechanisms of power that are themselves continuously in play. To begin with, the interaction of the two men is marked by a shared cultural repertoire and affinities across many domains. The asking and responding to the gay marriage question touches on the difference between “us” that had not fully unfolded until this moment, and produces a “them.” That is, in saying “I don’t have anything against you, but I am against gay marriage”, the interviewee is trying to differentiate between the legitimization of violence and the denial of rights. The fact that he is

against the social legitimacy of homoaffective relations is not, in his eyes, connected to legitimizing homophobic violence. He also indirectly affirms this distinction by his very agreeing to participate in a survey on such controversial topics and generally behaving in a friendly manner. Yet, his denial of the rights of LGBTQI+ communities is itself a form of homophobic violence, not lethal, but nonetheless, very blunt.

Final Thoughts

In these everyday disputes on the eve of the second-round voting, we can observe how the 2018 elections drew attention to the supposed dangers posed by youth whose behavioral patterns are popularly described as “having lost respect” (*perderam o respeito*). This concept brings together a wide range of “morally questionable” activities, including cell phone theft, indiscriminate marijuana use, public expression of lesbian and homoaffective relationships, women showing their breasts during carnival, the growth of trans and *travesti* identities, new Black aesthetics, feminist political action through posters and public interventions, and above all, new forms of sociability and the negotiation of public space in urban periphery neighborhoods. The growth of support for Bolsonaro is further interconnected with mechanisms of power that react to these new political postures, actors and subjectivities that make the private public and dispute the moral grammar of everyday life. Or, as the older Black woman from Scene One affirms, “there is no place for hair like that.”

Anthropologists have consistently demonstrated how humor can function as both a social gesture and a politics of subversion (among others, Douglas, 1977; Goldstein 2003; Pettegrew, 2017). In the context of the politics of everyday life, laughter offers a mechanism for reflecting, critiquing and contesting not only articulated beliefs and disbeliefs, but also the empty spaces alongside them. As my ethnographic vignettes reveal, the 2018 election unfolded like a sports rivalry in which conversation flowed through jeers, off-color language, and jokes, with humor the thread that enabled the two sides to position themselves within the conflict, and in many cases, avoid more extreme forms of confrontation. I conclude this section by offering two vignettes that highlight how Zona Sul activists use humor as a way to navigate and challenge ongoing experiences of intersectionalities in the context of an always shifting political landscape.

Scene 3

It was almost election day. We were seated outside at a bar, four women having a beer and sharing our disbelief at how the election might play out. Bete suggested that the election was like an abusive relationship, and we all started laughing. She continued, “he always says he is going to change, be different, and you believe it, but

the same violent patterns continue. You have a sense of inferiority and that’s how it goes.” We all laughed, and Vera concluded her thought, “Then you isolate yourself from family and close friends.” And we laughed even louder, as only laughter made clear what before had seemed inexplicable.

Scene 4

More recently, I was with a group of women talking about the abusive relationship of a friend of ours, and we were finding it hard to believe what was happening. Fernanda Gomes, a lesbian activist from the Zona Sul, began to laugh and said, “You all talk about these *boys* the same what you talk about the PT. I believed in you, but you did this? You disappointed me, but I continued to believe in you.” Laughter took over the room as we recounted our many disappointments with men and the PT. Here it is important to emphasize that while many middle-class Brazilian intellectual continue to strongly defend the PT and social and economic advances that occurred during PT governance, which are uncontested facts; for activists in the Zona Sul periphery, these advances simultaneously bring up a series of disappointments and negotiations. Among the most vivid is the 2012 image of Lula shaking hands with Paulo Maluf, an ongoing symbol of military repression and corruption among community activists in the Zona Sul peripheries.

CONCLUSION – LIVING IN THE (POST)-BOLSONARO WORLD

In this article we have highlighted some of the diverse and multifaceted political subjectivities of residents of São Paulo’s Zona Sul with the goal of providing insights into the current political scenario in Brazil. Rather than assuming that individuals are simply victims or pawns of large structural forces (e.g., Globo, WhatsApp, consumerism, a well-orchestrated anti-PT movement), we argue that Zona Sul residents have unfinished – and at times internally contradictory – political subjectivities that do not reduce to left/right, pro-PT/pro-Bolsonaro, or pro-PT/anti-PT political identities. Instead, we argue that for many Zona Sul residents, political subjectivities are morally, rather than ideologically, grounded and (re)created through everyday experiences of intersectionalities. These processes can be seen in the lives and political activism of Paula and other collective members who continue to seek new paths of resistance in an increasingly hostile and unsettled political environment. Similarly, Rodrigo, the pro-Bolsonaro Uber driver, is also constructing a new moral grammar and life path, one in which, if we take his words at face value, he “has nothing against gays” yet supports the reassertion of “traditional” moral values. Of course, as Tavares argues in her analysis, such attitudes express a latent homophobia. But perhaps Rodrigo is less homophobic than interested in affirming his own moral worth, which

he defines partly in terms of conservative social morality yet also, perhaps, in terms of being able to support his family in the manner he would like, a possibility that has become increasingly difficult during an extended recession. At the same time, many Bolsonaro supporters we have talked to, including the Alvez family and the extended familial networks of Carmo and Tavares, like that Bolsonaro says “outrageous” things, but may not think that he will actually follow through on making them a reality.

In attempting to understand the complex political subjectivities of individuals across the ideological spectrum, we do not mean to minimize these dangers posed by the Bolsonaro presidency and the implementation of his policy agenda. Quite the contrary. Instead, we seek to expose zones of friction (Tsing, 2011) that might be conducive to progressive social change and counter a common feeling that we have encountered in our fieldwork, namely that “there is no more ‘us’” (*não têm mais nós*). We believe the examples of the everyday construction of “us” and “them” we have described are examples of such zones of friction, operating on many difference scales and raising many questions. For example, is the older Black woman who finds Black power hair abhorrent part of the “us” of Black women from the periphery (i.e., *mulheres negras periféricas*) articulated by Black feminist collectives, in that she has a similar class background, gender and race as collective activists? Or who exactly in the “us” of periphery-based Black movements, one of whose key calls to action is “we are all Black” (*somos todos negros*), when our quantitative data suggests that many Afro-descendant Brazilians who self-identity as *parda* have markedly different political attitudes and social positioning than those who self-identity as *preta*. And what of Rodrigo and our survey respondent’s invocation of “I have nothing against gays”, which would seem to include gays in the grand “us” of informal sociability, but deny gays the right to the legal recognition of their relationships and confine the expression of homoaffectivity to the confines of the home in order to not offend family morality. And this in a country where more than 40 million children live in female-headed households without a present father (Carasco, 2018).

It is important to note that our survey, interviews, and most of our field work occurred before the election of Bolsonaro. Since then, markedly political polarization continues, particularly over differing views on what roles the State should take in enforcing certain conceptions of morality, guaranteeing civil and human rights, and addressing the social needs of vulnerable individuals and communities. Exactly how the collectives we have presented in this article will respond to the challenges posed by the Bolsonaro administration and neo-populist conservatism is still evolving. One change we observed in the first months of the Bolsonaro era is a growing willingness on the part of some collective activists to work within certain sectors of the State from an explicitly oppositional positioning. For example, a member of a Zona Sul feminist collective became a staff person for a São Paulo state representative who is a trans

Black women, while Monica Seixas was elected a São Paulo state representative as the official candidate for a nine-person group of collective activists.

And who would have predicated the arrival of COVID-19 in São Paulo in February 2020? In thinking about contemporary social movements and political organizing in the Zona Sul during this terrifying conjecture, we believe *capoeira* offers an excellent metaphor. Over the past 18 months, many collectives have slowed their activities and taken the time to reflect on the cultural and political interventions they might make in a still shifting political landscape, and many groups have disarticulated as a result of internal conflict. *The return, the silence, the step behind—capoeira* helps us see that this pause may offer greater understanding of the current situation, a better entry point, a step back before a counter strike. The waiting and silence of the *capoeirista* does not signify giving up, but on the contrary, but the pursuit of the wisdom needed to continue the fight.

As São Paulo experiences the ravages of the COVID-19 pandemic, we now see that rather than organizing around the experiences of intersectionalities and state violence, a majority of collective activists are now organizing around distributing basic necessities, such as food, gas, and economic resources, for periphery families who are losing their jobs or unable to work. Many of these families were already socially vulnerable before the arrival of COVID-19, and their precarity is further aggravated by the pandemic. Yet, laughter accompanies this shared social catastrophe. As a Zona Sul activist comments to one of us, “I have never eaten so well as at this time of the pandemic. They send us the donations they receive from closed stores. Who would have imagined that we would now have highest quality diapers and chocolates!” And everyone laughed.

Charles H. Klein is an applied urban anthropologist and Associate Professor in the Department of Anthropology at Portland State University in the United States. His Brazilian research is based in São Paulo and urban periphery communities, cultural political movements, emerging class identities, and first-generation college students. His US research agenda centers on developing technologically-delivered sexual health promotion programs for racially diverse LGBTQ+ communities. He has recent publications in *City & Society*, *Economic Anthropology*, *Teaching Anthropology*, *AIDS Education and Prevention*, *Health Promotion Practice*, *JMIR Public Health Surveillance*, and *AIDS and Behavior*. This project was supported through a National Science Foundation, Division of Behavioral and Cognitive Sciences, Cultural Anthropology Program Award (#153462) and a Faculty Enhancement Grant from Portland State University.

Milena Mateuzi Carmo is a PhD student in the Postgraduate Program in Social Anthropology, College of Philosophy, Arts and Human Sciences (FFLCH) at the Universidade de São Paulo (University of São Paulo) and a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) Scholar. She obtained her Bachelor Degree in Social Science in 2005, and a Master's Degree in Social Anthropology in 2016, from the same institution. She has extensive work experience in developing and implementing social programs in the governmental and non-governmental sector. Her current research focuses on youth, violence, social policies, and social inequality.

Alessandra Tavares is a Masters' degree student in the Postgraduate Program in Social Anthropology, College of Philosophy, Arts and Human Sciences (FFLCH) at the Universidade de São Paulo (University of São Paulo) and a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) Scholar. She obtained her Bachelor degree in Social Science at Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP (Pontifical Catholic University of São Paulo) and a specialization in Cultural Project Management and Event Organization from the Centro de Estudos Latino-Americanos sobre Cultura e Comunicação—CELACC (Center for Latin-American Studies on Culture and Communication) at the University of São Paulo. Her professional work focuses on educational policy and restorative justice, and she is active in various social movement in the Zona Sul of São Paulo.

AUTHORS' CONTRIBUTION:

All three authors contributed equally to the writing of this article and collected parts of the data cited in the article.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

ALMEIDA, Ronaldo de. 2019. “Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira”. *Novos Estudos CEBRAP*, v.38, n.1: 185-213.

BERTELLI, Giordano Barbin & Feltran, Gabriel. 2017. *Vozes à margem: Periferias, estética e política*. São Carlos, SP: Editora da Universidade de São Carlos.

BIEHL, João & Locke, Peter. 2017. *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham; London: Duke University Press.

BONDUKI, Nabil & Rolnik, Raquel. 1982. “Periferia da Grande São Paulo: Reprodução do espaço como expediente de reprodução da força de trabalho”. In: *A produção capitalista da casa (e da cidade) do Brasil industrial*. Alfa-Ômega, pp. 117–154.

BUTLER, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

CALDEIRA, Teresa. 2012. “Imprinting and moving around: New visibilities and configurations of public space in Sao Paulo”. *Public Culture*, v.24, n. (2)(67): 385–419. <https://doi.org/10.1215/08992363-1535543>

CARASCO, Daniela. 2018. “Vivemos uma epidemia social de abandono paterno”. Retrieved August 4, 2019, from <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/04/10/vivemos-uma-epidemia-social-de-abandono-paterno-diz-promotor.htm>

CARMO, Milena Mateuzi. 2017. *Margem adentro: Políticas sociais, sujeitos e resistências na zona sul de São Paulo*. São Paulo, Masters, Universidade de São Paulo.

CARTA CAPITAL. 2018. As pessoas não sabem que votam contra si ao votarem em Bolsonaro. Retrieved June 15, 2020 from <https://www.cartacapital.com.br/economia/as-pessoas-nao-sabem-que-votam-contra-si-ao-votarem-em-bolsonaro/>

CEM. (n.d.). Mapa da Vulnerabilidade Social: Centro de Estudos da Metrópole. Retrieved December 22, 2018, from <http://web.fflch.usp.br/centrodametropole/584>

CIA HUMALADA DE TEATRO. 2017. *Grajaú Conta Dandaras, Grajaú Conta Zumbi*.

DAGNINO, Evelina. 1994. “Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania”. In: *Anos 90s: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, pp. 103–115.

D’ANDREA, Tiaraju Pablo. 2013. *A formação dos sujeitos periféricos: Cultura e política na periferia de São Paulo*; Universidade de São Paulo, São Paulo, SP.

DOUGLAS, M. 1971. “Do dogs laugh?” *Journal of Psychosomatic Research*, v.15: 387 - 390.

ESTADÃO CONTEÚDO. 2018. Nenhuma força política deterá a extrema-direita no Brasil, diz historiador. Retrieved June 15, 2020, from <https://exame.com/brasil/nenhuma-forca-politica-detera-a-extrema-direita-no-brasil-diz-historiador/>
_____. 2019. Cientista político Yascha Mounk teme “início de era populista.” Retrieved June 15, 2020, from <https://exame.com/mundo/cientista-politico-teme-inicio-de-era-populista/>

FELTRAN, Gabriel de Santis. 2011. *Fronteiras de tensão: Política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp.
_____. 2018. “A categoria com intervalo: A diferença entre essência e desconstrução”. *Cadernos Pagu*, v.51.

G1. 2018. Eleições 2018 Retrieved on November 15, 2019. from <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/apuracao/brasil/>
_____. 2019. Uma em cada 4 pessoas assassinadas em SP foi morta pela polícia. Retrieved July 30, 2019, from G1 website: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2016/04/uma-em-cada-4-pessoas-assassinadas-em-sp-foi-morta-pela-policia.html>

GOLSTEIN, Donna M. 2003. *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

HOLSTON, James. 2009. *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

KLEIN, Charles H. 2019. “Flipping the City: Space and Subjectivity in the São Paulo Periphery”. *City & Society*, v.31, n.2: 142-163. <https://doi.org/10.1111/ciso.12207>

KLEIN, Charles H., Junge, Benjamin & Mitchell, Sean. 2018. “Naming Brazil’s previously poor: The ‘new Brazilian middle class’ as an economic, political, and experiential category”. *Economic Anthropology*, v.5, n.1: 83–95.

KOWARICK, Lúcio. 2000. *Escritos urbanos*. São Paulo: Editora 34.

_____. 2009. *Viver em risco: Sobre a vulnerabilidade socioeconômica e civil*. São Paulo, SP: Editora 34.

KOWARICK, Lúcio & Frúgoli, Jr., H. 2016. *Pluridade Urbana em São Paulo: Vulnerabilidade, Maricanidade, Ativismos*. São Paulo, SP: Editora 34.

LEFEBVRE, Henri. 1991. *The production of space* (Vol. 142). Oxford: Oxford University Press.

MAGNANI, J. G. C. 1998. *Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade* (2nd ed.). São Paulo, SP: Hucitec.

MARQUES, Eduardo. (Ed.). 2014. *A metrópole de São Paulo no século XXI: espaços, heterogeneidades de desigualdades*. São Paulo: Editora UNESP.

MINISTÉRIO DE FAMÍLIA E DOS DIREITOS HUMANOS. (n.d.). Juventude Viva [Página]. Retrieved July 31, 2019, from Mulher, da Família e dos Direitos Humanos website: <https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/igualdade-racial/programas/juventude-viva>

MOTA, Camila Veras. Bolsonaro é líder mais isolado do populismo de direita hoje, diz pesquisador do extremismo político. BBC News Brasil em São Paulo. Retrieved June 15, 2020 from <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52465613>

MOUTINHO, Laura. 2012. “Negociando com a adversidade: Reflexões sobre ‘raça’, (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro”. *Revista Estudos Feministas*, v.14, n.1: 103–116.

_____. 2014. “Diferença e desigualdades negociadas: Raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes”. *Cadernos Pagu*, v.42: 201–248.

PARDUE, Derek. 2010. “Making territorial claims: Brazilian hip hop and the socio-geographical dynamics of periferia”. *City & Society*, v.22, n.1: 48–71. <https://doi.org/10.1111/j.1548-744X.2010.01030.x>

PERIFERIA SEGUE SANGRANDO! (n.d.). Periferia Segue Sangrando! Retrieved July 31, 2019, from <https://www.facebook.com/events/979421362142514/>

PETTEGREW, Loyd S. 2017. “An ethnography of humor, ritual and defiance in a cancer care setting”. *Journal of Organizational Ethnography* 6(3).

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. 2016. “Luzes antropológicas ao obscurantismo: Uma agenda de pesquisa sobre o ‘Brasil profundo’ em tempos de crise”. *Revista de Antropologia Da UFSCar*, v.8, n.2: 21–28.

PREFEITURA MUNICIPAL DE SÃO PAULO. 2018. População residente por raça/cor, segundo Coordenadoria Regional da Saúde (CRS), Supervisão Técnica de Saúde (STS) e Distrito Administrativo (DA), Município de São Paulo, 2010. Retrieved June 17, 2020 from https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/saude/epidemiologia_e_informacao/geoprocessamento_e_informacoes_socioambientais/index.php?p=265360

PROJETO FALA GUERREIRA! 2017. *Luta, Resistência, Memória em América Latina* (Vol. 4). São Paulo, SP: Projeto Fala Guerreira! Mulher e Mídia na Quebrada.

ROLNIK, Raquel. 2011. “Democracy on the edge: Limits and possibilities in the implementation of an urban reform agenda in Brazil”. *International Journal of Urban and Regional Research*, no-no. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2010.01036.x>

SILVA, Uvanderson Victor da. 2017. *Cidadania em negro e branco: Racialização e (luta contra a) violência de Estado no Brasil*. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

TAMO VIVO. (n.d.). Tamo Vivo “Home. Retrieved July 31, 2019, from <https://www.facebook.com/Tamo-Vivo-1435266750082059/>

TSING, Anna Lowenhaupt. 2011. *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ULYSSE, Gina A. 2007. *Downtown ladies: Informal commercial importers, a Haitian anthropologist and self-making in Jamaica*. Chicago: University of Chicago Press.

VAZ, Sérgio. 2008. *Cooperifa: Antropofagia periférica*. São Paulo: Aeroplano.

Received on August 5, 2019. Accepted on March 5, 2020.

Racismo, racialización e inmigración: aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170980>**Antonia Olmos Alcaraz**

Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada | Granada, España
antonia@ugr.es | <https://orcid.org/0000-0001-5852-6492>

RESUMEN

A pesar de las constatadas relaciones entre inmigración y racismo, las teorías sobre migraciones aún no han prestado la suficiente importancia al análisis de este como realidad que podría ayudar a entender mejor algunos procesos de exclusión surgidos a la luz de los movimientos migratorios contemporáneos. Este artículo analiza, a partir de una metodología etnográfica llevada a cabo en espacios escolares, la realidad migratoria en España a través del estudio de las lógicas de funcionamiento que presenta el racismo en este contexto. Para ello se rescatan algunas propuestas del enfoque de(s)colonial aplicadas al caso de la población inmigrante marroquí en el país, profundizando en el análisis de los procesos de racialización existentes.

PALABRAS-CLAVE

Migraciones, Racismo, Etnografía, De(s) colonialidad, España.

Racismo, racialização e imigração: contribuições da perspectiva de(s)colonial para a análise do caso espanhol

RESUMO Apesar das constatadas relações entre imigração e racismo, as teorias sobre migração ainda não deram importância suficiente para analisá-las como uma realidade que poderia ajudar a compreender melhor alguns processos de exclusão que surgiram à luz dos movimentos migratórios contemporâneos. Este artigo analisa, a partir de uma metodologia etnográfica realizada em espaços escolares, a situação da migração na Espanha através do estudo das lógicas que o racismo apresenta neste contexto. Para este fim, são resgatadas algumas propostas de abordagem de enfoque de(s)colonial aplicadas ao caso da população imigrante marroquina no país, aprofundando na análise dos processos de racialização existentes.

PALAVRAS-CHAVE

Migrações, Racismo, Etnografia, De(s)colonialidade, Espanha.

Racism, Racialization and Migrations: Contributions From De(s)colonial Perspective to Analyze Spanish Case

ABSTRACT Despite of observed relationships between racism and migrations nowadays, still not enough attention was paid to the analysis of racism as a mechanism for understanding some of the processes of exclusion related to contemporary migrations. This paper proposes to analyze, with an ethnographic approach done at schools, migrations in Spain through the study of the logics of racism in this context. To do that it take into account some points of the decolonial proposal applied to the case of Moroccans immigrants in the country, focusing on the racialization process.

KEYWORDS

Migrations, Racism, Racialization, Decoloniality, Spain.

INTRODUCCIÓN¹

El corpus teórico en torno al estudio de las migraciones durante mucho tiempo se ha centrado especialmente en explicar las causas que las producen (Arango, 2000; Portes, 2007); desde hace ya algún tiempo también contamos con los aportes del transnacionalismo (Glick Shiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992; Portes, 2001), que trata de cuestionar y trascender la visión de los países receptores y caminar hacia el estudio de las transformaciones surgidas a partir de las migraciones más allá las fronteras de los Estados-nacionales. Sin embargo, en el contexto estudiado, a pesar de las constatadas relaciones entre inmigración y racismo (Cea-D'Ancona, 2002; Metroscopia, 2011; Fernández, Valbuena y Caro, 2015), especialmente en el momento actual (SOS Racismo, 2017), aún no se presta la suficiente importancia al análisis de este en tanto que mecanismo que podría ayudar a entender mejor algunos procesos de exclusión surgidos a la luz de los movimientos migratorios contemporáneos (Grosfoguel, 2007; 2012a). En el presente artículo se analiza, a partir de una metodología etnográfica llevada a cabo en espacios escolares, la realidad migratoria en España a través del estudio de las lógicas de funcionamiento que presenta el racismo (Wieviorka, 2006) en este contexto. Se rescatan algunas propuestas del enfoque de(s)colonial² (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Dussel, 1996; Mignolo, 2002; Quijano, 2000), en especial en lo relativo al estudio de realidades migratorias (Grosfoguel, 2003, 2012a) para profundizar en el análisis de los procesos de racialización existentes alrededor de la población inmigrante marroquí en el país, construida social y políticamente en este contexto como el *summun* de la otredad (Olmos-Alcaraz, 2008, 2010, 2015). Para ello, en primer lugar, se ofrece una aproximación teórica al concepto de racismo manejado en este trabajo; a continuación, se explicita la metodología usada en la investigación; y en tercer lugar se realiza un análisis del funcionamiento del racismo en el contexto español a partir de un estudio de caso, tratando para ello de reflexionar sobre algunas preguntas como: ¿funciona de igual manera el racismo en todos los contextos? ¿y con respecto a toda la población migrante? ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España y, especialmente, con respecto a la población de nacionalidad marroquí?

¹ | El marco teórico de este artículo fue elaborado durante mi estancia de investigación post-doctoral en el Ethnic Studies Department de la Universidad de California en Berkeley (año 2013), bajo la supervisión del profesor Ramón Grosfoguel. Agradezco al profesor Grosfoguel su dedicación y asesoramiento para la realización del mismo, así como los intercambios y diálogos mantenidos con él desde entonces, que me han ayudado en las labores de revisión posteriores.

² | En este texto se ha optado por escribir de(s)colonial y no decolonial o descolonial para hacernos eco de la existencia de diversidades entre quienes escriben y teorizan desde dicho enfoque. Puede verse Walsh (2009) para una reflexión en este sentido.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE RACISMO? CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS Y DIFERENTES MARCOS CONCEPTUALES Y CONTEXTUALES

Cuando se habla de racismo en España, enseguida saltan las alarmas de la corrección política, la censura, el ocultamiento y la negación. Esta es, precisamente, la principal característica que define actualmente al racismo en el país (Terrén, 2002; Van Dijk, 2009; Del Olmo, 2012), aunque también lo es en buena parte de los países europeos (Van Dijk, 1997). Para entender por qué suceden las cosas de

esta manera tenemos que mirar nuestro pasado (¿reciente?). En este sentido, la principal razón que podemos esgrimir para explicar este *negacionismo* tiene que ver con las connotaciones, para nada favorables, que adquiere el uso del término después del genocidio que los nazis cometieron contra los judíos en la Segunda Guerra Mundial. Pero comencemos por el principio, con unos breves apuntes—sin pretender con ello abordar todos los debates que se han desarrollado al respecto—sobre la historia del concepto *raza*.

Podemos situar el germen del uso del término en el medievo cristiano (Goldberg, 1993). Durante los siglos XV-XVII la palabra se empleaba para referir las ideas de estirpe, familia y progenie (Taguieff, 1987), entendiéndose por *raza* algo similar a los linajes aristocráticos. Ello no quita que ya en el siglo XV se dieran formas de proto-racismo, bajo el discurso de la “pureza de sangre” que nada tenían que ver con la idea biologicista de *raza* (Grosfoguel, 2012b). No es hasta el siglo XVIII que empieza a hablarse de *razas* (en plural) como un sistema clasificatorio jerárquico de la especie humana donde personas nativas americanas, esclavas procedentes de África y asiáticas eran situadas en las escalas inferiores; y personas europeas y descendientes de estas en la parte más alta. Se abre entonces el debate entre monogenistas y poligenistas, donde los primeros creían en la existencia de un solo origen y a partir del mismo hablaban de “deformaciones” para explicar la diversidad humana; y los segundos abogaban por la creencia en el surgimiento separado de cada *raza* en espacios geográficos diferentes. Durante el siglo XIX asistimos a la institucionalización del racismo biológico, donde el vocablo *raza* remite a características fenotípicas jerarquizadas y a herencia biológica, contenido que arrastramos hasta la actualidad, a pesar de los hallazgos alcanzados en genética a lo largo del siglo XX. Y es que “la idea de *raza* es el resultado de un proceso histórico y no un suceso *sin memoria*, como justamente lo presenta la ideología racista con el fin de naturalizar la dominación” (Quintero, 2010: 9). Analíticamente por lo tanto hemos de tomar la idea de *raza* como un “significante fluctuante” que, a lo largo de la historia, se ha movido y que según sus contextos de uso ha adquirido —y adquiere— contenidos diferentes en función de las ideologías que lo han movilizado. Por lo tanto, la *raza* no solo es una construcción social, sino también una construcción ideológica. Y ¿de qué nos sirve tomar esto en consideración? Pues, por ejemplo, para intentar entender por qué sigue existiendo el racismo después de la desaparición científica de las *razas*. Para ello, hemos de hablar de otro concepto, la racialización, en tanto que “proceso a través del cual los grupos (frecuentemente los dominantes) usan características/criterios culturales y/o biológicos para construir una jerarquía de superioridad e inferioridad entre los actores sociales colectivos”³ (Grosfoguel, 2004: 326). Hablar de racialización implica tomar conciencia de una serie de procesos a través de los cuales cualquier categoría social es esencializada, de tal manera que adquiere las

3 | Traducción propia del original.

características que se atribuyeron al concepto de *raza* y con las que la ideología racista logró la legitimación del racismo biológico. En otras palabras, a través de la racialización es posible establecer relaciones jerárquicas de poder a partir de ciertos marcadores (nacionalidad, lengua, cultura, religión, etnicidad, clase, género...) al ser tomados estos como naturales, hereditarios e insalvables, de forma que las relaciones de dominación resultantes se sustentan en los mismos estereotipos y prejuicios que cuando la diferencia se marca por cuestiones fenotípicas. Cuando una categoría social en la que son clasificadas ciertas personas es racializada no existe la posibilidad de conversión, incorporación, inclusión para las mismas en el grupo dominante, y no existe posibilidad de acabar con la exclusión que ello supone. Dichos marcadores y/o categorías sociales, por tanto, funcionan de forma tan determinista como lo hacía la categoría *raza* en el auge del racismo biológico, y sustentan los mismos problemas de exclusión y marginación que procuraba esta. Además no funcionan de forma aislada, sino de manera interseccional con lo que podríamos hablar de múltiples jerarquías funcionando al mismo tiempo, de heterarquías (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007)⁴.

Es interesante la respuesta que nos ofrece Grosfoguel, siguiendo a Fanon (1953) y Santos (2010), sobre la cuestión. Para él, lo genuino del racismo es precisamente la deshumanización⁵ del "otro" que acontece a partir de los procesos de racialización que tienen como punto de partida un concepto de lo humano "occidentalo-céntrico y patriarcal" (Grosfoguel, 2009: 159); es decir, un concepto de lo humano sin de(s)colonizar, posible gracias a que siempre son las mismas personas quienes ocupan la parte superior de las jerarquías, aunque el resto de sujetos sí cambie. El funcionamiento de este proceso de deshumanización es particular en cada espacio socio-político, por lo que a veces se puede creer que no existe racismo en un contexto concreto cuando este no se marca por el color de la piel (Ibídem). Ello le lleva a afirmar, contrariamente a autores como Foucault (1992), que existía el racismo antes incluso del concepto biológico de *raza* del S. XIX, que existía racismo desde la conquista misma de las Américas, un racismo que no operaba con marcadores que tuviesen que ver con el color de piel, sino con la religión: "Contrario al sentido común contemporáneo, el «racismo de color» no fue la primera forma del discurso racista. El «racismo religioso» («pueblos con religión» frente a «pueblos sin religión») fue la primera forma de racismo en el «sistema-mundo capitalista/patriarcal-occidentalo-céntrico/cristiano-céntrico-moderno/colonial»⁶ (Grosfoguel, 2012b: 90). Pero que también deshumanizaba al "otro", porque en esa época "no tener religión" en un mundo cristiano era equivalente a *no ser humano* (Maldonado-Torres, 2008, citado en Grosfoguel, 2012b).

En este punto el debate teórico se torna nominalista: ¿por qué hablar entonces de racismo en los casos en los que el prejuicio y/o el acto de discriminación no se articula en torno al concepto de *raza*? ¿por qué hablar de racismo, por ejemplo, cuando el prejuicio y/o la discriminación se presentan contra *el extranjero*?

4 | Puede consultarse Olmos-Alcaraz y Rubio (2014) y Olmos-Alcaraz, Rubio y Bouachra (2017) para conocer como dichos procesos de racialización acontecen en el contexto estudiado, a través de la emergencia de distintos marcadores y categorías relacionadas con sexo, género, edad, raza, cultura, religión, procedencia, entre otros, que se articulan produciendo exclusiones de carácter diverso en entornos escolares.

5 | La deshumanización implica negar la humanidad del "otro". Fanon sostiene que dicho proceso consiste en negar el "acceso a la subjetividad y a los derechos humanos/ciudadanos/civiles/labores" (Grosfoguel, 2011a: 98). Santos indica que supone tratar a las personas "sin derechos y civilidad" (Ibídem: 100). Grosfoguel (2011b) añade que la deshumanización del "otro" se produce cuando se niegan sus tradiciones de pensamiento, situándolo con ello cercano a la animalidad.

6 | Comillas del original.

Muchos responderán que ya existe un vocablo para hablar de estas relaciones de desigualdad: xenofobia; y que, por lo tanto, es justo hacer uso de él. Lo mismo sucede cuando hablamos de discriminaciones que tienen que ver con las diferencias religiosas, hasta el punto de ser tolerado socialmente el rechazo a quienes practican actualmente, por ejemplo, el Islam, por no considerarse racismo. Wade señala al respecto que ello tan solo “refleja una tendencia reciente (...) para que un discurso de «raza» se sumerja en, o incluso que sea reemplazado por un discurso de «etnicidad»; hablar de «cultura» reemplaza así el hablar de «biología»” (2010: 214). Se trata de un discurso que se debe a lo políticamente correcto (Van Dijk, 2009), dado que muchas personas siguen “pensando sobre la raza en términos de diferencias físicas y biológicas” (Wade, 2010: 214). En otras palabras, no es necesario que existan las *razas* para que haya racismo. Podríamos, por tanto, tomar una acepción de racismo que englobe cualquier proceso de racialización, sea a partir de marcadores de tipo fenotípico, sea partir de marcadores mucho más polémicos en el momento actual como la nacionalidad o la religión. La “cuestión biológica” no es esencial para que exista racismo, sino que es suficiente la valoración de las diferencias racializadas (es decir, esencializadas, tomadas como naturales, como si fuesen biológicas, en definitiva), independientemente de que esas diferencias sean reales o imaginarias (construcciones sociales⁷). Este es el punto de inicio desde el que, parte de la comunidad científica, empezó a hablar ya en los años setenta de “nuevo racismo” (Barker, 1981), “racismo diferencialista” (Taguieff, 1987), “racismo sin raza” (Balibar, 1988) o “nuevas lógicas de funcionamiento del racismo” (Wieviorka, 2006), propuestas —entre otras tantas— que ponen en el centro del análisis la categoría de *cultura* y no la de *raza*, aunque cada una con sus particularidades⁸.

Todas estas formulaciones apuntan a la necesidad de hablar de una especie de *racismo cultural*, lo cual no se ha visto libre de polémica por parte de quienes insisten en mantener una acepción más limitada (¿biológica?) del racismo. Aunque el debate también se ha visto ampliado por quienes sugieren adoptar un concepto más generalista (heterofobia⁹), que pueda servir para englobar distintas realidades, en un esfuerzo por, intuyo, trascender el debate terminológico y avanzar en el análisis de la realidad social. Coincido con ello en que lo importante —en todo caso— no es quedarnos sin más en dicha discusión. No obstante, dicho debate no es baladí en contextos como el europeo, y el español, dado que bajo el mismo subyace el interés por obviar una realidad que, considerada inexistente, no se percibe necesario intervenir y combatir. Los conceptos dentro de las Ciencias Sociales, son principalmente herramientas: nos sirven para analizar la realidad social (movidiza, escurridiza, cambiante, contextual). En este caso, además, el uso del concepto es también político: denuncia, visibilización, no ocultamiento. Al igual que su “no uso” también lo es: desinterés, silenciamiento, camuflaje.

7 | Como sabemos, afirmar que algo es una construcción social no significa entender que no exista, sino admitir que podría ser de otra manera.

8 | Puede verse una revisión más detallada de estas y otras propuestas conceptuales en Olmos-Alcaraz (2009).

9 | Memmi habla de heterofobia para referir “constelaciones fóbicas y agresivas, dirigidas contra el otro, que pretenden legitimarse con base en argumentos diversos, psicológicos, culturales, sociales o metafísicos, y entre las cuales el racismo, en el sentido biológico, sería una variante” (Memmi, 2010: 71).

Habría otra dimensión sobre la que reflexionar cuando hablamos de racismo, y que desde la Psicología Social se ha trabajado bastante. Se trata de considerar dos componentes dentro del mismo: uno conductual y otro actitudinal. Van Dijk lo entiende de la siguiente manera: “El sistema tiene dos componentes principales: primero, las prácticas racistas que llamamos la discriminación o el racismo cotidiano, de las interacciones (...); en segundo lugar, es un sistema de representaciones racistas compartidas por grupos, como las actitudes e ideologías que forman la base y la legitimación de las prácticas racistas” (Van Dijk, 2011: 46)¹⁰. Para el autor, el nexo de unión entre lo conductual y lo actitudinal es el *discurso*, entendido como práctica: las representaciones racistas, por lo tanto, en tanto que pueden ser discursadas, son praxis: “El discurso forma el interfaz crucial del sistema: es una práctica social como otras, y por tanto puede ser discriminatoria” (Ibídem). El discurso, como práctica social, forma sistemáticamente los objetos y hechos de los que habla, tiene carácter performativo ya que no solo representa la realidad social, sino que ayuda a la construcción de la misma. Tiene capacidad de traducirse en acción social (Foucault, 1970; Van Dijk, 1997; Fairclough, 2001). Sin embargo no puede negarse que el componente expresamente comportamental del racismo es más fácilmente apreciable. Es muy acertada la metáfora usada por Del Olmo para hablar de esta circunstancia en el contexto español:

10 | Cita extraída de entrevista realizada a Teun A. Van Dijk por Cesar Colorado en 2011.

Para explicar lo que he aprendido hasta ahora sobre racismo me resulta útil emplear una metáfora, la metáfora de un iceberg, cuya parte visible es únicamente la punta, pero lo que le ocurre a esa punta que es fácil de apreciar a simple vista, tiene que ver con la gran masa de hielo que está sumergida debajo de ella. Con el racismo ocurre lo mismo: las declaraciones abiertas y los actos violentos son sólo la parte visible de un tipo de mecanismo mucho más profundo, complejo, oculto y extendido (Del Olmo, 2012: 17).

La punta del iceberg a la que se refiere Del Olmo sería, si queremos, las prácticas racistas o racismo cotidiano del que nos habla Van Dijk; y todo eso que “no se ve”, que no es identificado como racismo, son las representaciones sociales, los imaginarios colectivos, los discursos sutiles políticamente correctos... y que precisamente por no ser visibles –o no tan visibles– no se combaten. La eficacia de este componente del racismo se debe en parte al funcionamiento de nuestras instituciones que propician ciertas ventajas a algunos grupos sociales permitiendo que las desventajas de otros aparezcan como las verdaderas causantes de una discriminación. Así es posible “culpar a las víctimas de la desigualdad y eludir la responsabilidad de los privilegios que otros disfrutaban” (Del Olmo, 2012: 22).

En el caso de España en concreto, estas lógicas operan fundamentalmente con respecto a la población inmigrada. El racismo institucional deja al descubierto cómo es posible que el Estado pueda ejercer discriminación racista de forma

legítima al tiempo que prohíbe que otros la ejerzan, con lo que se atribuye “monopolio en el derecho a discriminar” (Fallada, 2011) haciendo, además, que parezca que la legalidad no puede ser racista.

APUNTE METODOLÓGICO

Este trabajo es fruto de mi participación en diversas investigaciones diseñadas como etnografías escolares¹¹ llevadas a cabo por el equipo de investigación del Laboratorio de Estudios Interculturales (Instituto de Migraciones-UGR), del que formo parte. Es, por lo tanto, un trabajo que aúna resultados de investigación obtenidos a partir de distintos estudios con un objetivo común: observar la gestión de la diversidad cultural¹² relacionada con la inmigración en las escuelas¹³. El trabajo de campo, realizado de manera casi continuada desde 2004 hasta 2013, ha supuesto contar con una gran cantidad de entrevistas, observaciones y grupos de discusión, realizados –insisto– por todo un equipo de investigación. Quiero poner en valor esta cuestión porque no es habitual esta forma de trabajar realizando etnografía. El trabajo en equipo ha permitido observar durante todo este tiempo 80 centros educativos (48 de educación primaria y 32 de secundaria) de las distintas provincias de Andalucía (España), tanto en contextos rurales como en urbanos. En todos ellos se han realizado entrevistas semiestructuradas (a equipos directivos, docentes generalistas y especialistas y padres/madres de alumnos/as) y observación participante (en distintos espacios: clases, recreos, pasillos, despachos del profesorado). Además en 18 de los centros se consiguieron realizar grupos de discusión de profesorado (compuestos por distintos perfiles disciplinares, distinta antigüedad en el centro y experiencias diversas con el alumnado de origen extranjero) y de padres/madres del alumnado (tanto autóctono como migrante). El diseño metodológico ha combinado, por lo tanto, distintas técnicas de producción y obtención de datos, haciendo uso de un enfoque de triangulación. La explotación de los datos producidos y la labor de análisis posterior que ha dado como fruto este texto se ha realizado de manera individual. Para la realización de este artículo se ha trabajado con una muestra no probabilística de tipo intencional (muestreo no probabilístico estratégico) elaborada a partir de 30 entrevistas (20 al profesorado y 10 a padres/madres) y 4 grupos de discusión (2 de profesorado y 2 de padres/madres)¹⁴. Los discursos de las entrevistas y los grupos de discusión son recogidos parcialmente en el texto, para que el lector pueda disponer de ejemplos del proceso de interpretación que se ha seguido para fundamentar el análisis. Este trabajo se ha centrado fundamentalmente en los datos producidos a partir de las técnicas mencionadas (entrevistas y grupos de discusión), pero la información obtenida con las observaciones también ha sido incorporada en las interpretaciones. Siendo así, los análisis, reflexiones, interpretaciones y resultados aquí expuestos son solo una parte de todo el proceso etnográfico llevado a cabo durante años.

11 | Los proyectos que han sustentado dichas investigaciones son los siguientes: “Evaluación de las actuaciones de atención educativa del alumnado inmigrante en Andalucía, (Junta de Andalucía, 2004-2006), “Multiculturalidad e integración de la población inmigrante extranjera en las escuelas andaluzas” (Junta de Andalucía, Proyectos de Excelencia, 2007-2010), “Éxitos y fracasos escolares. Trayectorias socioculturales de inmigrantes extranjeros y escolares autóctonos en el sistema educativo andaluz” (Ministerio de Ciencia e Innovación, Plan Nacional de I+D+i, 2010-2013) y “Construyendo diferencias en la escuela” (Ministerio de Economía y Competitividad, Plan Nacional de I+D+i, 2014-2017). Todos ellos han sido dirigidos por el profesor F. Javier García.

12 | Desde el equipo de investigación entendemos que la diversidad cultural tiene que ver con múltiples aristas y categorías que interseccionan cotidianamente funcionando de manera procesual y dinámica. No obstante la noción de diversidad cultural que sobresale en los centros educativos observados tiene que ver, principalmente, con alumnado procedente de la inmigración y con el desconocimiento de la lengua vehicular de la escuela.

13 | Una de las cuestiones que nos han llevado a abordar dicho objetivo de investigación tiene que ver con los proclamados intentos de la escuela por conseguir la igualdad, contrapuestos a los constados resultados de la misma en términos de “construcción de la diferencia” (Olmos-Alcaraz, 2009; Rubio, 2013).

14 | La selección del material analizado ha respondido al objetivo de visibilizar formas de funcionamiento del racismo entre el profesorado y las familias. Para ello se han rescatado entrevistas y grupos de discusión donde la temática principal era la “percepción del fenómeno migratorio”: significado y valoración de la presencia de la población migrante en el país y en el centro educativo, valoración del proceso de escolarización, la vida en las aulas, itinerarios escolares, problemáticas

LÓGICAS DEL FUNCIONAMIENTO DEL RACISMO EN EL CONTEXTO ESPAÑOL DESDE UNA PERSPECTIVA DE(S) COLONIAL

MIGRACIONES, IMAGINARIOS COLECTIVOS Y MITOS FUNDACIONALES DE LA NACIÓN

Siguiendo de nuevo a Grosfoguel (2012a) y su propuesta de análisis de las migraciones a la luz del enfoque de(s)colonial, retomo la idea con que comenzaba este artículo: no es posible entender algunos procesos de exclusión relacionados con los movimientos migratorios actuales sin atender a cómo funciona el racismo en cada contexto. Y algunas de las preguntas que surgen a partir de esta idea son: ¿funciona de igual manera el racismo en México, Brasil, EE.UU o España, por tomar algunos ejemplos? ¿funciona de igual manera el racismo con respecto a toda la población migrada presente en estos momentos en España? ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España?

Las tres primeras preguntas tendrían un clarísimo “NO” por respuesta. No obstante es importante la formulación de las mismas para intentar contestar la última. Sin querer generalizar con ello, u obviar las complejidades y diversidades inherentes a los contextos mencionados, es posible señalar que en México el racismo es principalmente un racismo hacia los pueblos indígenas (Castellanos, Gómez y Pineda, 2007) a pesar del mito del mestizaje (Gall, 2004). En Brasil, el racismo es al mismo tiempo hacia las poblaciones *afro* descendientes y las poblaciones indígenas (Segato, 2007), y se articula a través de complejas y heterogéneas dinámicas raciales. El racismo en EE.UU. ha sido durante mucho tiempo principalmente un racismo anti-negro (Grosfoguel, 2007) que hunde sus raíces en la esclavitud procedente de África, a partir de lo cual se dio una fuerte asociación entre *color* y *raza*. Actualmente, y desde hace décadas, es también un racismo anti-latino (Ibídem). El racismo en España no es especialmente anti-negro o anti-latino, y de ningún modo anti-indígena. De hecho, estas poblaciones son mostradas discursivamente como ejemplos recurrentes de negación de racismo. Véase el siguiente fragmento, de una entrevista realizada a una mujer española, madre de dos hijos escolarizados en un centro educativo con elevado porcentaje de alumnado inmigrante:

(...) mis hijos sí se relacionan [con extranjeros], (...) tenemos niños de color, tenemos negros y todo normal y hablan y todo, problemas de eso no tenemos, yo lo que no quiero tampoco es que se aprovechen de las circunstancias, del hecho de decir: “yo soy inmigrante y yo necesito los papeles”, como decía una que era marroquí y estaba trabajando en España y ya lleva mucho tiempo, y decía que en Marruecos ella vivía mejor que en España y entonces le decía... ¿por qué te has ido de Marruecos?, los marroquíes también yo lo he visto aquí que vienen con exigencias..., cada uno tiene sus cosas, los sudamericanos son más educados, será por su forma de hablar o lo que sea, son otras formas diferentes (...) (Irene¹⁵, mujer española, Cádiz, marzo de 2009).

surgidas y asociadas a la presencia de este alumnado, etc.. Puede consultarse Olmos-Alcaraz (2017) para conocer las experiencias vividas por alumnado musulmán en relación a estas mismas lógicas, que –en este caso– tienen mucho que ver con un racismo de corte islamófobo.

¹⁵ | Todos los nombres de las personas entrevistadas que aparecen en el artículo son ficticios.

En la cita podemos ver cómo se hace referencia al *color* para manifestar una actitud de convivencia no racista, para seguidamente aludir a otro marcador racializado (en este caso la nacionalidad, y en concreto la marroquí) para manifestar —ahora sí— una clara actitud de rechazo al diferente: “¿por qué no te has ido a Marruecos?”. A continuación vemos cómo la persona entrevistada también habla de los “sudamericanos” como “otros”, pero como unos “otros” percibidos más cercanos al “nosotros”: “son más educados, será por su forma de hablar”. Este discurso es un ejemplo más de cómo es posible afirmar que en “España no hay racismo”, pero al mismo tiempo un ejemplo de cómo este tipo de discursos no significan que de hecho no exista el racismo. Muy al contrario con ello se pone de manifiesto cómo este funciona a partir de unas *lógicas diferentes* (Wieviorka, 2006) con respecto a otros contextos, y a partir de la racialización de unos marcadores distintos. El racismo no es menos racismo porque se argumente en base a la cultura, a la nacionalidad o a la religión, en vez de al color de piel, dado que las consecuencias —negativas— pueden tener el mismo alcance social. Grosfoguel (2012b) apela a la necesidad de reconstruir la historia colonial de cada imperio, para conocer cómo funciona el racismo en una sociedad dada, para conocer sobre dichos marcadores. En el caso español es ineludible para ello acercarnos a los imaginarios sociales sobre qué fue la “Reconquista” y qué supuso el “Descubrimiento”:

“Reconquista” y “Descubrimiento” son los dos mitos de origen de la “nación española”. Para la historiografía oficial, que responde al discurso del nacionalismo de estado españolista, ambos “hechos” —en realidad, ambos supuestos hechos— son los generadores de España como “Estado-Nación” (...) para el discurso oficial (...) son hechos históricos evidentes en sí mismos, incuestionables (Moreno, 1992: 56-57).

Porque de estos mitos fundacionales se desprenden, en gran medida, las representaciones sociales colectivas existentes alrededor de las dos poblaciones migradas de nacionalidad extranjera más importantes, cuantitativamente hablando, en la actualidad en España: marroquí y ecuatoriana¹⁶. Veamos esta cuestión con un poco más de detalle.

La “Reconquista” de Granada por parte de los Reyes Católicos terminó con la expulsión (o conversión forzosa al cristianismo) de musulmanes y judíos de la Península Ibérica. A partir de entonces los enfrentamientos entre los actuales España y Marruecos fueron continuos: primero por la práctica del contrabando y la piratería, hasta bien entrado el S. XVIII; más tarde, a partir del S. XIX, con la colonización en forma de protectorado que España ejerció sobre Marruecos (Martín, 2004). Estas relaciones, entre otros episodios más o menos virulentos, más o menos soterrados, dieron lugar a una imagen de lo “moro” repleta de prejuicios negativos, algo que llega hasta nuestros días:

16 | Actualmente España cuenta con un 12% de residentes con nacionalidad extranjera (5.711.040 personas), de los cuales casi un 14% son marroquíes y algo más de un 11% son ecuatorianos.

(...) desde el siglo VIII (con la llegada de los musulmanes a la Península Ibérica) hasta la actualidad más reciente (...) diversos episodios históricos (de distinto calado e intensidad) han favorecido el que entre los españoles se haya impuesto, de manera hegemónica, una percepción terriblemente negativa de los musulmanes (comúnmente designados moros), en la que convergen toda una variada serie de prejuicios y clisés (fanatismo, salvajismo, crueldad, lascivia, fatalismo, pereza, doblez, etc.). (...) Desde entonces fue usual la bestialización de un deshumanizado enemigo (tachado de mono, perro, etc.) al que se consideraba salvaje (Martín, 2004: 40-41).

Se trata en definitiva de una historia marcada por la violencia, y que mucho tiene que ver con la percepción actual de la población marroquí como fanática, antidemocrática, machista... imagen que vuelve a reforzarse después de los atentados del 11-S en Nueva York, 5-J en Londres, el 11-M en Madrid y más últimamente, a partir del 7E en París, cada vez que se suceden ataques de este tipo perpetrados por terroristas fundamentalistas islámicos sobre todo en territorio europeo, y que está muy presente en los medios de comunicación españoles.

La idea del “Descubrimiento”, por su parte, está plagada de nociones sobre el “otro” como “el buen salvaje” que vive en estado de naturaleza, atrasado, casi como un niño, a la espera de ser civilizado. Véase un pasaje de Ginés de Sepulveda, realizado en el siglo XVI:

Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad, son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los hombres (Ginés de Sepulveda, citado en Moreno, 1992: 59).

Y véase cómo la directora de un centro de primaria entrevistada en una de las investigaciones en las que he participado hablaba del alumnado que denomina como “sudamericano”:

Normalmente [los] sudamericanos (...) el único problema que hay es que normalmente vienen más retrasados que los niños de aquí (...) sus juegos consisten en pegar, en empujar, en pelearse y claro, pues los niños, lógicamente lo rechazan, pues claro no querían jugar con él (...) ten en cuenta que el lenguaje aquí no es una barrera, tienen su giros, tienen sus casos, ellos le dicen de una manera, pero normalmente nos entendemos perfectamente con lo cual el niño puede seguir la marcha normal. Pero lo normal, el caso es que vaya más atrasado con lo cual incluso repiten curso, si porque van muy descolgados, yo estoy pensando ahora mismo en los dos últimos que nos han llegado (...) una niña que además los profesores los sacan a apoyo, pero claro también hay niños que rinden más que otros, que no tienen ningún interés y entonces personalmente, salvo un caso de un niño que vino más adelantado, los demás lo normal es que vengan o bien como los que están aquí o más

atrasados (...) NO SABÉN, es que no saben con lo cual es que no hay manera [interrupción]
(...) normalmente no es que digo que tengan un nivel más bajo, creo que allí van un curso
mucho más bajo que nosotros, o sea que llevan un desfase con respecto a nosotros (María,
directora de un Centro de Educación Primaria, Jaén, febrero de 2005)

Realizando características individuales y características que atribuye al “grupo” relacionadas con el *atraso* y lo *tosco*, lo *primitivo*.

Estos imaginarios ofrecen pistas para profundizar en el “NO” dado a la segunda pregunta que me planteaba: las lógicas de funcionamiento del racismo en España no operan de igual manera con respecto a, por ejemplo, población marroquí y población ecuatoriana. Los primeros son vistos, ya lo apuntaba más arriba, como fanáticos, antidemocráticos, machistas... y las lógicas racistas que se articulan alrededor de los mismos tienen que ver con la islamofobia. Los segundos son representados como infantiles y atrasados, por lo que podríamos hablar de un racismo de corte paternalista. Los marcadores racializados en un caso y otro son distintos.

Y hemos llegado a la tercera pregunta: ¿racismo e inmigración van siempre de la mano? Evidentemente la respuesta vuelve a ser “NO”, y lo que es más importante, no todas las discriminaciones que afectan a personas que han migrado a España son de corte racista. Durante mi trabajo de campo en escuelas he podido observar cómo el simple hecho de ser categorizado como “inmigrante”, o ser categorizado como “extranjero”, es suficiente para ponernos sobre la pista de si podemos encontrar racismo o no, aunque por supuesto tampoco podemos tomar dicho proceso de etiquetado como algo determinante en todo momento. “Inmigrante” y “extranjero” se han convertido en dos categorías sociales, al margen de que “inmigrante” haga referencia a movilidad geográfica y “extranjero” haga referencia a una situación jurídica. Como sabemos, ambas categorías pueden o no coincidir. No obstante, en el proceso de transformación de “categoría demográfica” y “categoría jurídica”, respectivamente, a “categoría social” las posibilidades de coincidencia de ambas se eliminan. Es por ello que es muy habitual ver como “inmigrantes” a personas procedentes y/o con ascendencia de países considerados “pobres” y entender que son “extranjeros” quienes proceden de países más ricos que España. Veamos un ejemplo de una entrevista realizada a un profesor de secundaria:

Es que no tienen absolutamente nada que ver por ejemplo esta niña rusa o cualquier alumno que viene con escolarización previa, con interés por seguir estudiando, con un ambiente familiar en el que el estudio es importante... que se incorpora con una capacidad de trabajo determinada, y no es lo mismo que otro alumno que... no sé, voy a poner el típico caso magrebí. Por ejemplo el alumnado que hay en (nombre del pueblo vecino) y (nombre de otro pueblo vecino) que es alumnado extranjero del primer mundo, que no son alumnos inmigrantes con el significado que le damos a la palabra inmigrante, sino que es alumnado extranjero... (Antonio, profesor de un Centro de Educación Secundaria, Granada, noviembre de 2007).

El profesor afirma que “no tiene nada que ver (...) cualquier alumno (...) con interés por seguir estudiando” con el “típico caso magrebí”. De hecho, no llega a hacer la comparación entre cualquier alumno y el alumno magrebí, pero trae a colación el ejemplo, para sugerir que este es todo lo contrario a un alumno inglés, al que “no le damos la palabra inmigrante” sino “extranjero”. Inmigrante sería, por lo tanto, igual a magrebí, y magrebí sería igual des-escolarización, desinterés, no capacidad para el trabajo escolar... cualidades negativas en el límite de lo no-humano, o al menos, muy cercanas a la noción occidental de “no desarrollado”.

Por último, intentaré dar respuesta a la tercera cuestión planteada, ¿a qué obedecen los procesos de racialización que dan lugar al racismo actual en España? Un racismo negado y ocultado; expresado muchas veces dentro de lo “políticamente correcto”; y vehiculado institucionalmente.

RACISMO ANTI-INMIGRANTE EN ESPAÑA: EL CASO DE LA POBLACIÓN MARROQUÍ EN LA ESCUELA

Uno de los grandes retos que presenta la teorización en torno a las migraciones a día de hoy sigue siendo la explicación del racismo, un racismo que opera a través de marcadores racializados relacionados con la categoría social de “inmigrante” más que con el color. *Grosso modo*, y siguiendo a Grosfoguel (2012a), podríamos decir que ello sucede porque los estudios migratorios tienden a obviar el estudio del racismo institucional y los pasados coloniales de los distintos grupos de migrantes presentes en un contexto dado, tomándolos a todos como si fuesen un grupo homogéneo. Grosfoguel distingue tres grupos en este sentido, que serían lo que él denomina “inmigrantes” sin más (personas que en realidad no son vistos como migrantes porque enseguida son integrados en la jerarquía etno-racial de los grupos dominantes. En España podríamos decir que la mayoría de los inmigrantes europeos entrarían en esta categoría: británicos y alemanes por ejemplo; que en realidad son conceptualizados como “extranjeros” y no como “inmigrantes” como mostré anteriormente). El segundo tipo sería lo que él denomina “inmigrantes coloniales” (personas que en realidad proceden de países sin lazos coloniales directos con el país al que emigran, pero que son racializados e incorporados al imaginario colectivo como si lo fuesen. Habría muchos ejemplos en España para este tipo, pero quizá es interesante reflexionar sobre cómo son representados las personas identificadas como *inmigrantes rumanos gitanos* dado que, incluso siendo comunitarios y sin tener ninguna relación histórica previa con España, son objeto directo de ataques racistas¹⁷). Por último, Grosfoguel habla de los “sujetos coloniales raciales” (aquellos grupos que tienen una larga historia colonial con el país en cuestión, y alrededor de los cuales normalmente se construyen los discursos racistas predominantes). En el caso de España es bastante representativo el estereotipo de “lo moro” referido hoy, casi en exclusiva, a la población procedente

¹⁷ | Un ejemplo de esto es la apertura de juicio al alcalde de un municipio catalán – Badalona – del Partido Popular, por un delito de racismo e incitación al odio, por el reparto en 2010 de panfletos donde se vinculaba a los gitanos rumanos con delincuencia. En dichos panfletos podían verse imágenes de gitanos rumanos con leyendas como “inseguridad” o “vandalismo” e imágenes de pintadas callejeras como “no queremos rumanos” (El País: 12/04/2013).

de Marruecos, y que recoge toda una serie de prejuicios históricos reforzados en el momento actual, como mencioné anteriormente, por los atentados terroristas perpetrados por fundamentalistas islámicos. A continuación analizaré las lógicas de construcción de este tercer tipo de “migrante”, cómo es racializado, para reflexionar sobre el funcionamiento que muestra el racismo en este caso concreto. Todo ello a partir de datos etnográficos producidos en mi trabajo de campo en escuelas.

En este sentido lo primero que destaco es precisamente la negación/ocultamiento de prejuicios y prácticas racistas al respecto. Para ello quiero mostrar el siguiente ejemplo, donde una directora de un centro de educación secundaria entrevistada ofrece un claro ejemplo de ambivalencia en el discurso:

(...) el racismo está dentro de todos incluso entre los que decimos que para nada somos racistas... pero hay matizaciones (...) no somos hasta que te toca directamente, cuando toca directamente ya la cosa se ve de forma distinta ¿entiendes? (Carmen, directora de un Centro de Educación Secundaria, Huelva, diciembre de 2006).

Cuando afirma que “los que decimos que para nada somos racistas”, solo no lo somos, hasta que nos “toca directamente”, muestra ese interés por declararse libre de prejuicios al tiempo que se reconocen episodios (¿excepcionales?) de racismo. Esta sería una de las formas de ocultamiento del racismo: negarlo a medias, o solo en algunas circunstancias.

Avanzando un poco más en esta lógica de funcionamiento del racismo vemos cómo ese interés de negación/ocultamiento se debe principalmente a una cuestión de corrección política. Así lo expresaba otro de los maestros entrevistados, a colación de una conversación mantenida sobre cómo es el enfoque intercultural en la escuela que él trabaja, reconociendo que el racismo es un problema “terrible” del que no se habla por cuestiones políticas:

Incluso no sólo no existe interculturalidad sino que hay un enfrentamiento clarísimo entre culturas. El problema del racismo es terrible. No se dice, lo que pasa es que estos temas son demasiado políticos y no se habla de ello. Es muy virulento (Ernesto, maestro de un Centro de Educación Primaria, Almería, septiembre de 2011).

Otra de las características que mencionaba sobre esa corrección política tiene que ver con no hablar de *razas*, como si ello de por sí denotara la inexistencia misma del racismo. De nuevo en la cita anterior lo vemos reflejado cuando la persona dice “hay un enfrentamiento clarísimo entre culturas”, con lo que se evidencia que son otros marcadores los que están operando en los procesos de categorización social que dan como resultado las prácticas discriminatorias racistas. Veamos la siguiente cita:

No. Racismo como lo entendemos no hay. Es decir, siempre está el típico insulto de “moro de mierda”, para que nos entendamos. Pero en el sentido de que los niños siempre intentan tirar donde más duele. “Ah, pues tú eres un racista.” ¿qué te ha dicho? Pues simplemente moro. ¿Moro? Pues sí, eres moro. A mí me puedes decir lo que tú quieras...blanco, pues blanco, si fuera chino me dirías chino, pero no racismo en el sentido de que no se integren en la clase, de que se les mantenga aparte (Pablo, profesor de un Centro de Educación Secundaria, Almería, abril de 2010).

El profesor realiza una reflexión acerca de los insultos recurrentes que los/as alumnos/as del centro donde trabaja se propinan cuando existe un conflicto. Entre ellos, sostiene, está el de “moro de mierda”, pero no cree que se trate de una provocación racista porque, argumenta, es lo mismo que si a él le llaman “blanco”. Habría varias cuestiones sobre las que reflexionar al respecto. La primera, bastante obvia, no es lo mismo decir “moro” que “moro de mierda”, como tampoco lo es decir “blanco” y “blanco de mierda”. Lo cierto es que en el contexto español resultaría harto difícil encontrar que la última etiqueta tuviera valor o funcionara en el mismo sentido, ya que no se usa, pero la enuncio para poder hacernos una idea de las posibilidades de connotación que posee decir “de mierda”. Pero es que además la categoría “blanco” no tienen ninguna carga de valor negativa en el contexto considerado, mientras que “moro” sí la tiene. Véase este otro ejemplo:

Claro, pero eso es como algo cultural... es que decir “colombiano” no es ofensivo, muchas veces dicen “el moro ese” para ofender: es como decir “mira qué feo eres”, “mira que tonto eres” o “eres un moro” (Silvia, orientadora de un Centro de Educación Secundaria, Sevilla, febrero de 2006).

Y ello, entre otras cosas porque en este caso el endo-grupo (el grupo que detenta el poder para hacer las clasificaciones) es precisamente el de los “blancos”. También hemos de reparar en que la persona entrevistada toma como equivalentes ambos marcadores, *blanco* y *moro*, dado que su argumento consiste en compararlos para decir que “racismo como lo entendemos no hay”. Pero ¿no hay racismo porque en la agresión verbal del alumno no se habla de color de piel? O ¿no hay racismo porque *ser moro* se considera que es algo natural, inevitable y por lo tanto bueno?: “¿Moro? Pues sí, eres moro”. En el discurso del profesor entrevistado se puede ver cómo la categoría “moro” en el contexto analizado es una categoría racializada, porque tiene las mismas características que tradicionalmente se relacionaban con la *raza*: natural, hereditaria, insalvable, inevitable¹⁸.

La racialización de marcadores que dan lugar al racismo también, como comentaba más arriba, se caracteriza por propiciar un estado resultante de imposibilidad de conversión y/o inclusión¹⁹. Ello tiene que ver con la esencialización

¹⁸ | Ver Olmos-Alcaraz (2015) para un análisis en profundidad de las lógicas de funcionamiento de dichas categorías atendiendo a dimensiones relacionadas con lo cognitivo, lo soci-político, lo histórico y lo cultural.

¹⁹ | Este proceso con respecto lo “moro” en España acontece cuando se importan las lógicas racistas aparecidas en la conquista de las Américas en torno a los identificados como “indios” (vistos desprovistos sin alma, lo que en el imaginario de la época era equivalente a no ser humano). Durante los primeros años que sucedieron a la Reconquista la discriminación hacia los musulmanes era religiosa y su condición de humanidad no estaba cuestionada (Grosfoguel, 2012b; Maldonado-Torres, 2008).

(naturalización, biologización) de los mismos. Las diferencias se estiman tan radicales que no existe la mínima posibilidad de disolverlas:

El porcentaje más alto de inmigrantes que nos llega son de África, marroquíes y subsaharianos y ellos tienen una cultura, una estructura social que es completamente distinta a la nuestra, pero completamente distinta y encima aparte de eso el grado de integración de ellos no sé, no lo puedo calificar, pero no creo que sea muy alto, entonces somos sociedades que chocan y ellos llegan aquí y parece que quieren imponer sus cosas (...) en temas de religión te estoy hablando. Entonces yo por esa parte los veo a ellos muy poco tolerantes (Alberto, jefe de estudios de un Centro de Educación Infantil y Primaria, Huelva, noviembre de 2006).

En la cita anterior el profesor entrevistado sostiene, hablando de Marruecos, que “tienen una cultura completamente distinta a la nuestra”, “somos sociedades que chocan” y “ellos llegan aquí y (...) quieren imponer sus cosas”. Con ello se refiere esencialmente a la religión. De hecho la mayoría de los prejuicios racistas que se esgrimen hacia la población marroquí (o de ascendencia marroquí) en España tienen como excusa el Islam, lo cual no significa que se trate de un conflicto religioso en sí, porque —en este caso— la *religión* es la categoría racializada, es el criterio utilizado para inferiorizar al exo-grupo bajo la línea de lo establecido por el endo-grupo como humano. Es por ello que muchos hablan de un racismo islamóforo, dado que este “se orienta básicamente hacia aquellos que hemos definido como musulmanes, independientemente de que lo sean o no, e incluso de cómo ellos mismos se identifiquen” (Rosón, 2012: 170). En la base de estos discursos existe un gran desconocimiento del Islam como religión y un proceso de homogeneización de gran importancia. Una de las ideas que se derivan de esta imagen del marroquí musulmán es que es “intolerante”. Esta idea además se traslada con bastante frecuencia a las relaciones de opresión del hombre hacia la mujer que, se esgrime, fomenta el Islam como religión:

Hay insultos, agresiones... Las tengo perfectamente estudiadas y hay “moro, no sé qué, moro, no sé cuántos”, y a mí me están preocupando muchísimo un tipo de agresiones que se dan ahora que son de género, hacia las mujeres. Hay una actitud incluso hacia los... yo pienso que ahora mismo las alumnas que tenemos especialmente sufren la agresión no sólo por parte de la comunidad extraña, sino también de sus propios, de los suyos propios, de los marroquíes (Concha, profesora de un Centro de Educación Secundaria, Almería, abril de 2012).

Cayendo de nuevo en el error de ver una única forma de entender y poner en práctica el Islam: como intolerante hacia otras religiones, como intolerante hacia la igualdad de género, como intolerante hacia la libertad, en general. La cuestión del velo islámico es una de las más complicadas en este sentido, no habiendo por el momento acuerdos entre quienes ven en su uso un signo de opresión hacia la mujer apoyado

por prácticas religiosas; y entre quienes no ven en su uso –siempre en todos los casos– muestras de sumisión/opresión, argumentando que en ocasiones respondería a una muestra de reivindicación identitaria y/o resistencia al racismo que rompe con el estereotipo de la mujer como víctima pasiva²⁰. Relacionado con esto podemos encontrar el estereotipo del hombre inmigrante marroquí (musulmán) que es visto como “autoritario” porque su religión es definida esencialmente anti-democrática, y por defecto, él también:

Es que ellos se creían con el derecho de... porque como ellos han venido los primeros a España pues ya se veían con el derecho de que le iban a seguir contratando porque son así, porque son personas que ellos son más racistas que nosotros en ese sentido porque ellos vienen e imponen, se creían que ellos iban a venir todas las temporadas aquí a hacer la campaña de la fresa y que iban a cobrar lo que ellos quisieran (Yolanda, mujer española, madre de dos alumnas de Educación Primaria, Huelva, febrero de 2006).

Lo que está en íntima conexión con una atribución de “fanatismo” a todo lo que suene a musulmán:

Con lo fanáticos que son, simplemente con ver el televisor todos los días ya te sobra y te basta para saber la clase que son porque tienes a los peruanos, a las polacas que han venido, y una cosa normal no sé... en la clase de mi hijo, una rubita, una niñita polaca y mira el angelito... y sin embargo los moros son más de maldad, tienen una condición que no, que no es lo mismo. Y son todos inmigrantes (Francisca, mujer española, madre de un alumno de Educación Primaria, Huelva, marzo de 2006).

Otro de los estereotipos históricos, que sigue vigente en la actualidad, tiene que ver con la idea del “musulmán deseoso de venganza” capaz de hacer cualquier cosa por recuperar aquello que le fue arrebatado después de la expulsión de la Península Ibérica (Martín, 2004). Véase cómo lo argumenta una madre española al ser entrevistada acerca su opinión sobre la llegada de inmigrantes a la escuela de sus hijos, ofreciendo además comparativas con inmigrantes de otras procedencias:

(...) muchos de ellos vienen sin papeles no porque su gobierno no le quiera dar papeles sino porque son verdaderos delincuentes que vienen aquí para aprovecharse, no te digo que no vengan muchísimas personas honradas, tú ves mira los peruanos, toda esa gente de Latinoamérica yo los veo distintos, los moros... no es que sea racista, pero mi marido los ha tenido en el barco y dice que prefiere cualquier persona de cualquier raza que venga pero moros no..., son traicioneros, son rencorosos (...) (Olga, mujer española, madre de una alumna de Educación Primaria, Cádiz, enero de 2007).

²⁰ | Pueden consultarse los trabajos de Abu-Lughod (2013) para un análisis detallado sobre las visiones que Occidente suele tener y difundir de las mujeres musulmanas como víctimas del Islam, frente a las complejas realidades estas mujeres enfrentan en realidad, para nada reductibles a dichos clichés.

El marroquí, en tanto que “moro”, es representado como una *raza*, esencialmente vil y maliciosa.

Existen, por otra parte, otra serie de clichés más relacionados con el aspecto físico, que ahondan aún más en el proceso de des-humanización descrito. Por ejemplo, es relativamente frecuente encontrar ideas preconcebidas sobre las pautas de higiene y cuidado personal:

Participante 2: sí, es que llega una edad que llevar pañuelo significa estar prometida.

Participante 4: y lo que pasa también es que llevar pañuelo también esconde algunas cosas, porque una niña el año pasao escondía piojos...

Risas

Participante 3: es las estadísticas son una cosa y la realidad otra

Participante 2: la falta de higiene conlleva... (Grupo de Discusión, maestras/os de un Centro de Educación Secundaria, Almería, marzo de 2012).

Estos discursos denotan una falta de compromiso por aceptar formas de ser “otras”, y que en el caso del velo islámico se alzan de manera importante. Bajo estos comentarios no puedo ver más que posiciones intolerantes, discriminatorias y racistas, camufladas –eso sí– bajo una crítica auto-legitimada hacia la diversidad, definida en términos de inferioridad *contaminante*.

Se trata de atributos prejuiciosos que teniendo como excusa la religión establecen la imposibilidad de conversión del “otro” (entienden también, por la tanto, como imposible la convivencia y la integración en términos de interculturalidad), establecen una otredad total que estigmatiza (Coffman, 2001), y uniformiza la diversidad para denostarla a través de un proceso de racialización que deshumaniza, en este caso, al/la inmigrante marroquí. No se trata de la inferiorización de una religión, sino de la inferiorización de las personas que –se percibe– la practican.

A MODO DE EPÍLOGO

El racismo sigue siendo un problema vigente en nuestras sociedades, un problema que tiende a ignorarse, más aún en momentos de gran incertidumbre social como el actual, donde todo tiende a interpretarse en clave exclusivamente económica, incluidos los movimientos migratorios y las dinámicas de exclusión que gravitan alrededor de los mismos. Véase la tragedia que está aconteciendo en el Mediterráneo en la actualidad, producto del éxodo de personas de países con conflictos bélicos y las reacciones de la Unión Europea al respecto, negando toda posibilidad de petición de asilo a las mismas o externalizando el problema y las responsabilidades. Es necesario tomar conciencia de los peligros que ello entraña, para visibilizar el problema y buscar soluciones efectivas al respecto.

En este proceso de toma de conciencia es fundamental partir del racismo como algo que es “aprendido” (Van Dijk, 2009), y que por lo tanto que puede “des-aprenderse”. No podemos quedarnos sin más en una posición cómoda de inevitabilidad donde todo quede justificado aludiendo a que –como decía una de las personas citadas más arriba– “no somos [racistas] hasta que nos toca directamente”; lo que es igual a asumir que “todos somos racistas”, como si ello legitimara y justificara la tolerancia pasiva que nuestra sociedad tiene ante las situaciones de discriminación descritas. Es en la educación donde la sociedad tiene una de las mayores bazas contra el racismo. Pero para ello hemos de entender la misma de una forma amplia, no circunscrita a los espacios escolares formales exclusivamente, entendida como conjunto de procesos transmisión y adquisición cultural que impregnan y están presentes en todo: medios de comunicación, instituciones formales y no formales, etc.

Por otro lado, es fundamental que el “otro” (racializado, explotado, marginado, excluido) forme parte de la solución del problema. No podemos seguir por más tiempo pensando por los “otros”, pensando en qué será mejor para ellos al tiempo que ignoramos sus percepciones y experiencias personales de unas realidades que les afectan directamente. Sería, por lo tanto, indispensable la incorporación de otras voces dentro de las posibles soluciones a la problemática expuesta. La participación política de los/as inmigrantes, en este sentido, es un reto ineludible para las sociedades democráticas actuales. Pero también su visibilización en las instituciones académicas, en el campo de la producción científica y como productores de conocimientos *otros*.

Por último, una reflexión respecto a cómo se ha venido desarrollando la investigación sobre migraciones en las últimas décadas, dado que es muy útil vincular la misma con el estudio del racismo. El/la inmigrante es hoy en las sociedades occidentales una figura de alteridad total (Olmos-Alcaraz, 2008, 2010, 2015), profundamente desacreditado/a y tremendamente des-humanizado/a. La comprensión de las dinámicas de construcción de la diferencia (García, Granados y Pulido, 1999) que dan lugar a esta situación han de ser analizadas a la luz del funcionamiento del racismo (Wieviorka, 2006) en cada contexto determinado. Para ello resulta muy revelador y enriquecedor atender a las propuestas del enfoque de(s)colonial (Grosfoguel, 2012a), dado que permite tomar en consideración puntos de vista y versiones de la realidad tradicionalmente ignoradas por las formas de hacer de las epistemologías más euro-centradas.

Antonia Olmos Alcaraz es Licenciada en Sociología y Doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada (España). En la actualidad es Profesora Titular de Universidad en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de

Granada, e investigadora en el Instituto de Migraciones de la misma universidad. Sus líneas de investigación son “Alteridad/Identidad”, “Racismo e inmigración”, “Políticas Migratorias y Educación” y “metodologías etnográficas”.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA: No se aplica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGOD, Lila. 2013. *Do muslim women need saving?* Harvard University Press: Cambridge.
- ARANGO, Joaquín. 2000. “Enfoques conceptuales y teóricos para explicar la migración”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Madrid, n. 165: 33-47. Disponible en: <<http://www.centrocultural.coop/descargas/periodicas/revista-internacional-de-ciencias-sociales-n-165.html>>. Acceso en: jun. 2016.
- BARKER, Martin. 1981. *The new racism: conservatives and the ideology of the tribe*. Ed. Junction Books: Londres.
- BALIBAR, Etienne. 1988. “¿Existe el neo-racismo?”. En BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (eds.), *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. La Découverte: París. pp. 31-48.
- CASTELLANOS, Alicia; GÓMEZ, Jorge; PINEDA, Francisco. 2007. “El discurso racista en México”. En VAN DIJK, T. A. (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa: Barcelona, pp. 285-322.
- CASTRO, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. 2007. “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En CASTRO, S. y GROSGOUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, pp. 9-23.
- CEA-D'ANCONA, M^a Ángeles. 2002. “La medición de las actitudes ante la inmigración: evaluación de los indicadores tradicionales de “racismo””. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, v.99, n.2: 87-111.
- COLORADO, Cesar. 2011. “Teun Van Dijk: Las ropas nuevas del racismo”. *Revista de divulgación científica y tecnológica de la universidad veracruzana*, Veracruz, vol. 24, n. 2: 44-50. Disponible en: <<https://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol24num2/articulos/entrevista/>>. Acceso en: jun. 2015.
- DUSSEL, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Ed. Nueva América: Bogotá.
- DEL OLMO, Margarita. 2012. “Yo ya he desistido de decir que soy española: ingredientes para una definición del racismo como mecanismo social”. En HERNÁNDEZ, C. (coord.), *Racismo y educación. De la invisibilidad a la evidencia*. Editorial Complutense: Madrid, pp. 17-25.

FAIRCLOUGH, Norman. 2001. *Lenguaje and power*. Ed. Longman: Harlow.

FALLADA, Juan Ramón. 2011. "Acerca de las políticas de inmigración. Entre el racismo institucional y la lucha contra la discriminación étnica y racial". *Derechos y libertades. Revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, Madrid, n. 25, pp. 309-346. Disponible en: <<http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/17112/DyL-2011-25-fallada.pdf?sequence=5>>. Acceso en: abr. 2015.

FANON, Frantz. 1953. *Piel negra, máscaras blancas*. Ed. Abraxas: Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, Mercedes; VALBUENA; Consuelo; CARO, Raquel. 2015. *Evolución del racismo, la xenofobia y otras formas de intolerancia en España. Informe-Encuesta 2015*. Ed. OBERAXE: Madrid.

FOUCAULT, Michel. 1970. *La arqueología del saber*. Ed. Siglo XXI: México.
_____. 1992. *Genealogía del racismo*. Ed. La Piqueta: Madrid.

GALL, Olivia. 2004. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, México D.F., v.66, n.2: 221-259. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/3541457>>. Acceso en: jun. 2015.

GARCÍA, Francisco Javier; GRANADOS, Antolín; PULIDO, Rafael. 1999. "Reflexiones en diversos ámbitos de construcción de la diferencia". En GARCÍA, F. J. y GRANADOS, A. (eds.), *Lecturas para educación intercultural*. Trotta: Madrid, pp. 15-76.

GLICK, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina (eds.). 1992. *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, class, ethnicity an nationalism reconsidered*. Ed. Academy of Science: New York.

GOFFMAN, Erving. 2001. *Estigma. La identidad deteriorada*. Ed. Amorrortou: Buenos Aires.

GOLDBERG, David. 1993. *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Ed. Blackwell: Oxford y Cambridge.

GROSFOGUEL, Ramón. 2007. "Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido". *Documentos CIDOB. Migraciones*, Barcelona, v. 13: 1-51.

_____. 2004. "Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities?: Identities within Global Coloniality". *Ethnicities*, Auckland/Bristol, v.4, n.3: 315-336.

_____. 2007. "Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 6: 115-135. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-6/grosfoguel.pdf>>. Acceso en: ene. 2014.

_____. 2009. "Los derechos humanos y el antisemitismo después de Gaza". *Universitas humanistica*, Bogotá, n. 68, pp. 157-177. Disponible en: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n68/n68a10>>. Acceso en: abr. 2016.

_____. 2011a. "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos". En VIANELLO, A. y MANÉ, B. (coords.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona, CIDOB, pp. 97-108. Disponible en: <http://www.cidob.org/en/publications/publication_series/monographs/monographs/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer>. Acceso en: may. 2016.

_____. 2011b. "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14: 341-355. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>>. Acceso en: abr. 2016.

_____. 2012a. *Sujetos coloniales: una perspectiva global de las migraciones caribeñas*. Ed. Abya Yala: Quito.

_____. 2012b "El concepto de <<racismo>> en Michel Foucault y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 16: 79-102. Disponible en: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>>. Acceso en: jun. 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2008. "Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial". En MESTIRI, M., GROSFOGUEL, R. y SOUM, E. Y. (eds.), *Islamophobie dans le Monde Moderne*. París, IIIT, pp. 205-238.

MARTÍN, Eloy. 2004. "Maurofobia/ islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n. 66-67, pp. 39-51. Disponible en: <http://www.cidob.org/layout/set/print/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/maurofobia_islamofobia_y_maurofilia_islamofilia_en_la_espana_del_siglo_xxi>. Acceso en: dic. 2014.

MEMMI, Albert. 2010. "El racismo. Definiciones". En OHOFFMANN, O. y QUINTERO, O. (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. México, AFRODESC, EURESCL, pp. 53-72. Disponible en: <<http://www.ird.fr/afrodesc/>>. Acceso en: feb. 2016.

METROSCOPIA. 2011. *Valores, actitudes y opiniones de los inmigrantes de religión musulmana. Quinta oleada del barómetro de opinión de la comunidad musulmana de origen inmigrante en España*. Madrid. Disponible en: <http://www.interior.gob.es/documents/642317/1201485/Valores%2C%20actitudes+y+opiniones+de+los+inmigrantes+de+religión+musulmana+%28NIPO+126-11-022-1%2.pdf/obf98a9b-bd97-490f-8e53-0e6885a34e0a>. Acceso en: ene. 2019.

MIGNOLO, Walter. 2002. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ed. Akal: Madrid.

MORENO, Isidoro. 1992. "América y el nacionalismo de estado español del IV al V Centenario". *Estudios Regionales*, Málaga, n. 34: 53-78.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia. 2008. "Estudiar migraciones desde la Antropología Social: una investigación sobre la construcción social de la alteridad en contextos educativos". *Revista Migraciones*, Madrid, n.23: 151-17.

_____. 2009. *La población inmigrante extranjera y la construcción de la diferencia: discursos de alteridad en el sistema educativo andaluz*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social Universidad de Granada. Granada, Ed. Universidad de Granada.

_____. 2010 "Construcción discursiva del alumno inmigrante extranjero en Andalucía: el otro en nuestras escuelas". *Revista de Educación*, Madrid, n. 353: 469-493.

_____. 2015. "Análisis crítico de discurso y etnografía: una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes". *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, Madrid, n. 32: 103-128. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/15311>. Acceso en: ene. 2019.

_____. 2017. "<<Los malos a mí no me llaman por mi nombre, me dicen moro todo el día>>: una aproximación etnográfica sobre alteridad e identidad en alumnado inmigrante musulmán". *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, n. 38, pp. 85-107. Disponible en: <http://revistas.uned.es/index.php/empiria/article/view/19708>. Acceso en: ene. 2019.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia; RUBIO, María. 2014. "Imaginarios sociales sobre <<la/el buen y la/el mal estudiante>>: sobre la necesidad de un análisis interseccional para entender las lógicas de construcción de la diferencia hacia el alumnado <<inmigrante>>" En CUCALÓN, P. (ed.), *Etnografía de la escuela y la interseccionalidad*. Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 9-15.

OLMOS-ALCARAZ, Antonia; RUBIO, María; BOUACHRA, Ouafaa. 2017. "From Tattoos, veils and notebooks: representations of otherness and identity construction processes in young students with migrants backgrounds in Spain". *Ambivalências*, Sergipe, vol. 9, n. 5: 61-86. Disponible en: <https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/view/6653>. Acceso en: ene. 2019.

PORTES, Alejandro. 2001. "Inmigración y metrópolis: reflexiones acerca de la historia urbana". *Migraciones Internacionales*, Tijuana, vol. 1, n.1: 111-134. Disponible en: <<http://www.colef.mx/migracionesinternacionales/revistas/MI01/n01-111-134.pdf>>. Acceso en: mar. 2017.

_____. 2007. "Un diálogo Norte-Sur: el progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones". En ARIZA, M. y PORTES, A. (coords.), *El país transnacional, migración mexicana y cambio social en la frontera*. México, UNAM-IIS, pp. 15-40.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En LANDER, E. (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, pp. 201-246.

QUINTERO, Oscar. 2010. "Racismo y algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales". En HOFFMANN, O. y QUINTERO, O. (coords.), *Estudiar el racismo. Textos y herramientas*. México, AFRODESC, EURESCL, pp. 4-22. Disponible en: <<http://www.ird.fr/afrodesc/>>. Acceso en: feb. 2016.

ROSÓN, Javier. 2012. "Discrepancias en torno al uso del término *islamofobia*". En MARTÍN, G. y GROSGOUEL, R. (eds.), *La islamofobia a debate*. Madrid, Casa Árabe, pp. 167-189.

RUBIO, María. 2013. *Construyendo diferencias desde retóricas de la igualdad. El caso del alumnado denominado latinoamericano en la etapa de educación secundaria obligatoria*. Tesis Doctoral. Departamento de Antropología Social Universidad de Granada. Granada, Ed. Universidad de Granada.

SANTOS, Boaventura de Sousa. 2010. *Epistemologías del Sur*. Ed. Siglo XXI: México.

SEGATO, Rita Laura. 2007. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ed. Prometeo: Buenos Aires.

SOS RACISMO. 2017. *Informe Anual 2017 sobre el racismo en el estado español*. Donostia. Disponible en: <<https://sosracismo.eu/tag/informe-2017/>>. Acceso en: ene. 2019.

TAGUIEFF, Pierre André. 1987. *La forcé du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Ed. La Découverte: París.

TERRÉN, Eduardo. 2002. "El racismo y la escuela: clima, estructura y estrategias de representación". *Migraciones*, Madrid, n.12, pp. 81-102.

VAN DIJK, Teun A. 1997. *Racismo y análisis crítico de los medios*. Ed. Paidós: Barcelona.
_____. 2009. *Discurso y poder*.
Ed. Gedisa: Barcelona.

WADE, Peter. 2010. "Raza y naturaleza humana". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14: 205-226. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/09wade.pdf>. Acceso en: sep. 2016.

WALSH, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Ed. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala: Quito.

WIEVIORKA, Michel. 2006. "La mutación del racismo". *Migraciones*, Madrid, n. 19: 151-163.

Recebido em 5 de junho de 2017. Aceito em 11 de fevereiro de 2020.

“Alguém a fim?”: uma etnografia on-line em salas de bate-papo na Fronteira Brasil-Bolívia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170814>**Carla Cristina de Souza**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande, MS, Brasil
carlinhacdsouza@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6948-642X>

Tiago Duque

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande, MS, Brasil
tiago.duque@ufms.br | <https://orcid.org/0000-0003-1831-0915>

RESUMO

O presente artigo apresenta parte dos resultados de uma pesquisa sobre gênero, sexualidade e diferenças, em uma perspectiva socioantropológica, na área de fronteira Brasil-Bolívia. Ele busca analisar experiências de interações de usuários/as das salas de bate-papo do provedor Universo Online (UOL) Corumbá. A metodologia é, principalmente, a etnografia on-line, mas também apresenta parte do trabalho de campo off-line realizado nessa região fronteira em Mato Grosso do Sul. A perspectiva teórica é pós-estruturalista, em especial, estudos subalternos (queer, feminista, pós-colonial). O enfoque é para as relações de gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas nesse ambiente virtual, sem, contudo, deixar de compreendê-lo a partir do contexto off-line. As reflexões apontam para o erotismo presente nesse espaço virtual, assim como discute a experiência da produção de um “Outro” desvalorizado. Busca, ainda, contribuir para as reflexões no campo metodológico das pesquisas em ambientes da internet e em regiões de fronteira.

PALAVRAS-CHAVE

Gênero,
Sexualidade,
Etnografia On-
line, Fronteira,
Redes Sociais.

**“Alguém a fim?”: an On-line Ethnography in
Chat Rooms in the Brazil-Bolivia Border**

ABSTRACT The present article presents part of the results of a research on gender, sexuality and differences, from a socio-anthropological perspective, in the Brazil-Bolivia border area. It seeks to analyze experiences of users' interactions in the chat rooms Uol Corumbá. The methodology is mainly on-line ethnography, but also presents part of the offline field work done in this border region in Mato Grosso do Sul. The theoretical perspective is poststructuralist, especially subaltern studies (queer, feminist, postcolonial). The focus is on the relationships of dissenting genders and disparate sexualities in this virtual environment, without, however, failing to understand it from the offline context. The reflections point to the eroticism present in this virtual space, as well as discusses the experience of the production of a devalued “Other”. It also seeks to contribute to the reflections in the methodological field of research in Internet environments and in border regions.

KEYWORDS

Gender, Sexuality, On-line
Ethnography, Border, Social
Networks.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto, principalmente, de uma etnografia on-line na sala de bate-papo Uol Corumbá, que buscou analisar as interações dos usuários e usuárias no que se refere a gênero e sexualidade na área de fronteira Brasil-Bolívia. Ele também apresenta dados obtidos durante o campo etnográfico off-line da pesquisa “Gênero, Sexualidade e diferenças: normas e convenções sociais na fronteira Brasil-Bolívia”, iniciada em 2014 e finalizada em 2019.

Considerando o recente cenário político brasileiro, em que pesquisadores/as das Ciências Humanas, sobretudo os/as que produzem conhecimentos sobre as relações humanas em suas intersecções com gênero e sexualidade, estão sendo atacadas/os e deslegitimadas/os, torna-se um ato político e de resistência demarcar que o que produzimos não é “ideologia”, ou mera opinião a respeito de um contexto/realidade e experiências dos sujeitos. Diante desses ataques,

É preciso que encontremos um ponto de equilíbrio entre, de um lado, a afirmação de que o conhecimento que produzimos é necessariamente situado – política e epistemologicamente – e, portanto, jamais ‘neutro’; e, de outro, a defesa da autonomia (relativa por certo) do campo científico e das convenções que o regem. (Carrara, França e Simões, 2018: 75).

Nesse sentido demarcamos o campo teórico e metodológico fundamentados cientificamente por meio de leituras e reflexões de outras produções dentro de uma perspectiva que tece críticas a universalidade e essencialidade do gênero e sexualidade. Assim, as experiências de gêneros dissidentes são aquelas que não correspondem à chamada matriz da inteligibilidade de gênero (Butler, 2003). Ela se estrutura de uma forma que aquela e aquele que não se adequa, é considerado como dissidente, um estranho; ou seja, a matriz produz quem são os “normais” e os que não são, de acordo com as possibilidades restritas de relações nela apresentada, isto é, as de “sexo”² masculino = gênero masculino = desejo pelo “sexo oposto” ou “sexo” feminino = gênero feminino = desejo pelo “sexo oposto”. O não cumprimento dessa matriz em relação ao desejo por alguém do “sexo oposto”, que escapa a certos controles disciplinares dos prazeres, produz uma espécie de sexualidade disparatada (Foucault, 2007).

No entanto, cabe-nos atentar para a dinamicidade do que é ser de gênero dissidente e/ou sexualidade disparatada. Para isso, devemos ter claro que a experiência corporal é uma das dimensões para a produção ou não dessa “rebeldia”. Isso significa que, mesmo tendo identificação oposta à qual a pessoa foi classificada ao nascer, inclusive com vivência à sexualidade fora das expectativas, há casos/situações em que a dissidência é invisibilizada pois o sujeito performatiza uma identidade de acordo com as expectativas mais conservadoras em termos de gênero e sexualidade ou, até mesmo, não revela tal diferenciação. Contudo, a “rebeldia” não exclusivamente se

¹ | O presente trabalho teve apoio da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 e do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² | Utilizamos “sexo” entre aspas no sentido de problematizar qualquer possibilidade de compreensão biologicista/essencialista desta categoria, isto é, aqui “sexo” é uma regulamentação sociocultural, não é tomado como natural/natureza.

expressa nas experiências corpóreas, “a consciência política e a agência transformadora não são determinadas pelas estruturas biológicas, por experiência localizável exclusivamente no corpo” (Bento, 2011: 105), sendo os discursos subversivos também produtores dessas dissidências.

A metodologia usada nesse artigo foi, principalmente, a etnografia on-line durante quatro meses (de agosto a outubro de 2015), na sala de bate-papo UOL Corumbá, e a etnografia off-line durante um prazo maior (de abril de 2015 a dezembro de 2017), em diferentes contextos na região de fronteira Brasil-Bolívia, no estado de Mato Grosso do Sul. A partir dos fragmentos de conversas on-line “públicas”³ e mensagens “reservadamente”⁴ destinadas para a autora deste estudo, buscou-se compreender como são as relações de sociabilidade de usuários/as nesse bate-papo, sem, contudo, deixar de compreendê-lo a partir do contexto off-line.

Pelo fato de a maior parte dos usuários/as da sala de bate-papo UOL Corumbá estar em busca de encontros off-line (fora do ambiente virtual), entende-se que seus frequentadores/as possivelmente morem na região caracterizada pelo título da sala (já que isso facilitaria o encontro). Nesse sentido, é muito provável que residam nas cidades bolivianas Puerto Quijarro e Puerto Suárez, ou nas brasileiras Corumbá e Ladário, ou que sejam turistas visitando ou de passagem pela região e que estejam à procura de encontros.

Dentre essas cidades, Corumbá é a maior. Teve como estimativa 108.899 habitantes em 2017⁵. Ela está à margem direita do Rio Paraguai. É conhecida, especialmente, pelo turismo de pesca nos rios pantaneiros. Além disso, em relação a essa cidade, podemos afirmar que

É um território de configuração estratégica por ser o principal ponto de contato entre o Brasil e a Bolívia. Por ali passa o gasoduto e um amontoado de mercadorias outras (chegam ou partem) utilizando o rio, as rodovias e as ferrovias que se aproximam (Oliveira & Esselin, 2015: 127).

Esse contexto econômico é apenas um fragmento da relação fronteira Brasil/Bolívia, afinal, “a multiplicidade e riqueza do cenário sociocultural pantaneiro é tal que abriga povos com línguas diferentes, com histórias e atividades econômicas próprios, com costumes particulares que os distinguem no contexto da planície” (Banducci Junior, 2012: 21). Porém, não diferente do que comumente é, as relações de sociabilidades interculturais (neste caso Brasil/Bolívia), mesmo quando recíprocas, hora ou outra também causam “estranhamentos”, e como discutiremos no decorrer deste artigo, criam os “outros” em posições de hierarquias.

Por sua vez, o ambiente on-line, que compõe esta etnografia, também foi tomado aqui como uma plataforma incorporada neste fluxo de sociabilidades que não está restrito aos limites técnicos do programa, site ou aplicativo. Dito de outro modo, “dentro de uma mesma plataforma, por exemplo, são identificados diferentes ambientes, pois

3 | Quando o usuário opta por teclar “publicamente”, isto é, no modo “público”, é porque a mensagem digitada a um usuário poderá ser vista por todos. Há ainda a opção de enviar mensagens a “todos” os presentes na sala, o que torna a mensagem também “pública”.

4 | Quando o usuário opta por conversar com outro “reservadamente”, isto é, no modo “reservado”, diferentemente do que foi dito na nota anterior, é porque não quer que mais ninguém que esteja na sala visualize a conversa.

5 | Dado do IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2017.

não existem apenas por suas características em termos de software ou hardware, mas pelas diferentes formas de serem habitados” (Leitão, Gomes, 2017: 62). Nesse sentido, os envoltos das relações interculturais, através das trocas, enunciados, comentários e das diversas outras formas de interações, também podem ser percebidos nesses ambientes virtuais, já que se conectam em um *continuum* com os espaços off-line.

De modo geral, Magnani (2002) percebeu que as “cidades globais” estão produzindo novas formas de comunicação, uma característica da modernização. Elas são entendidas por diferentes autores como sendo aquelas que possuem rede de hotéis de padrão internacional, sistema de transportes seletivo, além de empresas de informação de ponta e agências de serviços especializados.

Mas, através de Corumbá, vemos que não são somente as “cidades globais” que têm esses tipos de produções, inclusive das relações via espaço on-line. Assim, mesmo cidades “pequenas”, quando comparadas às “globais”, também não têm nas tecnologias uma forma de enfraquecimento. Como aponta Magnani (2002) em relação às cidades maiores, podemos afirmar em relação ao nosso contexto de estudo: a comunicação/interação on-line é um facilitador para as interações nas cidades e, inclusive, neste artigo podemos mostrar que, para quem quer marcar encontros, conhecer pessoas e procurar por sexo de forma mais “discreta”, as tecnologias digitais é uma opção facilitadora de interação na cidade.

A ETNOGRAFIA ON-LINE: REFLEXÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Com o aumento da adesão ao uso da internet e a expansão da sociabilidade vias mídias digitais, surgiram novos meios de se fazer etnografia, o que alguns pesquisadores e pesquisadoras chamaram de “netnografia”. Ela “nasce em função da necessidade da academia de abordar um ‘novo’ espaço, o virtual, o online” (Noveli, 2010: 109). Surge como uma etnografia especializada, adaptada às contingências específicas dos mundos sociais de hoje, mediadas por computadores (Kozinetz, 2010). Etnografia virtual também é um dos termos utilizados nesse campo metodológico. O que diferencia os usos dos diferentes termos é a questão disciplinar das áreas de produção do conhecimento.

O termo netnografia tem sido mais amplamente utilizado pelos pesquisadores da área do marketing e da administração enquanto o termo etnografia virtual é mais utilizado pelos pesquisadores da área da antropologia e das ciências sociais (Amaral, Natal, Viana et al., 2008: 34).

Aqui, como estamos empenhados em demarcar que on-line e off-line não estão em mundos separados, e realizamos observações e interações nestes dois ambientes, utilizaremos etnografia on-line e off-line para nos referirmos a essas práticas metodológicas, entendendo que as experiências on-line são uma continuidade da vida off-line:

“on-line” ou “virtual”, não é um espaço destacado do mundo “off-line” ou “real”; estas classificações não devem ser pensadas como absolutas, nem formam uma dicotomia. Não são planos radicalmente apartados, mas contextos que se interpenetram e se influenciam mutuamente. A internet não forma um espaço autônomo, que existe em paralelo aos espaços físicos; a distinção on-line/off-line é circunstancial e precária, “real” e “virtual” estão constantemente articulados. A rede é parte do mundo, e não um “mundo à parte (Braga, 2015: 228).

Dito de outro modo, em relação às observações e interações on-line, conforme Miller (2013), reconhecemos a tecnologia da internet como um gênero cultural, e como tal, não nos permite criar algo radicalmente novo, mas antes realizar um desejo já presente anteriormente, que porém não tinha como ser realizado, visto que faltavam os meios. Mas pode haver uma consequência no seu uso, que é a possibilidade de explorar novas coisas, experimentar novas liberdades, “mas isso também induz ansiedades quanto ao controle sobre como essas liberdades e capacidades serão empregadas” (Idem: 173).

Ainda sobre esse ambiente, a visão sobre o virtual, dentro de algumas perspectivas, apresenta-se como um espaço onde há a possibilidade de um sujeito poder estar/entrar criando e se identificando com “um corpo”, isto é, um avatar. Na referida sala é comum muitos/as usuários/as descreverem seus corpos e características físicas, independentemente de serem solicitados a fazerem-no. Cria-se então a “identidade virtual”, uma vez que “a identificação dentro da rede ganhou uma relativa autonomia frente à identidade fora da rede e tornou-se a base para a construção de uma identidade virtual” (Ramos, 2015: 65).

Porém, ainda que essa identidade possa vir a ser considerada algo fictício, e as ações nestes ambientes sejam alheias às práticas que sujeitos têm da vida “real”, não podemos desconsiderar o que Ramos (2015) chamou de “convergência identitária”, a agência dessas pessoas ao elaborar/construir/ser esse avatar virtual, este “outro sujeito” imaginário, pois vemos que este “outro” ainda faz parte da constituição identitária, ainda que não verbalizada/performatizada no off-line. Nesse sentido, a agência diz respeito às “possibilidades no que se refere à capacidade de agir, mediada cultural e socialmente” (Piscitelli, 2008: 267). Ou ainda, como bem afirmou Beleli (2015), a criação dos perfis não pode ser pensada como o afastamento de uma “realidade”, mas na qualidade de uma manipulação estratégica de si.

Sobre esta afirmação, vemos por outro ponto, a de que não há atriz/ator interpretando, investindo em avatares, criando papéis, pois mesmo que estes sejam escolhidos aleatoriamente com pré-caracteres disponíveis pela plataforma on-line, há processos de escolhas subjetivas de pessoas reais, que interagem, através desses “outros corpos”, com outras também reais, no contexto fronteiriço em questão. Isso faz com que seja legítima a compreensão desse ambiente como uma

continuidade de lugares off-line, e não uma invenção, um mundo à parte, como já apontado anteriormente.

Com os avanços da tecnologia, que com suas novas ferramentas de comunicação, como a internet, permite o contato entre pessoas de variados lugares do mundo, em diferentes contextos e temporalidade como o nosso, é quase indispensável fazer uma pesquisa hoje sem levar em consideração as relações sociais que as pessoas estabelecem nas mídias digitais.

Nas ciências sociais, nossos olhares costumam se voltar para as relações entre as pessoas e delas com a sociedade. Se agora essas relações se iniciam, são expandidas ou mantidas pelo uso de mídias digitais precisamos começar a reconhecer seu papel na experiência de nossos sujeitos tanto em termos sociais quanto subjetivos (Miskolci, 2011: 13).

Logo, o uso da internet, especialmente a sociabilidade via redes sociais, nos possibilita conectar e interagir com os sujeitos, contribuindo para um alcance de qualquer lado da fronteira Brasil-Bolívia, sem necessariamente cruzá-la geograficamente. Além disso, nos permite ter mais facilmente um contato com os interlocutores e interlocutoras quando estes apresentam a necessidade de permanecer no anonimato, ou mesmo uma resistência de um encontro off-line. Contudo, essas novas técnicas nos trazem questionamentos bastante pertinentes do ponto de vista ético, assim com as vantagens e desvantagens em relação ao que ela nos permite conhecer em campo.

Nesse sentido, como escolha metodológica, a pesquisadora, durante todo o campo, conteve-se em somente observar o que era postado publicamente na sala através das conversas, e não se comunicou com os usuários, embora houvessem pessoas, majoritariamente, com *nickname* no masculino, tentando se comunicar com ela. Por sua vez, a presença dela na sala já configurava certa intervenção no ambiente on-line, afinal, os seus diferentes apelidos/*nicknames* que foram usados em campo eram, em si mesmos, uma forma de interação naquele espaço. Como ficará demonstrado mais a frente, isso já nos forneceu muitas informações a respeito dos tipos de relações que os usuários da sala buscavam. Mas, aqui, nos cabe questionar: sem a identificação enquanto pesquisadora, os dados levantados são possíveis, em uma perspectiva ética, de serem trabalhados neste estudo?

Reforçamos que não foram feitas entrevistas com as pessoas da sala, nem mesmo as tentativas de diálogo com a pesquisadora, em seus diversos momentos e *nicknames* foram retribuídas. Entendemos que se trata de uma observação participante porque ela estava inserida naquele meio, e as pessoas a “viam” e buscavam interação. De maneira ainda provisória, imaginamos que a sala pudesse ser como uma praça pública. Muitas pessoas que passam, permanecendo ou não na praça a vê, mas não se estabelece qualquer tipo de diálogo, ainda que a forma como a pesquisadora

se apresenta, assim como os demais, compunha a cena.

Há diversos interesses das pessoas que passam ou estão em uma praça, como o que ocorre com a sala on-line, ainda que o nosso foco seja um tema específico. A pesquisadora, nessa imagem pública e off-line hipotética, não se apresenta às pessoas da praça como pesquisadora, ainda que esteja etnografando as relações que ali se dão. Ela sequer cumprimenta quem educadamente tenta uma aproximação, mas interfere por estar ali: é mais uma pessoa que frequenta o ambiente.

Logo, considerando essa comparação provisória, da sala de bate-papo como uma praça off-line pública imaginada, pensamos que não haveria problemas éticos em etnografar a sala on-line, sem que a autora desse estudo se identificasse como pesquisadora. Em um estudo anterior, um dos autores desse artigo, etnografou uma praça com as características que aqui foram apresentadas para a associação com o ambiente on-line. O trabalho de campo anterior, na praça, não apenas tornou possível a caracterização que fizemos aqui de forma sucinta, como a própria experiência de estar em meio a muita gente, mas não necessariamente manter algum tipo de diálogo, ou, inclusive, entender que não deveria gritar em praça pública que era um pesquisador e estava ali desenvolvendo um estudo e que, por isso, pedia a autorização de todos os transeuntes (Duque, 2011).

Feitas essas considerações, descreveremos a sala de bate-papo Uol. Ela é um espaço de sociabilidade on-line onde pessoas de diferentes lugares do mundo conseguem se comunicar umas com as outras. As salas são divididas por “Amizade”, “Idades”, “Namoro”, “Papo Sério”, “Sexo”, “Cidades e Regiões” e “Criadas por assinantes”, e subdivididas. Por exemplo, a sala “Amizade”, possui as subdivisões “Amizade Virtual”, “Amizade colorida”, “Amizade LGBT” e “Desabafo”. Cada opção dessas contém 35 outras salas numeradas para serem escolhidas, com possibilidade de um número restrito de usuários/as assinantes e não assinantes por sala⁶.

A sala de bate-papo Uol “Cidades e Regiões” possui uma variedade de cidades disponíveis de diversos estados do Brasil, além de contar com duas salas para “Brasileiros no exterior” e “Estrangeiros no Brasil”. Dentre essa diversidade de salas disponíveis para variedades de intenções, focamos nas salas “Cidades e Regiões”, onde está alocada a sala Uol Corumbá. O número de salas por cidade varia: no caso de Corumbá, no momento da etnografia on-line eram três, mas conforme nossas observações e acessos, sempre encontramos pessoas em apenas uma das salas, pois as demais não tinham usuários/as nos dias e horários que as acessamos. Depois do término do trabalho de campo on-line, quando da finalização deste texto, percebemos que ocorreram mudanças nas salas Uol, fazendo com que, por exemplo, Corumbá ficasse apenas com uma sala disponível.

O bate-papo UOL, principalmente quando se refere às salas locais, como os agrupamentos de sala por cidades, como é o caso das salas de Corumbá, pode ser considerado um facilitador para se marcar encontros off-line na cidade. Isso

6 | A descrição desse espaço é referente ao período em que ocorreu o campo, já descrito neste artigo.

ficou perceptível desde o primeiro momento de imersão no campo, quando foi possível observar as conversas “públicas” dentro da sala, isto é, as que os usuários/as não restringiam ao “privado” (entre duas pessoas apenas). Ou, ainda, quando, mesmo tendo escolhido “privado”, mandavam as mensagens a “todos” os membros da sala, opção que favorecia a pesquisadora, como qualquer outra pessoa da sala, também recebê-las. A dinâmica de interações observadas na sala será discutida a seguir.

AS INTENÇÕES VIA NICKNAMES: EXPERIÊNCIAS DE (IN)VISIBILIDADES

Quando os/as usuários/as entram nas salas, eles/as digitam um apelido, correspondente a um nome, *nickname* (*nick*), que as outras pessoas terão como referência naquele ambiente. Nas salas, desde as primeiras incursões, ao atentar para os apelidos percebe-se o quanto o espaço é erotizado. Vejamos o caso das siglas “PG” e “\$”. Seus significados variam de acordo com outras características do apelido ou a própria conversa em público.

Algumas impressões que tivemos de início foi achar que as letras “PG” pudessem se referir a um “Pau Grande”, mas compreendemos, com o caminhar do trabalho de campo, que se tratava de uma referência a usuários/as que faziam programa (“PG” = Programa). Citamos dois exemplos: “Menprograma.32 fala para Todos: PG só com mulheres”. (Segunda-feira, 12/10/2015, horário de entrada na sala às 15:11) e “boy d pg hxx⁷ (reservadamente) fala para Todos: alguém afim só branco altura 174 kg64 eu tenho 21 anos eu sou discreto eu faço programa ser alguém tiver afim só chamar”. (Quinta-feira, 27/08/2015, horário de entrada na sala às 20:52). Já o cifrão (“\$”), que é uma das representações do dinheiro, destaca a oferta ou busca por serviços sexuais, por exemplo: “\$\$morena”.

7 | A sigla “hxx” significa, nesse contexto, “Homem que faz Sexo com Homem”, ou “homem a procura de sexo com outro homem”.

Outros *nicks*, sem o uso desses códigos, também são acessados via interações com intenção de sexo/encontro mediado por dinheiro, como no caso em que um usuário chamado “Jorge” disse a “Carolzinha”: “quer sair pra fazer sexo? Qto cobra?”. (Quinta-feira, 24/09/2015, horário de entrada na sala às 09:23). Ou quando “PAGOMenina\$sigilo” disse a “Lukinhas”: “oi quants anos?” (Sexta-feira, 25/09/2015, horário de entrada na sala às 10:45).

Há ainda a publicidade referente ao site “acompanhantesms.com.br” e a venda de produtos eróticos, por exemplo: “Loyra23 fala para DELEGADO: ## Chega de ejaculação precoce! Faça sexo o tempo que quiser! Conheça nosso GEL ⇒ www.gelmaisXXX” (Domingo, 01/11/2015, horário de entrada na sala às 16:46).

A partir dessa observação inicial, foram feitos os testes de entrar na sala usando diferentes *nicknames*, entre eles: “Aninha”, “Carolzinha”, “Carlão”, “Flor”, “Leandrinho”, “Marcão”, “Laura”, “Lukinhas”, “Carlos” e “Zeus”. Esses primeiros testes, propositalmente, foram com *nicks* que não pudessem revelar o tipo de relacionamento

afetivo-sexual que supostamente se procurava. Com cada um deles, permaneceu-se na sala por aproximadamente uma hora, em distintos dias e horários da semana.

Foi possível perceber que o maior número de usuários com *nicks* masculinos entrava em contato com a pesquisadora quando usava apelidos no feminino e diminutivo, como quando usou-se “Carolzinha”, o que não ocorreu quando foi usado “Laura” e “Flor”. Uma característica também observada foi que “Carolzinha” era comumente acessada por *nicks* masculinos no modo “reservado” mais frequentemente do que os outros apelidos femininos que não no diminutivo.

Isso fica evidente quando os dados do campo apresentam que, dos trinta e três ocupantes na sala de bate-papo Uol, no momento da entrada da pesquisadora usando o *nickname* de “Carolzinha”, vinte e seis usuários entraram em contato com ela, sendo vinte e cinco desses usuários com os apelidos descritos no masculino e apenas uma descrita no feminino. Em outro momento, entrando com o mesmo *nickname* em horário diferente, dos trinta e nove ocupantes da sala, trinta e dois deles entraram em contato com a pesquisadora, sendo trinta desses com os *nicks* no masculino.

No caso do *nickname* “Laura”, que não estava no diminutivo, de trinta e sete usuários, dezenove vieram falar com a pesquisadora, sendo dezesseis usuários no masculino, uma usuária no feminino e dois que expressavam ser de gênero dissidentes e/ou sexualidades disparatadas. Uma interpretação possível é a de que o marcador da diferença que expressava a geração era muito acessado por usuários homens, que com muita frequência buscaram conversar com uma mulher que se descrevia como mais jovem.

Dos *nicknames* utilizados pela pesquisadora no masculino, o mais acessado também foi o que ela colocou no diminutivo, no caso, “Leandrinho”. O campo mostrou que dos dezesseis usuários de gênero dissidentes e/ou sexualidades disparatadas (com *nicks* no masculino), oito vieram entrar em contato com a pesquisadora enquanto usava o *nick* “Leandrinho”, e apenas uma usuária no feminino, de todos os trinta e um ocupantes da sala. Diferente do *nick* “Carlos”, que dos trinta e oito ocupantes da sala, apenas três entraram em contato, sendo duas com “apelidos” no feminino, e um deles que expressava ser do gênero dissidente e/ou sexualidade disparatada. No campo apresentou ser recorrente a procura por usuários/as que expressam o marcador social geracional da juventude, ainda mais quando este se articulava com o gênero feminino.

Segundo regras do bate-papo Uol, usuários menores de 18 anos não podem frequentar as salas, por isso, entre as salas que estão agrupadas por idade, a menor faixa etária disponível é a de 18 a 20 anos. No entanto, a ferramenta tecnológica e virtual não incapacita uma pessoa menor de idade a entrar em alguma das salas disponíveis. Neste caso, não é possível saber ao certo como “Carolzinha” poderia ser compreendida, se seria uma mulher jovem ou simplesmente uma mulher pequena/baixa, ainda que mais velha. No entanto, ao conviver na sala, avaliamos que a

probabilidade do diminutivo nos *nicks* estar relacionado pelos usuários homens a estatura isoladamente, desassociada da baixa idade, seria bem menor.

Em um outro momento, foram testados apelidos mais descritivos em relação a práticas afetivo-sexuais e performances de gênero: “ATVO.MADURO”⁸, “H Ativo”⁹, “Pass Discreto”¹⁰, “Passivinho”¹¹, “Afeminado qr Macho”¹², “Gay quer dar”¹³ e “Quero Ativo”¹⁴. São *nicks* com esse perfil que aqui nos referimos como sendo indicadores de gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas. Na sala há muitos usuários/as que, pelo apelido, conseguimos interpretar o que buscam, em especial, no que se refere a gêneros dissidentes e/ou sexualidades disparatadas. Há ainda a possibilidade de, diferentemente do que se comunica com os *nicks*, perceber isso pela observação dos diálogos “públicos” ou “privados”.

Um exemplo disso é quando o usuário “SEXOJA” não descreve em seu apelido sua orientação sexual e o que deseja em termos de prática sexual, mas compreendemos que se trata de um “HSH” quando através do contato via mensagem “reservada” para o *nick* “Lukinhas”, que essa pesquisadora usava, ele disse: “sou gay passivo vc curte comer um cuzinho?” (Domingo, dia 04/10/2015, horário de entrada na sala às 17:39). O mesmo ocorreu, por exemplo, quando se usou o *nick* “H Ativo”. Nessa situação, os usuários que acessaram a pesquisadora foram “Ryan 27”, “Gabriel”, “Brancão”, “Raphael”. Todos com *nicks* que, antes de fazer contato com “H Ativo”, passaram despercebidos enquanto pessoas com gêneros dissidentes e/ou sexualidades disparatadas.

Outro exemplo foi quando “H Sarado” perguntou a essa pesquisadora que estava na sala como “ATVO. MADURO”: “apenas ativo?” (Segunda-feira, 26/10/2015, horário de entrada na sala às 19:18). Também teve o “Grisalho Karinho”, que perguntou a “Afeminado qr macho”: “olá, quer um marido?” (Domingo, 01/11/2015, horário de entrada na sala às 14:52). Todos são usuários que apenas em diálogo com o “apelido” que a pesquisadora usava, poderia ser identificado ou não como um ocupante da sala em busca de práticas homoeróticas. O campo mostrou que quando a pesquisadora entrou com os *nicknames* no masculino e os apresentados acima que expressam uma expectativa ligada a homoafetividade, o maior número de interesse/procura era expressivamente de usuários que se apelidavam no masculino.

Esses *nicknames* apresentam, em alguns momentos, uma dinâmica de interação que Braga (2015) apontou como sendo um dos modelos normativos coexistente de parceria homoerótica, por ter uma aproximação da prática heterossexual tradicional, em que pares passivo/feminino e ativo/masculino são associados, ou seja, a masculinidade de um depende da feminização do outro. Além disso, nessa questão erótica, os homens que se identificam ou são lidos como sendo efeminados, tendem a ser menos valorizados.

Isso também ocorreu no trabalho etnográfico off-line deste pesquisador, que ouviu de um dos interlocutores homens que se recusava a manter relacionamento com homens efeminados nos ambientes off-line e on-line; que a “discrição” nos

8 | “Ativo” é um homem que, na relação sexual anal com outro homem, prefere penetrar o parceiro. “Maduro” é um usuário mais velho.

9 | “H” é o mesmo que homem.

10 | “Pass” é um homem que na relação sexual anal com outro homem, prefere ser penetrado pelo parceiro. “Discreto” é um homem que não é efeminado ou que não aparenta ser gay.

11 | “Passivinho” é um homem jovem, ou pequeno, que na relação sexual anal com outro homem, prefere ser penetrado pelo parceiro.

12 | “Afeminado” é um homem com voz, trejeitos e/ou roupas tidas como femininas. “qr” é a abreviatura, na linguagem da internet, de “quero”, isto é, “busco” ou “desejo”. “Macho” é um homem viril, masculino, que se identifica como heterossexual.

13 | “Gay quer dar” é um homem gay que deseja ser passivo na relação sexual anal com o parceiro.

14 | “Quero Ativo” é um homem que deseja um outro homem que, na relação sexual anal, prefira penetrar o parceiro.

espaços públicos fora da internet também tinha que se fazer presente no ambiente on-line, especialmente quando da escolha do apelido no chat. Disse ele: “Você não pode escolher um nome muito chamativo, que dê a entender que você curte homens ou seja gay. É preciso escolher um nome normal de homem, como André, Paulo, João, se você quiser encontrar sexo com homens discretos na internet” (anotações do caderno de campo). Assim,

Na era dos desejos digitais, as imagens nas telas mediam buscas para encontros face a face. Ainda que driblem tecnologicamente o impedimento da expressão do interesse sexual por pessoas do mesmo sexo, o fazem dentro de termos que permitem o encontro off-line com segurança, o que, no caso entre homens, demanda que sejam ‘discretos’. Dessa forma, por mais que se expresse on-line, onde permanecem sob condições desiguais e discriminatórias. (Miskolci, 2017: 286).

Portanto, a etnografia on-line na sala de bate-papo Uol Corumbá não nos permite afirmar que pode ser mais fácil ser abordado por um determinado perfil desejado de usuário quando utiliza-se uma descrição no apelido que já informa a preferência sexual e o interesse na busca por parceiros/as, do que usar um *nick* genérico, “um nome normal de homem”, por exemplo. Ou seja, a interação é mais complexa do que parece. Essas diversas tramas do desejo e da busca on-line, contudo, não abalam a praticidade e objetividade nas interações com interesse afetivo-sexual. “Mas, provavelmente, o maior atrativo reside na possibilidade de entreter ‘paqueras’ múltiplas e simultâneas ampliando suas probabilidades de encontrar alguém sem se expor da mesma forma que na vida off-line” (Miskolci, 2012: 4).

Considerando isso, algumas salas de bate-papo Uol são voltadas para relacionamentos entre pessoas classificadas como do mesmo sexo, como as salas “Amizade GLS¹⁵”, “Namoro GLS”, “Gays e afins” e “GLS por localidade”. As salas “GLS” estão separadas por “Bissexuais”, “Crossdressers”, “Gays”, “Lésbicas”, “Transexuais” e “Travestis”. Mas, como se viu com a análise dos dados aqui apresentados, a existência dessas salas “específicas” não é um impedimento para esses usuários entrarem e interagirem em salas locais como as de Corumbá, até porque as salas locais, como dito anteriormente, são facilitadoras para se marcar encontros off-line. Sobre a possibilidade de encontros, especialmente com homens bolivianos, moradores do outro lado da fronteira, discutiremos a seguir.

15 | A sigla GLS significa Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

CORUMBÁ ON-LINE E OFF-LINE: ESPAÇO DE (DES)ENCONTROS (TRANS)FRONTEIRIÇOS

Há uma característica fronteiriça da região que merece destaque por ter especial implicação no que se refere ao tema desse artigo.

A fronteira em seu sentido mais comum está ligada ao preconceito por sua condição de margem, portanto, marginal a uma noção, decorrente de questões históricas e políticas. É um local no qual se pode assimilar a negatividade, atribuída por diversos fatores como o ilícito, a clandestinidade, a miscigenação, entre outros. (Oliveira e Campos, 2012: 17).

Por isso, partindo desta “imagem negativa do senso comum” construída a partir da “condição de margem” que pensamos ser importante problematizar a avaliação de que Corumbá não é uma cidade preconceituosa em relação às experiências de gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas, diferente do lado boliviano, segundo a lógica local bastante difundida. Uma frase recorrente no trabalho etnográfico off-line de interlocutores moradores de Corumbá é “aqui não tem preconceito”.

Isso, porém, não se confirmou na etnografia on-line, como, por exemplo, nos comentários destacados no fragmento de um diálogo na sala que transcrevemos abaixo:

[...]

(09:22:19) carinhosorj fala para nayara: so viadao nessa porra

(09:22:39) carinhosorj fala para nayara: esses corumbaenses¹⁶ nao perdem a mania de dar o cu

(09:22:42) junior entra na sala...

(09:22:42) NEGRO DOTADO¹⁷ entra na sala...

(09:22:47) carinhosorj¹⁸ fala para nayara: cambada de arrombado

(09:23:03) carinhosorj fala para nayara: por isso que eu como a mulher de vcs

(09:23:10) Amala fala para Todos: Ta procurando uma massagem relaxante?! ..

AcompanhantesMS.com.br

(09:23:14) carinhosorj fala para nayara: seus boiolas

(09:23:24) junior (reservadamente) fala para Todos: alguem afim de xupa um pau agora?

(09:23:28) raphael sai da sala...

(09:23:36) carinhosorj fala para nayara: foi mal nayara

(09:23:45) cachorra q macho¹⁹ entra na sala...

(09:23:49) carinhosorj fala para nayara: tem uns caras me enchendo o saco aqui

(09:23:50) Tarado²⁰ entra na sala...

(09:23:59) carinhosorj fala para nayara: e eu digitei na janela errada

(09:24:08) carinhosorj fala para nayara: mil desculpas

(Sexta-feira, 02-10-2015, horário de entrada na sala às 20:56 – grifos nossos)

¹⁶ | “Corumbaenses” são pessoas que nasceram na cidade de Corumbá - MS.

¹⁷ | “Negro dotado”, neste cenário erótico, é valorizado. Traz no imaginário um homem negro com o órgão genital grande.

¹⁸ | Em “carinhosorj”, “carinhoso” é um homem que busca fazer carinho em seus parceiros sexuais, “rj” é a abreviatura de Rio de Janeiro (é comum os usuários da sala, devido à existência de muitos cariocas na cidade, especialmente pela presença da Marinha, usarem essa referência).

¹⁹ | “Cachorra q macho”, nesse contexto, refere-se a alguém do gênero feminino que quer se relacionar afetivo sexualmente com um homem masculinizado/viril.

²⁰ | “Tarado” é utilizado para denominar uma pessoa com fortes e/ou incontroláveis impulsos sexuais.

Além do forte teor sexual dos apelidos ou mensagens de texto presentes no fragmento, chamamos a atenção para o fato de o usuário “carinhosorj” se direcionar a “nayara”, acidentalmente em modo “público”, direcionando repetidas ofensas aos usuários que buscavam sexo com outros homens, apresentando não querer ser “incomodado” com flertadas. Sobre esse aspecto, nos chama a atenção o usuário “carinhosorj” afirmar que “por isso que eu como a mulher de vcs”, dando a entender que os homens

que estão em busca de relações afetivo-sexuais com outros homens são casados com mulher. Outra característica do usuário é sua descrição “rj”, que o caracteriza como sendo do Rio de Janeiro, o que fundamenta ainda mais o espaço da sala como sendo um local de buscas por encontros afetivo-sexuais, por quem está na região.

Em um estudo voltado a uma sala de bate-papo direcionada para o público masculino gay na cidade de São Paulo, Miskolci (2009) apresenta alguns dos motivos de se criar vínculos nestes sites on-line, sejam eles relações homoafetivas ou de amizades, que nos parece apropriado para pensar também a realidade fronteiriça aqui em discussão:

[...] a maioria jamais quis (ou pôde) se expor de forma a frequentar algum local claramente gay ou lésbico. Estes indivíduos, os quais, pelas razões as mais diversas (geográficas, econômicas, puro e simples preconceito), se consideram “fora do meio”, encontraram na web uma forma de conhecer parceiros e até fazer amizades sem o ônus da exposição de seus interesses eróticos no espaço público. (Miskolci, 2009: 176).

Em contexto corumbaense, segundo o estudo com homens idosos com condutas homossexuais no pantanal sul-mato-grossense, Passamani (2018) corrobora essa mesma análise em relação a visibilidade off-line. Segundo esse autor, interessa a esses homens preocupar-se com como a visibilidade de determinada orientação sexual ou identidade de gênero será interpretada pelos outros e, além disso, o que pode decorrer desta interpretação, especialmente, no que diz respeito às formas de violência, preconceito e discriminação. Segundo ele, devido a isso, existe recorrentemente um “mapear” os corpos e condutas, o que faz com que os sujeitos controlem e administrem graus e estratégias de visibilidade conforme os locais nos quais estão circulando e interagindo.

Para melhor compreender o “controle” e “administração” de visibilidade em Corumbá, é preciso entender que a fofoca é um fenômeno onipresente no local, ela “faz parte do aprendizado social na cidade e é amplamente reconhecida como um fenômeno local de alta intensidade” (Costa, 2018: 403). Segundo Costa:

a fofoca não trata apenas de um juízo moral sobre uma conduta que não seja “correta” ou “normal”, ou de um modelo moral dominante, mas principalmente o fofoqueiro busca atingir um fim, que pode ser a demissão de um rival, a remoção de uma pessoa da cidade, ou a separação de um casal, por exemplo, utilizando, para esse fim, uma “gramática” dos valores morais vigentes, para atingir a reputação pessoal. Assim, para alcançar um fim prático, a fofoca é utilizada como uma tática ou estratégia, que se utiliza dos padrões normalizadores e morais vigentes para atingir determinadas pessoas ou grupos (Idem: 415-416).

Isso corrobora o fato de que o uso de meios on-line, como as redes sociais e as próprias salas de bate-papo, são maneiras de possibilitar trânsitos mais “seguros” desses

usuários; uma forma estratégica de autoproteção, o que pode ser lido como uma questão problematizadora da ideia de que, nas relações off-line, não existem preconceitos na cidade quando o assunto é gênero dissidente e/ou sexualidade dispatada.

Rubin (1984), ainda que em relação a outro período e contexto histórico, já afirmou o quanto a “sexualidade dissidente” é mais rara e, ao mesmo tempo, vigiada mais de perto nas pequenas cidades ou áreas rurais, quando comparadas com grandes centros. Nesse estudo, ainda que possamos entender Corumbá como uma cidade “do interior” do estado de Mato Grosso do Sul, encontramos uma interação intensa (vide a fronteira e o turismo de pesca) que nos permite pensar o quanto ela se diferencia de outras cidades “interioranas”. Mais especificamente, há de se pensar no quanto ser fronteira marca essas relações.

A frase “lá não tem gay”²¹, dirigida às cidades fronteiriças do lado boliviano, é muito recorrente entre muitos gays, travestis e transexuais, ou homens efeminados que vivem em Corumbá, e pode, junto com a frase “aqui não tem preconceito”, ser vista igualmente como um mecanismo de produção de diferenças em termos de nacionalidade. É como se a fronteira tivesse apenas o lado do “Outro” e lá fosse diferente “daqui” em termos de se viver sem preconceitos em torno dos gêneros dissidentes e das sexualidades dispatadas. Há, portanto, certa invisibilidade “estratégica” que caracteriza parte do discurso sobre o “Outro”. Utilizamos “estratégica” aqui no sentido do que esta invisibilidade possibilita, nos termos da produção de diferenças, não necessariamente consciente e calculada, mas como altamente produtora de significados nos contextos das relações de poder local.

A visibilidade gay em Corumbá é grande, por exemplo, devido às lideranças presentes na produção dos desfiles das escolas de samba no carnaval, nas apresentações de bandas e fanfarras das escolas públicas e privadas, nas festas juninas e suas quadrilhas muito bem coreografadas, nas apresentações de dança e concursos de Miss Gay e Musa Gay do Carnaval. Todos esses eventos colocam a cidade em destaque valorativo no estado. Essa visibilidade, contudo, não parece ameaçar a “cultura heterossexual” – onde “um conjunto de práticas sexuais se confunde com a trama amorosa da intimidade e com os valores familiares que constitui de significação profunda e visível o pertencimento à sociedade” (Berlant e Warner, 2002: 237). Um sinal disso é a própria sala de bate-papo ser tão frequentemente e majoritariamente frequentada por homens em busca de relações afetivo sexuais com outros homens sob “discrição” e “segredo”, como já discutido aqui.

No que se refere à avaliação de que não há gays do outro lado da fronteira, tanto a etnografia on-line como a off-line, mostrou que não é bem assim. Segundo o que pudemos observar, parte dos usuários que eram de outras localizações que não Corumbá, usavam na descrição do apelido o lugar de onde eram, por exemplo, “travesty bolivi”²², “travesti boli”²³, e “***boliviano***”²⁴. Foi assim, através dos *nicks*, que pudemos identificar usuárias da Bolívia, porém, somente pelo apelido não é

21 | Gay, segundo o que pudemos observar, tanto on-line como off-line, é uma categoriaêmica que, de forma generalizada, refere-se a um conjunto variado de experiências identitárias, englobando, entre outras, as de travestis e transexuais.

22 | “Travesty bolivi” é uma usuária que se identifica com o gênero feminino, mas ao nascer foi designada pelo “sexo” masculino, e que mora na Bolívia.

23 | “Travesti boli” tem o mesmo significado que a usuária “Travesty bolivi”.

24 | “boliviano” é um homem que nasceu na Bolívia.

possível afirmar de qual cidade elas são. Na experiência etnográfica off-line também pudemos encontrar gays e travestis que moravam nas cidades fronteiriças do lado boliviano e mantinham contatos com brasileiros em Corumbá, inclusive afetivo-sexuais, muitos sob “segredo”.

Contudo, mesmo se tratando de lugares próximos, onde o município de Corumbá se caracteriza como um polo de atração para os/as moradores/as dos municípios bolivianos vizinhos, a quantidade de usuários/as da Bolívia na sala, assim identificados/as, que encontramos, é muito pequena. “Publicamente”, mesmo estando na sala, não pode ser observado diálogos “públicos” entre eles/as e outros/as usuários/as. Acreditamos que seja pelo problemático senso comum sobre as cidades fronteiriças e por alguns preconceitos por parte da população corumbaense, conforme caracterizado por Costa:

A presença dos bolivianos em Corumbá é vista como um “problema social”, sobretudo por parte da elite local, mas com um preconceito difuso por outros setores da sociedade, e existe, no discurso e na prática, a reprodução de preconceitos e de uma estigmatização em relação aos bolivianos e seus descendentes. Esses conflitos que emergem na região revelam processos de exclusão e de construção social de estigmas sociais, que são reforçados pela imagem negativa do senso comum, referida à fronteira como área de tráfico de drogas e de armas, de contrabando e falsificação de produtos. (2013a: 144).

Sabe-se que, comumente, muitos brasileiros discriminam bolivianos, e esse tipo de relação acontece nas interações de diferentes ordens, tanto econômicas como mercadológicas (Costa, 2013b), mas, como mostra parte da etnografia realizada por este pesquisador fora da sala de bate-papo, isso também ocorre no campo do desejo afetivo-sexual, como negando a existência de gays nas cidades bolivianas que fazem fronteira com o Brasil na região de Corumbá e apontado que, diferente dos corumbaenses, eles são preconceituosos em termos de gênero e sexualidade. É bastante comum a avaliação de brasileiros que buscam sexo com homens de que eles, os bolivianos, não são belos e atraentes. Esse tipo de discriminação ocorre ainda que existam muitos casos, especialmente entre as pessoas de classe social tida como mais baixa, de casamentos e constituição de famílias heterossexuais entre pessoas dessas duas nacionalidades (Costa, 2013a; Esselin [et al], 2012).

Assim, podemos pensar que classificação hierárquica entre “bom sexo” (normal, natural, saudável, sagrado) e o “mau sexo” (anormal, não natural, doentio, pecaminoso), apontada por Gayle Rubin (1984), ainda é rentável para pensarmos as relações entre gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas na contemporaneidade, contudo, a questão fronteiriça (aqui, em relação também ao espaço geográfico, e não exclusivamente simbólico), parece ser um fator contextualizador e de atualização de tal reflexão. Dito de outro modo, na região de Corumbá, além do

“bom sexo” ser heterossexual, monogâmico, reprodutivo, entre gerações de idades próximas, é preciso também ser da mesma nacionalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados das análises apresentam o quanto a etnografia on-line é importante quando nos propomos a estudar as relações humanas mediadas socioculturalmente em tempos de internet. Ela nos mostra o quanto os ambientes on-line também são lugares discursivos e, neste caso, em certa medida, produzem efeitos de subjetivações nos grupos sociais que os observam e neles estão inseridos, em *continuum* com os espaços off-line, isto é, em consonância os espaços estão produzindo preconceitos e discriminações.

Vimos que a performance geracional é um marcador social da diferença que se destaca em usuários/as dentro do campo apresentado na etnografia on-line. Isto é, foi observado que há uma maior procura por pessoas que colocam seus *nicknames* no diminutivo e, geralmente, esta procura parte de *nicknames* no masculino, sobretudo quando o *nick* se expressa ser do gênero feminino. Dito de outra forma, quando a pesquisadora utilizou de apelidos que a descrevia no feminino e diminutivo, como quando usou “Carolzinha”, a procura de usuários no masculino aumentaram.

No entanto, as salas de bate-papo Uol Corumbá, em termos eróticos, envolvem, principalmente, uma grande quantidade de usuários homens em busca de sexo com outros homens, se compararmos com a quantidade total de membros ocupantes dela nos diferentes dias e horários que pudemos observar. Esses usuários homens parecem buscar “segurança” e “proteção” do ambiente on-line para a interação; isso é um sinal de que a cidade tem, como características, preconceitos com experiências de pessoas com gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas. Esse tipo de preconceito aparece em reações preconceituosas na sala, e pode ser um dado problematizador da percepção local de que a cidade não tem preconceito.

Além disso, encontramos travestis no bate-papo que são bolivianas. Isso, somado às experiências do campo off-line, que nos permitiu encontrar gays que moram do outro lado da fronteira, mostra que a frase “lá não tem gay” é, juntamente com a “aqui não tem preconceito”, mecanismos de produção de um “Outro” desvalorizado. Afinal, a visibilidade gay em Corumbá é um diferencial valorativo não só em relação à Bolívia, como no contexto sul-mato-grossense. Em nada isso significa, contudo, que a “cultura heterossexual” esteja sendo ameaçada. Antes, apontam que as normas e convenções que envolvem a “discrição” daqueles que estão, de algum modo, não correspondendo à matriz de inteligibilidade de gênero, têm reforçado pertencimentos nacionais de experiências em contextos fronteiriços diante de um “Outro” desqualificado.

Neste contexto, pode-se concluir que o ambiente on-line proporciona diferentes possibilidades de os sujeitos vivenciarem as mesmas e/ou outras formas

de experimentações do seu gênero e sexualidade. Assim como afirmaram Leitão e Gomes (2018), as plataformas digitais podem ser vistas como laboratórios para novas experimentações de si. Essas experimentações como apresentadas durante o artigo estavam presentes nas tentativas de diálogo com a pesquisadora, através das escolhas dos “apelidos” dos usuários, ou mesmo pelas conversas enviadas ao “público” da sala. Essas expressões mostraram práticas não normativas do desejo, isto é, que transgride uma norma heteronormativa, evidente, principalmente, na procura de homens por sexo com outros homens.

Por fim, as salas de bate-papo não podem ser consideradas um “mundo à parte”, pois as práticas sexuais, ou mesmo apenas os encontros, ocorrem em diversas regiões da cidade, em espaços off-line, isto é, a sala surge como um mediador dos desejos. Além disso, percebeu-se que uma cidade caracterizada diferentemente das cidades chamadas “globais”, também está produzindo novas formas de comunicação, característica da modernização.

Carla Cristina de Souza é mestra em Antropologia Social pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS). Pesquisadora do Impróprias - Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (UFMS/CNPq). Graduada em Ciências Sociais - Bacharelado (UFMS). Foi Bolsista Voluntária do PIBIC/CNPq (2015/2016). Técnica de Projetos na Organização da Sociedade Civil, Instituto Brasileiro de Inovações Pró Sociedade Saudável do Centro Oeste (IBISS-CO).

Tiago Duque é pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e do Programa de Pós-Graduação em Educação do Campus do Pantanal (PPGE-CPAN). Pesquisador do Impróprias—Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (UFMS/CNPq).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:

Carla Cristina de Souza contribuiu para concepção e análise de dados, redação, discussão de resultados, realização do campo etnográfico on-line e revisão do artigo.

Tiago Duque contribuiu para concepção e análise de dados, redação, discussão de resultados, realização do campo etnográfico off-line e revisão do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. 2008. “Netnografia como Aporte Metodológico da Pesquisa em Comunicação Digital”. *Revista Sessões do Imaginário*, v.2, n.20: 34-40.
- BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. 2012. “O Pantanal e a sua gente: diversidade étnica e cultura”. In: MORETTI, Edvaldo Cesar; BANDUCCI JUNIOR, Álvaro (Orgs). *Pantanal: territorialidades, culturas e diversidade*. Campo Grande: Ed. UFMS: 09-23.
- BELELI, Iara. 2015. “O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais”. *Cadernos Pagu*, n.44: 91-114.
- BENTO, Berenice. 2011. “Política da Diferença: Femininos e Transexualidades”. In: COLLING, Leandro (org). *Stonewall 40 + o que no Brasil?*, Salvador: 79-110.
- BERLANT, Laurent & WARNER, Michael. 2002. “Sexo em Público”. In: JIMÉNEZ, Rafael M. M. (editor) *Sexualidades transgressoras*. Barcelona, Icaria: 229-257.
- BUTLER, Judith. [1990] 2003. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da realidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- BRAGA, Gibran Teixeira. 2015. “Não estou cobrando o que eu não posso dar: masculinidade simétrica no homoerotismo virtual”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, v.21: 225-261.
- CARRARA, Sérgio; FRANÇA, Isadora Lins; SIMÕES, Júlio Assis. 2018. “Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade”. *Revista de Antropologia*, v.61, n.1: 71-82.
- COSTA, Gustavo Villela Lima da. 2018. “‘Diz que em corumbá tem muita conversa fiada’: fofoca, política e moralidade em uma cidade do Pantanal”. *Política & Sociedade*, v.17, n.39: 396-426.
- _____. 2013a “O Muro Invisível: a nacionalidade como discurso reificado na fronteira Brasil- Bolívia”. *Tempo Social*, v.25: 141-156.
- _____. 2013b “A Feira Bras-Bol em Corumbá (MS): notas sobre o comércio informal na fronteira Brasil-Bolívia”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.3, n.2: 467-489.
- DUQUE, Tiago. 2011. *Montagens e desmontagens: desejo, estigma e vergonha entre travestis adolescentes*. São Paulo: Annablume.
- ESSELIN, Paulo Marcos; OLIVEIRA, Tito Carlos Machado de; OLIVEIRA, Marco Aurélio Machado de. 2012. *Fronteiras esquecidas: a construção da hegemonia nas fronteiras entre os Rios Paraguai e Paraná*. Dourados: Editora da UFGD.
- FOUCAULT, Michel. [1976] 2007. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal.
- KOZINETS, Robert V. 2014. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre, Penso.
- LEITÃO, Débora K; GOMES, Laura Graziela. 2017. “Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões”. *Revista Antropolítica*, n.42: 41-65.
- _____. 2018 “Gênero, sexualidade e experimentação de si em plataformas digitais on-line”. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, v.18, n.1: 171-186.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor et al. 2002. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49: 11-29.
- MILLER, Daniel. [2010] 2013. *Trecos, Troços e Coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.
- MISKOLCI, Richard. 2017. *Desejos Digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- _____. 2012. “A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente”, XXX International Congress of LASA, San Francisco. LASA 2012 Congress Paper Archive. Pittsburgh: LASA, v.1: 1-25.
- _____. 2011. “Novas Conexões: notas teórico-metodológicas para pesquisas sobre o uso de mídias digitais”. *Cronos*, v.12: 9-22.
- _____. 2009. “O Armário Ampliado: notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet”. *Gênero*, v.9: 171-190.
- NOVELLI, Marcio. 2010. “Do off-line para o online: a netnografia como um método de pesquisa ou o que pode acontecer quando tentamos levar a etnografia para a Internet?”. *Metodista*, v. 12, n.6: 107-133.
- OLIVEIRA, Marco Aurélio Machado de; CAMPOS, Davi Lopes. 2012. “Migrantes e fronteira: lógicas subversivas, vidas referidas”. In: PEREIRA, Jacira Helena do Valle; OLIVEIRA, Marco Aurélio Machado de (orgs.). *Migração e integração: resultados de pesquisa em Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD: 17-37.
- PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. 2018. *Batalha de Confete: envelhecimento, condutas homossexuais e regime de visibilidade no pantanal-MS*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- PERLONGHER, Néstor. 2008. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- PISCITELLI, Adriana. 2008. “Internseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. *Sociedade e Cultura*, v.11, n.2: 263-274.
- RUBIN, Gayle. 1984. “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”. In: VANCE, Carol. *Pleasure y danger: exploring female sexuality*: 267-319.
- RAMOS, Jair de Souza. 2015. “Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais”. *Vivência: Revista de Antropologia*, v.1, n.45: 57-75.

Recebido em 16 de outubro de 2018. Aceito em 16 de dezembro de 2019.

Espera, Paciência e Resistência - reflexões antropológicas sobre transexualidades, curso da vida e itinerários de acesso à saúde

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170813>**Camilo Braz**

Universidade Federal de Goiás | Goiânia, GO, Brasil
camilobraz@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8492-9500>

Anderson Santos Almeida

Universidade Federal de Goiás | Goiânia, GO, Brasil
anderson.santosalmeida@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0003-4826-6900>

RESUMO

Este trabalho parte de duas investigações realizadas na cidade de Goiânia (Brasil), sobre o tema do acesso à saúde nos marcos do Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS), com foco na questão da espera. A primeira delas centrou-se nas narrativas de homens trans e a segunda nas de mulheres trans, acerca de suas trajetórias e dos itinerários terapêuticos implicados na chamada transição de gênero. Nosso argumento é que a espera é uma chave antropológica importante para interpretar tais narrativas. Nosso interesse, assim, é colocar em diálogo elementos etnográficos produzidos nessas investigações, tendo como eixo principal uma discussão em torno das ambivalências e tensões que tais sujeitos estabelecem em relação à espera. Nesse sentido, interessa-nos trazer também elementos de campo a fim de discutir antropológicamente os efeitos que expectativas heteronormativas e cisonormativas acerca do gênero e do curso da vida produzem em seus corpos e em suas vidas.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia,
Transexualidade,
Espera, Curso
da vida, Saúde.

Waiting, Patience and Resistance - Anthropological Reflections on Transexualities, Life Course and Itineraries of Access to Health Services

ABSTRACT This work is based on two investigations carried out in the city of Goiânia (Brazil), both focused on the issue of access to healthcare in the context of the Processo Transexualizador of the Sistema Único de Saúde (SUS), focusing on the issue of waiting. The first one focused on the narratives of trans men and the second on those of trans women, about their trajectories and the therapeutic itineraries involved in the so-called gender transition. Our argument is that waiting is an important anthropological key to interpreting such narratives. Our interest, then, is to put in dialogue ethnographic elements produced in these investigations, having as main axis a discussion around the ambivalences and tensions that arise in the relationships that such subjects establish with the issue of waiting. In this sense, we are also interested in bringing field elements in order to discuss anthropologically about the effects that heteronormative and cisonormative expectations around gender and life course produce in their bodies and their lives.

KEYWORDS

Anthropology, Transexuality,
Waiting, Life Course, Health.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo trazer algumas reflexões antropológicas construídas a quatro mãos, a partir de duas investigações realizadas em Goiânia (Brasil), que abordaram, dentre outros assuntos, narrativas de pessoas trans¹ a respeito de seus itinerários em busca do acesso ao Processo Transexualizador, vinculado ao Sistema Único de Saúde (SUS). A primeira delas², coordenada por Camilo Braz, teve como objetivos, além de interpretar antropologicamente os significados dos projetos corporais e das masculinidades, analisar os desafios em termos de políticas públicas para homens trans partindo de suas perspectivas, com especial atenção ao campo da saúde. Além de observação participante em eventos diversos³, foram realizadas 16 entrevistas semiestruturadas – 4 com profissionais que trabalhavam na atenção a pessoas trans no chamado Processo Transexualizador, ligado ao Sistema Único de Saúde (SUS) e 12 com homens trans. A maioria dos entrevistados residia na região metropolitana de Goiânia. A segunda investigação⁴, realizada por Anderson Santos Almeida, teve como objetivo interpretar antropologicamente os significados da espera entre mulheres trans que participavam, ou desejavam participar, do Processo Transexualizador. Além de trabalho de campo nos encontros relacionados ao tema, o autor conviveu e entrevistou 5 mulheres participantes do Projeto Transexualidade, do Hospital das Clínicas da UFG. Além disso, entrevistou uma mulher que vivia em outro estado do país, durante sua participação em um evento acadêmico ocorrido em Florianópolis, em 2017.

Segundo Guilherme Almeida e Daniela Murta (2013: 385), “a compreensão de transexualidade que vem sendo tecida de algum tempo para cá por teóricos das ciências sociais procura encontrar seus significados contemporâneos, percebendo-a como fenômeno histórico e cultural”. Nesse sentido, muitos estudos foram realizados nos últimos anos no Brasil, a respeito dos discursos biomédicos, jurídicos e dos saberes psi em torno das experiências trans e seus efeitos na produção de regimes de verdade⁵. Esse olhar crítico se produz, muitas vezes, por meio de análises que buscam mostrar como tais discursos são cotidianamente disputados e ressignificados, o que implica levar em consideração a tensão ou a ambivalência entre sua (re)produção e sua contestação. Isso traz, do ponto de vista analítico, a dimensão da agência (Ortner, 2007) e da ambivalência para a discussão antropológica sobre a temática.

Boa parte desses trabalhos inspiram-se nas reflexões de Michel Foucault em torno do dispositivo da sexualidade e das conexões entre saber e poder; entre poder e resistência. Para Fátima Lima, por exemplo, a transexualidade pode ser considerada como um dos fenômenos mais importantes na biopolítica contemporânea e, a fim de desenvolver um olhar antropológico sobre o tema, é necessário

1 | Guilherme Almeida afirma que, para evitar o uso de múltiplas expressões ou categorias êmicas, é possível utilizar a expressão homem trans analiticamente, “no esforço de condensar a experiência da ‘transexualidade masculina’” (Almeida, 2012: 513). Além disso, trata-se da categoria que vem sendo utilizada pelo ativismo relacionado às transmasculinidades no país (Carvalho, 2018; Braz e Souza, 2018). Segundo Lucas Lima de Podestà, o uso do termo *trans* para referência ao guarda-chuva *transgênero/a* num sentido englobante tem sido cada vez mais corrente no campo das ciências sociais no Brasil, operando como um conceito que não se refere a uma identidade fixa, mas à vivência da chamada transgeneridade, carregando “a referência às múltiplas experiências possíveis, como a travestilidade, a transexualidade e não-binaridade” (Podestà, 2018: 85).

2 | “Antropologia, Transformações Corporais e Masculinidades: transmasculinidades no Brasil contemporâneo”, coordenada por Camilo Braz entre 2014 e 2019. A partir de 2016, contou com o apoio do CNPq, através da obtenção de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa, Nível 2. Em sua pesquisa de pós-doutorado, o autor desenvolveu a pesquisa “Antropología, Salud Pública e Identidad de Género – el acceso a los servicios de salud para los hombres trans en Argentina y Brasil” na Universidad de Buenos Aires (UBA), sob supervisão de Mario Pecheny, com bolsa de estudos da CAPES.

3 | Encontros realizados em Goiânia a partir de redes nacionais de ativismo trans, reuniões convocadas pela Superintendência de Política de Atenção Integral à Saúde (SPAIS) da Secretaria Estadual de Saúde, reuniões do Conselho Estadual LGBTTT, convocadas pela coordenação do Projeto Transexualidade (Hospital das Clínicas – UFG), bem como eventos acadêmicos. Além disso, houve a participação no I Encontro Nacional de Homens Trans, ocorrido em São Paulo, na USP, em 2015.

4 | “Vidas em espera: uma etnografia sobre a experiência do tempo no processo transexualizador”, resultou na dissertação de mestrado

considerar a tensão entre assujeitamentos (incitação, controle) e resistências (práticas de si, formas éticas, estéticas e políticas de estar em mundos) e indagar acerca de como pensar resistências no âmbito do próprio dispositivo da transexualidade (Lima, 2014: 10).

Como já afirmavam Márcia Arán e Daniela Murta (2010), não há como dissociar a discussão a respeito da chamada transexualidade do desenvolvimento de tecnologias biomédicas. Talvez seja por isso que boa parte da bibliografia a respeito do tema no âmbito das ciências sociais ressalta, de alguma forma, “a importância dos discursos biomédicos para a construção de repertórios simbólicos em torno de tais experiências” (Braz e Souza, 2018: 34).

Assim, se é importante considerar que nem todas as pessoas trans desejam fazer parte do Processo Transexualizador ou realizar modificações corporais a partir de tecnologias biomédicas, no caso de nossas pesquisas o acesso a tal política pública foi um assunto central. Isso se deu, em parte, pois nossos trabalhos de campo ocorreram num contexto em que o risco de descontinuidade do Projeto Transexualidade, conhecido como Projeto TX, existente desde 1999 no Hospital das Clínicas da UFG, esteve o tempo todo no centro das conversas e debates cotidianos entre pessoas trans, ativistas, gestores/as e pesquisadores/as. Além disso, as pessoas com quem convivemos ou já estavam inseridas ou buscavam inserir-se no Processo Transexualizador. Isso fez com que o tema da espera tenha surgido, desde o início, como um tema central em nossas pesquisas. O material etnográfico produzido na primeira investigação levou à argumentação de que as categorias tempo e espera eram fundamentais para interpretar antropológicamente as narrativas dos homens trans com os quais o autor conviveu (Braz, 2017). Lançar sobre elas um olhar antropológico implica considerar uma tensão entre o tempo dos sujeitos e o tempo protocolar, entre o tempo de cada um (Sampaio e Coelho, 2014: 17) e o tempo institucional.

Tal contraste entre temporalidades aparece, por exemplo, nas narrativas relacionadas à obrigatoriedade de no mínimo dois anos de atenção psicológica para a possível obtenção de um laudo que permita o acesso a cirurgias no âmbito do Processo Transexualizador. Surge também nas narrativas sobre a espera pela sentença judicial de pedidos de retificação de registro civil. Está presente nas expectativas acerca dos efeitos que esses homens esperam que advirão da hormonioterapia, especialmente no que tange às mudanças corporais em suas múltiplas dimensões e significados. E permanece na fila para entrar no Processo Transexualizador, quando os poucos serviços gratuitos existentes no Brasil para a atenção à saúde das pessoas trans no Brasil estão sob ameaça constante de fecharem as portas, como é o caso do Projeto Transexualidade da UFG (Braz, 2018: 165-166).

Argumentamos neste artigo que a espera é uma chave antropológica importante para interpretar as narrativas das pessoas com quem convivemos em campo. Nosso

de Anderson Santos Almeida, defendida em 2018 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFG. Ambas as pesquisas são resultado, também, de reflexões surgidas das atividades do projeto de extensão Trans UFG, realizado entre 2015 e 2019 por meio de uma parceria entre o Ser-Tão e o Coletivo TransAção, composto por estudantes da universidade.

5 | Como exemplos, numa lista que nem de longe se pretende completa, uma vez que não é nosso objetivo aqui apresentar um balanço das produções sobre o tema no Brasil, podemos citar: Bento, 2006; Lionço, 2009; Barbosa, 2010, 2015; Carvalho, 2011, 2015; Leite Jr., 2011; Teixeira, 2009, 2012; Lima, 2014; Vergueiro, 2015; Ávila, 2015; Borba, 2016; Tenório e Prado, 2016; Moira, 2017; dentre muitos outros trabalhos. Além disso, há que ressaltar estudos antropológicos que trazem discussões sobre experiências travestis e trans fora de contextos metropolitanos como importantes pensar criticamente sobre esses processos, como por exemplo Nascimento (2014) e Tota (2015).

interesse é apontar para as ambivalências em relação à espera, buscando ilustrar múltiplos significados que ela adquire para homens e mulheres trans com quem convivemos, com base em algumas cenas e fragmentos extraídos de nossos trabalhos de campo, que colocaremos em diálogo.

O CONTEXTO LOCAL E O PROCESSO TRANSEXUALIZADOR

Em 2008, o Ministério da Saúde estabeleceu o denominado Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS), através da publicação da Portaria 1.707. Como nos lembra Simone Ávila (2015), nesse momento houve a incorporação dos procedimentos de redesignação sexual somente para mulheres trans. Quanto aos homens, foram incluídos no Processo Transexualizador em 2013, quando foi publicada nova portaria pelo Ministério da Saúde que trouxe como formas de entrada ao processo as Unidades Básicas de Saúde (UBS), conhecidas popularmente como postinhos, ou CAIS (Centros de Atenção Integrada à Saúde). Após passar pela UBS, é obtido o encaminhamento para atendimento de Atenção especializada, que é composta por duas modalidades – ambulatorial e hospitalar.

Pouco depois da autorização do Conselho Federal de Medicina (CFM) para a realização das chamadas cirurgias de redesignação sexual, em 1997, pessoas trans começaram a buscar o Hospital das Clínicas da Universidade Federal de Goiás em busca de atendimento. Depois de um período de formação e treinamento da equipe multidisciplinar que tornaria possível sua existência, em maio de 1999 foi criado o então chamado Projeto Transexualismo, que aos poucos foi apelidado como Projeto TX e que, em 2016, teve seu nome oficialmente mudado para “Projeto Transexualidade”, com a finalidade de evitar um sufixo patologizante. Tal projeto foi criado e coordenado pela professora Dra. Mariluzza Terra, da Faculdade de Medicina.

Dra. Terra relatou, em variados eventos que acompanhamos durante a realização de nossos trabalhos de campo, a dificuldade que teve para manter o projeto em funcionamento. Além de questões como a ausência de leitos específicos para o pós-cirúrgico, por exemplo, o que fazia com que a quantidade de cirurgias fosse reduzida, ela sempre falava da necessidade de aumentar a equipe multidisciplinar, de forma que pudesse atender um número maior de pessoas e para que a ausência de profissionais não impedisse seu funcionamento.

[Cena 1]

Em junho desse ano, foi aprovado pelo Conselho Universitário da UFCG o uso do nome social, a partir de uma iniciativa da Pró-Reitoria de Graduação, em diálogo com núcleos de pesquisa e estudantes trans. Como estou iniciando uma pesquisa sobre o tema, fui convidado a participar hoje de uma reunião com tais estudantes, para levantar suas percepções em torno de como estava sendo a implementação da resolução desde suas perspectivas. A reunião ocorreu na Reitoria. Eu estava curioso para ouvir

estudantes sobre esse tema. Contudo, fiquei surpreso quando, desde o início, o assunto trazido foi outro. Suas preocupações diziam respeito muito mais aos rumores sobre uma possível descontinuidade do Projeto TX. Eu não tinha ouvido falar sobre isso ainda. Um dos estudantes estava bastante inquieto por não ter conseguido ainda entrar no projeto. Estava realmente nervoso, parecia ansioso. E uma frase que ele disse muitas vezes foi: “não aguento mais esperar”. Me chamou muito a atenção o quanto duas palavras foram bastante repetidas na reunião: espera e paciência” (Camilo Braz, diário de campo, outubro de 2014).

Tomar a espera como categoria de análise implica considerá-la como catalisadora de relações sociais. Nesse sentido, a espera pode ser tomada como uma relação de poder. Segundo Javier Ayuero (2012), com base em extensa pesquisa etnográfica no Ministério de Desenvolvimento Social de Buenos Aires, na Argentina, as dinâmicas de espera relacionam-se com a reprodução cotidiana de estruturas de desigualdade. Tais estruturas têm como efeito a produção do que ele nomeia como “pacientes do Estado”: sujeitos a quem se faz esperar e de quem se espera, em contrapartida, perseverança e paciência (Ortega et al, 2017). Se a espera é, nessa chave interpretativa, uma relação de poder, isso não significa, contudo, que não implique em possibilidades de agência (Pecheny, 2017). Esperar não é, assim, um mero ato passivo a ser significado.

Teniendo en cuenta todo lo que está implicado en los procesos de esperar –y sobre todo, de hacer esperar (Pecheny, 2017) – la espera se imprime en los cuerpos y en las subjetividades (Vázquez & Szwarc, 2017:40), debiendo, sin embargo, ser entendida a la luz de las ambivalencias entre sus efectos de dominación y estrategias de resistencia (Braz, 2019a: 122).

No segundo semestre de 2012, o projeto TX havia sido paralisado para novos atendimentos, devido à ausência de profissionais capacitados para continuar as cirurgias e atendimento ambulatorial. Além disso, houve o comunicado de previsão de aposentadoria do chefe da equipe cirúrgica e de outros dois profissionais atuantes no projeto, sem previsão de sua substituição. Assim, além de suspenso, o projeto corria o risco de ser extinto. Essa notícia foi divulgada pela coordenadora em uma reunião com todas as pessoas atendidas e algumas outras ligadas ao movimento social. É nesse cenário de incerteza que as pesquisas de campo aqui em diálogo foram realizadas.

Com a paralisação do Projeto Transexualidade, grupos compostos principalmente por pessoas trans iniciaram articulações para que houvesse a sua reabertura. Um exemplo foi a atuação do Coletivo TransAção, que já vinha desenvolvendo uma série de ações dentro da UFG, relacionadas ao uso do nome social, a demandas por vagas nas casas de estudantes para pessoas trans e travestis, dentre outras. Esse coletivo iniciou articulações e parcerias, inclusive junto a outros grupos de ativistas, ao governo e à própria UFG, para que se concretizasse a reabertura do projeto, o que ocorreu no primeiro semestre de 2016, após intensa mobilização e muitas reuniões.

A reabertura se deu a partir da entrada de um novo ginecologista/cirurgião plástico, que fazia parte do quadro de colaboradores do Estado. Vale ressaltar que foi o movimento social quem localizou esse profissional e passou a intermediar o diálogo entre ele e a coordenação do Projeto TX. Como não fazia parte do quadro do Hospital das Clínicas, foi necessário fazer sua transferência do hospital em que trabalhava para a Superintendência de Política de Atenção Integral à Saúde (SPAIS). A partir de seu novo posto de trabalho, foi possível que ele fosse cedido para o HC, passando a integralizar a equipe multidisciplinar do Projeto TX como responsável, principalmente, em executar as cirurgias de redesignação sexual. A articulação para que essa transferência fosse possível se iniciou no primeiro semestre de 2015, sendo a transferência concluída e anunciada em novembro do mesmo ano. Em março de 2016 o projeto voltou a funcionar.

O TransAção também articulou a criação de um ambulatório de atendimento para pessoas trans que compõem a comunidade universitária da UFG. Também houve articulação com outros grupos de movimento social para a criação do Projeto Transexualidade, no Hospital Alberto Rassi – HCG, na cidade de Goiânia, que iniciou seus atendimentos no ano de 2017; tornando-se assim mais uma forma de acesso ao Processo Transexualizador pelo SUS (Marques e Silva, 2017).

Desse modo, se a trajetória do Projeto TX sempre esteve marcada pela ameaça de descontinuidade, por falta de uma equipe maior, ausência de recursos ou por contextos políticos e econômicos que forçassem sua paralisação; e se isso fez com que o tema da espera figurasse como central nas narrativas das pessoas com quem convivemos em campo, gostaríamos de ressaltar aqui a importância da mobilização de ativistas para sua reabertura e manutenção.

[Cena 2]

“No SUS não tem nome social, sabe? (...) Não existe isso. Tipo, só se você exigir, ir lá e bater o pé prá colocar o nome no cartão no SUS, de que que adianta? Estar no cartão do SUS e chega lá (...) no computador tá seu nome de RG! Não adianta nada (...) aquilo ali é um constrangimento, é como estar te xingando. E outra: o problema não é te chamar por aquele nome, o problema é todo mundo estar vendo, porque eles gritam, né? ‘Fulaaaano de tal!’”

“Já aconteceu contigo?”

“Demais, demais! Eu, inclusive, na hora em que eles falam o nome, eu já fico perto da porta, porque aí o povo (...) tipo, nem vai me ver levantar prá ir. Eu já fico perto da porta. Ou então, por exemplo, é (...) eu sei que eu sou o quarto na fila. Chama o terceiro, eu já vou. Pra eles não terem que chamar o meu nome. Isso quando dá prá fazer. Porque aí eu converso com alguém lá e falo ‘não, eu vou entrar antes e tal, porque eu não quero que fale o meu nome’” (Entrevista com André⁶, 21 anos, estudante, 2015).

6 | Todos os nomes utilizados nesse artigo são fictícios, com a finalidade de respeitar o anonimato das pessoas entrevistadas.

Se as narrativas das pessoas entrevistadas estão repletas de episódios de constrangimento vivenciado em consultas médicas, também evidenciam estratégias das quais

lançam mão para evitá-lo. Se há muitos relatos que apontam para o receio em buscar atendimento (o que deve ser entendido como algo que vai muito além do Processo Transexualizador, mas inclui outras questões relacionadas à saúde), isso não significa que essas pessoas não agenciem, cotidianamente, estratégias para superá-lo.

[Cena 3]

No corredor de espera para o atendimento psicológico, pude observar que existem trocas de experiências em diversas áreas. Me recorde de um momento onde Tereza, negra, casada e como ela afirmou próxima de ganhar a autorização para a cirurgia, esperava com seu esposo seu momento de ser atendida, pois havia chegado atrasada e outra pessoa entrou em seu lugar. Tereza troca informações sobre o uso do hormônio com Mateus, homem trans, negro, casado e há 1 ano e meio no Projeto, alegando que depois que começou a usar o novo hormônio teve muito ganho de peso. Tereza questionava se com ele acontecia o mesmo. (Anderson Almeida, diário de campo, abril de 2017).

Há que se considerar também que as próprias experiências nas salas de espera nos serviços de atendimento trazem uma dimensão de socialidade que implica em trocas de informações e aprendizados diversos. Assim como na etnografia de Soraya Fleischer (2018) a respeito de problemas de pressão em Ceilândia, no Distrito Federal, não apenas a espera aqui implica em estratégias para lidar com ela, “caçar soluções”, como também as experiências na sala de espera levam a um processo de incorporação, aprendizado e agenciamento de saberes implicados na chamada *transição* desde um ponto de vista biomédico. Uma espécie de processo pedagógico na relação com o Estado, como fica evidenciado na cena a seguir.

[Cena 4]

31 de janeiro de 2017. Mariana já faz acompanhamento médico por via particular há mais de um ano, com o uso do hormônio. Marcamos de nos encontrar às 6 horas no terminal de ônibus da Praça da Bíblia, em Goiânia. Fomos para o posto de saúde para passar pelo atendimento clínico e pedir o encaminhamento para o Projeto Transexualidade do Hospital das Clínicas da UFG. Ao chegar no local, encontramos o portão fechado, o qual abria às 8 horas, e uma fila de espera. Pegamos a fila para confirmar a consulta. Neste momento, Mariana começa a ficar incomodada com o medo de ser chamada pelo nome civil. Estava inquieta enquanto esperava pela sua vez de ser recepcionada pela atendente inicial, a qual faz o cadastro do/a paciente. Chega a vez de Mariana ser atendida. De início, avisa que não tinha cartão do SUS, e que gostaria de fazer. A atendente informa que após a consulta faria o cartão, que não era um impedimento para que houvesse o atendimento clínico. Mariana entrega a carteira de RG (Registro Geral), a qual tinha uma fita em que constava o nome social, aponta para essa marcação e diz que gostaria de ser chamada assim. A atendente pega o documento, olha pra ela, olha novamente para o documento e pronuncia o nome masculino em voz alta. Mariana, constrangida diz: “Moça, não fale esse nome, eu avisei que sou trans, e que não quero ser chamada por esse nome que está aí. Tem como você colocar no sistema meu nome social?” A atendente

responde que não havia no sistema lugar para colocar esse nome social. Mariana informa que é um direito dela e que está em lei que merece ser chamada pelo nome social e a atendente relutante diz não tem como e que não faria. Vendo essa situação, uma outra atendente se aproxima e conversa com Mariana, que explica a situação. A atendente diz que ficaria com o RG e na hora do atendimento ele seria devolvido, e chamaria por Mariana quando chegasse sua vez. Feito o cadastro no sistema, fomos para a fila de espera aguardar o atendimento. A segunda atendente se aproxima e diz que já havia conversado com a médica e que a mesma a chamaria pelo nome de Mariana. Passados vários minutos aguardando e conversando com Mariana sobre essas experiências, ela afirma que por conta de pessoas como a primeira atendente tinha desistido da primeira vez que tentou entrar para o projeto. Passado mais algum tempo, a médica chama bem alto por Mariana, a qual me convida para entrar com ela no consultório. O momento de atendimento com a médica durou menos de 5 minutos. Quando entramos, ela indagou qual era o motivo de estarmos lá. Mariana informou que era uma mulher transexual e queria o encaminhamento para o Projeto Transexualidade do HC. A médica não se opôs, e começou a preencher o encaminhamento. Ao ouvir o número da grade de atendimento que deveria ser colocado no documento dito por Mariana, sorri e diz, “nossa você está mais experta que eu”. Entrega o encaminhamento e a orienta que procurasse a recepção para marcar o atendimento. (Anderson Almeida, diário de campo, janeiro de 2017).

As pessoas entrevistadas em ambas as pesquisas ressaltavam a necessidade de obter acompanhamento médico especializado. E a maioria não teria condições fazê-lo por meios particulares. E mesmo quem dispunha de tais recursos, relatava dificuldades para encontrar atendimento adequado.

[Cena 5]

Eu comecei a usar hormônio há 1 mês. Tem um mercado negro aí, né? [risos]. Mas eu tenho um amigo que ele faz ciclo. De academia. E aí ele já tinha um contato, e aí eu falei prá ele que eu queria e tal (...) e aí eu comprei, eu passei o dinheiro pra ele, aí ele comprou e eu peguei com ele (...) e foi assim. Porque na farmácia não vende sem receita. Acompanhamento médico, eu cheguei (...) porque eu tenho plano de saúde, aí eu fui em alguns, mas por exemplo, o psiquiatra que eu fui falou que não poderia me atender, porque não (...) ele só poderia receitar remédio, ele perguntou se eu tinha depressão e tal e ele falou que não poderia fazer clínica comigo, que era o que eu queria pra conseguir o laudo, né? Prás cirurgias. Aí, ele falou que não fazia esse tipo de coisa. Endocrinologista falou que não poderia me atender, porque não conhecia do assunto (...). Aí eu falei ‘ah, vou fazer por conta’. Aí foi. Por conta. (...) Não se consegue atender os trans porque não tem médico. Nenhum médico quer atender (...). Porque é muito perigoso se tomar por conta. Mas eu desisti de médico particular. E é muito complicado. (Entrevista com Pedro, 19 anos, estudante, 2015).

São narrativas como essa que nos levam a argumentar que a questão da espera é fundamental para interpretar antropológicamente expectativas relacionadas à chamada transição e à atenção em saúde.

Se esse tempo protocolar for tomado como parte de um sistema de gênero mais amplo, inscrito pelo dispositivo da transexualidade, a espera pode ser lida como um processo microsocial que faz parte dele e seus efeitos podem ser investigados nas maneiras como se manifestam localmente e especificamente, produzidos nas ações cotidianas de indivíduos, inscritos em seus corpos e em suas palavras (Braz, 2019b: 3).

Contudo, mais uma vez somos levados a pensar nas dimensões de agência implicadas nesses processos de esperar e fazer esperar (Pecheny, 2017). No caso da primeira pesquisa, por exemplo, os itinerários terapêuticos (Alves e Sousa, 1999) dos entrevistados dizem respeito a distintas estratégias de consumo utilizadas por eles para a materialização de seus projetos corporais: além de hormônios, um conjunto variado de outros objetos que circulavam entre suas redes e em seus próprios corpos, trazendo uma dimensão de escolha que não segue necessariamente os esquemas definidos pelos serviços de saúde ou pelos saberes biomédicos. Nesse sentido, as mídias sociais passam a ocupar um lugar privilegiado. É por meio delas que são trocadas informações variadas que compõem um conjunto de “saberes locais” em torno da transição, ocorrendo uma espécie de apropriação criativa dos saberes biomédicos: quais os melhores hormônios e seus efeitos, onde comprá-los, como obter receitas, quais exames periódicos devem ser realizados, quais profissionais de saúde atendem adequadamente, como solicitar agendamento em postos de saúde que permitam o encaminhamento ao Processo Transexualizador, além de trocas de informações sobre a agenda de encontros e eventos locais e nacionais relacionados a discussões sobre direitos trans. É por meio das redes também que alguns homens trans realizam campanhas para arrecadar recursos para ter acesso à mamoplastia masculinizadora no setor privado.

TEMPORALIDADES QUEER E CURSO DA VIDA TRANS

Um entrevistado da primeira investigação, ao narrar uma visita a um psiquiatra de uma clínica municipal em Goiânia, quando buscava um laudo que embasasse seu pedido de retificação de registro civil⁷, contou que o médico, em dado momento da consulta, lhe perguntou acerca de suas experiências na infância:

[Cena 6]

Aí, ele falou “não, mas você gostava de jogar bola e que não sei o que?”...eu quase falei pra ele “não, mas...o que que isso tem a ver? Se eu brincasse de boneca, eu poderia me sentir homem da mesma forma”...eu quase falei, mas...como é que...o cara não sabe nem o que é transexualidade, eu vou explicar para ele o que que é gênero?! (Entrevista com André, 21 anos, estudante, 2015).

⁷ Em 01 de março de 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) decidiu favoravelmente pela possibilidade de alteração de nome e de gênero no registro civil, sem a necessidade de procedimentos cirúrgicos ou de laudos que “atestem” a transexualidade. A entrevista, contudo, é anterior a tal decisão.

Narrativas como essa permitem trazer à discussão o tema da espera em outra chave — a da espera enquanto *expectativas* de gênero e relacionadas ao curso da vida. Estamos

aqui fazendo alusão às distintas formas como as pessoas entrevistadas relatam ter de lidar, em muitos momentos, com aquilo *que se espera* delas. Nesse sentido, é possível um diálogo com teorias performativas de gênero, dentre as quais figuram as propostas de Judith Butler (2003). Gênero, nessa chave, é uma ficção reguladora, “uma espécie de imitação persistente, que passa como real” (Butler, 2003: 08). Em termos antropológicos, o gênero não estaria para a cultura como o sexo estaria para a natureza, mas deve ser tomado como uma matriz de inteligibilidade de sujeitos e corpos que compõem “o meio discursivo/cultural pelo qual ‘a natureza sexuada’ ou ‘um sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra *sobre a qual* age a cultura” (Idem: 25). A própria ideia de sexo é, nesse sentido, efeito de um aparato de construção histórica, cultural, social e política – de uma matriz de inteligibilidade que é dada, no limite, por discursos que naturalizam tanto a heterossexualidade quanto a cisgeneridade (Vergueiro, 2015; Moira, 2017).

Os estudos sobre a temporalidade *queer*, vertente surgida nos Estados Unidos e que ganha visibilidade nos anos 1990, nascem a partir de preocupações em torno, sobretudo, da homossexualidade no contexto da epidemia da aids e de seus efeitos. Algumas pesquisas foram realizadas com a intenção de mostrar que tais pessoas vivenciavam o tempo de forma urgente, estabelecendo uma relação com o agora, com o presente, o que se coadunava com o imaginário de ausência de perspectivas de futuro, se pensamos nos primeiros anos da epidemia. Isso, para vários autores e autoras, teve implicações na construção de repertórios simbólicos acerca de questões como corpo, prazer, risco e mesmo curso da vida.

Quando Jack Halberstam traz em seu livro sobre temporalidades *queer* a questão da aids, fala de uma temporalidade que é distinta da que podemos rotular como heteronormativa, pautada em variadas expectativas em relação ao curso da vida advindas da naturalização da heterossexualidade como norma englobante (Miskolci, 2007). Naquele contexto de crise, nos primeiros anos da epidemia, surgiram diversas produções literárias que narravam vivências e temporalidades *queer*, que conformariam para o autor uma espécie de “subcultura” dentro de uma sociedade em que o pressuposto da heterossexualidade é condição para a inteligibilidade cultural. Para Halberstam, “as subculturas *queer* produzem temporalidades alternativas, permitindo que seus participantes acreditem que seus futuros podem ser imaginados de acordo com as lógicas que ficam fora desses marcadores paradigmáticos da experiência da vida” (Halberstam, 2005: 2, tradução nossa). Por marcadores temporais paradigmáticos, o autor está pensando na linearidade entre nascimento, casamento, reprodução e morte. Desse modo, seus escritos nos ajudam a repensar criticamente acerca de pressupostos normativos em torno do curso da vida que conformam o que chama de um “repro-tempo” ou uma “repro-temporalidade”, a partir da qual o tempo ganha significados a partir de um curso da vida que é pautado na expectativa normativa da reprodução. E isso tem implicações para pensarmos questões relacionadas a gênero

e sexualidade. Um autor que trabalha bem essas ideias é Carlos Eduardo Henning (2014), que apresenta o conceito de teleologia heteronormativa para falar sobre curso da vida, envelhecimento e homossexualidade masculina, perspectiva pioneiramente trabalhada por Júlio Simões (2004). A teleologia heteronormativa em relação ao curso da vida, tal como discutida por Henning, trata de uma maneira “normativa de estipular metas, fins e objetivos últimos para o percurso biográfico” (Henning, 2014: 336), e serve a uma realidade distante de temporalidades *queer*, tal como traz Halberstam, devido a seguir, de certa maneira, um fluxo contínuo, linear e sequencial que pressupõe a heterossexualidade. E pressupõe, também, a cisgeneridade.

A temporalidade *queer* oferece, assim, uma perspectiva potencialmente crítica em relação às expectativas temporais, trazendo tanto a dimensão de gênero quanto de sexualidade como importantes para repensar pressupostos ligados à reprodução (a ideia de repro-tempo, de que fala Halberstam). Não se trata, para nós, de pensar essas temporalidades e expectativas como necessariamente subversivas em relação às normas, mas de construir uma narrativa etnográfica a partir das ambivalências trazidas pelas tensões entre o vivido e a espera, entendida também enquanto *expectativas* de gênero.

Nossa intenção, aqui, é pensar, a partir das narrativas dos entrevistados e entrevistadas, a respeito das maneiras como constroem significados e expectativas em relação à chamada transição de gênero, que nem sempre está de acordo com expectativas heterocisnormativas. E é nesse sentido que o conceito de temporalidades *queer* pode vir a ser analiticamente interessante, uma vez que ele está, de alguma forma, lidando com essa distância entre modelos normativos e outras formas de pensar, viver e significar marcos temporais em relação ao curso da vida.

[Cena 7]

Fui a um evento em Goiânia para uma discussão acerca da possível ampliação do Processo Transexualizador na capital. Dele, participaram profissionais de saúde, gestores/as e ativistas, além de acadêmicos/as. Cheguei cedo e fiquei na porta do saguão onde o evento ocorreria, junto a alguns dos homens trans que eu já conhecia. Eles conversavam sobre assuntos diversos. Em dado momento, um deles começou a falar sobre a hormonização. Dizia que era impressionante perceber como seu corpo estava mudando. Dentre as mudanças, algumas delas materializavam suas expectativas: a barba que começava a despontar, os demais pelos corporais, o ganho de massa muscular. Outros o inquietavam: a pele a cada dia mais áspera, especialmente a do rosto, que estava “parecendo uma lixa”. O aumento do tesão — a sensação de estar “subindo pelas paredes” após a aplicação do hormônio. A oscilação do tom de voz, “às vezes super grossa e às vezes esganiçada, como a de um adolescente”. E, finalmente, as espinhas que insistentemente espalhavam-se pelo seu corpo e, especialmente pelo rosto. Ele falava em tom de brincadeira e os demais riam e concordavam com ele, falando de suas próprias experiências. Por fim, ele sentenciou que passar pela adolescência uma vez já tinha sido terrível e reclamou ter de passar pela segunda adolescência” (Camilo Braz, diário de campo, novembro de 2015).

Inspirando-se nos debates em torno das temporalidades *queer*, Carlos Eduardo Henning (2014) propõe, a partir de um olhar acerca do panorama heteronormativo sobre a ideia de velhice, a noção de teleologia heteronormativa a respeito do curso da vida, compreendida por ele como uma:

forma normativa de estipular metas, fins e objetivos últimos para o percurso biográfico (como relações sexuais, conjugalidade, reprodução, parentalidade e conformação familiar), os quais são guiados por referenciais heterossexuais inequívocos e aparentemente inescapáveis, e cuja finalidade e sequencialidade linear e irretornável se tornam – em um efeito social pervasivo e convincente – princípios fundamentais de explicação, significação e ordenação da experiência biográfica” (Henning, 2016: 367-368).

A partir dessa perspectiva, a ideia de “segunda adolescência”, ouvida em campo, pode ser contraposta à espera enquanto conjunto de expectativas de gênero no que tange ao curso da vida. Trata-se de uma categoria desconcertante de “determinados aspectos do modo como as transições entre os distintos períodos da vida são concebidas; em especial, como são imaginadas, convencionadas e normatizadas” (Ibid: 344), nos levando a indagar acerca das “bases sociais que estipulam padrões, regras, pressupostos e expectativas sociais para cada um desses períodos” (Ibid: 345).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, trouxemos algumas cenas e fragmentos de nossos trabalhos de campo com a intenção de problematizar distintos significados em torno da espera, a partir das narrativas de homens e mulheres trans sobre seus itinerários terapêuticos e busca por atendimento médico. Nossa intenção foi argumentar que a espera é uma chave antropológica importante para interpretar tais narrativas, apontando para as ambivalências e múltiplos significados que ela adquire para homens e mulheres trans com quem convivemos, com base no diálogo entre cenas e fragmentos de nossos trabalhos de campo. Além disso, nessa mesma chave, trouxemos elementos para discutir a espera em sua dimensão de *expectativas* em torno do gênero e também do curso da vida, problematizando, a partir de alguns elementos de campo, certos tensionamentos possíveis em relação a uma perspectiva que tome a cisgeneridade como norma.

Nesse sentido, finalizamos esse artigo com o relato de Serena, a mulher com idade mais avançada dentre as entrevistadas na segunda pesquisa, acerca do processo de envelhecimento.

[Cena 8]

Envelhecer é horrível para todos nós, e as mulheres em geral sofrem muito com esse processo. Para nós mulheres como eu, que vivenciamos essa particularidade da transexualidade ainda é mais sofrido,

porque passamos uma vida inteira numa sociedade em que não há lugar para pessoas transgêneras. O melhor lugar que as pessoas nos colocam é no lugar do objeto sexual, do imaginário como sendo o melhor lugar que temos. Nesse contexto, passamos a vida quando jovem para ser bonita, ser feminina, para ser linda e ter um corpo maravilhoso, para sermos mais bonitas que as mulheres cisgêneras, é a cobrança que mais recebemos. Passamos a criar uma identidade em cima disso, e por mais que eu pensava ou dizia que minha ideia não era essa, de ser vista como um objeto sexual, eu também, como todas, me bombardeava de hormônios, fiz intervenções cirúrgicas, fiz procedimentos estéticos ilegais (aplicação de silicone industrial). No fundo apesar do meu discurso, também segui esse padrão, esse protocolo. Na época colhi louros, porque era bonita reconhecida, elogiada e admirada pelas minhas iguais. Hoje tenho uma saúde meio complicada devido ao uso excessivo de hormônios em toda minha vida, sofro de trombose e tenho silicone pelo corpo, e quando tem essas crises de trombose, ele incha pelo corpo e isso dura dias, meses sentindo dores, febres e tudo mais. Isso entendo que acontece agora porque meu corpo está mais cansado, começando a enfrentar meu processo de envelhecimento. O processo de envelhecimento fisicamente falando ele é mais duro e severo para nós, porque uma “mulher” de 41 anos não tem esses problemas. Elas enfrentam outras situações de saúde, como miomas no útero, nas mamas, entre outros problemas que a medicina está preparada para atender. Minhas necessidades e situação são outras, e eu não vou encontrar posso procurar aqui no SUS da minha cidade, mais não vou encontrar, aqui é inútil, não tem ninguém, e a ideia que tenho é que estou colhendo o que plantei. Mas o processo de envelhecimento que estou falando não é só a depressão de não ser mais bonita, ver a pele ressecando, com rugas e o cabelo que não tem mais vigor do que tinha antes, é isso também, mas uma perda de identidade, uma sensação de que tudo que vivi não tem sentido. Porque quando outras mulheres chegam nesse momento/período tem o que se conformar, ter a família, os filhos, netos e a mim esse processo de envelhecer é solitário, porque a expectativa de vida da população trans é de 35 anos, existem poucas com 40, 50, 55, 70 anos. Me pergunto a quem iremos nos apegar? Com quem faremos o chá das cinco? Com quem faremos os tricôs? Os clubes para apoio psicológico e emocional? Tudo isso fica muito comprometido. (Serena, 41 anos, estudante, 2017).

Esse relato traz elementos bastante sensíveis para dialogar com os estudos antropológicos acerca da espera, curso da vida e envelhecimento. Uma narrativa que resume boa parte das ambivalências que tentamos discutir neste artigo – seja no que tange às dimensões das expectativas de gênero e às normas de inteligibilidade de sujeitos e corpos, que pressupõem que todas as pessoas sejam cis (Moirá, 2017), seja no que tange a itinerários terapêuticos relacionados à denominada transição de gênero, que nem sempre segue os protocolos biomédicos. Atualmente, a antropologia contribui para debates em torno da responsabilização contemporânea das pessoas pelo “bom envelhecimento”, tal como nos ensina Guita Debert (1999). Em seus estudos sobre a invenção da terceira idade e todos os significados que isso implica – em termos de projetos corporais, de políticas públicas, de acesso à saúde, de cuidado e mesmo de dinâmicas de mercado –, narrativas como a de Serena deslocam, de forma bastante dramática e sensível, ainda mais certos lugares comuns em torno do envelhecer.

Como afirma Lorena Oliveira, a partir de sua pesquisa sobre envelhecimento entre travestis em Belo Horizonte, pensar antropológicamente sobre tais trajetórias é falar não apenas sobre velhice, mas sobre trajetórias de sobrevivência (Oliveira, 2017), o que mais uma vez ressalta as ambivalências que buscamos problematizar aqui: ao lado do peso das normatividades e seus efeitos, tais trajetórias evocam agência e resistência. Além disso, esse exercício permite uma reflexão em torno da necessidade de que as políticas públicas de saúde, e os serviços de saúde em geral, passem a considerar tais elementos a fim de diminuir possíveis distâncias entre os protocolos e o plano do vivido.

Camilo Braz é professor Associado de Antropologia na Faculdade de Ciências Sociais (FCS) e nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Integrante do Ser-Tão, Núcleo de Ensino, Extensão e Pesquisa em Gênero e Sexualidade (FCS/UFG).

Anderson Santos Almeida é Analista de Gestão Governamental na Universidade Estadual de Goiás e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Integrante do Ser-Tão, Núcleo de Ensino, Extensão e Pesquisa em Gênero e Sexualidade (FCS/UFG).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: o artigo foi escrito pelos autores de modo colaborativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guilherme S. 2012. "Homens trans': novos matizes na aquarela das masculinidades?" *Estudos Feministas*, v.20, n.2: 513-523.

ALMEIDA Guilherme; MURTA Daniela. 2013. "Reflexões sobre a possibilidade de despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil". *Sexualidade, Saúde e Sociedade*, v. 14: 380-407.

ALVES, Paulo C.; SOUZA, Iara M. 1999. "Escolha e avaliação de tratamento para problemas de saúde: considerações sobre o itinerário terapêutico". In: RABELO, ALVES, SOUZA. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ.

ARÁN, Márcia& MURTA, Daniela. 2010. "Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde". *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, v.19, n.1: 15-41.

ÁVILA, Simone. 2015. *Transmasculinidades: A emergência de novas identidades políticas e sociais*. Rio de Janeiro, Multifoco.

AYUERO, Javier. 2012. *Pacients of the State – The politics of waiting in Argentina*. Durham and London, Duke University Press.

BARBOSA Bruno. 2010. *Nomes e diferenças: uma etnografia dos usos das categorias travesti e transexual*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2015. *Imaginando trans: saberes e ativismos em torno das regulações das transformações corporais do sexo*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

BENTO, Berenice. 2006. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

BORBA, Rodrigo. 2016. *O (des)aprendizado de si: Transexualidades, interação e cuidado em saúde*. Rio de Janeiro, Editora da FIOCRUZ.

BRAZ, Camilo. 2017. “Transmasculinidades, salud y espera Antropología del tiempo y el acceso a la salud para hombres trans en Brasil”. In: PECHENY, Mario; PALUMBO, Mariana (orgs.). *Esperar y hacer esperar: escenas y experiencias en salud, dinero y amor*. Buenos Aires: Teseopress.

_____. 2018. “‘Eu Já Tenho um Nome’ – Itinerários de homens trans em busca de respeito”. *Revista Habitus*, v. 16: 162-173.

_____. 2019a. “‘Acá yo soy un pibe normal’. Narrativas sobre la espera y el acceso a derechos entre varones trans en Argentina”. *Sexualidade, Saúde e Sociedade*, v.31: 119-138.

_____. 2019b. “Vidas que esperam? Itinerários do acesso a serviços de saúde para homens trans no Brasil e na Argentina”. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 35: 1-11.

BRAZ, Camilo; SOUZA, Érica. 2018.

“Transmasculinidades, transformações corporais e saúde: algumas reflexões antropológicas”. In: CAETANO; MELGAÇO (Org.). *De Guri a Cabra Macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina: 28-42.

BUTLER, Judith. 2003. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARVALHO, Mário. 2011. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. 2015. *‘Muito Prazer, Eu Existo!’: Visibilidade e Reconhecimento no Ativismo de Pessoas Trans no Brasil*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

_____. 2018. “‘Travesti’, ‘mulher transexual’, ‘homem trans’ e ‘não binário’: interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas”. *Cadernos Pagu*, v.52: 185-211.

FLEISCHER, Soraya. 2018. *Descontrolada. Uma etnografia dos problemas de pressão*, São Carlos, EDUFSCAR.

HALBERSTAM, J. 2005. *In a Queer time and Place: Transgender Bodies, Subcultural lives*. New York: New York University Press.

HENNING, Carlos Eduardo. 2014. *Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

_____. 2016. “‘Na minha época não tinha escapatória’: teleologias, temporalidades e heteronormatividade”. *Cadernos Pagu*, v.46: 341-371.

LEITE JR., Jorge. 2011. *Nossos corpos também mudam – a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume.

LIMA, Fátima. 2014. *Corpos, Gêneros, Sexualidades: políticas de subjetivação*. Porto Alegre: Reunida.

LIONÇO, Tatiana. 2009. “Atenção integral à saúde e diversidade sexual no processo transexualizador do SUS: avanços, impasses, desafios”. *Physis*, v.19, n.1: 43-63.

MARQUES Pollyanna & SILVA, Wiley. 2017. “A construção coletiva do serviço especializado do processo transexualizador no SUS em Goiás – reflexões e ressignificações sobre a gestão de políticas públicas de saúde para pessoas trans”. Paper apresentado na *Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM)*, Posadas, Argentina.

MISKOLCI, Richard. 2007. “A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização”. *Sociologias*, v.11, n. 21: 150-182.

MOIRA, Amara. 2017. “O cis pelo trans”. *Revista de Estudos Feministas*, v. 25, n.1: 365-373.

NASCIMENTO, Silvana. 2014. “Variações Do Feminino: Circuitos Do Universo Trans Na Paraíba”. *Revista De Antropologia*, v.57, n.2: 377-411.

OLIVEIRA, Lorena Hellen de. 2017. *Travesti Envelhece, Não Vira Purpurina! Um olhar interseccional sobre a(s) velhice(s) na experiência de travestis em Belo Horizonte*. Belo Horizonte, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.

ORTEGA, Julián; TISEYRA, María Victoria; MORCILLO, Santiago; GÁLVEZ, Marine. 2017. “(Im)pacientes trans en hospitales públicos de Buenos Aires. La experiencia de la espera y la accesibilidad en contextos de estigmatización”. *Vivência – Revista de Antropologia*, v.49: 239-252.

ORTNER, Sherry. 2007. “Subjetividade e crítica cultural”. *Horizontes Antropológicos*, v.13, n. 28: 375-405.

PECHENY, Mario. 2017. “Introducción”. In: PECHENY, Mario; PALUMBO, Mariana (orgs.). *Esperar y hacer esperar: escenas y experiencias en salud, dinero y amor*. Buenos Aires: Teseopress.

PODESTÀ, Lucas L. 2018. “Os usos do conceito de transfobia e as abordagens das formas específicas de violência contra pessoas trans por organizações do movimento trans no Brasil”. Goiânia, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás.

SAMPAIO, Lílania L. P.; COELHO, Maria Thereza A. D. 2014. “As transexualidades na atualidade: aspectos conceituais e de contexto”. In: COELHO, M.; SAMPAIO, L. *Transexualidades – um olhar multidisciplinar*, Salvador, EDUFBA.

SIMÕES, Julio Assis. 2004. “Homossexualidade masculina e curso de vida: pensando idades e identidades sexuais”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. (Orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond: 415-447.

TEIXEIRA, Flávia B. 2009. *Vidas que desafiam corpos e sonhos: Uma etnografia do construir-se outro no gênero e na sexualidade*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
_____. 2012. “Histórias que não têm Era Uma Vez: As (in)certezas da transexualidade”. *Revista de Estudos Feministas*, v.20, n.2: 501-512.

TENÓRIO, Leonaro Farias Pessoa; PRADO, Marco Aurélio Máximo. 2016. "Os impactos e contradições da patologização das transidentidades e argumentos para a mudança de paradigma". In: VAL, Alexandre Costa; DIAS, Fernando Machado Vilhena; GOMES, Gabriela de Lima. (Org.). *Multiplicando os gêneros nas práticas em Saúde*. Ouro Preto: Editora UFOP, pp. 130-148.

TOTA, Martinho. 2015. "Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba". *Revista De Antropologia*, v.58, n.2: 173-207.

VÁZQUEZ, Sandra; FERNANDEZ, Salomé & SZWARC, Lucila. 2017. "Esperando un aborto exitoso Tensiones en la espera por abortar con pastillas en el Área Metropolitana de Buenos Aires". In: PECHENY, Mario; PALUMBO, Mariana (orgs.). *Esperar y hacer esperar: escenas y experiencias en salud, dinero y amor*. Buenos Aires: Teseopress.

VERGUEIRO, Viviane. 2015. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

Recebido em 19 de março de 2018. Aceito em 18 de fevereiro de 2020.

Subvertendo a Ordem: Os Indocumentados e as Estratégias de Acesso à Saúde na Fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170816>**Valdir Aragão do Nascimento**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul | Campo Grande, MS, Brasil
33valdir@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1125-5100>

RESUMO

O artigo discute, a partir das intersecções existentes entre os mecanismos de acesso à saúde – elaborados e acionados pelos indocumentados nas cidades de Pedro Juan Caballero (PY) e Ponta Porã (BR) –, categorias como segredo, confiança, família e amizade. A pesquisa que deu origem aos dados etnográficos aqui apresentados teve por objetivo descobrir e analisar como as pessoas indocumentadas, brasileiros e paraguaios, procediam – e procedem – para ter acesso aos serviços de saúde no Brasil por meio do Sistema Único de Saúde (SUS), visto que esse acesso só é franqueado diante da apresentação de documentação específica, tais como o Cartão do SUS e a Cédula de Identidade para Estrangeiros (RNE). Aos indocumentados resta apelar aos expedientes tidos pelas autoridades brasileiras como ilegais e, portanto, passíveis de sanções por parte do Estado. As estratégias dos indocumentados para acessar os serviços de saúde através do SUS envolvem complexas redes de solidariedade, nas quais se imiscuem e se confundem binômios como legal/ilegal e confiança/desconfiança.

PALAVRAS-CHAVE

Fronteira Brasil/
Paraguai,
Etnografia,
Acesso à Saúde,
Indocumentados,
Segredo.

**Subverting the Order: The Undocumented and Health Access Strategies
at the Ponta Porã / BR and Pedro Juan Caballero / PY Border**

ABSTRACT The article discusses, from the intersections between the mechanisms of access to health - elaborated and triggered by the undocumented in the cities of Pedro Juan Caballero (PY) and Ponta Porã (BR) - categories such as secret, trust, family and friendship. The research that originated the ethnographic data presented here aimed to discover and analyze how undocumented people, Brazilian and Paraguayan, proceeded - and proceed - to access health services in Brazil through the Unified Health System / SUS, as This access is only granted when specific documentation is presented, such as the SUS Card and the Foreigner Identity Card (RNE). The undocumented are left to appeal to the files considered by the Brazilian authorities as illegal and, therefore, subject to sanctions by the State. The undocumented strategies for accessing health services through the SUS involve complex solidarity networks in which binomials such as legal/illegal and trust/distrust are mixed and confused.

KEYWORDS

Brazil/Paraguay Border,
Ethnography, Access to Health,
Undocumented, Secret.

INTRODUÇÃO

Este artigo originou-se a partir de trabalho de campo realizado em 2016, 2017 e 2018 na cidade brasileira de Ponta Porã e na cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero, com vistas a coletar informações sobre o acesso de brasileiros e paraguaios indocumentados¹ aos serviços de saúde através do Sistema Único de Saúde (SUS) na fronteira Brasil/Paraguai. O trabalho de campo contou com a participação de informantes-chave contatados anteriormente no contexto de uma outra pesquisa desenvolvida na região. Outros colaboradores foram mobilizados, uns por meio do contato estabelecido com os informantes-chave; outros durante o processo de interação entre pesquisador e interlocutores eventuais.

O trabalho de campo realizado na fronteira das cidades-gêmeas de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, em 2016, 2017 e 2018, só foi possível em razão de pesquisas anteriormente levadas a cabo naquela região; nas quais foram construídos laços de amizade e confiança entre etnógrafo e interlocutores-chave. Desse modo, na medida em que as estratégias e táticas de acesso à saúde na fronteira se articulam às categorias segredo, confiança e amizade, reconheço aqui a importância da dimensão das relações socioafetivas e simbólicas estabelecidas entre etnógrafo e *nativos* no processo de obtenção das informações consideradas sigilosas pela população local, notadamente aquelas pessoas que fazem parte das redes de solidariedade.

A propósito, solidariedade é a palavra-chave na interlocução entre pesquisador e interlocutores na condução do trabalho de campo, visto que mesmo desconfortáveis com o teor das questões que lhes eram formuladas, aqueles que resolveram participar da pesquisa quase sempre alegavam que o faziam para me ajudar. O caráter solidário da participação se deu no contexto da natureza do estudo proposto, isto é, a necessidade apresentada pelo pesquisador de obter informações para conclusão de curso de doutorado. Quando era apresentado pelos interlocutores-chave aos demais interlocutores, a explicação que davam a respeito do meu interesse pelo tema era “É pros estudos dele. É pra ele se formar”. Assim, depois de esclarecidos os objetivos do trabalho, alguns concordavam em participar movidos por um sentimento solidário de que ajudavam um estudante a concluir seus estudos; outros, acredito eu, aceitaram devido ao seu envolvimento nas redes de solidariedade e das trocas de favores que tais malhas ensejam.

O texto articula categorias relevantes atinentes à constituição, dinâmica de funcionamento e manutenção das redes de solidariedade na fronteira, responsáveis, por sua vez, pela operacionalização das trocas de favores entre os indivíduos que a elas se vinculam, ou são vinculados em razão das circunstâncias condicionantes e próprias do sistema de intercâmbio existente naquele espaço. Segredo, confiança, amizade e família são a base das trocas de favores e da instrumentalização das táticas e estratégias tidas por ilícitas no acesso aos serviços de saúde por parte dos

¹ | Estrangeiros que adentram no Brasil sem a devida documentação legal exigida, tais como o visto obrigatório, o Registro Nacional de Estrangeiros – RNE, dentre outros. A respeito das pessoas indocumentadas que fazem uso das redes de solidariedade na fronteira em questão, não há dados estatísticos que tragam informações como faixa etária, gênero e quantitativo de usuários. Tal fato se deve à rede de proteção e sigilo elaborada entorno das táticas e estratégias utilizadas para franquear o acesso aos serviços de saúde, táticas e estratégias flagrantemente em desacordo com os princípios legais do Estado brasileiro e que, por isso, devem ser mantidas sob o manto de categorias como segredo, confiança e amizade para que possam ter suas ações preservadas.

indocumentados nos limites das cidades de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, trocas estas permeadas pela tríplice obrigatoriedade de “dar, receber e retribuir” teorizada por Mauss (2003).

O SEGREDO E SUAS DINÂMICAS

A categoria segredo, durante o trabalho de campo realizado na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, foi por diversas vezes acionada pelos interlocutores no decorrer das entrevistas e demais interações, imbricando pares de opostos como revelação/segredo e confiança/desconfiança. Não obstante, o segredo prevalece nas inter-relações que têm lugar no espaço liminar estudado, funcionando como dispositivo de proteção das ações ilícitas que as redes utilizam para atingir seus objetivos. Nesse sentido, o segredo deve ser guardado com cuidado, visto conferir anonimato, logenvidade e reprodutibilidade às *coisas segredadas*, mesmo que delas escapem alguns sinais que suscitem suspeitas de sua existência.

A propósito das dinâmicas do segredo, alguns interlocutores, apesar de concordarem em participar da pesquisa, ocultavam detalhes relevantes a respeito das estratégias mais usuais por eles adotadas, deixando entrever apenas elementos superficiais. Quando confrontados com informações mais precisas, logo admitiam as lacunas que deixavam, alegando esquecimento; outros, mais reticentes, declaravam desconhecimento dos pormenores. A atitude é compreensível, dado o fato observado por George Simmel de que “os que estão organizados com um objetivo específico são os primeiros a eliminar este elemento de conhecimento recíproco” (2009: 225). Uma ação inconscientemente orquestrada – ou, pelo menos, não totalmente consciente – na tentativa de deixar menos visíveis, e menos desprotegidas, as estratégias pouco ortodoxas de acesso à saúde na fronteira, flagrantemente em discordância com as estruturas legalistas que imperam na burocracia estatal das instituições responsáveis pela oferta dos serviços de saúde no Brasil.

Houve ainda aqueles que optaram pelas meias-verdades, deixando escapar entre as mentiras contadas fragmentos factuais da composição e funcionamento das estratégias empregadas através das redes. Essa dinâmica ambivalente atende ao *princípio de vazamento* ao qual se refere Roy Wagner, que consiste na interpenetração entre verdades parciais e mentiras deliberadas no interior das narrativas, no caso dos meus interlocutores: “verdades parciais vazaram ao contar mentiras deliberadas e mentiras deliberadas vazaram ao contar verdades parciais” (2000: 362).

Vislumbra-se nesse jogo de obscurecimento e revelação a dualidade do homem frente ao segredo enquanto categoria sociológica; isso porque sente-se tentado a revelar o segredo, mas ao mesmo tempo é acometido pelos sentimentos de lealdade e fidelidade ao grupo de quem recebeu e com o qual partilha o segredo – sentimentos estes aos quais se acrescenta o receio das sanções sociossimbólicas

2 | Tradução livre do original: “partial truths leaked out in the telling of deliberate lies, and deliberate lies leaked in the telling of partial truths.”

impingidas àqueles que o revelaram e que agora carregam o estigma da traição (Koury, 2014; Simmel, 2009).

Em que pesem a dualidade e suas condicionantes, os segredos são partilhados; notadamente pela via da confiança mútua estabelecida entre os atores sociais nos múltiplos e multifacetados processos socioculturais aos quais se envolvem e nos quais são envolvidos. Esta confiança, como o disse Simmel, “es una actitud primaria del alma, frente al otro.” (1998: 111); e nessa conjuntura de comportamento, alicerçado na confiança, na afinidade e no amálgama de sentimentos variados, o segredo quando preservado fortifica os laços de amizade, e quando revelado enfraquece os vínculos que a estruturam. Na análise de Koury: “se o amigo trai a confiança do outro relacional, a amizade tende a esmorecer e, para ele, jamais pode ser restaurada” (2015: 28). Isso ocorre em razão do caráter relacional em que se dão as amizades, “no qual são acionados expectativas e valores muitas vezes distintos de outras relações, ela [a amizade] está ao mesmo tempo articulada a várias outras dinâmicas sociais.” (Rezende, 2002b: 85). Nessa perspectiva, segredo e confiança são pares de opostos complementares, intrínseca e indelevelmente inseparáveis e constituintes estruturais das relações interpessoais estabelecidas entre os indivíduos e seus grupos sociais (Simmel, 1998).

Na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, as redes que dão acesso aos serviços de saúde no Brasil são tecidas por diversas inter-relações, principalmente às de caráter familiar; de trabalho e de amizade. Todas elas apresentam capilaridades por onde os segredos, ou seus sinais, escapam de suas amarras e ganham novos depositários; mas a amizade é uma das categorias em que a porosidade do segredo pode ser melhor percebida, principalmente quando a confiança mútua é abalada, no todo ou em parte. Ilustra esse argumento a fala de um dos interlocutores:

Eu nem ia te contar isso aí, sabe? Mas parece que aqui ninguém guarda segredo mesmo, né? Já vai falando pra qualquer um as coisas que a gente faz aqui pra atender o pessoal que num tá amparado pelo SUS. Essas coisas não era pra tá falando pra todo mundo, porque é coisa particular, favor entre amigos, entende? Aqui no trabalho nem todo mundo é amigo um do outro, tem muita inimizade, inveja, competição... Então as pessoas que são amigas têm que se proteger, porque se os outros [Aqueles fora do circuito de amizade] ficam sabendo, pode dar problema [Conversa informal, Ponta Porã, junho, 2017].

Nota-se que o problema reside na crença de que houve uma quebra de confiança entre amigos, quebra esta que fragilizou os acordos (explícitos ou tácitos) que tendem a manter certos *assuntos delicados* sob sigilo e domínio estrito dos iniciados e partícipes, ativos ou passivos, das redes. Portanto, no sistema de valores que permeia a troca de favores que facultam o acesso aos serviços de saúde aos indocumentados

na fronteira, revelar as estratégias para *qualquer um* é trair a confiança, o que implica automaticamente em esgarçar os laços de amizade; pondo em risco sua continuidade ou mesmo provocando sua dissolução.

Como demonstrado por Simmel (1998), a confiança articula-se ao segredo e à amizade de formas ambíguas e ambivalentes, constituindo uma relação dialética na qual lhe cabe o papel de ordenar as interações originadas na vivência relacional da amizade e instrumentalizar os códigos sociossimbólicos que conferem proteção ao segredo.

No decorrer do trabalho de campo, a relevância da confiança enquanto categoria organizadora das inter-relações sociais pôde ser percebida pela presença de seu contraposto: a desconfiança. Ocasionalmente houve em que entrevistas foram desmarcadas, autorizações assinadas (TCLE³) foram requeridas de volta (e prontamente restituídas, não sem certa contrariedade de minha parte) por entrevistados/interlocutores arrependidos – ou temerosos – face ao conteúdo e destino final de seus relatos. Outras vezes, os encontros para as entrevistas ou mesmo para um bate-papo informal sobre o tema pesquisado eram realizados longe da vista de testemunhas conhecidas dos meus interlocutores.

Um deles marcou entrevista comigo em local distante do seu trabalho, chegando apreensivo e olhando para os lados para certificar-se, penso eu, de que não havia nenhum conhecido que pudesse identificá-lo em interação comigo. Passado algum tempo, relaxou e a conversa fluuiu, tendo sido bastante proveitosa para o escopo da pesquisa em razão do tipo de trabalho realizado pelo meu colaborador na estrutura organizacional de um hospital da região. Esse comportamento de alguns interlocutores me foi explicado tempos depois, em conversa informal em uma ocasião de *happy hour*, por um dos meus informantes-chave:

Não é nada pessoal com você, não. É que ninguém quer ser visto com o cara que fica fazendo perguntas sobre algumas coisas que são meio que segredos aqui na região. Eles têm medo de depois o pessoal falar que eles tavam contando as coisas daqui pra você, entende? Ninguém quer ser visto como dedo duro. E depois, cê sabe, eles não confiam 100% em você. Vai que você tá mentindo que é pesquisador e coisa e tal e na verdade tá é fazendo uma pesquisa pra pegar as coisas erradas aqui e dificultar ainda mais a vida pra gente. Sei que não é o caso, mas eles pensam assim. Aqui todo mundo desconfia de tudo.
[Conversa informal, Ponta Porã, julho de 2017].

Atingir 100% da confiança dos meus interlocutores nunca foi um objetivo em si mesmo, dada as inúmeras complexidades existentes na interação humana e cultural, mas consegui ao menos, penso eu, estabelecer “uma certa dose de confiança e interesse mútuo” (Clifford, 2000: 231); na qual fui aceito, não como um igual, mas como um estranho inconveniente em quem se podia confiar (White, 2005). O receio em ser visto com “o cara que fica fazendo perguntas” é compreensível, uma vez que a “curiosidade é o

3 | O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido/TCLE, é uma exigência dos Conselhos de Ética de algumas instituições de Pós-Graduação para aqueles pesquisadores cujo objeto de trabalho envolva seres humanos. Constitui na declaração, por escrito, por parte dos entrevistados de que estão cientes do teor do trabalho a ser realizado e concordam em participar da pesquisa. Sobre os comitês de ética em pesquisa, no contexto político e acadêmico, veja: FONSECA, Cláudia. “Situando os comitês de ética em pesquisa: o sistema CEP (Brasil) em perspectiva.” Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 333-369, jul./dez. 2015.

traço que, infelizmente, os pesquisadores compartilham com os policiais, alcaguetes e eventuais membros de redes rivais de controle” (Milito; Silva, 1995: 171).

A desconfiança dos interlocutores se justifica quando se analisam os aspectos relativos às trocas de favores entre os *nativos* na fronteira, tanto brasileiros quanto paraguaios; trocas nas quais as dádivas trocadas o são dentro das dimensões simbólicas do segredo e da confiança. Na opinião de alguns, o conhecimento de sua dinâmica deve se manter restrito aos membros das redes – aos outros, é proibido “chegar perto demais” (Simmel, 2009: 228), haja vista que a aproximação pode ferir a imagem pública dos envolvidos nos intercâmbios, principalmente aos olhos daqueles a quem tais práticas são condenáveis, como são condenáveis quem as pratica⁴.

Nesse sentido, me inscrevo, aos olhos daqueles que me confidenciaram seus conhecimentos e suas experiências sobre o funcionamento das redes de solidariedade na fronteira, como uma espécie de *partícipe por extensão*. Penso assim em razão de que, depois da conversa que tive com meu informante-chave, despedimo-nos e voltei a pé ao hotel em que estava hospedado. No caminho me dei conta de que eu, mesmo sem saber, poderia estar também fazendo parte da rede de solidariedade do meu informante-chave, isso porque muitas das pessoas com as quais interagi me foram apresentadas por ele. Portanto, é perfeitamente razoável pensar que algumas das minhas interações, à minha revelia, também percorreram os circuitos das trocas simbólicas que descrevo aqui.

4 | Existe uma parcela de indivíduos, tanto em Ponta Porã quanto em Pedro Juan Caballero, que não concordam com o uso das táticas acionadas para obter acesso aos serviços de saúde na fronteira por parte de indocumentados. Essas pessoas geralmente estão vinculadas de maneira radical às crenças religiosas e seus valores morais, cujas doutrinas interditam comportamentos tidos por ilegais, ou pecaminosos, perante as leis divinas.

REDES DE SOLIDARIEDADE: A DINÂMICA DAS TROCAS SIMBÓLICAS NA FRONTEIRA DE PONTA PORÃ (BR) E PEDRO JUAN CABALLERO (PY)

“L’unité de la condition humaine sous l’égide notamment de la dimension symbolique, cette capacité propre à l’homme de créer du sens et de la valeur, d’enraciner le lien social, implique simultanément la différence à la fois collective et individuelle, c’est-à-dire la succession des cultures et en leur sein des manières singulières dont les individus se les approprient.”

Le Breton, David. 1998: 7

As cidades de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY localizam-se na fronteira seca do Brasil com o Paraguai, cidades-gêmeas conurbadas entre as quais a cisão de limites é dada pela Avenida Internacional, no lado brasileiro, e pela rua Dr. Francia, no lado paraguaio, separação terrestre que caracteriza a região como fronteira seca. Convivem nesse espaço liminar os nacionais de ambos os países, onde, ao longo da Avenida Internacional e da rua Dr. Francia, existe um intenso fluxo de produtos, serviços e relações nos quais se ocupam, se beneficiam e divergem brasileiros e paraguaios (Nascimento, 2012; 2014 e 2019).

As cidades são marcadas por diferentes processos históricos; legislações; culturas e formas de organização social, o que confere à região características *sui generis*. A proximidade física entre Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY torna próximos os moradores de ambos os lados da fronteira, ensejando uma gama de inter-relações perpassadas por categorias antagônicas como amizade/inimizade, consenso/dissenso, legalidade/ilegalidade, confiança/desconfiança, dentre outras (Baller, 2014; Banducci Júnior, 2011; Nascimento, 2012; 2014 e 2019; Andrade, 2018).

Com relação à vida em sociedade, e aos consequentes desdobramentos impostos pela dinâmica social de cada cultura, é sabido que o ser humano vincula-se, desde o nascimento até a morte, a uma teia de relações simbólicas multifacetadas e complexas nas quais os indivíduos influenciam e são influenciados pela dialeticidade que marca o tecido social em que se encontram (Geertz, 1989 e 2002; Ingold, 2000 e 2015; Sperber, 1975; Turner, 1967 e 1978). Essa tecitura composta de símbolos, significados e significantes, que o homem criou e a ela está “amarrado” (Geertz, 1989: 15), é expressa e representada pelos contingentes populacionais em movimento, pelo grupo familiar, pela interlocução dos indivíduos com a comunidade à sua volta, pelo trabalho e as conexões que dele emanam, pelas afinidades, pelas alianças, dentre muitas outras possibilidades de construção de redes sociossimbólicas (Appadurai, 1996; Le Breton, 1998 e 2004; Simmel, 1998).

No cerne das redes de solidariedade formadas na fronteira em estudo, as que se estruturam entorno da categoria amizade são bastante presentes e relativamente fáceis de identificação, como é o caso das relações estabelecidas entre enfermeiros, médicos, motoristas e técnicos administrativos que trabalham em alguns hospitais e demais unidades de saúde de Ponta Porã. À semelhança de qualquer local de trabalho, as relações não são todas marcadas pela simpatia, empatia e afinidades; então, a necessidade de proteção do segredo que envolve as táticas e trocas de favores aqui discutidas tem como fonte primária as inter-relações que emergem das interações, nem sempre harmoniosas, entre indivíduos no ambiente de trabalho.

Nas redes de solidariedade existentes na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, os vínculos de amizade operacionalizam os intercâmbios de conhecimentos e expertises variados que subvertem, por sua vez, a ordem das coisas e conformam em sua órbita práticas desviantes que possibilitam o acesso aos serviços de saúde negados (ou dificultados) pelo aparato burocrático-estatal brasileiro. Nesse processo de (re)invenção do cotidiano (Certeau, 1994), a circulação e troca solidária de saberes, experiências e múltiplos capitais simbólicos entre amigos provoca fissuras no modelo hegemônico, permitindo a reestruturação das estratégias dominantes em favor daqueles alijados do acesso básico aos bens e serviços essenciais (Bourdieu, 2003).

No contexto da fronteira Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, as redes de solidariedade têm sua ação empírica e simbólica emergindo e funcionando através do

que Telles denominou de “competência circulatória” (2009: 160), entendida aqui como os saberes desenvolvidos, cultivados e transformados (de acordo com as necessidades) pelos atores sociais na construção das dinâmicas que tencionam escapar às restrições e controles impingidos pelo Estado e seus prepostos no que concerne ao acesso de indocumentados aos serviços de saúde ofertados pelo SUS. Essas redes de apoio são tecidas relacionalmente e mantidas pelos liames afetivos e socioculturais construídos pelos grupamentos sociais por meio das percepções que engendram e alimentam a respeito da própria realidade de mundo social, das competências e dos aportes necessários e disponíveis para confecção das redes de proteção (Brito & Koller, 1999).

É no seio dessa inventividade democrático-coletiva, isto é, no contexto da expressão de uma espécie de poder construído, acionado e compartilhado pelo povo, que as redes de solidariedade são gestadas e acionadas para compor as táticas relativas à defesa de interesses individuais e coletivos, notadamente tendo como mote a resolução de problemas das mais diferentes categorias, tais como saúde, alimentação, transporte, geração de renda e segurança.

A proteção do segredo, ou a confiança de suas dinâmicas somente àqueles que participam – ativa ou passivamente – das redes de solidariedade, é necessária, de acordo com o que se pode inferir de algumas falas, para que as redes continuem funcionando. “*Cara, se todo mundo fica sabendo como a gente faz as coisas, logo, logo isso acaba. Gente vai perder emprego, ou vai ser trocada de função, entende? Então, sendo sincero com você, não acho legal as pessoas ficarem falando com você sobre isso*” [Conversa informal, Ponta Porã, junho, 2017], me confidenciou um dos que se negaram a colaborar com a pesquisa; embora, paradoxalmente, me autorizou a relatar sua recusa, desde que seu nome, local de trabalho ou qualquer outra menção que pudesse identificá-lo não aparecesse.

Outro interlocutor me inquiriu: “*Rapaz, se a gente conta as coisas e você vai e põe num livro, você não acha que prejudica a gente aqui? A gente pode perder o emprego, ficar mal com os colegas. Porque parece que a gente tá traindo eles*”. A fala revela uma condição intrínseca ao segredo, conforme a teorização de Simmel (2009), o sentimento de que não se pode atraiçoa-lo, posto que, como entidade sociológica, confere àqueles que o possuem a capacidade de produzir transformações e surpresas, de suscitar contentamentos e promover infelicidades, inclusive aos seus possuidores. É por essa razão que “o segredo ocorre envolto na possibilidade e na tentação da revelação; e com o risco extremo de que seja descoberto, se combina este intento de desvelá-lo que se assemelha a atração do abismo” (Simmel, 2009: 238).

No proceso de interação uma outra inquietação me foi revelada: o receio de contribuir com a *má-fama* da fronteira, principalmente do lado paraguaio. “*Aquí es un lugar [referindo-se à fronteira de Ponta Porã e Pedro Juan Caballero] muy criticado. La gente piensa que solo hay cosas malas aquí. Si seguimos hablando de estas cosas, entonces empeora*” [Interlocutor 11 – Ponta Porã, julho 2017], me disse um pedrojuanino. Desse modo, existe também a preocupação de não contribuir com o recrudescimento e/ou

a manutenção da *má-fama* da fronteira, reputada pelos meios de comunicação e pelo senso comum como terra sem lei e espaço por excelência da ilegalidade e do crime.

As redes não correm o risco de serem desfeitas em razão da publicidade, ainda que restrita aos domínios acadêmicos, que porventura alcancem, isso porque as táticas e estratégias operacionalizadas para favorecer o acesso à saúde por meio do SUS são atualizadas diuturnamente, além de terem suas dinâmicas intrinsecamente associadas às necessidades demandadas pelos partícipes das redes, necessidades essas que são diversas e diversificadas; exigindo uma constante reestruturação – e mesmo a criação – dos mecanismos utilizados no processo que faculta o acesso aos serviços ofertados pelo SUS aos indocumentados na fronteira das cidades de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY. Assim, a dialética presente na manutenção das redes se reveste de certa resiliência cultural e concede aos envolvidos em suas tramas aquilo que Michel de Certeau denominou de “equilíbrios simbólicos, contratos de compatibilidade e compromissos mais ou menos temporários” (1994: 45).

As redes de solidariedade podem ser encontradas em várias partes do mundo antigo e moderno, sendo parte constituinte das estratégias de sobrevivência de diversos povos ao longo da história, podendo ser entendidas como “formas de pertença à família, vizinhança, grupo de trabalho, com suas *redes de interdependências*, sem mediação das instituições específicas” (Castel, 1998: 59, grifo meu). No âmbito do acesso aos serviços de saúde por parte dos indocumentados na fronteira em análise, as redes se manifestam como instrumentos que operacionalizam as estratégias adotadas por aqueles alijados do acesso aos serviços ofertados pelas instituições estatais. Entretanto, diferentemente da concepção de Castel (1998), as redes de solidariedade acionadas em Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY funcionam com a mediação (indireta) das “instituições específicas”, a exemplo do Estado e dos equipamentos sociais de saúde sob sua responsabilidade.

A propósito da menção à mediação indireta das instituições específicas, a chave interpretativa é tomada de empréstimo a Michel de Certeau (1994) e sua teorização a respeito das categorias estratégia e tática. Para o autor, as estratégias são concebidas como instrumentos operativos capazes de engendrar e manipular mecanismos simbólico-ideológicos, utilizados, por sua vez, pelos “sujeitos de poder e saber (Estado, empresa, exército, etc.)”, no intuito de “produzir, e reproduzir, os espaços particulares de exercício de poder. Aqui, as estratégias – por meio das práticas cotidianas – acabam por reforçar os instrumentos coercitivos e reguladores do poder.” (Nascimento; Andrade, 2018: 186).

No que respeita às táticas enquanto categorias capazes de mobilizar saberes e instrumentalizar formas específicas de *agência*⁵, Certeau (1994) as interpreta como constituintes assessórias do arsenal de habilidades desenvolvido pelos indivíduos e acionado para resolver problemas específicos, geralmente utilizando-se das falhas dos mecanismos nos quais atuam as estratégias erigidas pelos “sujeitos de

5 | Grosso modo, a agência pode ser entendida como a capacidade dos indivíduos de interagir com a realidade prática e simbólica e exercer influência sobre essas realidades, sempre em defesa dos interesses que animam a existência dos atores sociais envolvidos no processo. O conceito de agência defende que mesmo sob as mais eficazes formas de coerção, os atores sociais ainda podem elaborar estratégias que tendem a refrear e esgarçar a coerção e seus efeitos. Isso ocorre porque os atores sociais não se reduzem a meros autômatos, mas são indivíduos que detêm conhecimentos e experiências dentro do contexto sociocultural em que estão inseridos. Assim, a partir dos saberes que mobilizam, influenciam a realidade circundante em seus vários aspectos, reagindo contra as pressões e restrições que enfrentam. Cf.: Giddens (1989) e González de La Fe (2003).

poder e saber”. Dessa forma, Certeau (1994) as classifica como “a arte dos fracos”, tendo em vista que as táticas possibilitam a transformação, em prol de suas demandas e de maneira sub-reptícia, dos sistemas disciplinares. “Assim, na concepção do autor, as práticas cotidianas (estratégicas e táticas) configuram-se como locais e espaços de competição, embates e cisões que robustecem e corrompem as costumbres configurações do poder e do saber.” (Nascimento; Andrade, 2018: 186).

Atuando como instrumentos capazes de produzir improvisações eficazes e, conseqüentemente, manipular as forças burocrático-organizacionais do Estado em suas diversas instâncias, as táticas possibilitam a reapropriação e a utilização dessas forças por parte daqueles a quem o acesso só seria possível dentro dos mecanismos de controle estabelecidos *a priori* pelos detentores do “poder e do saber”.

As táticas, ainda que estejam cobertas pela aura do segredo e da confiança, podem ser identificáveis nos espaços sociais em que circulam e operam, dado o efeito produzido por suas ações, a exemplo da continuidade do tráfico transnacional de pessoas, drogas ilícitas e armas em todo o mundo – à revelia do dispendioso aparato tecnológico e burocrático-estatal construído para estancar essas práticas. Nas palavras de Certeau, as táticas podem ser entendidas como efeitos de jogos sociais, constituindo-se pelo “efeito produzido pelas operações que orientam, circunstanciam, temporalizam e levam a funcionar os elementos móveis de uma unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais” (1994: 202).

Outra chave-interpretativa possível para analisar a configuração e a dinâmica das redes de solidariedade é a teoria de Foucault (1979) sobre o pequeno poder e as intersecções e capilaridades por ele oportunizadas na realidade social. Na verdade, para o autor, o poder não existe, não se constitui em algo que possa ser objeto de posse, o que existe são práticas de poder mediadas e intermediadas pelas relações estabelecidas pelos atores sociais em uma dada conjuntura sociocultural. Por esse ângulo, as táticas elaboradas e utilizadas no interior das redes de solidariedade são, também, representativas dessa forma de poder à qual Foucault (1979) teoriza. Isso porque táticas e estratégias (conforme a acepção de Certeau) constituem-se em relações de poder social e culturalmente compartilhadas, instrumentalizando as divisões de poder sem, contudo, hierarquizá-las na dinâmica das trocas simbólicas ensejadas nos processos viabilizados pelas redes e suas inúmeras e, por vezes, imperscrutáveis configurações.

NAS DIMENSÕES DO DIZÍVEL E DO INDIZÍVEL: CONSIDERAÇÕES SOBRE SEGREDO E CONFIANÇA

“Para ver a etnografia [...] como um processo em que se extraem confissões [...] deve-se supor a existência e a importância dos segredos.”

Clifford, James. 2002: 215

Andando pelas ruas da fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, buscando enquanto caminho informações – ou formas de conhecer caminhando, como sugere Ingold (2000 e 2015) – relevantes que pudessem dar respostas às questões epistemológicas postas pela minha proposta de pesquisa, estabeleci relações com alguns comerciantes e ambulantes que trabalham no comércio formal e informal na fronteira. Um deles, que depois de certa resistência resolveu conversar comigo, me disse, em resposta à indagação se sabia como funcionavam as estratégias adotadas pelas pessoas estrangeiras indocumentadas para ter acesso aos serviços de saúde através do SUS na fronteira Brasil/Paraguai.

“Rapaz, vai ser muito difícil você conseguir saber essas coisas aqui, hein? Porque essas coisas funcionam debaixo dos panos, sabe? É coisa de família, de amizade. Ninguém fica falando disso assim abertamente pra estranho, é meio que segredo, entende?” [Interlocutor 1 – brasileiro (casado com uma paraguaia), comerciante, Ponta Porã/BR, junho de 2017].

Aproveitando a deixa, pergunto subitamente, para não perder a oportunidade e espontaneidade do meu interlocutor:

– Como assim de família?

Interlocutor 1 – *“De família, ué! Por exemplo: se eu sou seu irmão e trabalho num hospital, se você precisar de alguma coisa lá que seja difícil, eu dou um jeito, sabe?”*

– Mas é só para a família mesmo? Insisto.

Interlocutor 1 – *“Olha, tem vezes que a gente pode até fazer isso pra um amigo, sabe? Mas tem de ser amigo mesmo, entendeu? Não pode ser alguém que você vê de vez em quando, só um conhecido. Tem de ser amigo, aquele de longa data, criado junto, que você tem história. Não poder ser qualquer um, entende?”* [Conversa informal – Ponta Porã/BR, junho de 2017].

– Tem como dar “um jeito”? Como é que se faz? Indago esperançoso.

Interlocutor 1 *“Ah, mais daí você já tá querendo saber demais, né?”*

Novamente sou forçado pelas circunstâncias a enfatizar o caráter científico da pesquisa que realizo, tentando com isso diminuir a desconfiança sobre o tema das formas de acesso à saúde na fronteira, principalmente às que funcionam à margem das diretrizes legalmente estabelecidas. Nesse momento um cliente adentra o estabelecimento perguntando o preço de um item em exposição, sendo prontamente atendido. Depois de atender ao cliente, o interlocutor se dirige a mim, sentando-se em uma cadeira ao meu lado, *“O que você tinha perguntado mesmo?”*. Indaga – Sobre como é que se dá o tal jeito, lembra? Para ser atendido. Respondo. *“Ah tá, verdade.”*, diz ele. *“Vou te contar como é que dá pra fazer, mas você não vai gravar nada, tá?”* – Posso anotar?

Senão esqueço algum detalhe importante. “*Podê, até pode. Mas não põe meu nome nem aí nesse livrinho*”, responde meu interlocutor se referindo ao meu caderno de campo.

Ato contínuo me explica o processo pelo qual são acionados os mecanismos que permitem aos indocumentados serem atendidos pelo SUS brasileiro, deixando mais clara a presença das redes de solidariedade no processo de acesso à saúde na fronteira Brasil/Paraguai.

Interlocutor 1 “É assim ó: digamos que alguém que é meu amigo precisa de uma receita de um remédio controlado, mas não pode perder dia de serviço aqui esperando pra ser atendido, e também não pode pagar uma consulta particular, daí eu falo com alguém daqui, um amigo, um parente, que *trabalha lá ou tem um amigo ou parente que trabalha num desses lugares* [Unidades Básicas de Saúde, hospitais], *daí ele* [Funcionário, servidor público] *vai e explica a situação pra um médico da confiança dele, e daí consegue a receita. Mas tudo na surdina.*”
[Conversa informal – Ponta Porã/BR, junho de 2017]

A amizade insere-se no sistema de redes de solidariedade como uma das molas propulsoras das ações orquestradas na e pela dinâmica das estratégias e táticas; mas a dádiva concedida por meio do favor destina-se ao “amigo próximo”, “*amigo mesmo*” (Rezende, 2002a: 94, grifo meu), aquele de *longa data*, com o qual se partilha uma vivência comum; não constitui prerrogativa de *qualquer um*. Percebe-se que a amizade, na trama conceitual das redes de solidariedade na fronteira, “Embora vivida como uma opção subjetiva, [...] é concebida e praticada com significados, normas e valores culturalmente definidos.” (Rezende; Coelho, 2010: 74). Pressupõe-se, então, que não é qualquer tipo de amizade que propicia o acesso aos serviços de saúde, somente a *verdadeira amizade* – fruto de relações afetivas arraigadas no tempo – é capaz de mobilizar as forças das redes em favor da realização dos objetivos buscados, isso porque nela estão implícitas e valoradas as categorias confiança e lealdade, guardiãs por excelência dos segredos.

Outro interlocutor também enfatiza a questão da confiança e do segredo como condições imprescindíveis à manutenção das redes de solidariedade, notadamente no tocante às táticas adotadas para franquear o acesso à saúde.

“*Esse tipo de coisa [as táticas] têm de ser muito bem-feitas, muito bem amarradas entre a gente, cara; não pode ter nenhuma ponta solta, porque senão todo mundo roda. Daí já viu, né? Perde o emprego, perigoso ir até preso. Deus me livre! Então, o negócio tem de ficar só entre a gente mesmo.*”
[Interlocutor 4 – brasileiro, servidor público em Unidade Básica de Saúde em Ponta Porã/BR, Ponta Porã, junho de 2017].

A proteção do segredo, ou a confiança de suas dinâmicas somente àqueles que participam – ativa ou passivamente – das redes de solidariedade, é necessária, de acordo

com o que se pode inferir de algumas falas, para que as redes continuem funcionando. Na verbalização das desconfianças de alguns interlocutores, principalmente relativas à publicização das estratégias e às consequências que poderiam suscitar, a preocupação centra-se na garantia do anonimato referente à origem das informações.

Na tentativa de tranquilizá-los, reforço o compromisso ético assumido quando das explicações iniciais sobre a natureza do trabalho por mim desenvolvido, argumentando que os nomes das pessoas, seus locais de trabalho, sua faixa etária, ou quaisquer outras informações que os pudessem identificar não constariam dos textos que porventura viessem a ser publicados. – Fica tranquilo! Disse a um dos interlocutores reticentes, ao que ele me respondeu de pronto: “*Como eu vou ficar tranquilo se você quer que a gente assine esse papel aí [TCLE]*”. – Se o senhor não quiser, o senhor não precisa assinar, a gente pode só conversar, tento tranquilizar mais uma vez meu potencial informante. “*Tá bom, vou te ajudar, mas sem gravador também*”. – Sem problemas, digo, aliviado por conseguir manter mais uma fonte *nativa* de dados. – Posso fazer pelo menos umas anotações, para eu não esquecer? “*Pode sim, mas não põe meu nome*”. – Tudo bem, não vou pôr, saliento mais uma vez o compromisso⁶.

Quanto às consequências atinentes à divulgação das estratégias, duas questões são cruciais: o medo de perder o emprego e o outro de “*ficar mal com os colegas*” por ter revelado a dinâmica ilícita das trocas de favores que funciona operacionalizada pelas redes, violando assim as dimensões simbólicas do segredo, da confiança e da amizade, categorias imprescindíveis no sistema de troca de favores que emerge das redes de solidariedade presentes nos dois lados da fronteira estudada. Para os interlocutores moradores em Pedro Juan Caballero/PY e que realizam intercâmbios através das redes, de forma passiva ou ativa, a preocupação é de não vir a prejudicar os envolvidos na dinâmica das trocas, “*para que no pierdan sus trabajos*”. Na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, segredo, confiança e amizade respondem pelo equilíbrio e manutenção das redes de solidariedade, instrumentalizando os intercâmbios simbólicos e garantindo a reciprocidade e o trânsito das coisas trocadas, tenham elas materialidade ou não.

Nos depoimentos apresentados ficam patentes as categorias que operacionalizam o acesso de pessoas indocumentadas aos serviços de saúde no Brasil por meio do SUS, família, confiança, solidariedade, segredo e amizade; categorias que aliadas às relações de proximidade humano-sociais erigidas nos contextos fronteiriços “faz com que as dinâmicas das relações se sobreponham às regras oficiais” (Vasconcelos, 2013: 89).

O segredo, no panorama do acesso à saúde na fronteira, pode ser entendido como uma espécie de dinâmica social na qual o mundo sociocultural ultrapassa a obviedade expressa pelos epifenômenos do mundo evidente, engendrando classificações simbólico-socioculturais que fomentam a agência dos atores sociais na realidade empírica do cotidiano no qual eles influenciam e são influenciados. É nessa circunstância que, de acordo com Simmel, o segredo:

6 | A propósito das negociações com os interlocutores em Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, acrescento que em todas as interações realizadas – no intuito de coletar material etnográfico para a execução da pesquisa – foram respeitadas as diretrizes do código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2012) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP/CNS, 2012), observando as resoluções nº 196 e nº 466/ desta última, publicadas, respectivamente, em outubro de 1996 e dezembro de 2012 (BRASIL, 1996; 2012). Assim, tanto o nome dos interlocutores quanto os lugares em que se deram as interações foram omitidos, bem como quaisquer outros pormenores que pudessem levantar suspeitas sobre a possível identidade e autoria dos depoimentos aqui apresentados.

oferece, digamos, a possibilidade de um segundo mundo junto ao mundo manifesto, sendo este decisivamente influenciado por aquele. A existência de um segredo entre dois indivíduos ou dois grupos e a sua medida, são questões que caracterizam as relações entre eles. (Simmel, 1999: 221).

No depoimento do interlocutor 1 é possível vislumbrar o funcionamento das redes de solidariedade e dos mecanismos utilizados para instrumentalizá-las; como também se vislumbram as categorias socioafetivas que permeiam as relações que se verificam no interior das redes. É por meio do pequeno poder (na acepção teórica que lhe confere Foucault, 1979) acionado e exercido pelos membros das redes que os atendimentos aos indocumentados é operacionalizado nos domínios institucionais da oferta de serviços de saúde do Estado brasileiro.

Um exemplo do funcionamento desse tipo de poder pode ser apresentado no caso do Interlocutor 3, motorista de ambulância que forneceu valiosas informações sobre os mecanismos de atuação das redes. Por mais que sua função esteja distante dos cuidados imediatos ou mesmo dos espaços administrativos característicos dos estabelecimentos de saúde, sua presença no espaço circundante faculta a criação de vínculos com os demais funcionários: técnicos em enfermagem; enfermeiros; médicos; paramédicos; assistentes sociais; porteiros e outros tantos servidores. Seu *poder* se encontra na posição que ocupa na organização das atividades institucionalmente controladas e atreladas a aspectos administrativos e burocráticos, tendo prerrogativas e responsabilidades atinentes à função que somente o detentor do cargo pode usufruir: abastecimento, controle da quilometragem percorrida, manutenção do veículo, itinerário, dentre outras.

Fica patente a presença e ação do pequeno poder na fala do interlocutor 2, enfermeiro em Ponta Porã:

Interlocutor 2 – *Cara, ele [o motorista] já me ajudou muito. Teve uma vez que um parente meu que mora em Pedro Juan passou muito mal, precisava ser atendido com urgência, mas não tinha ninguém pra buscar ele lá, foi um sufoco. Mas daí eu pedi pra ele 'dar um jeito' de pegar meu tio lá, sem ninguém saber, porque a gente não pode usar os veículos daqui pra coisas particulares, mesmo que fosse emergência, era em outro país, né? Apesar da gente morar na fronteira, tem um monte de leis, sabe? Enfim, ele me ajudou. Foi lá buscou meu tio, trouxe pra cá e deu um jeito na papelada. É muita burocracia: é combustível que gastou, distância percorrida, horário de saída e de chegada, nome de paciente transportado, motivo da solicitação. Ele fez tudo isso pra mim em nome da amizade; então, eu tô em débito com ele, se ele precisar, eu mexo meus pauzinhos pra ajudar ele.* [Conversa informal – Ponta Porã, junho de 2017].

É no cerne dessas interlocuções que o pequeno poder se expressa, acionando a favor das demandas das redes sua capacidade de manipular as estratégias erigidas pelos

aparelhos do Estado. Esse mesmo motorista pode solicitar a um colega de trabalho de outro setor que lhe faça o favor, em nome da amizade, da empatia, do sentimento de classe, de arranjar uma receita específica, ou agilizar uma consulta para um amigo de outra nacionalidade, ou qualquer outro tipo de serviço ou coisa que necessite. Como vimos na fala do interlocutor 2, caso necessite será atendido “*se ele precisar, eu mexo os pauzinhos pra ajudar ele*”. Os “pauzinhos” aos quais se refere o interlocutor 2 nada mais são do que extensões das redes de solidariedade, táticas postas em movimento por meio dos dispositivos de poder⁷ (Foucault, 1979) acionados pelos indivíduos através das brechas construídas nas capilaridades das estratégias teorizadas por Certeau (1994).

Geralmente, desde que não abusivas, as solicitações que emergem das redes são atendidas, fortalecendo as tecituras que a compõem no sentido de que a troca de favores gera a necessidade e a obrigação de novas trocas em um ir e vir constante de pessoas, coisas e sentimentos (Mauss, 2003), tanto de um lado quanto de outro da fronteira, configurando uma micropolítica das emoções (Coelho, 2010), na qual as emoções atualizam, por meio da vivência dos contextos intersubjetivos existentes entre os indivíduos, aspectos gerais da organização social. Nessa lógica, a fronteira não deve ser considerada apenas como um espaço habitado pelas famílias às margens dos limites impostos pelo Estado, “mas como rede de relações sociais efetivas que mantêm, independentemente de restringirem à área local ou ultrapassarem suas fronteiras” (Elias; Scotson, 2000: 196).

Outra fala do interlocutor 2 que chama atenção é “*Apesar da gente morar na fronteira, tem um monte de leis, sabe?*”, deixando entrever que apesar das capilaridades e do caráter fluido e poroso das relações socioculturais que têm lugar nos espaços fronteiriços em que habitam nacionais de diferentes nações, “os limites físicos, de cunho geográfico e jurídico, exercem variadas influências na população fronteiriça” (Nascimento, 2012: 25), constituindo-se em entraves ao trânsito dos inúmeros fluxos de pessoas e coisas cuja direção se orienta em diversos sentidos na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY.

A despeito das redes funcionarem tendo como móbil de suas ações amizade, companheirismo e relações de trabalho, é no âmbito familiar que elas se apresentam com mais vivacidade e discursos apelativos por parte daqueles que precisam de um favor no universo de trocas em análise. Assim, dentre as alegações que acompanham as solicitações de remédios, receitas, consultas e coisas semelhantes, quando é para alguém da família do requerente ele logo justifica: “*Era pra minha mãe, pô! Senão eu nem pedia. Porque eu sei que é complicado e a gente acaba ficando devendo favor pros outros. Mas quando é família, a gente faz de tudo, né?*” [Interlocutor 5, junho de 2017, Ponta Porã], relatando uma solicitação de receita de remédio controlado que havia feito a um médico que trabalha com ele em uma unidade de saúde de Ponta Porã.

As redes de solidariedade são mais fortes e mais frequentes quando envolvem familiares, principalmente quando estes são mais vulneráveis economicamente.

7 | Os dispositivos de poder, em Foucault, referem-se aos operadores materiais do poder, técnicas e estratégias. São utilizadas para designar discursos, práticas e instituições. Cf.: REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005: 39.

No âmbito das redes, a família pode ser entendida como uma das partes mediadoras das correlações entre sujeitos e coletividade, ensejando a construção de configurações sociais indelevelmente vinculadas a compromissos de cuidados mútuos assumidos tacitamente (Paugam, 1999; Szymanski, 2002).

As ações das redes traduzem o cuidado expresso nos intercâmbios que envolvem afetos, bens materiais, econômicos e simbólicos, cuidado este não restrito às relações familiares – existindo, como observam Léon et. al (2011), em espaços distintos –, embora tais relações se façam mais presentes em termos quantitativos quando se analisa a configuração das redes na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY. Desse modo, é evidente que a família não se configura como uma unidade autônoma, autocontida e mesmo isolada, existindo para além de tais reducionismos interpretativos.

Nesse sentido, Burke analisa que a família ultrapassa os limites da residência, tanto os físicos quanto os simbólico-emocionais; configurando-se não somente como:

uma unidade residencial, mas também [...] uma unidade econômica e jurídica. Ainda mais importante, é uma comunidade moral, no sentido de um grupo com o qual os membros se identificam e mantêm envolvimento emocional [...] (2000: 80-81)

No entanto, essas múltiplas variações de funções traduzem-se em problemas sociais, dado o fato de não haver, sempre, consonância entre as unidades aqui consideradas. A partir dessa constatação, afirma Fonseca – inspirada nas elucubrações de Bonetti (2007) –, é necessário “perceber a importância de políticas sociais e outras forças nacionais ou globais que perpassam as relações interpessoais desta instituição. (Fonseca, 2007: 13)⁸”

Diante das dificuldades legais postas pelo Estado brasileiro a respeito do acesso aos serviços de saúde no Brasil, especificamente através do SUS, por que existe tanta procura por parte dos paraguaios e brasileiros indocumentados pelos serviços? A demanda se deve a vários fatores, dentre eles destacam-se a falta de recursos econômicos da população paraguaia; a gratuidade do SUS, a qualidade dos serviços ofertados e a incapacidade do sistema de saúde paraguaio de atender, de forma satisfatória e abrangente, a população residente no país (Nascimento; Andrade, 2018).

Aos brasileiros não residentes no Brasil o acesso por meios ortodoxos não é menos difícil, já que têm de apresentar a documentação exigida pelas unidades de saúde para serem atendidos. Ocorre que muitos brasileiros residem no Paraguai desde muito pequenos e não possuem os documentos necessários ao atendimento – Cartão do SUS, CPF e RG –, condição de indocumentados que os levam a se inserirem nas redes de solidariedade para conseguir o acesso de maneira mais fácil e menos burocrática. Contudo, o acesso aos serviços aos brasileiros não residentes, mas devidamente documentados, ocorre sem problemas aos usuários, dentro dos limites de possibilidade de atendimento do SUS na fronteira (Cazola et al., 2010).

8 | Para um entendimento mais profundo sobre a família enquanto instituição social, ver: Jablonski (1991); Sarti (1994); Segalen (2000).

No entanto, os brasileiros que residem no Paraguai e procuram os serviços de saúde no Brasil sofrem preconceito por parte dos brasileiros que moram no Brasil, isso porque uma parcela da população acredita que já que moram lá deveriam utilizar o sistema de saúde daquele país; outros acreditam que os atendimentos aos estrangeiros, dentre eles os paraguaios, oneram e prejudicam o atendimento aos brasileiros em razão da escassez de recursos do SUS (Albuquerque, 2012; Tamaki et al., 2008)

O Sistema de Saúde do Paraguai é constituído por instituições oriundas das esferas pública e privada, sendo que é possível encontrar instituições que aglutinam as duas modalidades de serviço. Na esfera pública, a representação está a cargo do Ministério de Saúde Pública e Bem-Estar Social (MSPyBS), do Instituto de Previdência Social (IPS), da Saúde Militar, da Saúde Policial, da Universidade Nacional de Assunção e pelos serviços assistenciais das empresas descentralizadas Itaipú e Yacyretá (Alum, Bejarano, 2011; Paraguay, 2010).

A estrutura organizacional do Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social (MSPyBS) tem sua conformação instituída e comandada pelo poder executivo, tendo sua atuação voltada especificamente à melhoria progressiva da saúde; à elaboração de medidas que previnam a emergência ou reemergência de doenças aos processos referentes à reabilitação (Valemtim, Silva, 2006). O objetivo primordial do MSPyBS é ofertar serviços de saúde aos seus 17 Departamentos, incluindo Pedro Juan Caballero, Departamento de Amambay, e à capital do país, Assunção; tendo como missão:

Garantizar el cumplimiento de las funciones de rectoría, conducción, financiamiento y provisión de servicios de salud con el fin de alcanzar la cobertura universal, bajo el enfoque de protección social, en el marco del Sistema Nacional de Salud. (Paraguay, 2019: 1).

O setor público e os serviços de saúde militar e policial são responsáveis pelo atendimento de cerca de 50% do contingente populacional paraguaio, ainda que tenham restrições, privilegiando certos grupos em detrimento da população em geral. A assistência dada pelas Forças Armadas, por exemplo, restringe-se somente aos militares ativos ou aposentados, bem como a seus respectivos familiares. Possuem estabelecimentos de saúde próprios, com instalações de boa qualidade e ampla oferta de serviços, tendo sua cobertura atingindo áreas nas quais estão ausentes os serviços assistenciais públicos e mesmo os privados, presente inclusive em regiões nas quais não existem centros assistenciais públicos ou privados. Os serviços prestados pela Universidade Nacional de Assunção, no que se refere à saúde, têm seus custos subsidiados, em parte, pelo Estado (Winter, 2009).

Devido à descentralização do sistema de saúde paraguaio, alguns serviços são prestados em postos e unidades de saúde, sendo que algumas empresas estatais preferem assumir a responsabilidade pelo serviço de saúde prestado aos seus funcionários, serviços esses prestados em instalações pertencentes às próprias empresas e

por elas custeadas (Valentim; Silva, 2006).

Apesar de ter como pressuposto o atendimento integral e universal a sua população, o sistema público de saúde paraguaio privilegia o atendimento ao contingente populacional economicamente integrado, contingente este que se localiza mais na região metropolitana de Assunção, capital do país (Dgeec, 2012; Pan American Health Organization, 2012). Os serviços estatais, e, consequentemente, públicos, concentrados em Assunção destinam 80% de seus repasses financeiros para o atendimento de 20% de sua população, o que fragiliza o atendimento ao resto da população paraguaia, que sofre com a baixa cobertura. Essa falha na atenção à saúde, devido à fragmentação e desarticulação dos vários e por vezes divergentes subsetores, deixa 80% da população com uma cobertura de apenas 20% da capacidade de atendimento do Estado paraguaio. A estrutura deficitária do sistema acaba ocasionando limitações expressivas no que diz respeito ao acesso à saúde por parte da população (Alum, Bejarano, 2011; Pan American Health Organization, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O acesso dos estrangeiros indocumentados aos serviços de saúde na fronteira do Brasil com o Paraguai, falando a partir das cidades fronteiriças de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, se efetiva através das múltiplas interconexões existentes entre os moradores de ambas as cidades; acesso esse operacionalizado pelas táticas – elaboradas pela agência dos indivíduos – que subvertem as estruturas estratégico-organizacionais erigidas pelos dispositivos de poder na fronteira analisada. Nessa dinâmica que franqueia o acesso ao SUS brasileiro, e, por conseguinte, aos seus serviços e equipamentos, aglutinam-se configurações simbólicas representadas por categorias como segredo, confiança, família e amizade.

A troca, no que diz respeito à fronteira estudada, não é subsumida pela lógica econômica capitalista tradicional, ela expressa valores outros que não os materiais, dessa maneira, os objetos da troca “[...] não são exclusivamente bens, riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, [favores] [...]” (Mauss, 2003: 190). As trocas realizadas na fronteira, no que tange às circunstâncias de acesso à saúde oportunizado pelas redes de solidariedade, entre brasileiros e paraguaios, paraguaios e paraguaios e brasileiros e brasileiros, são estritamente simbólicas, dado que os “objetos” trocados são entidades imateriais por excelência; que nesse sistema de relações intercambiáveis se aglutinam, compondo um mosaico cujas cores, formas e sentidos não são cognoscíveis *a priori*, posto que são amálgamas dialeticamente constituídas, nas quais “Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam [...]” (Mauss, 2003: 212).

Em razão da aura de transgressão e ilicitude que recobre os “objetos” trocados, o segredo e a confiança se misturam às dádivas intercambiadas através das redes de solidariedade, funcionando como elos de uma corrente forjada pelos sentimentos de amizade, afinidade, empatia e simpatia que orientam, ainda que dialeticamente, as ações práticas e simbólicas gestadas nas interações sociais (Koury, 2009). As dádivas não se esgotam em si mesmas na troca de favores, vão mais além do mero intercâmbio de bens simbólicos para suprir necessidades, elas suscitam e comunicam sentimentos (Coelho, 2010) que reverberam no tecido social produzindo e reproduzindo emoções que extrapolam os limites estabelecidos pelas redes, expandindo as dimensões já existentes e conformando novas alianças.

São esses sentimentos que estão por trás das redes de solidariedade e das trocas de favores que têm lugar na fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, sentimentos que traduzem emoções estruturantes de uma gama de inter-relações que dão a tônica das múltiplas realidades e possibilidades de interação que a fronteira enseja. Como observou Mauss, tecendo considerações sobre a sociedade moderna:

Felizmente, nem tudo ainda é classificado exclusivamente em termos de compra e de venda. As coisas possuem ainda um valor sentimental além de seu valor venal, se é que há valores que sejam apenas desse gênero. (2003: 294).

O segredo compartilhado, associado às emoções que giram no seu entorno, guarda em si potencialidades positivas de constituição de aspectos relevantes do universo social, como a construção, execução e manutenção de projetos de interesse comunitário tributários de uma trama relacional na qual os significados e objetivos direcionam as ações coletivamente orquestradas em prol do bem comum. No espaço liminar em análise, as dádivas trocadas representam o último elo da corrente de um complexo sistema de intercâmbio entre doadores e receptores que é constantemente retroalimentado e ressignificado conforme as necessidades (novas e velhas) demandadas pelos partícipes das redes de solidariedade ali constituídas.

Nessa perspectiva, o segredo enseja a possibilidade, sempre presente, da traição, que mesmo sob a forma da suspeita, traz consigo sentimentos como medo, insegurança, angústia, decepção, desconfiança, dentre outras emoções ambivalentes; visto que ao mesmo tempo que desestabilizam os laços de amizade e confiança, também reforçam a necessidade de proteção e acobertamento das informações confidenciais.

O segredo, no caso da fronteira de Ponta Porã/BR e Pedro Juan Caballero/PY, serve para equilibrar, em algumas circunstâncias, a balança social em que figuram de lados opostos forças desiguais que, escondidas sob o manto de uma democracia sempre por se fazer, alimentam e retroalimentam as táticas e subvertem as estratégias para alcançar, mesmo que parcialmente e por caminhos tortuosos, a igualdade de direitos – ou algo que a isso se assemelhe.

Valdir Aragão do Nascimento é antropólogo, doutorando em Saúde e Desenvolvimento na Região Centro-Oeste (PPGSD/UFMS), mestre em Antropologia Sociocultural pela Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD) e bacharel em Ciências Sociais (UFMS). A pesquisa foi realizada no âmbito do PPGSD/UFMS com apoio financeiro da Capes por meio de bolsa de doutorado.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, José Carlos Lindomar. 2012. "Limites e paradoxos da cidadania no território fronteiriço: o atendimento dos brasiguaios no sistema público de saúde em Foz do Iguaçu (Brasil)". *Geopolítica(s)*, v. 3, n. 2: 185-205.
- ALUM, Júlia Noemi Mancuello; BEJARANO, Maria Stella Cabral de. 2011. "Sistema de salud de Paraguay". *Revista de Salud Pública del Paraguay*, v.1, n.1: 13-25.
- APPADURAI, Arjun. 1996 *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/244556073/Appadurai-Modernity-at-Large-Cultural-Dimensions-of-Globalization-pdf> Acesso em: 15 ago. 2019.
- BALLER, Leandro. 2014. "FRONTEIRAS E FRONTEIRIÇOS: A construção das relações sociais e culturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)". Dourados, Tese de Doutorado, Universidade Federal da Grande Dourados.
- BANDUCCI JÚNIOR, Álvaro. 2011. "Turismo e fronteira: integração cultural e tensões identitárias na divisa do Brasil com o Paraguai". *Pasos*, v.9, n.3: 7-18.
- BOAS, Franz. 2004. "A formação da antropologia americana, 1883-1911". STOCKING JR, George W.(Org.). Rio de Janeiro: Contraponto.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. 1996 Resolução n. 196, de 10 de outubro de 1996. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, *Diário Oficial da União*, 16 out. _____ . 2012. Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, *Diário Oficial da União*, 12 dez.
- BOURDIEU, Pierre. 2003. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRITO, Raquel Cardoso; KOLLER, Sílvia, Helena. 1999. "Desenvolvimento humano e redes de apoio social e afetivo". In: CARVALHO, Alysson Massote (org.). *O mundo social da criança: natureza e cultura em ação*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- BURKE, Peter. 2000. *História e teoria social*. São Paulo: Unesp.
- CASTEL, Robert. 1998. *Metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*; tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes.

CAZOLA, Luiza Helena de Oliveira; PÍCOLI, Renata Palópoli; TAMAKI, Edson Mamoru; PONTES, Elenir Rose Jardim Cury; AJALLA, Maria Elizabeth. 2011. "Atendimentos a brasileiros residentes na fronteira Brasil-Paraguai pelo Sistema Único de Saúde". *Rev Panam Salud Publica*, v. 29, n. 3: 185-190.

CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.

CLIFFORD, James. 2002. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

COELHO, Maria Cláudia. 2010. "Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções". *Mana*, Rio de Janeiro, v.16, n.2: 265-285.

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA, ENCUESTAS Y CENSOS – DGEEC. 2012. *Atlas demográfico del Paraguay*. Disponível em: <https://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/atlas-demografico/Atlas%20Demografico%20del%20Paraguay,%202012.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2019.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John, L. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FOUCAULT, Michel. 1979. *Microfísica do poder*. MACHADO, Roberto (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal.

GEERTZ, Clifford. 2002. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Voz. _____. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

GIDDENS, Anthony. 1989. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.

GONZÁLEZ DE LA FÉ, Teresa. 2003. "El Interaccionismo Simbólico". In: GINER, Salvador(Org.), *Teoría sociológica moderna*. Barcelona: Ed. Ariel.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment*. London: Routledge. _____. 2015 *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. São Paulo: Vozes.

JABLONSKI, Bernardo. 1991. *Até que a vida nos separe. A crise do casamento contemporâneo*. Rio de Janeiro: Agir.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2009. *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Editora CRV. _____. 2014. "Amizade e sociabilidade". In: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris: 33-42. _____. 2015. "Por que as amizades acabam? Uma análise a partir da noção goffmaniana de vulnerabilidade". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n.17, ano 7: 20-31.

LE BRETON, David. 1998. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin/Masson, Paris. _____. 2004. *L'Interactionnisme symbolique*. Paris: PUF. Collection: Quadrige Manuels.

LÉON, Amparo Micolta. 2011. "Las relaciones en el cuidado de hijos e hijas de migrantes en el país de salida". *IV Congreso de la Red Internacional de Migración y Desarrollo — Crisis global y estrategias migratorias: hacia la redefinición de las políticas de movilidad*, 18, 19 y 20 de mayo de 2011 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO- Sede Ecuador (Quito, Ecuador).

MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Casac Naify: 183-314.

MILITO, Cláudia; SILVA, Hélio. 1994. *Vozes do meio fio*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do; ANDRADE, Sonia Maria Oliveira de. 2018. "As armas dos fracos: estratégias, táticas e repercussões identitárias na dinâmica do acesso à saúde na fronteira Brasil/Paraguai". *Horizontes Antropológicos*, v.24, n.50: 181-214.

NASCIMENTO, Valdir Aragão do. 2019. "De rolê pela fronteira: o caso das motocicletas em Pedro Juan Caballero (PY) e Ponta Porã (BR)". *Cadernos de Campo* v.28, n.1: 50-83.
_____. 2012. "Yo soy paraguayo, chamigo": breve estudo sobre a identidade no Paraguai". Dourados, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Grande Dourados.
_____. 2014. "Fronteiriço, brasileiro, paraguaio ou brasiguai? Denominações Identitárias na Fronteira Pedro Juan Caballero (PY) e Ponta Porã (BR)". *ILHA – Revista de Antropologia*. v.16, n.1: 105-137. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2014v16n1p105> Acesso em 21 abr. 2019.

PAN AMERICAN HEALTH ORGANIZATION. 2012 "Paraguai". In: *Saúde nas Américas: panorama regional e perfis de países*. Washington, DC: OPAS. Disponível em: https://www.paho.org/salud-en-lasamericas2012/index.php?option=com_content&view=article&id=50:paraguay&Itemid=155&lang=pt Acesso em: 21 nov. 2019.

PARAGUAY Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social. 2010. *Indicadores básicos de salud-paraguay 2010*. Asunción: MSPBS.
_____. 2019 *Mision y Vision*. Disponível em: <https://www.mspbs.gov.py/portal/mision.html> Acesso em: 22 dez. 2019.

PAUGAM, Serge. 1999. "Fragilização e ruptura dos vínculos sociais: uma dimensão essencial do processo de desqualificação social". *Serviço Social & Sociedade*, v.20, n.60: 209-232.

REZENDE, Cláudia Barcellos. 2002a. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
_____. 2002b "Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções". *Mana*, v.8, n.2: 69-89.

REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SARTI, Cynthia Andersen. 1994. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

SEGALEN, Martine. 2000. *Sociologie de la famille*. 5. ed. Paris: Armand Colin.

SIMMEL, George. 1998. *Sociologia I: estudos sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza.
_____. 1999. O Segredo. MALDONADO, S. (trad.) In: *Política & Trabalho*, n.15: 221 -225.
_____. 2009. "A sociologia do segredo e das sociedades secretas". *Revista de Ciências Humanas*, v.43, n.1: 219-242.

SPERBER, Dan. 1975. *Rethinking symbolism*. Cambridge University Press, Cambridge.

SZYMANSKI, Heloísa. 2002. "Viver em Família como experiência de Cuidado Mútuo: desafios de um mundo em mudança". *Serviço Social e Mudança*, n.71: 9-25.

TAMAKI, Edson Mamuro; FERRAZ, Antônio Flávio; PONTES, Elenir Rose Jardim Cury; CAZOLA, Luiza Helena de Oliveira; AJALLA, Maria Elizabeth; PÍCOLI, Renata Palópoli; FAVARO, Thatiana Regina. 2008. "O projeto SIS-Fronteira no Estado de Mato Grosso do Sul". In: SOUZA, M. L. et al. (Org.). *A saúde e a inclusão social nas fronteiras*. Florianópolis: Boiteux: 177-208.

TELLES, Vera da Silva. 2009. "Ilegalismos urbanos e a cidade". *Novos estudos Cebrap*, n. 84: 153-173.

VALENTIM, Joice; SILVA, Hudson Pacífico da. 2006. "Entre o público e o privado: a saúde no Paraguai". In: BISOTO JUNIOR, Geraldo; SILVA, Pedro Luís de Barros; DAIN, Sulumis (org.). *Regulação do setor saúde nas Américas: as relações entre o público e o privado numa abordagem sistêmica*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde.

VASCONCELOS, Iana dos Santos. 2013. *Articulações familiares transnacionais: estratégias de cuidado e manutenção familiar na fronteira Brasil/Venezuela*. 2013. 138 f. Boa Vista, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco/ Universidade Federal de Roraima.

WAGNER, Roy. 2000. "Our very own cargo cult". *Oceania*, n.70: 362-372. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40331761?seq=1> Acesso em: 25 dez. 2019.

WARREN, Harris Gaylord. 2008. *Paraguay: revoluciones y finanzas*. Asunción: Servilibro.

WINTER, Luciana. 2009. *Transfronteirização e financiamento dos serviços de saúde: uma reflexão a partir de Foz do Iguaçu- PR*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

WHYTE, Willian Foote. 2005. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em 2 de setembro de 2019. Aceito em 5 de maio de 2020.

Nas tramas da poção mágica: psicofármacos e criatividade em um hospital psiquiátrico do Rio de Janeiro

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171315>**Felipe Magaldi**

Instituto de Antropologia de Córdoba (IDACOR/CONICET), Córdoba, Argentina
femagaldi@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1905-5365>

RESUMO

Este trabalho se propõe a mapear algumas contendas em torno do uso e da eficácia de medicamentos – psicofármacos, em particular – como forma de tratamento psiquiátrico, operando a partir de três eixos: 1. genealogia da ascensão da indústria farmacêutica e da psicofarmacologia a partir de meados do século XX; 2. etnografia no Instituto Municipal de Assistência à Saúde Nise da Silveira, no Rio de Janeiro; 3. discussão a propósito dos desdobramentos da biopolítica no segundo pós-guerra, envolvendo ciência, biomedicina, sociedade e poder. Sustenta-se que a noção de agenciamento pode oferecer uma melhor compreensão sobre as controvérsias que emergem dessa trama, deslocando o entendimento do medicamento enquanto objeto pré-determinado para as relações que o atravessam e o constituem.

PALAVRAS-CHAVE

Psicofarmacologia,
Biopolítica,
Saúde Mental,
Psiquiatria,
Medicamentos.

In the Plots of the Magic Potion: Psychotropic Drugs and Creativity in a Rio de Janeiro Psychiatric Hospital

ABSTRACT This paper proposes to map some disputes about the use and the efficacy of drugs — psychotropic drugs, in particular — as a form of psychiatric treatment. It operates from three axes: 1. genealogy of the rise of pharmaceutical industry and psychopharmacology from the middle of the 20th century; 2. ethnography at the Nise da Silveira Mental Health Institute, in Rio de Janeiro; 3. discussion about the effects of biopolitics in the second postwar period, involving science, biomedicine, society and power. It is argued that the notion of agency can offer a better understanding of the controversies that emerge from this plot, shifting the understanding of the medicine as a predetermined object to the relations that cross it and constitute it.

KEYWORDS

Psychopharmacology,
Biopolitics, Mental Health,
Psychiatry, Medicines.

INTRODUÇÃO

Em uma tarde de terça-feira, uma equipe multidisciplinar de terapeutas pertencente a um hospital psiquiátrico carioca reunia-se para discutir a *crise* de João, um de seus muitos pacientes que atualmente vive em regime de externato¹. A coordenadora, formada em psicologia, dava início à sessão compartilhando o caso — descrito como um *exemplo clássico de esquizofrenia* — com seus colegas de trabalho no intuito de tomar alguma atitude em relação à sua perturbação. O homem, um mineiro de origem popular, de mais ou menos cinquenta anos, recentemente ingerira um quilo de sabão em pó, sob a justificativa de precisar *limpar-se por dentro*. O ato foi seguido de uma severa crise de vômitos, causando grande preocupação da parte de seus familiares, que levaram a situação ao conhecimento da equipe do hospital.

Ao saber de sua história, uma das assistentes sociais presentes na reunião argumentou que o fato de João se recusar a tomar medicamentos estaria no cerne na questão. O paciente afirmava se sentir perturbado com as doses de antipsicóticos usualmente recomendadas para tratar sua esquizofrenia. Segundo a profissional, no entanto, tal recusa tornava-o, ao mesmo tempo, mais suscetível a momentos de crise.

Na sequência, promoveu-se um acalorado debate entre os participantes da reunião. Uma estagiária de psicologia defendeu que seria melhor não recomendar antipsicóticos a João nesse contexto de instabilidade, propondo que a medicação deveria ser levada a cabo somente quando seu humor estivesse mais estabilizado. Em seguida, uma segunda estagiária ponderou que, de todo modo, seria necessária alguma *negociação* com o paciente, já que sem medicamentos ele corria o risco de cometer atos prejudiciais a si mesmo. “*Temos que ter cuidado para não invadi-lo*”, afirmou. Outra psicóloga, mais enfática, disse não estar fazendo *propaganda do remédio*, mas que poderia ser irresponsável abrir mão de medicar um paciente específico, já que tratava-se de um procedimento corriqueiro, constitutivo do tratamento preconizado pela instituição. A ponto do encerramento da reunião, ainda pude ouvir de uma outra terapeuta uma última lamentação: “*o problema do fármaco é que ele esvazia a criatividade*”. João, além de paciente, era também um reconhecido pintor.

A questão permaneceu em aberto, oscilando entre posições mais ou menos contrárias ou favoráveis ao tratamento psicofarmacológico de João. De desejável e necessário em um momento, o mesmo rapidamente tornava-se perigoso e violador no outro. Talvez porque ele não fosse *o mesmo*. Afinal, não parecia haver nenhum consenso sobre o estatuto do medicamento nesse contexto. Ao contrário, ele parecia assemelhar-se mais ao conhecido *phármakon* grego que, tal como descrito por Jacques Derrida (2005), tinha como característica mais fundamental sua própria ambiguidade, podendo denotar um remédio ou um veneno, sendo ora benéfico, ora maléfico.

Este trabalho se propõe a mapear algumas contendas em torno do uso e da eficácia de medicamentos — psicofármacos, em particular — como forma de tratamento

¹ | Todos os nomes presentes neste trabalho são fictícios, tal como acordado com a instituição na qual a pesquisa foi levada a cabo. O projeto foi cadastrado na Plataforma Brasil com o título “Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Brasil” e número de cadastro CAAE 54861416.7.0000.5582. O mesmo foi aprovado por Comitê de Ética em Pesquisa vinculado à UFRJ.

psiquiátrico². Para tanto, busca explorar material etnográfico referente a uma pesquisa de doutorado em antropologia social recentemente concluída (Magaldi, 2018). Seu campo se definiu pela trama de atores, instituições e materialidades envolvida na vida e na obra da psiquiatra alagoana Nise da Silveira, conhecida por sua atuação no antigo Centro Psiquiátrico Nacional do Engenho de Dentro, na zona norte carioca, a partir de meados da década de 1940. Combatendo intervenções psiquiátricas que considerava violentas e ineficazes, como o eletrochoque, a lobotomia e o coma insulínico, a médica propôs atividades expressivas como pintura e modelagem como forma de tratamento para as ditas doenças mentais, inspirando-se principalmente na psicologia junguiana. Embora ela não tenha criado um movimento organizado, engendrou junto a seus pares, e ao longo de décadas, um saber próprio, que persiste até os dias de hoje nas mãos de continuadores e colaboradores. Nesse sentido, o estudo se centrou na genealogia desse saber, desde seu surgimento até seus desdobramentos subsequentes, ocorridos após o falecimento de Nise em 1999, combinando trabalho de campo (realizado em instituições nisanas), pesquisa bibliográfica (envolvendo o estudo de sua obra) e entrevistas (incluindo alguns de seus discípulos vivos).

Para os fins deste artigo, evoca-se sobretudo uma parte significativa da investigação, a qual se deu a partir de trabalho de campo no atual hospital psiquiátrico do Engenho de Dentro, rebatizado, desde 2001, como Instituto Municipal de Assistência à Saúde Nise da Silveira. Herdeiro do antigo Centro Psiquiátrico Pedro II, o hospício mais antigo do Brasil, o território de 8 mil metros quadrados é atualmente conhecido por oferecer atividades afinadas à reforma psiquiátrica brasileira, particularmente aquelas voltadas para a arte e a cultura, sob a inspiração do nome da psiquiatra que batiza a instituição. Entre tais atividades, destacam-se, aqui, duas: 1. aquelas desenvolvidas no Museu de Imagens do Inconsciente (MII), fundado por Nise da Silveira em 1952 como acervo pictórico e centro de tratamento. A unidade, no seio da qual se passaram as cenas que introduzem este trabalho, oferece atendimento gratuito a dezenas de usuários da rede de saúde mental, sobretudo por meio de atividades expressivas (pintura e modelagem); e 2. aquelas desenvolvidas no mais recentemente inaugurado Hotel da Loucura (HL), uma política pública municipal desenvolvida no mesmo instituto com inspiração nos ensinamentos de Nise da Silveira e enfatizando as práticas teatrais. Embora ambos os casos caracterizem-se por uma postura crítica às práticas terapêuticas da psiquiatria biomédica e pela proposta de modelos “alternativos” de atenção psicossocial, que não se resumam à medicação e às internações como resposta terapêutica, estas, longe de completamente extintas, também se fazem presentes, ensejando inquietações como aquela suscitada na cena inaugural deste trabalho. Nesse sentido, o objetivo aqui perseguido consiste em apreender etnograficamente quais são as tensões da coexistência entre diferentes práticas terapêuticas em saúde mental, biomédicas ou não, no contexto de uma unidade do sistema de saúde pública carioca, tomando como fio analítico privilegiado a relação entre psicofármacos e criatividade.

2 | Os termos nativos *fármaco*, *psicofármaco*, *remédio* e *medicamento* serão aqui utilizados de forma genérica e intercambiável para designar substâncias farmacêuticas industrializadas destinadas ao tratamento de transtornos mentais. Entre estas, predominam aquelas denominadas antipsicóticas, referentes aos fenômenos categorizados sob a psicopatologia da esquizofrenia e quadros correlatos. Ocasionalmente, porém, englobam também outras categorias psicofarmacológicas que não a dos antipsicóticos, tais como antidepressivos, ansiolíticos, benzodiazepínicos e estabilizadores de humor, entre outros, assim como suas múltiplas combinações. Essa opção tem aqui um fundamento sobretudo etnográfico, na medida em que são essas as expressões usadas na ampla maioria das situações experienciadas em campo. As vezes nas quais esses elementos foram denominados de acordo com suas categorias específicas, de caráter substancial ou mercadológico, são chamadas à atenção, mas constituem uma exceção à regra. Desta observação, é possível apreender que, para a maioria dos sujeitos que emergem nas páginas seguintes – e em tensão constante com as especificações infinitesimais presentes nos manuais oficiais de psiquiatria e psicofarmacologia –, as diferenças entre esses elementos são menos relevantes que suas semelhanças, sendo aquelas geralmente subsumidas (embora não totalmente reduzidas) nestas.

O artigo procede a partir de notas genealógicas a propósito da ascensão da indústria farmacêutica e da psicofarmacologia a partir de meados do século XX, bem como da subsequente antropologia dos medicamentos. Em seguida, busca-se analisar alguns casos referentes ao trabalho de campo realizado no Instituto Municipal Nise da Silveira. Por fim, procura-se confrontar esse material com uma bibliografia referente a algumas transformações pelas quais passou o Ocidente no período que sucedeu à segunda guerra mundial, concomitantemente ao desmoronamento das políticas eugenistas e do nazi-fascismo, envolvendo ciência, biomedicina, sociedade e poder, em que se conformou uma nova biopolítica, nos termos de Foucault (2009)³. Nessa configuração, da qual a psicofarmacologia é somente um dos muitos dispositivos, proliferam saberes, tecnologias, modos de subjetivação e formas de associação comprometidos com a afirmação do caráter “vital” dos seres humanos, que se articulam tanto a mecanismos de controle e dominação quanto a possibilidades de emancipação, sociabilidade e ativismo. Sustenta-se que o lugar da psicofarmacologia nessa trama possa ser melhor compreendido a partir da noção de agenciamento (Vargas, 2006; 2008; Deleuze & Guattari, 1997), a qual permite que os medicamentos ditos psicotrópicos sejam entendidos nem como substâncias pré-determinadas, nem como construções sociais *a posteriori*, mas pelas relações contingentes por eles atravessadas e constituídas.

DA HISTÓRIA DA PSICOFARMACOLOGIA À ANTROPOLOGIA DOS MEDICAMENTOS

Há uma certa unanimidade entre os historiadores da psiquiatria em apontar para 1952 como ano inaugural da moderna era psicofarmacológica. Costuma-se sublinhar a sintetização do primeiro antipsicótico, a clorpromazina, bem como, em menor medida, a do primeiro antidepressivo, a imipramina, surgido três anos depois (Pignarre, 2012). Conforme aponta David Healy (2002), esses medicamentos, inicialmente mais conhecidos como neurolépticos (termo de origem grega, designando neuro = nervo e léptico = *leptomai*, que significa controle, captura ou contenção), foram criados a partir da sintetização da clorpromazina no início da década de 1950, envolvendo primeiramente as pesquisas biomédicas do químico francês Paul Charpentier e de sua aplicação clínica pela parceria entre o cirurgião Henri Laborit e o anestesista Pierre Huguenard (1952), também de origem francesa. A princípio concebidos para fins anti-histamínicos, logo supôs-se sua eficácia para o tratamento de estados considerados psicóticos.

Isto se confirmou em grande medida por conta das publicações de outra dupla de médicos franceses, Jean Delay e Pierre Deniker, cujas pesquisas ganharam repercussão no II Congresso Mundial de Psiquiatria (1955), expandindo-se no mesmo período no Brasil e no mundo. Nos anos seguintes, a clorpromazina passou a ser usada de forma genérica em psiquiatria, até consolidar-se pouco a pouco como modelo específico de base para o tratamento da esquizofrenia – ênfase deste trabalho – multiplicando-se em novas variações químicas. Essa tendência se baseou

3 | Pensa-se aqui a biopolítica à luz das contribuições de Michel Foucault (2009) a propósito da emergência de uma inédita modalidade de exercício do poder na modernidade, não mais caracterizada pelo “fazer morrer”, como nos regimes soberanos, mas pelo “fazer viver”, isto é, pelo investimento na vida. Nessa modalidade, é o próprio organismo vivo que passa a ocupar a centralidade das tramas políticas, seja a nível disciplinar, nos corpos individuais e nas instituições, seja a nível biopolítico, nas populações e mecanismos vitais da espécie humana. Nesse processo, saúde, natalidade, mortalidade, sexualidade e reprodução se tornaram alvo de vigilância, regulação e normalização, articulando saberes, instituições e intervenções sob a égide de práticas médicas e estatais.

sobretudo na formulação de que a referida enfermidade mental se devia a um excesso de dopamina cerebral, e que ditos medicamentos, bloqueadores naturais desse neurotransmissor, teriam uma eficácia antiesquizofrênica.

Essa concepção não deixou de ensejar controvérsias, na medida em que foram observados efeitos colaterais duradouros decorrentes do bloqueio da dopamina, especialmente de tipo parkinsoniano (tremores, rigidez, lentidão e apatia, entre outros). Outras reações adversas incluíam febre, mudanças na pressão sanguínea, rigidez muscular, estupor e taquicardia. A partir da década de 1980, os antipsicóticos passaram a ser compostos mormente sob a forma de *cocktails*, atuando em outros sistemas que não somente o dopaminérgico – influenciando, por exemplo, na serotonina, entre outros neurotransmissores – de maneira pretensamente mais balanceada, incluindo mesclas com antidepressivos, ansiolíticos, tranquilizantes e benzodiazepínicos que foram surgindo mais ou menos concomitantemente a partir da década de 1950. Essa reformulação deu origem aos chamados antipsicóticos atípicos ou de segunda geração, em oposição aos clássicos ou de primeira geração, com particular destaque para a clozapina. Foi acompanhada, ainda, a uma associação prescritiva a outras classes de psicofármacos, desenvolvidas no intuito de refinar sua capacidade terapêutica.

Esse fenômeno, ao mesmo tempo que conferiu à psicofarmacologia a possibilidade de ser associada com o fim das longas internações nos manicômios, não a isentou da emergência de acusações a propósito de sua eficácia e de suas articulações espúrias com o mercado e as políticas públicas, sobretudo nas últimas décadas. De acordo com Fabrizio Meloni (2011), se é na década de 1950 que se radica a gênese do programa psicofarmacológico, é só no último quartelão do século XX que a expansão da produção, da distribuição e do consumo dos neurolépticos vai se estabelecer de maneira mais contundente. O autor aponta para a emergência de uma espécie de sociedade farmacológica na esteira da *segunda psiquiatria biológica* ou da *segunda onda naturalista*, que abarca não somente a proliferação das indústrias de medicamentos, mas também as ascensões da genética comportamental, das ciências neurocognitivas, da sociobiologia e da psicologia evolucionária. Trata-se de um horizonte em que se mira o sonho de tornar os humanos objetos naturais, alastrando-se por todos os campos do saber, da filosofia à psiquiatria. Nesse contexto, que reformula a interseção entre evolucionismo, positivismo e darwinismo constitutiva do naturalismo do século XIX, a figura do cérebro ganha um aspecto central.

O comprometimento entre a psicofarmacologia e a *rebiologização* do campo psiquiátrico a partir da década de 1980 aparece sobretudo em estudos dedicados às transformações do DSM (sigla para o *Manual de Diagnóstico e Estatística dos Transtornos Mentais*) da Associação Americana de Psiquiatria, de considerável influência internacional, cujo propósito consiste em elaborar um sistema classificatório universal. Marta Henning (2000), por exemplo, destaca que as duas primeiras versões do DSM (1952 e 1968, respectivamente) apresentam uma conceituação psicossocial da

doença mental, a qual caracteriza-se pelo uso de vocabulário psicanalítico, referente à natureza simbólica dos sintomas psiquiátricos. Em 1980, com a edição do DSM-III, passa a evidenciar-se uma crítica à imprecisão classificatória e à ineficácia terapêutica relacionadas aos conteúdos dos manuais anteriores. Tal denúncia, segundo a autora, justifica a implantação de um novo sistema nosográfico, caracterizado pela predominância de uma concepção fisicalista, subjacente a uma leitura descritiva dos “sintomas” em detrimento de contexto psicossocial, igualmente indissociável de uma administração farmacológica considerada “eficiente”. Essa orientação enseja a definição de “transtornos” a partir da alteração química dos comportamentos, ancoradas no postulado de um substrato biofisiológico.

Tais transformações tem sido descritas por alguns autores, sobretudo comprometidos com o campo da psicanálise, a partir de uma perspectiva crítica. Benilton Bezerra Jr. (2007), por exemplo, aponta para a contribuição dos movimentos contraculturais dos anos 1960 e 1970, sobretudo no que tange ao intervencionismo biológico e às concepções organicistas das doenças mentais, entendidas como repressivas e alienantes. Destaca, desse contexto, trabalhos como o de Michel Foucault (*História da Loucura*) e de Erving Goffman (*Manicômios, Prisões e Conventos*), responsáveis pela denúncia do manicômio enquanto instituição de controle, contribuindo para uma concepção humanista e psicossocial da loucura, que posteriormente também inspiraria os movimentos pela reforma psiquiátrica. Entretanto, o autor aponta para uma progressiva mudança de quadro nos últimos quarenta anos, na qual a biologia torna-se hegemônica como ciência de base para a psiquiatria, eliminando de seu âmbito as contribuições da psicanálise e da fenomenologia. Nessa configuração, a subjetividade passa a ser entendida segundo os ditames de um materialismo reducionista, que encontraria na psicofarmacologia seu dispositivo mais evidente.

Outros trabalhos, como o de Philippe Pignarre (2001), buscam entender a emergência da indústria farmacêutica sem se conformar com o tom condenatório presente nas críticas de orientação psicanalítica. O autor destaca que as tradições que se autoproclamam “humanistas” tendem a descartar a psicofarmacologia (e, de modo geral, a medicina alopática) enquanto prática destinada a reduzir o sujeito à sua doença, frequentemente a partir da denúncia da brutalidade subjacente a seu uso e da afirmação da impossibilidade de medir o sofrimento psíquico. Baseando-se em uma abordagem sócio-técnica, Pignarre busca uma alternativa que leve a sério a trajetória do medicamento, suspendendo suas acusações em busca de reconstituir as relações que tornam possível sua difusão. Nesse sentido, o autor descreve o processo através do qual psicofarmacologia se constitui enquanto uma máquina que opera a partir da fórmula casal “molécula-indicação”, com testes consecutivos de novas substâncias consideradas mais ou menos similares às antecedentes, realizados sobretudo em animais vivos: tecidos e células (configurando “uma pequena biologia”) emergem concomitantemente a novos diagnósticos cada vez mais

modificados (configurando uma “pequena psicologia”). Mais do que condenar tal processo, o autor propõe que a perspectiva do paciente deva levar a palavra final sobre a indústria, a partir da conformação de associações e expertises que produzam saberes sobre os fármacos.

Essa breve revisão de autores indica que o debate em torno dos medicamentos considerados psicotrópicos é marcado por uma série de tensões e ambivalências. Pode-se afirmar que estas oscilam entre a denúncia de um tratamento reducionista, possivelmente violento e imediatista, e a afirmação da desculpabilização do usuário, da possibilidade de um maior protagonismo e da própria condição de declínio das interações médicas que caracteriza a reforma psiquiátrica. Nessa linha, Rogério Azize (2008) destaca que a querela entre os defensores da psicofarmacologia e seus acusadores gira em torno sobretudo da ideia de *autenticidade*. Enquanto, para os primeiros, os psicofármacos são destinados à promoção de um *enhancement* e da liberdade de se reinventar a cada momento, para os segundos, trata-se antes de objetos artificializantes, potenciais promotores de um *self betrayal*, no qual a subjetividade é encarcerada em uma espécie de jaula química.

Um caminho profícuo para lidar com essa problemática pode ser encontrado através de uma abordagem particular da antropologia dos medicamentos, campo de estudos delineado sobretudo a partir da década de 1980. Esse período é concomitante ao momento de grande expansão industrial, comercial e global dos fármacos modernos que, se começaram a se esboçar já com a invenção da penicilina nos anos 1930, ganharam maior difusão no segundo pós-guerra. A temática, que já se fazia presente na etnologia clássica por meio do estudo de farmacopeias e rituais de cura de povos nativos (por exemplo, nas obras de Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Victor Turner, entre outros), encontrou então seu espaço analítico no âmbito da antropologia urbana, envolvendo distintas abordagens (Azize, 2012; Manica, 2012; Castro, 2012). Com base na ideia de uma vida social dos objetos (Appadurai, 2008; Kopytoff, 2008), a chamada abordagem biográfica buscou investigar as distintas etapas da circulação dos medicamentos, tais como produção e marketing, prescrição, distribuição, uso e eficácia, bem como seus diferentes regimes de valor (Van der Geest et al, 1996). Outras linhas buscaram entender o nexos entre os medicamentos e o fenômeno da globalização, analisando os impactos econômicos, políticos e éticos de sua produção em escala mundial (Petryna, Lakoff & Kleinman, 2007).

Para os fins deste artigo, vale ser chamada à atenção aqui a perspectiva sócio-técnica, que trata de sublinhar a ligação inexorável entre o biológico e o social implicadas na produção de medicamentos (Pignarre, 1999), assim como as múltiplas relações entre humanos e não-humanos configuradas em *redes terapêuticas* (Akrich, 1995, 1996). De acordo com esses autores, busca-se evitar a concepção do fármaco como uma simples “construção cultural” que atribui significados a um objeto dado. O problema desta concepção é a suposição de estabilidade ontológica desses

elementos, balanceada apenas pela impressão de diferentes representações a eles exteriores. Diversamente, aproxima-se de uma leitura que busca pôr entre parênteses dualismos como sujeito e objeto, e que sugere que o medicamento não pode ser definido *a priori*, constituindo antes um feixe heterogêneo e complexo de relações, a partir do qual se engendram distintas noções de saúde e enfermidade. Para tanto, dentro do recorte deste trabalho, especial atenção é conferida à dimensão da clínica, e não tanto às dimensões experimentais, laboratoriais, regulatórias ou publicitárias, as quais poderão ser tratadas em trabalhos futuros.

Trata-se aqui de entender, como sugeriu Vargas (2006, 2008) a propósito da genealogia das “drogas”, que as substâncias envolvidas nas muitas situações aqui apresentadas permanecem indeterminadas até que se reportem aos agenciamentos que as constituem enquanto tais. Como propuseram Deleuze & Guattari (1997), um agenciamento consiste em uma simbiose definida pelo cofuncionamento de suas partes heterogêneas. Em outras palavras, trata-se de uma *simpatia*, isto é, uma multiplicidade que estabelece relações entre distintas naturezas. Esta noção permite que se entenda o medicamento psicotrópico, e por conseguinte, seu uso e sua eficácia, enquanto objeto sócio-técnico que constitui mais um efeito contingente de suas articulações heterogêneas do que de suas propriedades intrínsecas ou representações sociais exteriores, se tomadas isoladamente ou de maneira estratigráfica. Esta perspectiva elimina também a própria singularidade ontológica do psicofármaco enquanto objeto distinto de “drogas”, de “especiarias” ou quaisquer outras substâncias, na medida em que todas estas caracterizam-se, se não pela mesma composição química, certamente pela necessidade de uma constituição simbiótica em uma rede de relações. Isto significa que é sobretudo através destas, entre leigos e doutos, usuários e analistas, que são engendradas partilhas morais, médicas ou legais. É em busca destes rastros que se segue agora.

NAS TRAMAS DA POÇÃO MÁGICA

Em meados da década de 1940, quando Nise da Silveira fundou seu ateliê terapêutico no antigo Centro Psiquiátrico Nacional, era de aproximadamente 2.000 indivíduos sua população de internos. Desde então, esse número diminuiu drasticamente. Atualmente, a instituição conta com uma média rotatória de 100 internos, em sua maioria compostos por sujeitos em *curta internação*, empreendidas em caráter emergencial, decorrentes dos denominados *surtos*. Uma pequena parcela desse número é composta por habitantes dos MAP — Módulos de Atendimento Provisório —, modelos de residências terapêuticas que existem no interior do complexo, destinados àqueles indivíduos que não possuem atenção familiar ou que estão há tanto tempo internados que simplesmente não têm mais casa para voltar. Nessa estrutura hospitalar, o ateliê de pintura e modelagem do MII segue funcionando, oferecendo suas atividades para

usuários internos e externos da rede de saúde mental do município. Por um lado, seu modelo de atenção assemelha-se ao de um CAPs — centro de atenção psicossocial, serviço substitutivo da reforma psiquiátrica —, no sentido de se disponibilizar gratuitamente em regime diário no sistema de saúde. No entanto, trata-se ainda de uma instituição hospitalar, diversamente aos ideais reformistas de desmanicomialização.

Ao longo do trabalho de campo realizado no MII, envolvendo seu estúdio de criação, suas reuniões clínicas e seu grupo de estudos, a problemática do uso de psicofármacos como método de tratamento foi uma constante. Inicialmente interessado na questão do processo criativo, percebi surpreso que havia ali múltiplas agências terapêuticas. Além da própria atividade expressiva (geralmente o desenho, mas também a modelagem com barro, preconizados de maneira espontânea e sem critérios estéticos), acresciam-se ali os medicamentos. Sua prescrição era de responsabilidade de uma psiquiatra participante da equipe técnica ou, alternativamente, da enfermeira do hospital, possuidora de uma equipe médica própria. Se para aqueles usuários, “*tomar choque*” era coisa pretérita, dos tempos em que haviam sido internados compulsoriamente, o remédio tornara-se a grande ferramenta de intervenção médica, e que também se fazia presente ali, concomitantemente às atividades criativas.

O ateliê é mantido a cada dia por monitores e estagiários. Em trabalho de campo decorrente de pesquisa anterior (Magaldi, 2014), acompanhei especialmente uma monitora, formada em arteterapia, e duas estagiárias, graduandas em psicologia. Atende-se aí por volta de 15 a 20 *clientes*, em sua maioria de classe popular, geralmente assistidos por familiares ou cuidadores⁴. O ambiente é composto por mesas de trabalho e materiais de criação como folhas de papel, canetas e giz colorido. Não se trata de uma escola de arte, mas de um lugar que preza pela expressão espontânea e a liberdade criativa. As condições de trabalho são de silêncio e reserva, o que não impede que conversas ocasionais surjam à tona.

Em uma de minhas primeiras visitas ao lugar, a sensação de invisibilidade entre *clientes* concentrados em suas telas de desenho e terapeutas desconhecedores de minhas intenções de pesquisa foi rapidamente quebrada pela agoniada aproximação de Jonas, um homem de mais ou menos 40 anos. “*Doutor, posso falar em particular?*”, suplicou, e antes de me dar a chance de responder que não era propriamente um doutor, parecia ter, em segundos, me contado as tormentas de uma vida inteira. Sua envelhecida tia era o único apoio que tinha no mundo. Aposentado por “*invalidez*”, preocupava-se com um possível futuro tênue e solitário.

Os destinos da conversa cambiaram quando perguntei a ele o que apaziguava seu humor. Com um movimento certo, mergulhou as mãos em sua bolsa e mostrou-me um pequeno livro de salmos cristãos. As preces pareciam ser seu apoio nos momentos de delírio. Mas não somente elas. Antes que eu pudesse inquiri-lo sobre as atividades expressivas que mais lhe agradavam no ateliê, novamente propôs-se a mostrar-me mais um elemento de seu oculto arsenal de artefatos terapêuticos.

4 | A noção de “cliente” foi sugerida na prática de trabalho de Nise da Silveira para contornar o termo “paciente”, que poderia denotar “passividade”. Essa noção também é utilizada em contextos religiosos, como terreiros de umbanda ou na magia. No caso em questão, está implícita uma brincadeira com o ditado da cultura popular segundo o qual “o cliente tem sempre razão”. Dar razão justamente às pessoas consideradas “loucas” pela sociedade mais ampla busca agregar um valor crítico a essa prática de trabalho. Por outro lado, a nomeação da condição desses sujeitos gera um impasse. Nise da Silveira chamava seus pacientes de clientes, ao passo que usuário da rede de saúde mental é o termo preferencial do movimento pela reforma psiquiátrica brasileira. Com base na observação de suas interseções durante a pesquisa empírica, optou-se por usar as três expressões intercambiavelmente — cliente, paciente e usuário —, designando também a tensão e não-resolução dessas gramáticas.

Era, dessa vez, uma cartela de pílulas azuis. “*Das azuis, eu gosto, mas tenho medo das vermelhas*”, disse, e se perdeu na lista de nomes, misturando distintas categorias farmacológicas: “*diazepan, fenegan, haloperidol, haldol...*”. Mas concluiu, convicto: “*O remédio é importante. Primeiro Deus, depois o remédio, doutor*”.

Chamou-me a atenção tanto a frequência com a qual os psicofármacos eram suscitados quanto o fato de, nessas evocações, eles serem ocasionalmente tratados de maneira positiva, ao contrário das minhas pressuposições. A primeira pergunta que os monitores fazem quando o frequentador chega à instituição é se ele está bem ou não. Guardo nota de um cliente, Tomás, que, certa vez, respondeu sorridente: “*Estou ótimo, tomando remédio para caramba. É igual carro, precisa ter embreagem, se não pifa!*”.

Entretanto, nem sempre a relação com o fármaco era tratada de maneira positiva. Certa vez, ao chegar no ateliê, encontrei o mesmo Tomás em princípio de crise. Respirava profundamente, como se o oxigênio recusasse adentrar seu corpo, mal conseguindo segurar o lápis. Depois de ter ido trôpego ao banheiro três vezes em cinco minutos, levantou-se bruscamente, abandonou os materiais de trabalho e saiu correndo para enfermaria do hospital, dizendo que ia “*pegar remédio*”, como se, em um momento de adição, não houvesse outro procedimento possível. A situação causou furor entre os presentes, que não conseguiram impedir sua ida.

Semelhante “ambiguidade” — termo adiante problematizado, mas que não deixava de emergir ao pensamento durante o trabalho de campo — em relação aos remédios psicotrópicos se manifestava também durante as sessões do Grupo de Estudos, dessa vez envolvendo a um só tempo a equipe terapêutica, os clientes e o público mais amplo.

Uma vez, por ocasião do encerramento do semestre, a coordenação decidiu exibir um vídeo experimental sobre a vida e a arte de um dos mais célebres clientes da instituição. A gravação apresentava uma entrevista com João, que aparece na cena inaugural deste artigo. O homem, de meia idade, comentava com efusão suas próprias obras — em sua maioria desenhos figurativos de rostos e cabeças — depositadas em série sobre um pequeno cavalete. Antes de dar início ao filme, a coordenadora da instituição expôs ao público alguns traços da história de vida de João, descrevendo-o como um caso típico de esquizofrenia. Durante a década de 1980, o rapaz, ex-paraquedista do exército, sofreu um acidente de trabalho, que causara sérios comprometimentos neurológicos. No período seguinte, ele passou a caminhar sem rumo pela noite, despertando grande preocupação da parte de sua família. Depois de um período de desaparecimento, descobriu-se que caminhara centenas de quilômetros a pé entre os estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Depois de achado, passou 11 anos internado, sendo submetido a uma série de sessões de eletrochoque. Na década de 1990, finalmente egresso da internação, conheceu o trabalho do MII, passando a dedicar-se à pintura e à modelagem como cliente externo.

No vídeo, João apresentava seus trabalhos como se fossem materializações

de suas visões e sensações. Ele dizia sentir seu cérebro esburacado, atravessado pelo ambiente circundante. Seus desenhos apresentavam cabeças assustadoras, algumas deitadas, em posição cadavérica, outras em meio a chamas, como se habitantes de um submundo infernal. *“Se eu não pintasse, minha cabeça ia pegar fogo, como um palito de fósforo”*, afirmava com uma voz ao mesmo tempo embriagada e assertiva. Sua terapeuta, que o entrevistava durante a gravação, ponderava diante de suas falas, perguntando se suas visões eram delírios. *“Não é delírio, doutora, é uma sensação real”*, exclamava, em tom de reclame. Ao final do vídeo, depois de mostrar mais de 20 desenhos, bradou orgulhoso: *“Tem quatro meses que eu não tomo remédio, mas meu esforço psicológico é melhor que uma injeção”*.

Na sequência do documentário, o coletivo que participava da reunião do grupo — por volta de vinte pessoas, em sua maioria psicólogas ou estudantes de psicologia, mas também três ou quatro clientes, além de coordenadores de atividades do MII — engajou-se em um debate sobre os delírios de João. A discussão girou em torno justamente da tensão entre, por um lado, seu “esforço psicológico”, e por outro, seus “remédios” e “injeções”. A coordenadora começou a conversa abordando o sofrimento do cliente. *“Ele sente buracos e ouve barulhos na cabeça. Por isso, tem que tomar medicamentos. O problema é que, quando muito medicado, ele não consegue produzir”*, lamentou, sublinhando o decréscimo da criatividade do paciente durante o tratamento farmacológico. *“Para tratá-lo, é preciso ter um jogo de cintura, pois o medicamento é uma faca de dois gumes”*, concluiu.

Em seguida, um ex-cliente da instituição, militante histórico do movimento pela reforma psiquiátrica no Brasil, presente na reunião do grupo, deu continuidade aos argumentos da coordenadora. *“Eu sei disso porque sofri eletrochoque. O eletrochoque acaba com tudo, eu ficava sem memória, vazio. Eletrochoque só adianta por um momento, depois volta tudo”*. Para ele, parecia que tanto o eletrochoque quanto os fármacos tinham um efeito de silenciamento provisório, sendo insuficientes enquanto ferramentas terapêuticas. Não obstante, a psiquiatra da instituição ponderou na sequência de sua fala: *“Acho que cada caso é um caso. Existem situações em que os estados do ser são tão ferozes, que é preciso medicar. A medicação é como o fio da meada”*. O ex-cliente, ponderando novamente, concordou com a psiquiatra, afirmando em seguida que os remédios podem ser recursos para conter as “forças instintivas”. *“Precisa dos dois lados”*, arrematou.

Outra paciente, na sequência, abriu sua intimidade para o público. Ela disse que, no passado, tinha uma grande resistência aos medicamentos, mas afirmou que hoje eles eram necessários. *“Antes eu achava que eles eram um sossega leão. Hoje, vejo que eles são o meu leão de defesa. São eles que vão me defender”*. Por outro lado, o diretor do MII tomou então a voz do debate, resgatando o tom de crítica feroz aos medicamentos, em referência à sua história: *“Os primeiros neurolépticos foram feitos para hibernar. Já vi João se indagando como seria seu corpo sem os remédios. É como se ele tivesse saudade do seu corpo. São as camisas de força químicas”*. Se, no diálogo anterior, era um paciente que sustentava

a crítica e um profissional da instituição que a nuançava, neste ocorria justamente o contrário, mostrando que as posições do jogo poderiam se trocar a cada momento.

Uma assistente social e monitora de um dos ateliês do museu deu continuidade ao debate crítico a partir de uma perspectiva histórica, mas apontando para uma certa transformação na situação do tratamento. *“Antes era pesado. Só tinha Haldol. O indivíduo não tinha voz. Se você estava na fila do eletrochoque com seu parente, acabava tomando eletrochoque também”*. Para ela, a farmacologia contemporânea seria menos impositiva, e portanto, menos condenável. A conversa continuou com uma psicóloga, externa à instituição, que chamou a atenção para a distribuição de fármacos como um problema da precariedade do Estado. *“No SUS, eles atendem 30 pacientes em 1h. Desse jeito, não dá pra conhecer o paciente, é só remédio. Os próprios pacientes não querem nem saber e dizem, doutor, só vim aqui pegar a receita, só vim buscar a sacola de remédio”*.

Outras pessoas começaram a colocar suas opiniões na calorosa roda, que abria-se à participação de qualquer um que desejasse falar. Eu permaneci em silêncio, buscando entender como a denúncia de uma psiquiatria considerada violenta, ineficaz, ultrapassada e aviltante era ali articulada à psicofarmacologia e a outras intervenções físico-químicas, como o eletrochoque. Diante dos meus olhos, no entanto, aquela denúncia parecia se esfacelar em uma multiplicidade de ponderações, envolvendo uma reflexão sobre o sistema de saúde pública englobante e a necessidade de, às vezes, medicar. Afinal, aquelas pessoas eram contra ou a favor do tratamento psicofarmacológico? Qual era sua postura em relação aos medicamentos psiquiatria biomédica? Seria possível enxergar alguma comunhão entre suas tão diversas opiniões, levando em consideração suas tão diversas posições sociais de terapeutas, pacientes psiquiátricos, estudantes, psicólogos e assistentes sociais? Afinal, do que tratava a crítica das pessoas engajadas na continuidade do projeto médico-científico de Nise da Silveira?

“Sem o remédio, a sociedade não aceita. O problema é achar que o remédio é uma poção mágica, como se fosse a solução de tudo”, completou a coordenadora tão a propósito ao fim da sessão. Pensei no mesmo momento que, com essa frase, provavelmente todos ali concordariam — e de fato, dessa vez, ninguém retrucou. A referência a Nise, em seguida, finalizou a discussão. *“É aí que lembramos da doutora Nise, da importância do afeto, da convivência, do trabalho”*.

Em uma manhã de terça-feira, num hospital psiquiátrico do subúrbio carioca, aprendia-se a famosa lição alquímica do doutor Paracelso: *dosis sola facit venenum*, isto é, o que faz o veneno é a dose. E a dose, no caso em questão, não se resumia à quantidade de uma substância química — doses mínimas, controladas —, mas à sua inserção em um jogo aberto de relações, envolvendo seus vários mediadores, que poderia ter efeitos positivos ou negativos a depender de seus resultados.

* * *

Localizado a poucos metros do MII, no seio do mesmo complexo psiquiátrico, não é de se espantar que problemática congênere se desdobre no Hotel da Loucura, o mais recente território de reprodução da psiquiatria nisia. O projeto, que funcionou entre 2012 e 2016 no modelo de uma ocupação dentro do hospital, abrigou coletivos de arte residentes e ofereceu oficinas teatrais para quaisquer interessados, pacientes ou não. Esta constatação se verificou inicialmente a partir de um trabalho de campo realizado junto ao projeto.

Antes mesmo de começar a participar diretamente de suas oficinas, já era possível entrever a resistência desse coletivo em relação às ferramentas da psiquiatria biomédica. Bastava passear pelos corredores coloridos de seu ambiente principal, no segundo andar da antiga enfermaria do instituto, para encontrar referências indicativas a essa tensão. Era o caso do *Receituário de Controle Especial*, espécie de filipeta que se depositava sobre uma mesa logo no *hall* de entrada da ocupação. O “documento” se imprimia no modelo de uma prescrição médica distribuída pelo sistema público de saúde, indicando a identificação do emitente (farmácia) e do receptor (paciente). O lugar destinado à prescrição, entretanto, não era preenchido por qualquer substância química. Ao contrário, havia ali poemas de Bertold Brecht, Fernando Pessoa e trechos de escritos de Clarice Lispector. “Das Vantagens de ser bobo”, assinado por esta última, dizia aquele que aleatoriamente retirei.

Seria possível, para os participantes daquele grupo, substituir o medicamento psiquiátrico por um poema? Aos poucos, como no MII, pude perceber nuances quanto à aparente constatação que a receita do HL parecia indicar. Isto se deu sobretudo a partir da frequência em suas atividades, destacadamente a oficina de ação expressiva, realizada no interior do hospital do Engenho de Dentro. A atividade consistia em uma série de exercícios dramatúrgicos interativos, baseada na espontaneidade dos movimentos e no cântico musical, com vistas à criação de cenas teatrais. Em meios às músicas e ao movimento das fantasias coloridas que compunham ambas as ações, também surgiam regularmente menções à questão farmacológica.

Entre os muitos coros entoados pelo grupo, um deles, surgido com frequência, chamava a atenção em particular: “É melhor cantar do que surtar. Leia a bula da tarja preta!”. Essas palavras, cantadas em ciranda e intercaladas com outras melodias, davam uma pista um pouco mais precisa sobre sua posição geral quanto ao uso de fármacos no tratamento das pessoas em sofrimento psíquico. A questão residia ali não no descarte do remédio, mas no fato de que a tarja preta deveria ser *conhecida* antes de seu uso.

Era principalmente no final das oficinas, quando a agitação cedia espaço para uma roda de debates, que a referida interrogação se fazia mais evidente. Manifestava-se, ali, uma grande apreensão, sobretudo da parte dos agentes de saúde, quanto à hiperdosagem de fármacos que acometia alguns de seus participantes, enfraquecendo sua própria capacidade de engajamento. Esta agonia se revelava principalmente em relação aos internos do hospital. Uma agente era costumeiramente enfática ao

criticar o funcionamento dos módulos de atenção provisória, que abrigam os moradores do complexo no modelo de uma residência terapêutica. Segundo ela, estes têm se tornado os novos hospícios: *“Eles ficam trancados ali, tomando altas doses de medicamentos. Quando vamos buscá-los para as oficinas, eles não esboçam reação”*. Assim, embora houvesse a consideração da necessidade do medicamento, se esta passasse dos limites — como parecia ser de praxe — a atividade da oficina, que requeria volição e movimento, seria simplesmente impossibilitada.

Este tipo de discernimento não era exclusivo dos agentes de saúde que organizam o projeto, manifestando-se, também, da parte de um público externo ao HL que veio a frequentar regularmente suas atividades no mesmo período da pesquisa. Em especial, tornei-me próximo de um jovem estudante de medicina da UFRJ e de uma terapeuta que possui formação em jornalismo e arteterapia e trabalha há anos com consultas particulares, focadas em constelação familiar e alinhamento energético. Desde que os conheci, por conta de nosso interesse comum no projeto, manifestavam uma postura crítica em relação ao que consideravam uma medicina hegemônica. Encontro a anotação de uma de nossas primeiras conversas em conjunto, depois de um dos ensaios do teatro. Nos lamentávamos sobre o fato daquele trabalho sempre permanecer no âmbito da contracultura. Meu amigo, estudante de medicina, afirmava não poder comparar a escala de alcance daquele projeto com a farmacologia, a qual era obrigado a estudar na faculdade. A medicina lhe parecia desumana, e no hospital universitário, era impelido à anamnese de um paciente a cada hora, extraindo todas as suas tragédias e depois indo para o próximo. Ele não era o único a pensar assim. Minha amiga que trabalhava com terapias alternativas complementava, dizendo que a medicina se especializava cada vez mais. Ela me explicava como havia um primado das partes: vai haver um médico da mão, e o foco será na doença, e não na saúde. Todos os outros aspectos da totalidade da pessoa são desconsiderados, inclusive a totalidade da humanidade. Nenhum deles acreditava que os medicamentos não deveriam ser aplicados em um hipótese alguma. O que havia, ao contrário, era a percepção de que essas substâncias se enovelavam em práticas de alguma maneira espúrias, ou desumanas.

Ao longo do trabalho de campo, com muitas outras pessoas pude conversar sobre o tema. Guardo nota de uma vez em que, ao final da oficina, um jovem artista que participava de um dos coletivos artísticos residentes me mostrou um vídeo que havia gravado com seu celular dentro do hospital. Seu título era *Fumaça do Inconsciente*, e mostrava um cliente reclamando com outro, o qual não queria lhe ceder um cigarro. De fato, para todos nós, que frequentávamos o hospício, chamava a atenção o quanto o tabagismo era uma prática deliberada entre internos e externos. Perguntei a ele: não seria o cigarro uma espécie de fármaco? Uma agente cultural de saúde, que participava da roda, ponderou: *“eles não têm nada para fazer o dia inteiro, por isso ficam fumando cigarro”*. O artista respondeu crítico: *“é muito ruim que fiquemos dando cigarro para*

eles. Eles ficam por aí, catando guimbas, como zumbis...”. Eu permaneci com uma opinião intermediária: dar é ruim, não dar é pior...e se o cliente entrar em surto? Foi quando a agente concluiu enfática, habilitando tanto cigarros quanto remédios: “É porque você nunca viu alguém entrar em surto. A Antonia não entra em surto, ela fica com raiva. A pessoa que entra em surto pode se matar, ou até matar uma pessoa. Nessas horas tem que ter medicação. Tem vezes que não tem outro jeito”.

Alguns atores usuários da rede de saúde mental, sobretudo os mais vociferantes, de diversas formas demonstravam discernimento quanto aos procedimentos terapêuticos biomédicos. Lembro aqui de dois casos em particular, por ter tido um contato mais continuado e intenso com os mesmos, mas também, e sobretudo, pela tensão entre seus pontos de vista. Antonia tinha por volta de 40 anos, vivia em regime de externato e era frequentadora assídua das oficinas do hospital. Órfã de pai e de mãe, tinha sua própria casa na Zona Oeste e era conhecida por seu empreendedorismo enquanto vendedora de empadas. Para um olhar normativo, seria possível dizer que, para uma louca, ela parecia bastante lúcida. Certa vez, mesmo, um paciente me disse que *“A Antonia é diferente dos outros, ela é extrovertida e independente”*. Isto não quer dizer, contudo, que ela fosse sempre amigável. Diversamente, era comum vê-la em atrito, seja com os agentes de saúde, seja com outros atores. Entre os muitos traços de seu marcante caráter, chamavam a atenção o fato de sua negação em relação ao uso de remédios. Enfática, ela me dizia: *“Eu não tomo remédio! Tomar remédio para quê? Para ficar retardada? Eu não”*.

Sua perspectiva contrastava com aquela de Adriano. O simpático ator, que também era poeta, militante antimanicomial e morador da Lapa, participava das mesmas atividades de Antonia. Ele, um pouco mais velho, se interessava pelo meu trabalho de uma forma genuína. *“Você estuda antropologia? Que interessante, me pesquise! Eu vivi os anos 80, mas o rock foi muito pesado para mim”*, me explicava logo em nosso primeiro contato. Logo descobri que Adriano não era um frequentador exclusivo das oficinas do Hotel da Loucura. Ele, por contra própria, também fazia acompanhamento regular com uma psiquiatra, em que se tratava regularmente com medicamentos. Certa vez, por ocasião de um surto de Antonia, Adriano me explicou: *“Ela está assim porque não toma remédio. Eu tomo meu remédio direitinho, faço análise. Ela não. O coordenador não é contra o remédio”*.

De fato, a recusa radical de Antonia não era aprovada por nenhum membro do coletivo, inclusive por seu coordenador. O médico, tanto nas oficinas como em distintas entrevistas, era frequentemente cobrado por sua posição quanto ao uso de medicamentos psiquiátricos. Sua resposta era sempre enfática: o remédio deve ser usado em doses controladas, constituindo mais uma resposta a casos emergenciais do que o tratamento substancial das doenças mentais. *“A cura para a loucura é o teatro”*, afirmava sempre. Mas teatro e medicamentos terminavam, na prática, coexistindo.

A BIOPOLÍTICA DO PHÁRMAKON EM PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA

Da perspectiva deste trabalho, pode-se entender como ascensão da psicofarmacologia como dispositivo terapêutico na psiquiatria contemporânea faz parte de uma nova biopolítica na qual uma série de artefatos sócio-técnicos — próteses, vacinas, anabolizantes, implantes, transplantes, enxertos, órgãos “artificiais” — passam progressivamente a constituir e serem constituídos através de organismos individuais e de populações em uma escala jamais vista, tendo como estandarte mais evidente a promessa de aperfeiçoamento e reconfiguração constante da espécie humana. Nessa configuração, a biomedicina passa a incluir em seu escopo de intervenção uma série de “problemas” e “desvios” anteriormente desconsiderados de sua égide (Conrad, 1992)⁵. A perspectiva biomolecular passa a se estender tanto sobre procedimentos clássicos da medicina clínica quanto sobre as modalidades terapêuticas ditas “alternativas”, que frequentemente passam a necessitar buscar respaldo para sua legitimidade em termos de propriedades funcionais e codificações genéticas (Clarke et al, 2010; Rose, 2013). É nessa configuração que o *phármakon* transita, estendendo suas redes de laboratórios e distribuidoras até hospitais psiquiátricos do subúrbio carioca, mesmo aqueles comprometidos com a crítica da biomedicina.

As produções farmacêuticas são alvo de discussão da reflexão antropológica e filosófica sobre a biopolítica no segundo pós-guerra. Autores como Lara (2018) e Ignacio e Nardi (2007) sugerem que, embora Foucault não tenha vivido o auge dos psicofármacos, nem tenha sido testemunho ou analista das grandes mudanças dos critérios de classificações das enfermidades mentais a partir da década de 1980, sua proposta ainda nos permite pensar criticamente esses processos. Sua ênfase no “grande encerro” e na medicalização iniciada no século XVIII, presente em seus primeiros trabalhos (Foucault, 1997, 2004), ganha novos contornos para entender a emergência da psicofarmacologia justamente a partir da posterior noção de biopolítica (Foucault, 1989, 2009), na qual se configura um tipo de governo da vida tanto em nível dos corpos individuais quanto das populações, articulando tecnologias estatais e biomédicas.

Nikolas Rose e Paul Rabinow (2006) propõem uma definição de biopoder que seja composta pela articulação de um corpo heterogêneo de atores sociais, tais como organizações não-governamentais, ativistas, pesquisadores, grupos de médicos e pacientes, em constante negociação por empreendimentos que tenham a vida como seu *telos*, incluindo novos modos de individualização e concepções de autonomia com seus direitos associados à saúde, à vida, à liberdade e à posse de uma forma de felicidade que, segundo os autores, é cada vez mais entendida em termos corporais e vitais. Nesse sentido, enxergam uma ruptura com as políticas de eugenia, apontando para a biopolítica contemporânea enquanto campo de ação, ou ao menos um campo indeterminado, no qual as hierarquias podem ser constantemente negociadas e mesmo invertidas. Diante disso, é possível entrever o quanto

5] Como descreveu Peter Conrad (1992), o interesse antropológico pelo fenômeno da medicalização surge nos anos 1970, frequentemente a partir de uma crítica à colocação inapropriada em termos médicos de “problemas” e “desvios” anteriormente desconsiderados enquanto tais. Entre essas distintas produções, além do próprio autor, vale citar as de Michel Foucault, Georges Lantéri-Laura e Irving Zola, entre outros. Subsequentemente, os trabalhos desenvolvidos nesse âmbito oscilaram entre a denúncia feroz de um imperialismo médico e abordagens mais brandas, que descrevem situações nas quais a demanda pela medicalização parte dos próprios pacientes, caracterizando portanto um fenômeno processual e não imperativo. Mais recentemente, Clarke et al. (2010), por exemplo, sugerem o termo “compósito biomedicalização” para tratar não somente da configuração de problemas medicalizáveis, mas também sob seu entendimento e intervenção da perspectiva biomolecular.

uma reorganização do poder médico passa a ser articulada entre as pesquisas biomédicas, a indústria farmacêutica e as políticas públicas de saúde, configurando uma nova ordem biopolítica.

Por outra via, em um pequeno e provocativo ensaio, o filósofo Gilles Deleuze (2008) segue sugerindo que, nesse mesmo período, as sociedades disciplinares tenham se transformado progressivamente em sociedades de *controle*. Essa nova configuração seria concomitante a uma crise generalizada das instituições de confinamento, a qual cederia espaço a formas de controle ao ar livre. As produções farmacêuticas, junto a formações nucleares, manipulações genéticas e demais inovações tecnológicas, seriam apenas alguns dos dispositivos comprometidos com este processo, desvelado mais amplamente na ascensão do capitalismo financeiro e consubstanciado nas crises e reformas das empresas, escolas, hospitais e prisões. Um novo regime de dominação teria emergido deste fenômeno, passando dos internatos aos controlatos, dos moldes às modulações, fazendo com que a vigilância dos corpos se oriente em nível cada vez mais molecular.

Tensionando as perspectivas da agência e da dominação, Donna Haraway (2002) descreve, com relação ao mesmo período, a configuração de um novo regime em que vida, capitalismo e tecnologia imbricam-se cada vez mais profundamente, pensando nas possibilidades de resistência. À diferença de Deleuze, a autora deposita sua atenção na dimensão do *biopoder*, mais do que no da *disciplina*, embora, como aquele, aponte para sua insuficiência diante dessas recentes transformações. A autora sugere que a biopolítica, tal como descrita por Foucault, não passa de uma mera premonição para um campo muito mais aberto, consubstanciado em uma *política-ciborgue*, cuja característica fundamental seria a possibilidade de mobilização e luta em articulação aos artefatos informáticos e ao conhecimento das pesquisas de ponta. Em outras palavras, ela propõe que, mais do que lamentar pela perda de uma unidade perdida, seja necessário assumir a condição de ciborgues, isto é, do corpo enquanto dispositivo simultaneamente natural e artificial, híbrido de humano e máquina, o que poderia inclusive ensejar a insurgência de grupos minoritários. À imagem do poder prevalente nos argumento deleuziano, contrasta-se aqui as possibilidades de resistência, nas quais poderiam se incluir os próprios psicofármacos.

Paul Preciado — que assinou seu livro *Testo Yonqui* com o nome Beatriz Preciado (2008) — amalgama essas reflexões naquilo que define como *regime farmacopornográfico*. Segundo a então autora, sobretudo a partir dos anos 1970, um terceiro tipo de capitalismo teria surgido, subsequentemente ao escravismo e à indústria. Trata-se de um novo governo dos vivos a nível global, caracterizado sobretudo pela gestão política e técnica do corpo. Nessa era, saberes como a psicologia, a sexologia e endocrinologia passam a adquirir autoridade material. Antigos conceitos como os de psiquismo, libido e consciência, feminilidade, masculinidade, homo e heterossexualidade passam a ganhar consistências tangíveis em moléculas comercializáveis

e biótipos humanos, na condição de bens de troca de multinacionais farmacêuticas. Essa tecnociência, em articulação ao mercado, seria responsável por transformar a depressão em Prozac, a masculinidade em testosterona, a ereção em Viagra, e assim sucessivamente, ganhando a função não só de descrever, mas de criar a realidade, através de verdadeiros *panópticos comestíveis*. No intuito de criar brechas nessa lógica, ao mesmo tempo que sem se desvencilhar por completo, a autora descreve sua própria autointoxicação corporal à base de testosterona sintética, tensionando sua identidade de gênero a uma zona limítrofe.

Diante da revisão desses autores, percebe-se que se há um terreno comum, este diz respeito à percepção de uma transformação dos regimes de poder a partir da segunda metade do século XX, na qual se verifica uma imbricação cada vez maior entre organismo e máquina, poder e tecnologia, corpos, saberes e intervenções, tensionando o estatuto de uma natureza radicalmente separada da política. As produções farmacológicas aparecem nessa configuração como um de seus possíveis fios condutores, constituindo-se ao mesmo tempo na condição de efeito e instrumento. Não obstante, a complexidade de pensar essa nova biopolítica reside justamente em uma aparente “ambiguidade” que faz com que ela possa designar tanto mecanismos de dominação, vigilância e repressão quanto margens de ação e de resistência. Dessa forma, também os medicamentos se inscrevem nessa zona de hesitação.

Ora, na etnografia aqui apresentada, parece ser justamente essa ambiguidade entre dominação e ação a característica das controvérsias que marcam o uso e a eficácia da psicofarmacologia. A homologia entre essas controvérsias ocorre justamente por ser esta um dos muitos dispositivos da biopolítica contemporânea, destinada à produção de seres que não se definem mais por sua natureza ou artificialidade exclusivas. Que são os medicamentos psicotrópicos, essas substâncias que passam a integrar corpos e populações a partir da metade do século passado, cada vez mais intensamente? São ferramentas destinadas a um controle invisível do comportamento, espécies de panópticos comestíveis? Ou elementos de uma política-ciborgue, que podem ser mobilizados para a resistência de grupos subalternos e para a conformação de um novo tipo de humano? Ou ainda recursos capazes de articular associações de pacientes e novos modos de experimentar a felicidade? Responder a essas questões não seria mais fácil se deslocássemos a pergunta do que *são* os psicofármacos para questionar *como* eles se imbricam em variadas redes de relações?

O percurso pelas tramas da poção mágica desta etnografia permite conduzir a algumas observações. Tanto no MII quanto no HL, e tanto do ponto de vista de seus profissionais quanto do de seus pacientes, o reconhecimento da indispensabilidade dos fármacos (como tratamento regular ou emergencial) convive com uma preocupação em relação aos perigos de sua hiperdosagem, ou de seu recurso exclusivo, violento e abusivo. Essa convivência, contudo, não é nada impassível, e pode tender em variados graus para a posição crítica ou para a resignação, de acordo com múltiplas situações.

Esta posição se aproxima da própria Nise da Silveira — que também permitia a aplicação de doses medicamentosas mínimas, ainda que mantivesse uma crítica feroz ao que chamava de quimioterapia (Silveira, 1992)— e não deixa de se fazer presente, embora de maneira branda, nos outros sujeitos envolvidos nas práticas terapêuticas do referido hospital psiquiátrico, tal como observado no debate do grupo de estudos do MII.

Em todos os casos aqui evocados demonstrou-se como, em determinados momentos, e da parte de distintos atores, os medicamentos aparecem dispostos a dopar os corpos de seus usuários, embotando sua criatividade, tornando-os vazios, desmemoriados, saudosos de um corpo que não pode mais voltar. Aqui, é a ideia da *camisa de força química* que surge à tona. No outro momento, que parece a todo tempo confundir-se, esses “mesmos objetos” oferecem a defesa, a base necessária, o método mais prudente, a promoção do bem-estar, a embreagem que funciona, o Deus que protege, a única saída.

Não se trata de um paradoxo — ou de um termo diversas vezes usado entre aspas aqui, uma “ambiguidade” — caso seja deslocada a ideia de que estas posições constituem diversas representações sobre o medicamento, isto é, distintos pontos de vista sobre um mesmo objeto invariável. Antes, o que parece claro é que esses “mesmos objetos” não são, ao fim e ao cabo, *os mesmos*. A conjectura de estabilidade desses elementos — sustenta-se — advém sobretudo do que alerta Bruno Latour (1994) a propósito do projeto moderno de “purificação” das coisas. Embora este programa nunca tenha se realizado por completo — ao contrário, fazendo proliferar “híbridos”, nas palavras do autor —, sua hegemonia tende a redistribuir as coisas entre polos antagônicos, naturais ou culturais, obliterando seu pertencimento e sua própria capacidade de fabricação do social através de associações heterogêneas.

O encontro entre corpo e psicofármaco só é fabricado em agenciamentos que despertam inquietudes e ensejam múltiplas reações. Por conseguinte, o que emergiu nesta etnografia foram as controvérsias a propósito das *variações* que esses agenciamentos podem adquirir na relação entre terapeutas, pacientes e seus múltiplos objetos de mediação — no caso em questão, os medicamentos psiquiátricos. Como alerta Vargas (2006, 2008), qualquer objeto técnico (arma, ferramenta, droga, remédio ou alimento) permanece indeterminado até que for reportado ao agenciamento que o constitua enquanto tal.

Assim, é verdade que o uso de psicotrópicos de uso controlado tem como especificidade a prevalência da indicação médica, de uma autoridade competente, como razão alegada para seu uso. Sua difusão se dá por meio de um sistema filiativo, vertical e hierárquico, diferentemente do uso não medicamentoso de “drogas”, que se propagam em um sistema epidêmico. Não obstante, a diferença entre medicamentos e “drogas” é homóloga àquela existente entre as armas (destinadas à destruição) e as ferramentas (destinadas a produzir bens). Como sugeriram Deleuze & Guattari (1997), há sempre uma convertibilidade geral entre os dois grupos, dificultando o

estabelecimento de uma diferença intrínseca, isto é, lógica ou conceitual. Esses elementos trocam suas determinações: *“tal como não é a ferramenta que define o trabalho, mas sim o inverso, não é a droga que define o crime, nem é o remédio que define a medicina: a droga supõe o crime, como o remédio supõe a medicina, e a ferramenta supõe o trabalho”* (Vargas, 2006: 597).

Essa perspectiva vai de encontro ao que propõe Pignarre (1999), para quem o fenômeno da cura se realiza através de redes que afetam os pacientes. Estas redes, se certamente químicas, agindo de um maneira possível sobre o funcionamento biológico, não o são exclusivamente. Como diz o autor, chamando a atenção para a indissociabilidade entre os medicamentos e as mediações humanas, pode-se modificar um regime de atividade biológica, mas jamais se pode pretender estabilizá-lo infinitamente. Aproxima-se, também, do que diz Madeleine Akrich (1995, 1996), para quem a ação terapêutica do medicamento não consiste exclusivamente em um efeito fármaco-químico, mas da configuração de uma *rede terapêutica*, cuja composição inclui profissionais, pacientes e objetos que realizam suas mediações (ou, nos termos da abordagem sócio-técnica, actantes humanos e não-humanos)⁶. Nesse sentido, a eficácia terapêutica é entendida mais como uma ação coordenada que ao medicamento em si, podendo adquirir distintos graus de harmonia. Na medida em que sua realidade não está previamente dada, o fármaco deixa de ser um produto em si mesmo, para tornar-se o vetor de relações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou demonstrar em que medida, na coexistência de diferentes práticas terapêuticas em um hospital psiquiátrico, o que está em jogo não é tanto o medicamento *per se*, mas os agenciamentos, e como é em torno destes, de seu caráter variável e contingente, que se conformam inquietações e moralidades. Pois ocorre que tais agenciamentos, como qualquer jogo de conexões, de linhas movendo-se em várias direções, pode também entrar em curto-circuito, convertendo sua simpatia em antipatia.

Se o medicamento psiquiátrico aparece neste campo etnográfico como uma potencialidade que não é dada a priori, e que pode ser benéfica para seus usuários, sua realização terapêutica também pode ser associada ao andamento específico de agonismos estabelecidos na configuração de uma biomedicina que permanece hegemônica, justamente por sua institucionalização no âmbito do Estado (na forma de sua distribuição nas unidades de saúde pública e de sua prescrição por parte de agentes estatais de profissão biomédica) e sua intrínseca relação com o mercado (através da indústria farmacêutica).

Isto se verifica com ainda mais nitidez levando em consideração a inscrição dessa tensão, no caso etnográfico particular aqui abordado, em um sistema de saúde pública como o brasileiro. Não se trata aqui do uso de psicofármacos em consultórios privados, os quais requerem uma atenção etnográfica própria, mas sim de formas de

⁶ | Pensa-se aqui a noção de rede em referência à abordagem sócio-técnica proposta por Bruno Latour (2005), a qual propõe que a conceituação do “social” deva ser reagregada a partir da cartografia das associações entre actantes humanos e não-humanos. O recorte necessário para o procedimento analítico deste trabalho implica que mapeamento da rede esteja restrito a uma instituição, embora esteja-se ciente de seu extrapolamento em uma longa cadeia que envolve cada um de seus atores.

tratamento de uma população precarizada, interna ou externa à instituição psiquiátrica. A dimensão da violação médica permanece aí uma possibilidade explícita ou latente para as partes envolvidas. Há uma sombra desse tratamento, que permanece mantendo a possibilidade de qualificá-lo como “invasivo”, embora, simultaneamente, “indispensável” e mesmo “benéfico”. Conclui-se, assim, que a convivência das práticas terapêuticas em saúde mental aqui abordadas não é necessariamente pacífica, ao menos no contexto etnográfico analisado, e que ensejam uma série de inquietações a propósito do que seja um tratamento adequado ou desejável. Essa observação contribui para entender em que medida essas substâncias são incluídas, embora de forma tensa, na terapêutica investigada. E é por essa tensão que, ao mesmo tempo que João resiste à pílula, Jonas a abençoa.

Felipe Magaldi é graduado em Ciências Sociais pelo IFCS/UFRJ, mestre em Antropologia pela UFF e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. Realizou pós-doutorado na Universidad Nacional de Córdoba-IDACOR/CONICET. Desenvolve pesquisas nas áreas de saúde mental, memória social e direitos humanos. A pesquisa foi realizada com apoio financeiro da FAPERJ.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não de aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKRICH, Madeleine. 1995. “Petite Anthropologie du Médicament”. *Techniques et Culture*, n. 25- 26: 129-157.

_____. 1996. “Le Médicament Comme Objet Technique”. *Revue Internationale de Psychopathologie*, n. 21: 135-158.

APPADURAI, Arjun. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Ed. UFF.

AZIZE, Rogério Lopes. 2008. “Uma neuro-weltanschauung? Fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças e medicamentos do cérebro”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, n.14(1): 07-30.

_____. 2012. “Antropologia e medicamentos: uma aproximação necessária”. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.4, n.1, jan.-jun.: 134-139.

BEZERRA Jr., Benilton. 2007. “Da contracultura à sociedade neuroquímica: psiquiatria e sociedade na virada do século. In: ALMEIDA, M. I. M.; NEVES, S. C.. (org.). *Por que não? rupturas e continuidades da contracultura*. Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 129-154.

CASTRO, Rosana. 2012. “Antropologia dos medicamentos: uma revisão teórico metodológica”. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.4, n.1, jan.-jun.: 46-175.

CLARKE, Adele et al. 2010 *Biomedicalization: Technoscience, Health, and Illness in the U.S.* Durham & London, Duke University Press.

CONRAD, Peter. 1992. "Medicalization and Social Control". *Annual Review of Sociology*, vol. 18: 209-232.

DELEUZE, Gilles. 2008. "Pós-scriptum sobre as sociedades de controle". *Conversações (1972-1990)*. São Paulo, Editora 3.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1997. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pré-textos.

DERRIDA, Jacques. 2005. *A Farmácia de Platão*. São Paulo, Iluminuras.

FOUCAULT, Michel. 1997. *História da Loucura Na Idade Clássica*. São Paulo, Perspectiva.

_____. 1989. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal.

_____. 2004. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. 2009. "Direito de morte e poder sobre a vida". In: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, pp. 144-176.

HARAWAY, Donna. 2000. "O Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: HARAWAY, Donna; KUNRU, Hari; TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do Ciborgue: vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Autêntica, pp. 37-130.

HEALY, David. 2002. *The Creation of psychopharmacology*. Cambridge, Harvard University Press.

HENNING, Marta. 2000. "Neuroquímica da Vida Cotidiana." *Cadernos IPUB VI*(18): 123-143.

IGNACIO, Vivian Tatiana Galvão & NARDI, Henrique Caetano. 2007. "A medicalização como estratégia biopolítica: um estudo sobre o consumo de psicofármacos no contexto de um pequeno município do Rio Grande do Sul". *Psicol. Soc.*, Porto Alegre, v. 19, n. 3: 88-95.

KOPYTOFF, Igor. 2008. "A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo". In: APPADURAI, A. (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, Ed. UFF, pp. 89-124.

LARA, Oliver Gabriel Hernández. 2018. "Experiencia e historia crítica de la locura en Michel Foucault". *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq*; 38(133): 99-113.

LATOUR, Bruno. 1994 *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
_____. 2005. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford. Oxford UP.

MAGALDI, Felipe Sales. 2014. *Frestas Estreitas: uma etnografia no Museu de Imagens do Inconsciente*. Niterói, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

_____. 2018. *A Unidade das Coisas: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatria rebelde no Rio de Janeiro, Brasil*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MANICA, Daniela Tonelli. 2012. "A vida social dos medicamentos: etnografias e escolhas". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.4, n.1, jan.-jun.:176-188.

MELONI, Maurizio. 2011. "The cerebral subject at the junction of naturalism and antinaturalism". In: ORTEGA, F.; VIDAL, F. (orgs). *Neurocultures: Glimpes into an expanding universe*. Frankfurt e Nova York, Peter Lang, pp. 110-115.

PETRYNA, Adriana; LAKOFF, Andrew & KLEINMAN, Arthur. 2007. *Global Pharmaceuticals: ethics, markets, practices*. Durham, Duke University Press.

PIGNARRE, Philippe. 2001. *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo, 34. _____, 2012. "A Revolução dos antidepressivos e da medida". *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*: Dossiê: Antropologia & Medicamentos, v.4, n.1, jan.-jun.: 140-145.

PRECIADO, Beatriz. 2008. *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa.

RABINOW, Paul & ROSE, Nikolas. 2006. "O conceito de biopoder hoje". *Política & Trabalho - Revista de Ciências Sociais*, n. 24: 27- 57.

ROSE, Nikolas. 2013. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo, Paulus.

VAN DER GEEST Sjaak; WHITE, Susan Reynolds; HARDON, Anita. 1996. "The Anthropology of Pharmaceuticals: A Biographical Approach". *Annual Review of Anthropology*, v. 25: 153-178.

VARGAS, Eduardo Viana. 2006. "Uso de drogas: a alter-ação como evento". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n. 2: pp. 581-623.

_____. 2008. "Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas". In: LABATE, B.C.; GOULART, S.; FIORE, M.; MACRAE, E.; Carneiro, H. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. 1ed., Salvador: EDUFBA, v. 1: 41-63.

Recebido em 8 de maio de 2018. Aceito em 18 de fevereiro de 2020.

Disputas fraternas e chefia bicéfala: Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171366>**Luis Cayón**

Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
Museu de Arqueologia e Etnologia-USP | São Paulo, SP, Brasil
luiscayon@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>

RESUMO

Este artigo identifica a tensão entre hierarquia e heterarquia como um princípio estrutural que opera a favor da multiplicidade, da diferença e da autonomia no contexto dos sistemas regionais e da política-ritual ameríndia. Focando na relação entre dono/chefe de maloca e xamã, à luz das tensões nas relações entre irmãos mais novos/mais velhos, típicas da região do Alto Rio Negro, caracteriza-se a constituição de uma chefia bicéfala, onde ambos especialistas trabalham de forma complementar para atender às diferentes direções envolvidas na política, e os mecanismos que dificultam sua consolidação.

PALAVRAS-CHAVE

Chefia Ameríndia,
Hierarquia,
Heterarquia,
Alto Rio Negro,
Sistemas
Regionais.

**Brotherly Disputes and Two-Headed Leadership.
Hierarchy and Heterarchy in the Upper Rio Negro**

ABSTRACT This article identifies the tension between hierarchy and heterarchy as a structural principle that favors multiplicity, difference, and autonomy in the context of regional systems and Amerindian ritual politics. It focuses on the house owner-shaman relationship in light of the tensions between younger brother and older brother, characteristic of the Upper Rio Negro region, in order to determine the constitution of a bicephalous headmanship, where both specialists work in tandem to attend to the various directions taken by political life and the mechanisms that restrain its consolidation.

KEYWORDS

Amerindian Headmanship,
Hierarchy, Heterarchy, Upper
Rio Negro, Regional System.

No começo de 2008 respirava-se um ambiente de otimismo entre os Tabotihehea (“aqueles de pele áspera”), um clã dos *Ide masã* (Gente Água) ou Makuna, como são mais conhecidos na literatura etnográfica, e que habitam os rios Pirá Paraná e Apaporis na Amazônia colombiana. Naqueles dias — e suas longas noites — isto se traduzia em confiança e alegria pelas frequentes atividades rituais, danças e curas¹, como testemunhei durante os cinco meses que os acompanhei. Essa intensidade era resultado do inevitável processo de sucessão geracional dos especialistas rituais do clã. Uns anos antes, alguns velhos xamãs influentes tentavam deixar para atrás desavenças do passado para recompor as relações com o segmento de maior hierarquia do clã, incentivando o mais poderoso *kumu* (xamã) do grupo, o curador do jurupari (*he gu*), e seu filho a viver nas proximidades da comunidade de Puerto Antonio, onde já morava o irmão caçula do *kumu*, também xamã, com seu filho; em ambos os casos, os jovens xamãs estavam praticamente prontos para substituir seus pais. Esse reencontro implicava também a reaproximação com os membros do clã que moravam no território ancestral da Gente Água, o rio Toaka, onde estava o chefe do clã. Assim, havia o propósito coletivo de juntar os principais especialistas do clã para fazer uma transição geracional sem sobressaltos.

Poucos meses antes da minha chegada, faleceu repentinamente o chefe/dono de maloca principal (*wi ühü*), precipitando sua sucessão, fato que também deflagrou a do curador do jurupari porque o trabalho articulado entre estes dois especialistas deve ser realizado numa mesma geração. Como nesta região os clãs são patrilineares e hierarquizam as relações segundo a ordem de nascimento, os especialistas de uma mesma geração são, na estrutura social, irmão mais velho/irmão mais novo (real ou classificatório). Naquele momento, três dos filhos do dono de maloca tinham algumas condições de substituí-lo, porém nenhum deles tinha concluído seu aprendizado. Esperava-se que o primogênito tomasse a iniciativa e só dependia de os irmãos fecharem um acordo. Enquanto isso, o velho *he gu* ia transferindo definitivamente as responsabilidades para seu filho e dava atribuições específicas a outros jovens xamãs do clã. A intensidade ritual parecia uma forma de testar as capacidades desses jovens xamãs e chefes potenciais naquele momento.

De volta ao campo, em janeiro de 2015, eu estava curioso para ver os resultados daquela transição. A primeira surpresa foi perceber um pessimismo exacerbado, um clima totalmente oposto ao de 2008: o clã fragmentado, as aldeias mergulhadas em profundos desentendimentos, a indefinição sobre quem poderia ser o chefe/dono de maloca, o exílio voluntário do novo *he gu*, a solidão dilacerante em que mergulhara seu velho pai — que passou os últimos meses de vida doente e completamente isolado —, os rituais e as curas paralisadas. Como consequência da falta de rituais, o mundo não funcionava bem: as chuvas de verão não cessavam, intumescendo o rio e dificultando a pesca; varas de queixadas invadiram as roças de várias famílias e comeram a mandioca; uma onça percorreu diferentes comunidades e matou vários

¹ | Na região do Alto Rio Negro há um grande número de ações xamânicas que implicam recitações e sopros que transmitem intenções e efeitos sobre diversas substâncias e alimentos que são usados por pacientes ou pessoas que solicitaram ao xamã um efeito específico, como ter boa sorte. A literatura em português denomina estas ações como benzimentos e a bibliografia em espanhol denomina-as de “*curaciones*”. Ambos os termos não dão conta da complexidade do assunto. Aqui uso cura como tradução literal de “*curación*”, que é a palavra usada pelos Makuna em espanhol.

cachorros que ajudavam na caça, entre outros acontecimentos raros. Portanto, além dos problemas familiares, faltava comida e muitas pessoas queriam abandonar o território e migrar para algum dos núcleos urbanos mais próximos. O clima estava tão tenso que tive que sair antecipadamente do campo para não ser apanhado no fogo cruzado. Era uma situação caótica por onde quer que se olhasse e que levava as pessoas a comentar continuamente sobre como deveria ser o funcionamento adequado do mundo. Nessas conversas, a ênfase era sempre posta no enfraquecimento da vida ritual e na necessidade de recuperá-la com o trabalho complementar dos dois especialistas, pois a falta de um impedia a sua realização. Apesar da brevidade da minha visita, consegui vislumbrar alguns elementos que não costumam ser muito visíveis nas dinâmicas políticas da região, o que também me levou a compreender que certas disputas fraternas são centrais dentro dos meandros da política makuna, e que há várias maneiras de se adquirir poder ritual e político.

Essas disputas fraternas entre os Makuna foram analisadas anteriormente por Kaj Århem (1981, 2000) para o clã Sairã, seus afins e outros corresidentes no rio Komeña, território contíguo ao rio Toaka. Århem demonstra que, a partir de tais disputas, geram-se cisões e fusões que, com o tempo, alteram a composição de grupos locais, territoriais e aldeias e, por isso, elas são fundamentais no jogo político. A nova faceta que exponho neste texto complementa as análises deste autor, ao mostrar que as situações que vimos no campo eram distintas. Århem encontrou disputas e cisões tanto entre irmãos que eram ao mesmo tempo donos de maloca e xamãs poderosos, como entre segmentos de um mesmo clã e grupos de aliados — nas décadas de 1970 e 1980 quando se passou da vida em maloca à fundação de aldeias —, enquanto eu me deparei com uma tentativa recente de reagregação de um clã, cujo resultado ainda é difuso e que se centra na relação entre irmãos e na complementariedade entre especialidades. Esta diferença de situações mostra que o tipo de ações tomadas pelos atores principais das disputas políticas depende da possibilidade de reivindicarem algum projeto coletivo, ou, ao contrário, de se concentrarem em interesses particulares que terminam produzindo sobreposições de especialidades, competição e conflitos.

Na literatura etnográfica da região, os xamãs são mais conhecidos e analisados do que os donos de maloca. Até a metade da década de 1970, os índios falantes de línguas tukano orientais que habitavam no Pirá Paraná e outras áreas adjacentes — de acesso relativamente difícil —, como o Apaporis e as cabeceiras do Tiquié, viviam em malocas. Na mesma época, a realidade dos seus parentes em ambos os lados da fronteira colombo-brasileira era muito diferente, pois já não existiam as grandes casas comunais depois da feroz pressão dos missionários (Cabalzar, 1999); com isso, para eles a vida ritual tomou outros rumos: alguns rituais não foram mais praticados, outros se mantiveram com modificações e surgiram novas festas. Por este motivo, analisar em detalhe as características dos chefes/donos de maloca entre os Tukano

pode não ser tarefa simples, já que essa especialidade foi se desvirtuando durante as sucessivas etapas do contato com as sociedades nacionais, porém sua importância continua sendo uma referência central em diversas narrativas².

As descrições etnográficas mais representativas até final da década de 1970 (Goldman, 1968 [1963], 2004; Reichel-Dolmatoff, 1986 [1968]; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983) mostraram que entre os Tukano orientais o chefe/dono de maloca podia ser um pai que habita na mesma casa com seus filhos casados e solteiros, uma vez a residência pós-marital é preferencialmente patri/virilocal, ou o irmão mais velho de um conjunto de agnados. Também destacaram a maloca como o cenário indispensável da vida ritual, sendo o poder político representado pelo dono da casa e o poder religioso pelo *kumu*. Como a autoridade de um chefe em si é frágil, o dono da casa poderia ser mais influente se, ao mesmo tempo, fosse um importante especialista ritual, como um *kumu* ou um *baya* (cantor dançarino). Em traços gerais, a sobreposição entre dono de maloca e *kumu* é bastante atual e apropriada para caracterizar o perfil de um líder destacado, cuja imagem é reforçada se possuir uma série de bens cerimoniais, como uma caixa de ornamentos plumários ou um conjunto de flautas sagradas. Para os Tanimuka, por exemplo, ambas as especialidades correspondem a etapas diferentes de aquisição de conhecimentos (Franky, 2004; Ramírez, 2018) e, para os Tuyuka, de acordo com Justino Sarmento Rezende (comunicação pessoal), um importante dono de maloca é também dono dos ornamentos e *baya*, seu xamã principal. Então, para os Tukano orientais, ritual, política e maloca são indissociáveis do que podemos chamar de poder político e é por isto que as duas especialidades são fundamentais, podendo ser desempenhadas tanto por dois especialistas que se complementam quanto por uma única pessoa que reúne ambos os conhecimentos.

Devemos assinalar que o termo *poder* deve ser ponderado pois não é o mais adequado para entender a filosofia política indígena, como bem assinalou Clastres (2003 [1974]), já que as sociedades indígenas sul-americanas seriam *contra o Estado*. Entre outras coisas, isto significa que privilegiam a multiplicidade, a diferença e a autonomia em vez de unicidade e coerção. Assim, o chefe indígena é um chefe sem poder de coação, e os coletivos sempre têm mecanismos para frear qualquer tentativa de concentração individual de poder, inclusive, quando provém de outras figuras com potencial coercitivo, como o guerreiro e o xamã. Portanto, quando dizemos que um chefe tem poder, estamos nos referindo a prestígio, a quem detém certas qualidades altamente valorizadas pelo coletivo, como a generosidade, a persuasão, o domínio da arte oratória, a tranquilidade e inteligência para resolver conflitos etc., e que tal prestígio não é nem permanente, nem transferível e pode se perder a qualquer momento.

Vale notar também que a conexão entre poder político e ritual é muito comum entre os índios das Terras Baixas da América do Sul. Em certos contextos, aparecem como elementos fundidos, quando o chefe é o xamã; em outros, exalta-se as

² | No último século, por ação dos missionários, as especialidades de guerreiro e xamã do tipo *yai* (sugador de doenças) também perderam relevância.

diferenças entre uma dimensão política associada à produção e ao parentesco que opõe um chefe a um especialista em rituais; em outros ainda, parte da dimensão ritual está associada à guerra e aí o chefe também é guerreiro. Por exemplo, Seeger (1980) mostra que alguns povos Jê (Timbira, Apinayé, Suyá) separam um líder político de outro ritual, enquanto em outros grupos (Kayapó, Xavante) os líderes políticos controlam os rituais; entre os Amuesha da Amazônia ocidental, segundo Santos-Granero (1986), os sacerdotes *cornesha* seriam também os líderes políticos; nas Guianas, de acordo com Rivière (2001 [1984]), é comum que o chefe seja o líder de um grupo local, um sogro, embora haja casos, como os Piaroa, em que o chefe é também um xamã com influência supralocal; no Alto Xingu (Barcelos Neto, 2008; Guerreiro, 2015; Vanzolini, 2015), o poder ritual não está associado ao xamanismo e sim a grandes rituais intercomunitários, em que os chefes exibem sua condição e trocam discursos e objetos valiosos com seus equivalentes; para os Tupi do século XVI, a chefia orbitava em torno de rituais guerreiros e, em casos contemporâneos, associa-se ao xamanismo (Sztutman, 2012); mencionando os Cubeo, outro povo tukano oriental, Clastres (2003 [1974]: 47-48) observava que era comum em muitas sociedades indígenas a existência de um chefe na paz e outro na guerra e que este perdia seu poder provisório quando terminava o conflito. Nesse panorama tão diversificado, a possibilidade de trabalho complementar e articulado entre um chefe e um xamã, como sugerem os Makuna, amplia ainda mais o quadro analítico pois constituiria um tipo possível de chefia bicéfala.

Fausto (2008) tem associado a chefia ao tema mais amplo da maestria e trabalhos recentes, assim como os de Sztutman (2012), Guerreiro (2015) e Costa (2017) têm mostrado novas dimensões, destacando os processos de fabricação dos chefes/donos³. Seus corpos são construídos, entre outras coisas, tanto por relações como por meio de rituais e resguardos diferenciados em que captam substâncias, conhecimentos e potências provenientes de agencialidades externas; isto os magnifica e lhes confere a capacidade de construir e englobar os seus coletivos. Fausto (2008) explica que um dono, por meio da filiação adotiva ou meta-filiação, gera uma assimetria da relação concebida como uma forma de englobamento que é entendido nos termos de uma relação entre conteúdo e continente. Desse modo, a produção do englobamento é a magnificação compreendida como incorporação canibal, ou, de acordo com Costa (2017), como uma relação de alimentação que produz dependência unilateral, controle, proteção e cuidado. As necessidades induzidas por um alimentador nos seus alimentados amplificam as capacidades deste e por isso torna-se um corpo que contém outros, ou seja, é magnificado. Desta maneira se produzem relações assimétricas que operam no plano da consanguinidade e se opõem aos laços simétricos da afinidade. Um dono, afirma Fausto (2008), é uma pluralidade que aparece a outros como uma singularidade.

A assimetria que se institui nas relações entre o chefe e os demais membros de um grupo formula-se em termos de parentesco. Assim, o chefe costuma ser visto na

3 | Seeger (1980) já chamara a atenção para este aspecto entre os Suyá/Kisedje, afirmando que os chefes teriam características corporais diferentes das do resto dos corresidentes da aldeia.

Amazônia como um pai adotivo e/ou como um sogro — nos Andes existe também a variação de ser visto como um tio materno — fundando a assimetria na diferença geracional. Com relação a isto, o trabalho complementar entre *wi ühü* e *he gu* entre os Makuna parece mostrar mais uma variação, pois os dois especialistas englobam o coletivo, mas estão numa relação de irmão mais velho e irmão mais novo⁴, introduzindo a simetria no domínio da consanguinidade para se misturar com a assimetria e possibilitar alternâncias, conflitos e outras dinâmicas centrais nas relações. Aqui, a assimetria é mais tênue porque se funda na ordem de nascimento dentro da mesma geração, embora, ao evocar a diferença intergeracional em relação a um terceiro, a relação entre ambos se torna simétrica porque descendem de um mesmo pai/ancestral. Isto significa que devem, em conjunto, criar uma assimetria com relação ao coletivo, aparecendo como “pais” para seus parentes dentro de um projeto coletivo, mas, pela simultaneidade de relações simétricas e assimétricas entre si, desencadeiam-se disputas fraternas onde ambos podem competir tentando se englobar mutuamente ou se neutralizar para que nenhum acumule poder, situações que podem levar ao conflito e à separação.

4 | Esta variação é importante para as comparações com as Terras Altas já que em tempos pré-hispânicos foi comum nos Andes a transmissão da chefia por via avuncular (ver, entre outros, Rostorowski 1988; Langebaek 1992, 2019; Gamboa 2010; Hernández Astete 2012) ou entre irmãos, passando de um mais velho para um mais novo, tanto em sistemas de filiação matrilinear como patrilinear.

Indo nesta direção, o objetivo principal deste texto é explorar alguns detalhes da relação dos dois especialistas com o poder político e ritual à luz das tensões entre simetria e assimetria. Na literatura regional, esta tensão tem sido tratada em termos da presença de um modelo dual em que se opõem hierarquia e igualdade. Esta tensão ainda não foi explicada satisfatoriamente porque, em grande medida, está diretamente relacionada com a maneira como se constituem as unidades sociais em diferentes escalas. É consenso que a hierarquia opera mais intensamente nas relações internas entre os membros de um grupo de descendência (segmento de clã, clã, grupo exogâmico, fratria) enquanto as relações exogâmicas entre diferentes grupos são igualitárias; no entanto, também se sabe que a hierarquia é disputada e contestada com muita frequência entre grupos e segmentos de grupos que se consideram consanguíneos, e que há uma maior ênfase no discurso hierárquico entre aqueles clãs que se consideram de mais alta hierarquia. Minha proposta é a de tomar a tensão entre assimetria e simetria como um princípio estrutural que permite diferentes tipos de dinâmicas, configurações sociopolíticas e trânsitos entre escalas, mas em lugar de tomar a igualdade como oposto complementar da hierarquia sugiro o uso do conceito de heterarquia no seu lugar, e que esta se constitui mutuamente com a hierarquia. Desse modo, do diálogo e das forças desencadeadas pela tensão e oscilação entre hierarquia e heterarquia emerge uma possibilidade de encontrar uma solução alternativa ao problema das escalas e da formação de unidades sociais entre os povos Tukano orientais do Alto Rio Negro (doravante ARN).

Esta análise, também, pode trazer elementos para produzir novas reflexões sobre o poder, a constituição de sistemas regionais e as modalidades de chefia na América do Sul. Esta oscilação ou convivência entre princípios relacionais simétricos

e assimétricos tem uma longa presença na etnologia amazônica e tem sido discutida de formas diferentes, por exemplo, nos debates sobre organizações dualistas, ou sob o manto das oposições entre reciprocidade e hierarquia, ou entre sociedades igualitárias e hierárquicas, assim como tem sido identificada operando nos níveis da produção (Hill, 1984) e das relações de gênero (Lorrain, 2001), conceitualizada como diarquia (Hornborg, 1988) ou “igualdade dentro da hierarquia” (Santos-Granero, 1986), entre outras. Essa diversidade de aproximações mostra que a tensão entre estes princípios é, em si, um princípio estrutural, uma manifestação do dualismo em perpétuo desequilíbrio que Lévi-Strauss (1992) atribuiu aos povos indígenas sul-americanos e que, na teoria contemporânea do parentesco elaborada por Viveiros de Castro (2002), ressalta a “afinidade potencial”, enquanto princípio relacional ameríndio, como fonte virtual da diferença, assim como ecoam as ideias de Fausto (2001, 2008) sobre predação familiarizante e meta-filiação. Neste quadro de referência, a tensão entre hierarquia e heterarquia pode ser muito útil para entendermos de outros modos as dinâmicas do poder político em sistemas regionais onde a hierarquia aparece como uma característica saliente — ARN e Alto Xingu por exemplo — e igualmente para entender sistemas do passado pré-colombiano quando esta também era evidente.

UMA TENSÃO ESTRUTURAL

Os Makuna fazem parte de um sistema regional aberto com, pelo menos, outros 30 grupos falantes de línguas tukano orientais, arawak, nadahup, kákua-nukak e karib que habitam a enorme área fronteiriça entre Colômbia, Brasil e Venezuela. Em linhas gerais e de acordo com o modelo geral, estes grupos estão formados por clãs patrilineares exogâmicos, relacionados hierarquicamente como irmãos mais velhos e mais novos de acordo com a ordem de nascimento mítico, que reivindicam a posse de territórios particulares e bens rituais segundo tal ordem; a residência é patri/virilocal e a regra matrimonial é a exogamia que, nos modelos ideais para o caso tukano, adota a forma de exogamia linguística⁵, motivo pelo qual o multilinguismo é uma das principais marcas da região. Estes povos também partilham um ciclo ritual baseado na utilização de flautas sagradas durante a iniciação masculina (conhecidas regionalmente como “jurupari”) e em festas intercomunitárias conhecidas como “dabucurís”, que incluem a troca de comida e objetos. Também compartilham narrativas míticas e modelos cosmológicos que estruturam e definem o uso da região que ocupam em comum.

Segundo as narrativas tukano orientais, os grupos enfatizam uma origem comum a partir de uma cobra-canoa ou de sucuris ancestrais que transportaram a humanidade atual, emergiram numa cachoeira considerada como o centro do mundo, para depois espalhar-se pelos territórios onde vivem atualmente. Do corpo da sucuri ancestral surgiram, em ordem de nascimento, os ancestrais dos clãs a quem foram

5 | Para uma crítica a esta ideia, ver Chacon e Cayón (2013).

atribuídas especialidades características relacionadas com as diferenças hierárquicas internas de cada coletivo. No caso dos Makuna e seus vizinhos do Pirá Paraná e Apaporis, as sucuris ancestrais de cada grupo estão ligadas por consanguinidade e afinidade. Isto significa que dentro de um agrupamento de sucuris oposto a outro agregado do mesmo tipo, os coletivos também se relacionam entre si como de irmãos mais velhos e mais novos, formando fratrias não nomeadas, e como cunhados e “filhos de mãe”, termo usado para referir-se àqueles coletivos que, embora não partilhem de uma “germanidade mítica”, têm afins em comum e, por isso, não devem se casar entre si. A exogamia dos grupos de descendência é um ponto central do sistema, mas os limites do que é um grupo de descendência nunca são muito claros. Na literatura clássica da região sobre parentesco (Goldman, 1968 [1963]; C. Hugh-Jones, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983; Chernela, 1993; Correa, 1996), proliferam conceitos como: conjunto de agnados, sibs, clãs, grupos exógamos simples, grupos exógamos compostos, agregados linguísticos, grupos linguísticos, segmentos frátricos, categorias frátricas, unidades exogâmicas, fratrias, entre outros. Uma das dificuldades de delimitar estas unidades está relacionada com as diversas escalas a que fazem referência, pois é evidente que os indígenas, dependendo dos contextos, acionam uma ou outra escala, ou várias simultaneamente, e isto implica que o que funciona numa pode não funcionar noutra, embora patrilinearidade e hierarquia sempre sejam enfatizadas.

O tema da hierarquia entre os Tukano orientais, geralmente, tem sido tratado na literatura etnográfica em relação aos clãs, à sua distribuição territorial e ao controle de recursos rituais e econômicos. A hierarquia entre clãs, como irmãos mais velhos e mais novos, tem sido associada a cinco especialidades básicas (chefe ou dono de maloca, cantor dançarino, guerreiro, xamã, trabalhador) relacionadas à ordem de nascimento, às partes do corpo da sucuri ancestral das quais se originaram os clãs (cabeça, pescoço, metade, parte posterior e cauda, respectivamente) e à maneira como foram distribuídas idealmente no território, cujo eixo é um rio (o clã mais velho na foz, o mais novo nas cabeceiras). No entanto, se olharmos com mais atenção, a lista de especialidades é muito mais longa e, na realidade, traz o problema adicional de que há muitas pessoas com as mesmas especialidades que não correspondem, necessariamente, às especialidades dos clãs. Em outras palavras, cada clã tem membros com todas as especialidades e, por isso, cada especialidade tem vários praticantes; inclusive, algumas pessoas podem ser reconhecidas por praticar mais de uma especialidade. Assim, a hierarquia construída a partir dos clãs e relacionada à distribuição territorial e à sucuri ancestral é apenas um esquema geral e ideal da sua estrutura social, lida via patrilinearidade, e posta linearmente no espaço.

No entanto, quando observamos mais de perto a constituição real de malocas e aldeias, constata-se que o mais comum é que nenhum clã ocupa exclusivamente o território que lhe corresponderia. De fato, os membros dos clãs estão espalhados e seus membros habitam em diferentes lugares. Århem (1981) explica que os Makuna

não se regem apenas pela ideologia da descendência mas que a combinam com o princípio de aliança simétrica para ordenar as unidades básicas da organização social e política no espaço⁶. Assim, os consanguíneos vão se dispersando progressivamente e concentram-se com afins em novas localidades, produzindo uma organização espacial de grupos pequenos ordenados pela aliança. Os grupos se organizam espacialmente em: grupos domésticos formados por um casal e seus filhos, ou por um conjunto de irmãos ou parentes agnáticos com suas esposas; grupos locais compostos por vários grupos domésticos localizados em determinado trecho de um rio e relacionados por consanguinidade e/ou afinidade; e, grupos territoriais constituídos por vários grupos locais que ocupam todo um rio. Cada grupo local funciona como uma unidade política e segue as disposições de um chefe que pode ser também um especialista ritual. Esse chefe organiza e promove diversas festas que reforçam os elos entre grupos locais próximos. Neste registro, as relações hierárquicas fundamentais para as relações entre irmãos mais velhos e mais novos não são enfatizadas e sim as de simetria e igualdade entre grupos de afins efetivos.

Às diversas superposições entre filiação, afinidade e organização espacial das unidades soma-se o problema da tensão entre princípios hierárquicos que regulam as relações internas de um clã ou de um grupo exogâmico e os princípios igualitários centrais nas relações externas com os afins. Para tentar solucionar estes problemas, Stephen Hugh-Jones (1993, 1995) fez uma releitura da organização social dos Tukano orientais que tentou se aproximar das visões nativas sobre suas próprias unidades sociais. De acordo com ele, os Tukano conceitualizam as relações sociais de dois modos diferentes e complementares. O primeiro enfatiza uma leitura masculina da maloca que privilegia a autonomia do grupo, a descendência unilinear, a exogamia, os laços agnáticos e as relações internas de hierarquia expressas nos rituais clânicos (*He House* – jurupari), em especial, na conexão com o ancestral fundador e a ordem hierárquica agnática. O segundo modo exalta a igualdade, a interdependência e a consanguinidade, manifestas na vida diária e expressas nos rituais de intercâmbio de comida (*Food-giving House* – dabucurí) entre comunidades vizinhas que ressaltam a coresidência, a endogamia e uma família extensa ou grupo consanguíneo formado pela comensalidade. A primeira leitura corresponde parcialmente à concepção antropológica de filiação ou descendência, e a conjunção entre ambas as leituras tem certas conexões com a noção de “sociedades da casa” de Lévi-Strauss⁷. Quando explicam sua organização, os Tukano tendem a enfatizar apenas na primeira leitura e, por isso, ao representar seus grupos patrilineares, cada qual resalta um conjunto de bens e prerrogativas que constituem sua identidade e poderes ancestrais. Assim, cada “casa” é pensada como um único corpo formado pela relação entre seu ancestral epônimo, seus membros, clãs, território, língua, instrumentos sagrados e objetos cerimoniais, nomes exclusivos, cantos, conhecimentos xamânicos, danças, variedades de cultivos, estilos decorativos e de fabricação de artefatos, entre outras coisas, que

6 | Århem (1981) denomina de sistema de aliança segmentar este modo de organização sociopolítica.

7 | Para Lévi-Strauss (1989 [1979]), a casa é um agrupamento que persiste através do tempo, cuja continuidade se assegura não apenas pela sucessão e substituição dos seus recursos humanos, mas por meio de propriedades fixas ou móveis e pela transmissão de títulos e prerrogativas que são parte integral da sua existência e identidade (Carsten e S. Hugh-Jones, 1995: 7). A casa como grupo de pessoas ou “pessoa moral” que possui propriedades materiais e imateriais, como nomes e títulos, transmitidas por uma linha real ou fictícia pode expressar-se pela linguagem da filiação ou do matrimônio, ou de ambos, como é mais comum (S. Hugh-Jones, 1995: 241).

definem as particularidades de cada grupo no contexto regional e que devem ser atualizadas ritualmente⁸. Sem importar a escala, o coletivo se pensa como uma maloca e como uma pessoa magnificada (ancestral epônimo, dono de maloca, *kumu*) que contém outras pessoas e várias relações.

Christine Hugh-Jones (1979) vislumbrou pioneiramente o caráter fractal (multiescalar) das unidades sociais e com as ideias do seu esposo entendemos que é na maloca onde se opera a fusão de escalas. Na leitura masculina, a casa sintetiza e atualiza num único corpo a relação entre o ancestral epônimo, o passado mítico e o presente, os membros mortos e vivos do grupo, o território, a língua, os instrumentos sagrados e os objetos cerimoniais, os nomes exclusivos, os cantos e conhecimentos xamânicos, e demais elementos distintivos que ativam a singularidade de cada grupo no contexto regional. Ao mesmo tempo, esta fusão ritual faz evidente uma sobreposição de escalas onde estas se encaixam entre si e apresentam homologias nas relações que implicam, sendo expansões e/ou contrações da mesma pessoa fractal (S. Hugh-Jones, 2014: 57). S. Hugh-Jones (1993: 106) mostra que daqui emerge uma estrutura básica que consiste num pai e seus filhos organizados hierarquicamente por ordem de nascimento e que é constante nas escalas: segmento de clã < clã < conjunto de clãs < grupo exogâmico. Na leitura feminina da casa onde se efetivam as relações de afinidade e intercâmbio, a estrutura básica reduplica-se numa série que se corresponde com as escalas: compartimento familiar [filho/irmão casado] < maloca < grupo territorial < humanidade.

Deste modo, a maloca com sua capacidade de fusão de escalas graças aos rituais também nos oferece a opção de fundir a discrepância entre, por um lado, o grupo exogâmico patrilinear formado por um pai com seus filhos ou por um grupo de irmãos, e, por outro, o grupo local formado por consanguíneos e afins, sempre e quando desloquemos a atenção do problema entre hierarquia e igualdade, filiação e afinidade, para a configuração e funcionamento ritual da casa — um espaço onde se expressa um modo de vida — a partir da interrelação entre especialidades (chefes, cantores dançadores, guerreiros, xamãs, trabalhadores)⁹. A separação dos clãs patrilineares não impede que as dinâmicas políticas e rituais continuem, porque o mais importante parece ser que os especialistas, independentemente de pertencerem a um ou outro grupo, façam arranjos e ajustes para se articularem para executar diferentes atividades cotidianas e rituais orientadas a produzir vitalidade e alegria. Portanto, para lidar com o desequilíbrio entre a busca pela forma ideal de fazê-lo, ressaltada na noção de casa patrilinear, e as várias adequações de escala que ocorrem nas comunidades de acordo com a participação de afins na sua constituição, sugeri que entendamos estes grupos como “unidades cosmo-produtoras” (Cayón 2013). Quiçá este termo tenha certo sabor funcionalista, porém exalta a autonomia e equivalência de unidades sociais que podem se organizar tanto por relações assimétricas como por relações simétricas. Neste esquema o que se mantém constante

8 | Os Yukuna, povo falante de uma língua arawak que habita no rio Miriti Paraná ao sul do território makuna, apresentam-se de maneira muito semelhante aos Tukano, porém, analisando suas narrativas sobre a vida na maloca, percebe-se um paradoxo. De acordo com Shackt (2013), o ideal de transmissão patrilinear de narrativas e conhecimentos exclusivos a partir da distinção hierárquica entre patrisibs, relacionados entre si como irmãos mais velhos e mais novos, associados às prerrogativas políticas e rituais dos donos de maloca, contrasta com as informações das mesmas narrativas, as quais evidenciam que, historicamente, essa herança tem ficado em mãos, não dos mais velhos, mas dos mais novos e, surpreendentemente, dos afins. Em vários momentos distintos da história, os sogros deixaram à custódia dos seus genros a herança que hoje define a identidade yukuna.

9 | O espaço é fundamental na construção das pessoas makuna e na atribuição das especialidades. Durante as ações xamânicas do nascimento e da puberdade, os xamãs relacionam meninos e meninas com diferentes malocas de diversos seres para lhes transmitir determinadas qualidades segundo a especialidade escolhida. Esses lugares estão espalhados por um imenso território e rememora os percursos das sucurs ancestrais e o surgimento da humanidade. Ver Cayón (2008, 2013).

é a disposição relacional constituída pelas inter-relações entre especialidades que se concretizam nos rituais (tempo) dentro da maloca (espaço), evidenciando uma outra face do caráter fractal da casa, já que implica a presença permanente de duas escalas: uma interna, os anfitriões, onde encontramos uma unidade onde seus especialistas estão articulados e há relações assimétricas, e outra externa, os visitantes, onde prevalecem relações simétricas com unidades de constituição equivalente¹⁰: se um dono de maloca contém seu coletivo, ele se relaciona na festa com o dono de outra maloca que também contém seu coletivo. Esta relação simétrica entre pessoas magnificadas implica a simultaneidade de duas escalas. Parece que simetria e assimetria convivem o tempo todo porque sempre há pelo menos duas escalas em interação, as quais podem se ampliar ou reduzir segundo diferentes contextos locais e regionais¹¹. Isto significa que estamos perante uma complexidade social que, ao mesmo tempo em que apresenta elementos hierárquicos é totalmente contra o Estado, um dualismo escalar em perpétuo desequilíbrio.

Na prática, todo grupo é territorial e politicamente autônomo, equivalente aos outros, pois estas unidades se organizam da mesma maneira: cada uma tem seu território, seus especialistas, um conjunto de bens materiais e rituais, variedades de plantas cultivadas etc. Visto desta maneira, o sistema regional do ARN assemelha-se ao do Alto Xingu (doravante AX), de acordo com a caracterização de Heckenberger (2011: 267), ou seja, “(...) uma verdadeira civilização, composta de *polities* pequenas e hierárquicas integradas numa *peer polity* regional heterárquica”. Já que hierarquia e heterarquia remetem a ideias sobre distribuição e ordenamento das relações sociais e do poder político em termos de assimetria e simetria, as sobreposições ou convivências entre estas modalidades implicam tanto a possibilidade de englobamentos, mais no sentido de magnificação do que no de englobamento do contrário (hierarquia, nos termos de Louis Dumont (1997 [1966])¹², como os deslocamentos, competições e alternâncias de centros de poder organizados de maneiras diversas de acordo com certas condições — heterarquia, segundo Carol L. Crumley (1987, 1995).

O conceito de heterarquia¹³ é usado na arqueologia para criticar o clássico modelo de evolução da complexidade sociocultural (banda-tribo-cacicado-estado), o qual supõe que poder, hierarquia e ordem estão diretamente relacionados. De acordo com Crumley (1995), considerar hierarquia e ordem quase como sinônimos é um erro já que não existem estruturas biológicas e sociais intrinsecamente hierárquicas, pois frequentemente se entende hierarquia como um modelo geométrico composto por elementos nos quais certos fatores estão subordinados a outros e podem ser ranqueados, algo que nas suas análises sobre assentamentos celtas na escala regional e na longa duração nunca se comprova. Muito pelo contrário, o que surge são padrões multiescalares e multitemporais nos quais cada elemento não está ranqueado com relação aos outros ou tem o potencial de ser ranqueado num número diferente de maneiras. Isto é heterarquia, tanto uma estrutura como uma condição. Crumley

10 | Esta leitura se aproxima à matriz relacional festa/guerra formulada por Perrone-Moisés (2015), mas ela enxerga a relação entre anfitriões e convidados como assimétrica. Isto seria certo se não houvesse a festa na qual se invertem os papéis entre eles, como é o caso dos *dabucurís* no ARN, motivo pelo qual os convites alternados me parecem mais próximos às relações simétricas.

11 | Como explica Viveiros de Castro (2002: 430): “(...) o exterior é imanente ao interior (...). O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior”.

12 | Para uma análise da aplicabilidade ou não do conceito dumontiano de hierarquia no ARN, ver Pedrosa (2013). Não pretendo discutir essa questão aqui, mas vale a pena lembrar que Roy Wagner (1991) menciona na parte final do seu famoso artigo sobre a pessoa fractal que a tarefa dos *great men* melanésios é a de manter a escala em que se é a pessoa e o grupo ao mesmo tempo para solidificar a totalidade como acontecimento. E que isso lembra a evocação do Dumont ao holismo indiano com relação ao sistema de castas, como uma fractalidade da unidade brahmânica.

13 | Por sua vez, o termo heterarquia foi usado no sentido moderno por Warren McCulloch em 1945 nas suas análises sobre estruturas cognitivas, e seus princípios têm sido utilizados no campo da inteligência artificial (Crumley 1995).

explica que a hierarquia caracteriza as relações de poder nalgumas sociedades mas também há estruturas heterárquicas, como coalisões ou confederações, onde o poder tem contrapesos em lugar de ser ranqueado. Pode haver, então, heterarquia de escalas, de poder e de valores. A relação hierarquia-heterarquia, afirma Crumley, admite flexibilidade temporal e espacial, por isso uma heterarquia poderia se transformar no tempo numa hierarquia, e vice-versa, assim como a relação heterárquica numa escala pode ser hierárquica em outra. Por tudo isto, a relação dialógica entre hierarquia e heterarquia é uma ferramenta chave para lidar com a passagem entre escalas.

Se, por um lado, entre os Makuna, temos uma linguagem hierárquica que enfatiza a diferença temporal instaurada pela ordem de nascimento, também temos contextos nos quais se privilegia a heterarquia, i.e., relações entre elementos diferentes e equivalentes que não passam por gradações de valores nem envolvem diferentes posições hierárquicas. Neste sentido, uma das características da relação entre irmãos no sistema regional do ARN passa por um princípio estrutural onde há uma tensão entre a diferença assimétrica (hierarquia) e a equivalência simétrica entre diferentes (heterarquia). Esta tensão implica o convívio ou alternância entre a assimetria gerada pela ordem de nascimento e a equivalência produzida pela partilha do mesmo ancestral. Isto opera de maneira fractal, passando pela estrutura interna de cada grupo, clã, ou conjunto de agnados. Enquanto a hierarquia estrutura um ordenamento e marca diferenças internas de modo assimétrico, a heterarquia permite marcar externamente de modo simétrico as diferenças entre unidades equivalentes (grupos locais, clãs etc.) quando há qualquer mudança de escala, por exemplo, nos dabucurís, em que o chefe/dono de maloca anfitrião engloba seu coletivo e troca com o chefe do coletivo convidado, que também engloba seu grupo e é ou está na posição de afim. Assim, o que encontramos nesta tensão entre princípios de relação simétricos e assimétricos são maneiras de atualizar os coletivos e de marcar e manter as diferenças, impedindo a concentração do poder e a constituição de forças conducentes à unicidade, ao Estado. Quando o que importa é manter diferenças entre equivalentes, todo englobamento se produz nas mudanças de escala para marcar simultaneamente a diferença e a equivalência (que não é exatamente o mesmo que igualdade, porque não anula as diferenças qualitativas). Deste modo, a tensão entre hierarquia e heterarquia trabalha a favor da multiplicidade e faz parte da dinâmica contra o Estado amplamente descrita para os povos das Terras Baixas do continente.

FORMA-MALOCA E ESCALA

A disposição relacional das especialidades da unidade cosmo-produtora pode entender-se como uma Forma-Maloca que explicita a relação continente-conteúdo que opera em qualquer escala. Entre os Makuna, esta Forma-Maloca alimenta-se ideologicamente de três modelos distintos de malocas que estão imbricados, e

sempre revelam que, afinal, constituem uma mesma disposição estrutural. Cada modelo se corresponde com um lugar específico do território, e as pessoas têm relações singulares com esses. A primeira maloca se corresponde com uma leitura das especialidades masculinas cujo protótipo se encontra na casa dos espíritos-flautas de jurupari do grupo, pois estes espíritos detêm e transmitem os conhecimentos das especialidades aos jovens que se iniciam nos rituais. Ali, há um espírito que é o dono da maloca, outro é *kumu*, outro cantor dançarino, e assim por diante. A segunda maloca evoca uma leitura endogâmica da sociedade, cujo modelo é a casa de nascimento do grupo, lugar onde habita a sucuri ancestral com seus filhos e filhas, os quais detêm as diversas especialidades masculinas e femininas. Ali, o chefe é a sucuri ancestral e entre seus filhos estão distribuídas as especialidades ligadas aos seus nomes; por isso, a atribuição de um nome do clã a um recém-nascido implica na atribuição de uma especialidade. Esses nomes são exclusivos de cada agregado de clãs que descende do mesmo ancestral, devem ser mantidos em segredo na maioria dos contextos (S. Hugh-Jones, 2002) e, no caso dos meninos, devem relacioná-los com os espíritos de jurupari associados às suas especialidades, quando chegarem à iniciação. Estas duas formas estão intimamente ligadas às ideias dos Makuna sobre ancestralidade e patrilinearidade, pois a relação entre espíritos de jurupari, nomes do clã e jovens iniciados pode ser pensada como se estes fossem os próprios ossos/filhos do ancestral epônimo. A terceira maloca corresponde ao “centro do mundo”, o lugar mais adequado para viver dentro do território tradicional e que se corresponde com a leitura exogâmica da sociedade, onde a afinidade e o matrimônio oferecem as condições materiais para construir malocas e celebrar rituais; aí as especialidades entram em ação e operam de maneira complementar. Assim, se extrairmos as ideias de patrilinearidade e ancestralidade nesta escala, ainda poderemos construir a disposição relacional entre especialidades, indispensável para a realização de rituais. Neste sentido, esforçar-se por replicar o modelo ideal inspirado no polo patrilinear pode parecer utópico, e daí as dificuldades que ainda têm os Tabotihehe em concluir com êxito a sucessão geracional dos seus especialistas principais.

As disputas internas de um clã são resultado da tensão entre hierarquia e heterarquia. Enquanto a hierarquia tenta manter um modelo ideal sustentado nas prerrogativas dadas pela ordem de nascimento, a heterarquia põe em marcha competições e rivalidades entre os especialistas. Quando a heterarquia prevalece, além de criar segmentações, o que entra em conflito são posições políticas baseadas em projetos rituais e políticos particulares. Quando a hierarquia prepondera, enfatiza-se um projeto ritual-político coletivo que persegue o ideal de gerar vitalidade para um grupo numa escala maior (pode ser um grupo patrilinear, uma aldeia ou um grupo territorial), e isso inclui a expressão ritual da Forma-Maloca, das inter-relações de um grupo de pessoas com um território determinado, com seus bens cerimoniais e com outros seres humanos e não humanos. É quando esta expressão evoca todas as

conexões que remetem à ideia de “casa patrilinear” que uma unidade cosmo-produtora mais ampla se concretiza, aproximando-se do ideal pleno. Mas, na realidade, isto dificilmente acontece, porque as disputas fraternas produzidas pela tensão entre hierarquia e heterarquia impedem que os rituais criem esse tipo de totalidade, embora tentem se aproximar dele. A tendência atual é, pois, que cada aldeia reproduza em pequena escala o ideal de se pensar como uma unidade cosmo-produtora liderada pelo projeto ritual-político de um especialista com poder de liderança dentro de cada comunidade. Uma unidade cosmo-produtora tem a capacidade de atuar em diferentes escalas, ora contando com os cunhados como especialistas rituais constituintes da mesma, ora se aproximando da exaltação da ideologia patrilinear, sempre enfatizando as relações de troca com outros seres.

Pelo ideal *makuna*, a unidade cosmo-produtora perfeita estaria composta por todos os descendentes do seu ancestral vivendo no seu território tradicional, com a hierarquia e especialização dos clãs marcada, cada clã com uma maloca própria especializada num ritual do repertório total e de acordo com as festas do ciclo anual, com seus ornamentos plumários e objetos rituais circulando entre essas malocas para ativar todo o conjunto de poderes geradores de vitalidade. Isto evoca também uma forma especial de viver na qual todas as especialidades masculinas e femininas se complementam e trabalham em conjunto para organizar rituais: o dono de maloca (*ühhü*) e sua esposa (*üho*) organizam as tarefas, mandam os convites e supervisionam a produção; o *kumu* curador do ritual negocia as presas de caça e pesca com os espíritos donos das malocas animais; os caçadores (*ewa masü*) vão caçar e pescar; os trabalhadores (*moari masã*) e as mães de comida (*bare hako*) vão para as roças colher coca e mandioca, assim como frutos silvestres e cultivados, de acordo com o ritual, para depois processar os produtos e fazer outras tarefas, como limpar os caminhos ou adaptar um “banheiro”. Nos dias de festa, o dono e a dona da maloca recebem os convidados e organizam a distribuição de comidas, bebidas e demais substâncias; o *kumu* faz a cura do ritual e coordena outros xamãs (*yaia*) presentes para que o ajudem a proteger os participantes e atuem em caso de necessidade se alguém adoecer ou sofrer algum acidente; o *baya* (cantor dançarino) principal organiza a distribuição dos objetos rituais e coordena o resto dos dançarinos que vão acompanhá-lo. Antigamente, os guerreiros (*guamarã*) instalavam-se nos caminhos e portos de acesso à maloca para prevenir um possível ataque dos inimigos, e os pajés sugadores de doenças (*yaia*) se acomodavam na porta da maloca e no pátio para proteger e evitar qualquer ataque ao *kumu*.

Ao entender as unidades sociais como unidades cosmo-produtoras, tento mostrar que para os indígenas desta região o que realmente importa é fazer festas para produzir alegria e vitalidade; as tensões entre hierarquia e heterarquia fazem parte desse propósito mediante a articulação de especialidades sociais. Essa articulação relativiza-se se num lugar ou outro os especialistas são consanguíneos ou

afins. Se uma aldeia não tem uma forma de celebrar rituais para gerar sua própria vitalidade, ela não terá muito peso nas dinâmicas políticas regionais, será englobada e se tornará dependente de outra(s) que organize(m) as festas. Se uma aldeia tem um ou dois especialistas de muito prestígio, sua importância política e ritual é maior e, muitas vezes, isto acontece quando tenta aproximar-se do modelo ideal patrilinear, o que significa que os princípios hierárquicos associados aos clãs adquirem maior valor nesses contextos. Às vezes ocorre que um xamã poderoso pode ser também um dono de maloca importante, razão pela qual não precisa associar-se com ninguém; seu prestígio e poder político serão maiores se ele também controla elementos rituais próprios do seu clã; no entanto, no momento do ritual, terá que delegar alguma das suas especialidades a outro homem, porque é impossível atender a duas frentes ao mesmo tempo. Portanto, o trabalho articulado entre *he gu* e *wi ühü* permite chegar mais perto do modelo ideal, fortalece os princípios hierárquicos e tem maior potencial de agregação, magnificação e prestígio no plano regional. Mas há um problema para que isso se concretize com eficácia: a tensão entre hierarquia e heterarquia inerente à relação entre irmãos.

TENSÕES: ENGLOBAMENTOS E NEUTRALIZAÇÕES

No plano ideal, a relação fundamental entre as duas especialidades deve se dar entre o curador do jurupari e o dono de maloca principal do grupo. Este dono de maloca é diferente dos outros, pois esta posição deve ocupá-la o primogênito dentro da estrutura do clã, mas se ele não desenvolve as qualidades pessoais adequadas, algum dos seus irmãos mais novos pode ocupar seu lugar. A diferença de qualquer dono de maloca (*ü hü*), este é denominado como *wi ü hü*, que podemos traduzir como “chefe de maloca e de clã” ou simplesmente “chefe”. O *wi ü hü* tem o poder de resolver diferenças e conflitos entre os membros do grupo, que devem aceitar suas decisões, é o único que pode chamar a atenção do *he gu* diretamente, e deve atuar como anfitrião durante os rituais de jurupari. Apesar de aparecer como chefe em determinados contextos por possuir características particulares como a generosidade e manejar “palavras doces” (*sahari oka*) para persuadir parentes e afins, se comparamos suas ações relativas ao manejo da casa não vamos encontrar muitas diferenças com os outros donos de maloca. Isto significa que embora haja um princípio de hierarquia operando, ao mesmo tempo, há um princípio heterárquico entre os donos de maloca.

Todo *kumu* que cure rituais, não necessariamente um *he gu*, deve estar associado a pelo menos um dono de maloca, e por isso existe a possibilidade de competir politicamente por prestígio e poder ritual. É possível que um xamã sustente boa parte do seu poder político fabricando flautas de jurupari, curando rituais em diferentes malocas ou que construa uma própria. Supõe-se que alguém edifica uma maloca, justamente, para que um xamã faça curas e dê vida e proteção à família e aos

membros da localidade do dono da maloca assoprando sobre as substâncias consumidas na festa, as quais transmitem vitalidade às pessoas (Cayón 2013). Para os Makuna, a vitalidade é dada em doses homeopáticas, daí a importância de organizar rituais em cada época do ciclo anual pois, em cada um, as pessoas vão acumulando vitalidade por meio do fortalecimento do seu princípio vital e das camadas invisíveis que as compõem graças ao que comem e ingerem de substâncias assopradadas pelo xamã. O *he gu* estabelece uma relação de alimentação com as pessoas e por isso é percebido como o “pai da gente”: a maloca é seu corpo e os habitantes suas partes. De maneira semelhante, o *wi ühü* é o “pai da gente” porque alimenta e sustenta os habitantes da maloca, sejam seus irmãos, filhos, cunhados ou genros, e, por isso, a maloca também é o seu corpo. Esta capacidade pode se estender até todo o clã, a um conjunto de clãs e, inclusive, a seções de um rio. Assim, ambos especialistas têm a capacidade de se magnificar, englobando e incorporando coletivos de diversas escalas.

Deve existir uma relação única entre *he gu* e *wi ühü*. Sua relação está marcada por atitudes rituais, formas específicas de trato e modalidades de fala muito formais que evidenciam respeito e afeto mútuo. Dentre elas se destacam os oferecimentos cotidianos de coca, quando os dois fazem *kahi koa büsibüare*: um discurso cerimonial sobre a cuia de coca realizado quando termina o processamento da coca antes de iniciar as conversas masculinas cotidianas, no fim da tarde, ou durante as atividades preparatórias das festas. Nesse discurso, os dois falam simultaneamente e muito rápido, em certo tom melódico, sobre o nascimento e processamento da coca antes de convidar formalmente os outros homens para comerem coca, perto do esteio principal da casa. O dono da maloca e o xamã são os únicos que têm bancos para se sentar, o dono no esteio principal onde estão colocados diversos objetos cerimoniais da casa, enquanto o xamã pode colocar seu banco em diferentes lugares. Os bancos são índices de autoridade e poder, por isso o *wi ühü* guarda o banco do *he gu* na maloca. Também o dono deve ter em casa coca e tabaco sempre disponíveis para o *he gu*. Por sua vez, este último é o único que pode pedir alguma coisa ao dono dentro da sua casa, pois se supõe que todo *ühü* deve ser generoso com seus visitantes. O *wi ühü* é o único que pode chamar a atenção do *he gu* quando este se excede em alguma conduta. Além disso, tanto um como o outro podem solicitar a organização de uma festa para realizar alguma cura pública. Durante os rituais, cada um, sentado no seu banco, ocupa um lugar específico do centro da casa, e dialogam formalmente cada vez que o *he gu* conclui uma etapa de cura, sendo o dono quem convida as pessoas para comer coca, inalar tabaco, usar pintura, comer, sair para tomar banho. O *he gu* pode estabelecer regras de conduta na maloca, sobre tudo relacionadas com certas atividades culinárias, jejuns, comportamentos para mulheres menstruadas, iniciados e doentes, enquanto o dono organiza as tarefas para o sustento da casa.

Trabalhando junto, estes dois especialistas, por sua relação heterárquica, constroem um polo do poder e se contrastam hierarquicamente com o resto de

parentes e afins, gerando relações assimétricas e configurando uma *chefia bicéfala* na qual ambos parecem ser simultaneamente os donos da mesma maloca (ou das mesmas pessoas). Por isso, os Makuna, ao usar uma metáfora arbórea associada a hierarquia, os entendem como a base (*hüdo*) da árvore enquanto os demais vão se distanciando gradualmente em direção à ponta (*gaha*), com os especialistas rituais e os homens iniciados mais perto da base e as mulheres e as crianças mais distantes. Apenas no contexto em que ambos trabalham articulados, sem conflitos, é que existe o potencial de ampliar a escala e englobar outras unidades, como outros clãs ou grupos locais; se há conflito entre eles, a escala reduzida é a que se mantém.

Como a relação *wi ühü/he gu* só é efetiva dentro da mesma geração, o *wi ühü* é *bai* (irmão mais velho), real ou classificatório, do *he gu*. As relações entre irmãos obedecem a distinção por ordem de nascimento entre um *bai* (irmão mais velho) e um *kia* (irmão mais novo); essa distinção se estende a todos os parentes de uma mesma geração, aos clãs e a outros grupos vinculados miticamente. Porém, a relação entre irmãos mais velhos e mais novos de um mesmo pai (ou ancestral mítico) já traz um princípio de rivalidade tematizado nas narrativas míticas na possibilidade diferenciada de conseguir esposas. Como o casamento é exogâmico e implica, idealmente, a troca recíproca de irmãs verdadeiras ou classificatórias, os irmãos mais velhos têm maiores opções de achar esposas; por sua vez, os irmãos mais novos podem recorrer a um intercâmbio diferido ou ao rapto. A tensão competitiva entre irmãos mais novos e mais velhos pelas esposas é um dos temas mais recorrentes e conflitivos das narrativas de origem, já que sempre o caçula quer roubar a esposa do seu irmão, ou mantém com ela uma relação alterna que conduz a muitas confusões que geralmente terminam com feitiçaria ou a morte, inclusive, de todo um clã ou de um agregado de clãs. Na relação entre irmãos a tensão entre simetria e a assimetria se funda na suas relações com um terceiro: um pai/ancestral e uma esposa potencial, respectivamente.

As tensões entre irmãos sugerem a equivalência e a simetria entre indivíduos que defendem sua autonomia, o qual explica as segmentações dos clãs produzidas, em grande parte, por conflitos entre irmãos e parentes consanguíneos pelo controle e/ou posse de objetos e conhecimentos rituais importantes para um coletivo¹⁴ sobre os quais se supõe que teriam os mesmos direitos. Na prática, na escala dos clãs, a simetria é construída pela complementariedade e a origem comum de um ancestral, enquanto a diferença assimétrica pode estar relacionada com o monopólio de ditos objetos e conhecimentos por um clã, e por isso pode-se reivindicar maior hierarquia, inclusive contrariando o modelo ideal. A razão disto pode estar no fato de que um clã pode ter permanecido mais tempo sem se segmentar durante algumas gerações ou pelo seu crescimento demográfico (Andrello 2016). No entanto, esse controle pode ser questionado e visto como resultado de uma usurpação; daí as inúmeras inconsistências e disputas na região sobre quem são ou não os verdadeiros irmãos mais velhos de tal ou qual grupo, e a importância do uso das narrativas para reivindicar

14 | Por exemplo, a maior parte do clã Sairã (que é mais novo do que os Tabotihehe e sua especialidade ideal é ser guerreiro) vive num outro território, o rio Komeña, e a causa da sua separação está relacionada à sua reivindicação pelo direito a manipular os conhecimentos e objetos rituais do grupo, até hoje monopolizados por um segmento dos Tabotihehe.

ou disputar prerrogativas e direitos (Andrello, 2012). Alguns dos efeitos mais fortes dessa tensão estrutural são a reversão das relações hierárquicas e a possibilidade de extrair afinidade dos consanguíneos (id., 2016; 2019).

Um dos pontos mais importantes da relação heterárquica entre os dois especialistas é que um pode ser o contra-poder do outro, o qual fica evidente na cura do mundo (*ümüari wãñõrê*), o motor da vitalidade cósmica, na qual se dá vida a todos os seres do universo mediante o ritual de jurupari. Esta cura recria a origem do mundo e da ordem social graças às personificações de demiurgos e ancestrais que encarnam estes especialistas. Na relação entre *wi ühü* e *he gu* cada um deles pode personificar simultaneamente distintos seres primordiais, gerando leituras possíveis da sua relação, acentuando aspectos de pelo menos três relações prototípicas com as quais um pode tentar englobar ou neutralizar o outro, e que geram assimetria ou simetria, segundo as formas como nos rituais se referem entre si, ou por alguns gestos que comunicam suas posições. Estas relações são entre irmão mais velho e mais novo, pai e filho, e, iniciado e companheiro¹⁵, as duas primeiras com conotações assimétricas, e simétrica a última. As três identificações sempre têm como referencial à Forma-Maloca e sempre ressalta sua interdependência e complementariedade. Assim, em caso de conflito ou competição entre eles, cada um pode enfatizar o aspecto hierárquico da relação ou o lado heterárquico para tentar neutralizar o outro. As forças hierárquicas podem se desencadear em qualquer momento e competir com as forças heterárquicas. Se as últimas prevalecem, as relações tendem a ser simétricas.

Já que estas relações se manifestam nos rituais que exaltam a patrilinearidade, as tentativas de englobamento e neutralização podem recorrer a identificações existentes nos modelos da Forma-Maloca que evocam a assimetria. Num primeiro nível, os espíritos/flautas de jurupari saem da sua casa e são levados até a maloca para transformá-la no cenário da criação do mundo. Escondido atrás de uma esteira, e só podendo ser visto pelo *wi ühü*, o *he gu* está reconstruindo e fertilizando o cosmo para dar continuidade à vida personificando o Abelha do Pirá Paraná (*Waiyaberoa*), espírito/instrumento primordial com o que foi criado o universo. O *wi ühü* personifica a Tatú (*Hamo*), espírito/instrumento que é o *ühü* da maloca de jurupari: aqui o *wi ühü* poderia ser englobado pelo *he gu*, pois o primeiro está na posição de irmão mais novo em relação ao segundo, invertendo a relação real entre eles. No segundo nível, o ritual evoca a maloca de Sucuri Água (*Idehino*), seu ancestral epônimo, para permitir a vinculação consubstancial dos participantes com seu ancestral mítico; ali, o *he gu* personifica o Velho Pé de Ingá (*Menerã бүкү*), o filho primogênito de Sucuri Água, que foi o primeiro *he gu* do grupo e se transformou em espírito/instrumento de jurupari e, como é óbvio, é o *he gu* da maloca de jurupari. Por sua parte, o *wi ühü* personifica o próprio Sucuri Água. Aqui o *he gu* poderia ser englobado pelo *wi ühü*, pois este último está na posição de pai com relação ao primeiro. Estas formas possíveis de englobamento

¹⁵ | Estas três identificações são simultâneas nas relações internas entre os quatro demiurgos criadores *Ayawa*. Eles são entre si irmãos mais velhos e mais novos, companheiros para tocar as flautas de jurupari, e pais e filho. Durante a criação, os quatro *Ayawa* perderam um dos seus irmãos. Para recuperá-lo ejacularam na fruta de abiu que deram para *Romikumu* (Mulher Xamã), a mulher primordial, comer. O suco da fruta a inseminou e, assim, nasceu *Bokanéá*, que é simultaneamente filho e irmão caçula dos outros *Ayawa*. Por completarem o grupo de quatro, conseguiram tocar as flautas de jurupari de novo.

e neutralização mútua colocadas no ritual impedem o excesso de concentração de poder por algum dos especialistas, mas se um deles tenta prevalecer sobre o outro, a relação irá para o conflito.

Então, neste ritual, qual relação enfatiza na simetria, a solidariedade e a harmonia para que os dois especialistas possam trabalhar complementarmente da melhor maneira? Ali o foco recai no casal de rapazes que sendo irmãos reais ou classificatórios estão sendo iniciados juntos, personificando os demiurgos *Ayawa* antes de aceder ao seu poder, e que se consideraram pelo resto da vida como *baba* um do outro. A relação de *baba* se estabelece no ritual de iniciação, quando a cada iniciado se lhe atribui um companheiro com o qual deverá tocar o par de flautas de *jurupari* correspondentes. Essa amizade ritual se coloca por cima da relação irmão mais velho/mais novo para estreitar afetos e, quiçá, eliminar o ímpeto competitivo. Desconheço se aqueles que serão *wi ühü* e *he gu* se iniciam juntos, mas é claro que a partir da relação com um *baba*, relação que se cria num momento de fortes emoções individuais, é que se podem estabelecer elos duradouros não submetidos às tensões cotidianas entre irmãos, aspecto fundamental para estruturar o trabalho complementar entre os dois especialistas. A relação entre um iniciado e seu *baba* serve de modelo para a relação *wi ühü/he gu*. Só deste modo podemos entender por quê o grupo, no seu modelo ideal, enfatiza num projeto coletivo que marca a necessidade de que ambos especialistas atuem junto de maneira harmônica. Assim, uma força heterárquica pode dar forma a uma hierarquia em outra escala.

A criação de uma assimetria destes especialistas com relação aos seus parentes da mesma geração mostra que as capacidades de englobamento do coletivo orientam-se em duas direções distintas e complementares, uma cosmopolítica, outra sociopolítica. Esta orientação dupla precisa do trabalho mancomunado entre ambos os especialistas porque cada um encarrega-se de uma direção, e isto se faz evidente nos *dabucurís*. As personificações e as três relações ativadas nos rituais do grupo patrilinear demonstram o caráter aberto das relações e parecem enfatizar que tudo o que existe pertence a uma maloca e que qualquer coletivo se concebe, idealmente, como uma maloca patrilinear na qual se realizam processos de fabricação do parentesco mediante a consubstancialização ritual entre pessoas, objetos cerimoniais, território e demais bens constitutivos do grupo orientadas a construir e reivindicar uma ancestralidade comum (Andrello, et. al., 2015). Isto é um elemento necessário para definir a magnitude e limites de um coletivo em determinado momento. Ao entrarem em relação com outros coletivos, essas relações tomam duas direções distintas pois uma se dirige aos humanos e a outra aos não humanos. Aqui, as forças hierárquicas que permitiram a magnificação dos especialistas dão forma a relações heterárquicas em outra escala.

Por um lado, quando se relacionam com seres não humanos — que também vivem em malocas e têm chefes, xamãs, cantores etc. —, por exemplo, para organizar

uma festa que precise de um excedente de alimentos como um dabucurí, o xamã faz uma troca de coca e tabaco por comida com um espírito dono da maloca dos animais. Nesse caso, a relação entre eles é análoga à relação simétrica entre dois donos de maloca magnificados quando o anfitrião está convidando o outro para participar da festa. Nesse sentido, podemos afirmar que, no nível cósmico, o *he gu* aparece como chefe/dono de maloca do grupo; em outras palavras, é quem dirige a cosmopolítica do grupo com relação tanto aos não humanos que povoam o universo quanto aos *he gu* e xamãs de outros coletivos, evidenciando nesse plano uma heterarquia ontológica com os donos dos não humanos e uma heterarquia regional que funciona também na dimensão só acessível aos xamãs. De outra parte, por se conceberem como uma unidade consubstancializada com todos os bens do coletivo, como instrumentos sagrados, ornamentos rituais, conhecimentos exclusivos, ancestral mítico etc., sua expressão numa escala maior identifica o território como a maloca do grupo, e esta se contrasta na escala regional com as malocas/territórios de outros grupos, constituídos da mesma forma, e com as que deve se relacionar mediante a organização de rituais que mostram publicamente a sua equivalência e complementaridade. Nesse plano, o *wi ühü* é o chefe do grupo e orienta a sociopolítica com coletivos humanos equivalentes política e ritualmente, consanguíneos e afins, exaltando de novo a heterarquia regional.

Então, a complementariedade simétrica entre ambos os especialistas é um reflexo da articulação indispensável das duas direções da política-ritual que transitam heterarquicamente por caminhos distintos, o que é possível pelas capacidades de magnificação e englobamento do coletivo que os dois têm e que derivam-se das forças hierárquicas. Assim, para um dabucurí sempre serão necessárias as duas direções que as relações tomam, confluindo na maloca no dia da festa, já que nela participam três coletivos de magnitudes equivalentes: um de convidados, outro de não humanos, ambos colocados em relação pelos anfitriões, graças aos labores mancomunados do dono de maloca e o xamã.

O polo assimétrico interno gerado pela complementariedade entre *he gu* e *wi ühü*, criado nos rituais que ora exaltam a patrilinearidade, ora a coresidência, é uma consequência prática das suas posições centrais dentro da Forma-Maloca: a vitalidade do coletivo depende de ambos. Mas, na constituição interna da relação, as forças assimétricas que cada um pode gerar vivem em conflito latente com as forças simétricas, caracterizando a tensão típica entre irmãos, a qual muitas vezes termina produzindo divisões e distanciamentos quando alguma das partes se sente insatisfeita. Daí que seja em breves momentos que um clã se concretize como uma unidade. No fundo, a relação *wi ühü/he gu* é muito instável e qualquer conflito pode estragá-la, levando a que o *wi ühü* procure um outro xamã para fazer rituais na maloca, enquanto o *he gu* será convidado em várias malocas para fazer suas curas. Isto debilita os projetos coletivos que podem ampliar a escala para criar coletivos de maior magnitude e obriga a uma redução de escala. Nesta exacerba-se a rivalidade entre donos de maloca para ver quem

tem capacidade de mobilizar mais pessoas para a produção das condições materiais das cerimônias, a convocatória de muitos convidados e a sua satisfação graças a um oferecimento abundante de comidas. Nesse sentido, o prestígio de um dono de maloca está em jogo em cada ritual e, na verdade, é muito difícil que seja permanente; se algum convidado sai insatisfeito da festa pode enfeitiçar o *ühü* ou a sua esposa, e se aqueles que trabalharam na organização se sentirem desagradados vão abandoná-lo. Se um *he gu* perde prestígio será visto como um feiticeiro, será temido e pode chegar a ser assassinado pelos seus próprios aprendizes, comumente filhos e sobrinhos. A semelhança do chefe de guerra que perde sua influência quando termina o conflito, o *wi ühü* sem o *he gu* pode ficar reduzido apenas a um título, pois parece que neste sistema ritual, as forças heterárquicas funcionam internamente para nivelar os donos de maloca e fazê-los competir, enquanto as da hierarquia ficam do lado do *he gu*, quem no entanto manterá relações heterárquicas com os *he gu* dos grupos vizinhos. Os conflitos derivados dessa tensão estrutural explicam a situação atual do clã Tabotihehea, com a qual comecei este texto, e mostram a dificuldade da sua solução, pois os processos desatados pela hierarquia e a heterarquia parecem não ter fim, apenas arranjos temporários.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devemos continuar trabalhando etnograficamente para entender as complexidades da política indígena e seria importante comparar as nuances resultantes de ênfases diferentes nos planos sociopolíticos e cosmopolíticos. Por exemplo, enquanto alguns Jê separam ambas dimensões, no ARN devem ser manejadas simultaneamente e de maneira complementar; a cosmopolítica no AX é englobada pelos chefes potenciais e seus rituais intracomunitários, enquanto entre os Yanesha os sacerdotes criavam centros rituais e absorviam a sociopolítica. Para os casos de sistemas regionais abertos e multilíngues como o ARN e o AX, parece haver uma lógica igual: no ARN, hierarquia e heterarquia passam pela relação entre irmãos mais velhos e mais novos, com todo seu potencial conflitivo e pela complementariedade entre especialistas que trabalham em conjunto para atingir um fim determinado, neste caso, a geração de vitalidade, criando hierarquia interna e heterarquia regional; no AX, os rituais mortuários de homenagem aos chefes servem para criar hierarquia interna dentro de cada povo e suas aldeias, e heterarquia no plano regional.

Deste modo, o mesmo princípio estrutural pode produzir sistemas com características muito diferentes. Por exemplo, nestes dois sistemas regionais multilíngues, a identidade comum pode provir de um ideal pacífico de vida civilizada que envolve um conjunto de comportamentos, valores morais e estéticos e trocas onde se ritualiza o poder político dos chefes, como no caso do AX, ou o compartilhar tanto um conjunto de ideias imbricadas sobre ancestralidade, territorialidade e direitos exclusivos sobre bens materiais e imateriais, como redes de trocas, uma etiqueta e um mesmo sistema

de conhecimento associado a narrativas, rituais, cultura material etc., codificado na geografia e na memória histórica comum (concepções de tempo e espaço), como no caso do ARN.

A possibilidade de uma chefia bicéfala ou partilhada quiçá seja resultado de um princípio estrutural fundamentado na tensão estrutural entre hierarquia e heterarquia. Nesse sentido, este princípio pode funcionar tanto em sociedades classificadas como “cacicados” quanto em sistemas regionais onde não exista algo parecido com uma chefia bicéfala: por uma parte, evita a acumulação excessiva de poder numa única pessoa, como fartamente mostra a etnologia amazônica, e, de outra, permite a produção de escalas maiores ou menores nas que exista a possibilidade de uma alternância da centralidade entre os elementos, pessoas, posições etc., sobre os quais se sustente o poder em cada sistema regional, enfatizando ora numa característica ou aspecto, ora em outro, como por exemplo no surgimento de chefes, caciques ou curacas com grande influência regional, na preeminência escalonada entre aldeias distintas em tempos distintos, na fragmentação e recomposição frequente de grupos de corresidentes, ou no auge e queda em desgraça de um chefe, em confederações guerreiras, ou, inclusive, na emergência temporária de líderes messiânicos.

Por último, vale a pena especular um pouco até que escala poderia chegar a tensão entre hierarquia e heterarquia. Seria possível extrair dela uma escala estatal? A resposta é afirmativa e possivelmente pode nos ajudar a entender de um outro modo os Incas e os estados mesoamericanos. Nos Andes Centrais foi comum que um cacique ou curaca tivesse num irmão uma “segunda pessoa” (Salomon, 1980; Rowstoroski, 1988; Martínez Cereceda, 1995), um duplo, sendo este o maior rival de um governante. Este esquema de chefia bicéfala e de disputas entre irmãos estava também presente entre os Incas, pois, de acordo com especialistas peruanos (aqui me fundamento em Rowstoroski, 1988 e Hernández Astete, 2012), sempre coexistiram dois Incas: o Inca Hanan, responsável pelas relações entre Cusco e os outros povos andinos, da redistribuição, da convocatória para trabalhos comunitários e das ações militares, e o Inca Rurin, responsável das relações com os seres sobrenaturais, das cerimônias religiosas, do manejo do calendário e o sistema de quipus, e da produção de tecidos e bebidas fermentadas em Cusco (Hernández Astete, 2012: 87), em outras palavras, um Inca ocupado do interior, os rituais e a cosmopolítica, e outro, mais conhecido como Sapan Inca, ocupado das relações externas, a guerra e a sociopolítica. O séquito que acompanhava a este último, transportado em andas, sempre incluía as *acllas*, um grande grupo de mulheres, que carregavam chicha (caxirí de milho) e a ofereciam a qualquer pessoa que se encontrasse com o séquito. Assim, entre outras coisas, o Inca era um alimentador, um fornecedor de bebida fermentada. Por sua vez, quando as conquistas de outros povos não se davam pelas guerras, mas pelas trocas, o Inca recebia como esposas as filhas ou irmãs dos caciques locais a câmbio de esposas da “nobreza” incaica e diferentes presentes. O Inca era genro ou cunhado destes, terminava aparentado por casamentos com

a maior quantidade de pessoas magnificadas de um extenso território, acumulando o maior número de relações possíveis, tornando-se uma pessoa hiper-magnificada. Usando uma relação simétrica ativada pela afinidade com os curacas, o Inca os englobava junto com seus povos, como bem aponta o costume de que um curaca local ou sua “segunda pessoa” ia morar no Cusco. Aqui, a máxima expansão de relações heterárquicas regionais ampliava o tamanho do Tahuantinsuyu, um sistema hierárquico muito complexo, e ao mesmo tempo incentivava diversas rebeliões em lugares distintos do Império. Além disso, o Inca sempre tinha disputas fraternas e sua “segunda pessoa”, o irmão, o Inca que ficava em Cusco, era seu contra-poder direto. Justamente no tempo da chegada dos espanhóis, Huáscar e Atahualpa, filhos do mesmo pai, Huayna Cápac, mas de diferentes mães, encontravam-se numa sangrenta guerra para decidir qual deles seria o Sapan Inca e qual a “segunda pessoa”. Mais do que uma situação inédita, explica Rowstorowski (1988: 147), isto acontecia no final de cada governo. Deste modo, as disputas fraternas faziam parte central da sucessão imperial. O tempo efêmero que durou o Império Inca, ao redor de um século, quiçá seja uma consequência das dinâmicas estruturais, pois a rivalidade motivada pelas forças heterárquicas terminou derrubando a máxima expansão territorial e de escala hierárquica a que chegaram os Inca. Nesta rápida explicação, a distância entre Terras Baixas e Terras Altas se encurta e nos mostra um estado inca com feições mais sul-americanas: uma chefia bicéfala em perpétuo desequilíbrio, marcada por disputas fraternas motivadas pela tensão entre hierarquia e heterarquia que trabalhavam na geração de multiplicidade e diferença.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente a Eduardo Góes Neves pelos ensinamentos, as agradáveis discussões sobre estas ideias e a possibilidade de usá-las para estudar algumas organizações sociopolíticas indígenas pré-colombianas, num fecundo diálogo entre arqueologia e etnologia. Agradeço também a troca de ideias sobre o tema com Stephen Hugh-Jones, os valiosos comentários de Geraldo Andrello, Marta Amoroso, Vanessa Lea, Pedro Lolli, Felipe Vander Velden, Piero Leirner, Clarice Cohn e Antonio Guerreiro, assim como dos avaliadores anônimos.

Luis Cayón é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Antropólogo pela Universidad de Los Andes (Bogotá, Colômbia), Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Pesquisador Colaborador do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (2018-2019). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRELLO, Geraldo. 2019. "De irmãos e cunhados. Formas da diferença no Uaupés (noroeste amazônico). In: Calavia, Oscar (org.), *A través del reflejo. Ensayos etnográficos en las Tierras Bajas de América del Sur*. Madrid, Nola Editores, pp. 245-286.
- _____. 2016. "Nomes, Posições e (contra) Hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro". *Ilha*, 18 (2): 57-97.
- _____. 2012. "Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés". *Revista de Antropologia*, vol. 55, n. 1: 291-330.
- ANDRELLO, Geraldo, GUERREIRO, Antonio, HUGH-JONES, Stephen. 2015 "Space-Time Transformations in the Upper Xingu and Upper Rio Negro". *Sociologia & Antropologia*, vol. 5, n. 3: 699-724.
- ÅRHEM, Kaj. 2000. "From longhouse to village: Structure and change in Colombian Amazon". In: Århem, K (org.), *Ethnographic puzzles: Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London, Athlone Press, pp. 55-92.
- _____. 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Edusp; Fapesp.
- CABALZAR, Aloísio. 1999. "O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka". In: Wright, R. (org.), *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora da Unicamp, pp. 363-398.
- CARSTEN, Janet, HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Introduction". In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (orgs.). *About the House*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-45.
- CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 2008. "Ide ma, El camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna". *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, n. 7: 141-173.
- CHACON, Thiago e CAYÓN, Luis. 2013. "Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico". *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, vol. 6, n. 1-2: 6-20.
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin, University of Texas Press.
- CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac & Naify.
- CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

- COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago, Hau Books.
- CRUMLEY, Carole L. 1995. "Heterarchy and the analysis of complex societies". In: CRUMLEY, C. L. & LEVY, Janet E.; ROBERT, M. (orgs.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Archaeological papers of the American Anthropological Association, 6: 1-5.
- _____. 1987. "A Dialectical Critique of Hierarchy". In: GAILEY, C. W. & PATTERSON, T. C. (orgs.), *Power Relations and State Formation*. Washington D.C., Archaeology Section/American Anthropological Association, pp. 155-169.
- DUMONT, Louis. [1966] 1997. *Homo hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia", *Mana*, vol. 14, n. 2: 329-366.
- _____. 2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.
- FRANKY, Carlos. 2004. *Territorio e territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana)*. Dissertação de Mestrado em Estudos Amazônicos, Universidad Nacional de Colômbia, Sede Leticia.
- GAMBOA, Jorge. 2010. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del sihipkua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GOLDMAN, Irving. [1963] 1968. *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- _____. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex, Columbia University Press.
- GUERREIRO, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, Editora da Unicamp.
- HECKENBERGER, Michael. 2011. "Forma do espaço, língua do corpo e história xingua". In: FRANCHETTO, B. (org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro, Museu do Índio, FUNAI, pp. 235-279.
- HERNÁNDEZ ASTETE, Francisco. 2012. *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- HILL, Jonathan D. 1984. "Social Equality and Ritual Hierarchy: the Arawakan Wakuénai of Venezuela". *American Ethnologist*, vol. 11: 528-544.
- HORNBORG, Alf. 1988. *Dualism and Hierarchy in Lowland South America. Trajectories of Indigenous Social Organization*. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- HUGH-JONES, Christine. 1979 *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 2014. "Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino", *R@U*, vol. 6, n. 1: 155-173.
- _____. 2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no Noroeste Amazônico". *Mana*, vol. 8, n. 2, pp. 45-68.
- _____. 1995. "Inside-out and Back-to-front: The Androgynus House in Northwest Amazonia". In: CARSTEN, J. & HUGH-JONES, S. (orgs.). *About the House..* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 226-269.

_____. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization". In: *La remontée de l'Amazone*. DESCOLA P. & TAYLOR A.-C. (orgs). Special issue, *L'Homme*. 126-128:95-120.

_____. 1979. *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London, Cambridge University Press.

JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. London, Cambridge University Press.

LANGENBAEK, Carl. 2019. *Los Muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá, Debate.

_____. 1992. *Noticias de caciques muy mayores. Origen y desarrollo de sociedades complejas en el nororiente de Colombia y norte de Venezuela*. Bogotá, Universidad de los Andes; Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona, Anagrama.

_____. [1979] 1989. *La vía de las máscaras*. México, Siglo XXI.

LORRAIN, Claire. 2001. "The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender". In: RIVAL, L.M. & WHITEHEAD, N.L. (orgs.). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivièrè*. Oxford, Oxford University Press, pp. 263-272.

MARTÍNEZ CERECEDA, José L.. 1995. *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

PEDROSO, Diego

2013 *Quem Veio Primeiro? Imagens da Hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, tese de livre docência, Universidade de São Paulo.

RAMÍREZ, Alejandro. 2018. 'Doença ocidental é curada pela medicina ocidental'. *Autonomia indígena, territorialidades e a criação do parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis na Amazônia colombiana*. Campinas, dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNICAMP.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. [1968] 1986. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Procultura.

RIVIÈRE, Peter. [1984] 2001. *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo, Edusp.

ROSTWOROWSKI, María. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

SALOMON, Frank. 1980. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 1986. "The Moral and Social Aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru". *Journal de la Société des Americanistes*, vol. 72:107-131.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

SHACKT, Jon. 2013. *A people of stories in the forest of myth. The Yukuna of Miritiparaná*. Oslo, Instituttet for sammenlignende kulturforskning.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Edusp, Fapesp.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Terceiro Nome.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 401-456.

WAGNER, Roy. 1991. "The Fractal Person". In: CODELIER, M. & STRATHERN, M. (orgs.). *Big Men & Great Men. Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-173.

Recebido em 16 de outubro de 2018. Aceito em 16 de dezembro de 2019.

Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os Guarani do Chaco boreal paraguaio

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.172072>

María Eugenia Domínguez

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
eugenia.dominguez@ufsc.br | <https://orcid.org/0000-0003-4087-0732>

RESUMO

Como analisado na literatura etnológica recente, a guerra do Chaco (Bolívia/Paraguai 1932-1935) foi o disparador de uma série de deslocamentos espaciais que reconfiguraram o mapa étnico da região. Este artigo se refere, inicialmente, aos deslocamentos que levaram os Guarani e *Isoseño* da Bolívia ao Chaco boreal paraguaio e descreve, na sequência, a formação das cinco comunidades guarani que existem atualmente na área. Logo, trata de alguns aspectos da sociabilidade dos Guarani do Chaco boreal paraguaio por meio da reflexão sobre o lugar do ritual na sua história e vida social. Através de uma análise que interpreta o rito – e, com ele, a arte indígena – na sua performatividade, argumenta-se que o ritual opera aqui como um dispositivo fundamental para transformar o espaço chaquenho num lugar guarani.

PALAVRAS-CHAVE

Ritual, Lugar, Guarani, Isoseño, Chaco.

A Place to Find Oneself. Displacements and Rituals among Guarani People from Paraguayan Chaco

ABSTRACT As already established in ethnological literature, Chaco War (Bolivia/Paraguay 1932-1935) launched a range of spatial displacements that reshaped the local ethnic map. This paper sketches out the displacements that took the Guarani and Isoseño people from Bolivia to Northern Paraguayan Chaco, and then describes the establishment of five communities in the area. Secondly, it refers to Guarani sociality by examining the role of ritual in their history and social life. Through a performative approach to ritual and indigenous art practices, the paper argues that in this context, ritual acts as a powerful means to build Chacoan space as a Guarani place.

KEYWORDS

Ritual, Place, Guarani, Isoseño, Chaco.

INTRODUÇÃO

Cuando un chané o chiriguano relata un cuento suele comenzar así: 'Hace mucho tiempo hubo una gran fiesta'. Al hablar de algo que sucedió, la enfermedad de un pariente o asuntos similares, dice: 'Fue antes o después de tal fiesta'. Es también en estas fiestas donde uno escucha y ve lo que queda de la antigua cultura de estos indios. Aparecen las vasijas más bellas, se observan atuendos de tiempos anteriores y sacan sus adornos de piedra de las ollas donde guardan sus tesoros.

Erland Nordenskiöld, *La vida de los indios*, 1912

Em *La vida de los indios*, o etnólogo sueco Erland Nordenskiöld descreve as viagens que realizou pelo Chaco ao lado de sua esposa, em 1908 e 1909. Sempre inspirado pela possibilidade de comparação, o explorador desenha na obra um contraste entre o modo de vida dos povos do leste do Chaco (*Mataco-wichi*, *Ashlulay-nivaklé*, *Choroti* ou *Chorote*) e do Chaco ocidental (*Chiriguano* e *Chané*). O livro menciona diferentes aspectos da vida dessas sociedades: descreve suas casas, alimentos, a divisão do trabalho entre homens e mulheres, a religião e seus contos. As festas dos *chiriguano* e *chané* mereceram um capítulo à parte: “Es curiosa la importancia que tiene hoy el carnaval como fiesta indígena”, sublinha o autor — e a frase continua válida 100 anos depois, já que o carnaval ou *arete guasu* dos Guaraní¹ e *Chané* do oeste do Chaco continua sendo sua festa predileta.

A literatura que trata do *arete guasu* quase sempre revela certa admiração, mais positiva, ou menos, conforme o caso. Os franciscanos Santiago Romano e Herman Cattunar, por exemplo, que trabalharam no Chaco boliviano nos primeiros anos do século XX, viam o *arete guasu* como o principal obstáculo para o labor missionário católico. Para eles, a festividade era uma “repugnante ostentação pública de destemperança”². Descrições mais recentes revelam ainda certa perplexidade perante o *arete*: “Quien pretenda encontrar en el *Arete Guasu* de los chiriguanos un testimonio de puras esencias guaraní, se llevará una buena decepción, si no queda directamente escandalizado” (Escobar, 2012: 287).

Como a literatura que trata do *arete* tem hoje mais de um século, não é de estranhar que seja diversa. Todavia, e acompanhando as mudanças teóricas nas ciências humanas das últimas décadas, as interpretações recentes enfatizam cada vez mais o lado produtivo da festa: a criatividade expressa pelo ritual, a solidariedade que promove e a identidade que contribui para perpetuar. Mudaram tanto a perspectiva sobre o *arete* quanto a própria festividade no que respeita a materiais e formas; a única coisa que parece não ter mudado é a paixão dos Guaraní e dos *Chané* pelo seu ritual.

O *arete guasu* é uma festa celebrada anualmente em muitas comunidades *chané* e guaraní do norte de Argentina, guaraní e *isoseño* do sudeste boliviano, e guaraní ocidental ou *guarayo* do Chaco boreal paraguaio. Apesar das diferenças étnicas,

¹ | Ao longo do texto o termo guaraní é grafado em corpo normal por se tratar da forma aportuguesada. Já os outros etnônimos são escritos em itálico porque a grafia está em outras línguas.

² | Nas palavras de Walter Sánchez: “Tiempo de los sentidos exacerbados, de la borrachera ritual, del canto y del baile catárquico. No por nada veían los P. Romano y Cattunar (1916: 12) en “este repugnante alarde de destemplanza pública... el obstáculo más grande que encuentra el misionero católico, para lograr su intento de convertirlos y reducirlos.” (1998: 230).

dialetais e nacionais entre essas comunidades, o *arete* opera ali como um complexo de conhecimentos partilhados³, permitindo imaginar tais grupos em relação, por mais que não possam ser descritos como uma totalidade coesa.

Este artigo examina o papel do ritual na história dos Guaraní e *Isoseño* deslocados da Bolívia ao Paraguai após a Guerra do Chaco (1932-1935). Esses deslocamentos alargaram o alcance espacial do conhecimento e as práticas associadas ao *arete guasu*, levando-o do Pedemonte Andino até o Chaco boreal paraguaio. O ritual é celebrado anualmente nas cinco comunidades que os Guaraní formaram na área. Deve observar-se que as cinco comunidades guarani referidas no artigo não são formalmente uma unidade política e nem possuem instâncias de representação que de fato as agreguem⁴. As trajetórias de seus integrantes, porém, não raro se desenham como uma sucessão de deslocamentos entre tais comunidades, os quais contribuem para a elaboração de relações entre elas. O tempo do *arete* (e o termo *arete* pode ser traduzido como “tempo verdadeiro”) é um tempo em que se intensificam tais deslocamentos entre as comunidades — e é o momento em que o lugar dos Guaraní no Chaco boreal paraguaio se mostra de forma plena.

Retomando um tema clássico na antropologia, este artigo descreve alguns aspectos da sociabilidade dos Guaraní do Chaco boreal paraguaio por meio da reflexão sobre o lugar do ritual na sua história e vida social. Espera-se, por esta via, contribuir para os estudos sobre a região com uma análise que interpreta o ritual — e, com ele, a arte indígena — na sua performatividade. Parte da antropologia recente já atentou para a centralidade dos rituais na política e na diplomacia interétnica entre os povos indígenas do oeste do Paraguai⁵. Nessa esteira — e partindo de uma perspectiva que considera os rituais como eventos socialmente produtivos — este artigo apresenta considerações sobre a centralidade do *arete guasu* dos Guaraní do Chaco boreal no estabelecimento de comunidades e na criação do seu lugar e do seu tempo.⁶

DESLOCAMENTOS E COMUNIDADES

Ao estudar a literatura que descreve os processos que conduziram à localização das comunidades guarani ocidentais ou *guarayo* que hoje vivem no Chaco boreal paraguaio⁷, deparamo-nos com uma história de sucessivos deslocamentos que foram documentados, retrocedendo no tempo, até o século XVI⁸. Nessa história pode-se observar diferentes estratégias para criar o seu lugar — um lugar onde “se achar” em diferentes pontos do espaço. “*Hallarse*” é um termo usado no espanhol do Paraguai e que significa estar à vontade, sentir-se bem, confortável. Mas “*hallar*” também significa encontrar: um lugar, um objeto, os outros ou a si mesmo. Com este termo, meus interlocutores Guaraní muitas vezes se referiram ao fato de se adaptar ou acostumar-se a um novo lugar após um deslocamento.

Dentre as estratégias que os Guaraní desenvolveram para “se achar” em seus

3 | Acompanho Menezes Bastos (1999) quando propõe pensar o conhecimento ritual como língua franca que pode englobar as diferenças étnicas e linguísticas. A noção de língua franca adota certamente contornos metafóricos, pois na proposta do autor o ritual configura-se como cadeia intersemiótica entre diferentes linguagens (mito, dança, música e elementos visuais, como pintura corporal, roupas, máscaras).

4 | “Não se desconhece a existência da OPG (Organização do Povo Guaraní), mas nas conversas e entrevistas realizadas com as lideranças escuta-se que a organização, embora formalizada, não atua dentro das comunidades. Ela foi concebida para o diálogo com instâncias externas.”

5 | Valentina Bonifácio e Rodrigo Villagra Carrón (2016), por exemplo, comparam os modos de fazer política entre os povos *Mashkoj*, *Sanapaná* e *Enxet* mostrando a centralidade das práticas xamanísticas como meios para direcionar as ações dos outros. Os autores sugerem a hipótese de que a ausência de práticas e modos de fazer política do tipo fomentado pelas organizações não governamentais (ONGs), pautados em formas de representação que não coincidem com os modos de liderança e tomada de decisão existentes entre os indígenas, relaciona-se com a centralidade das cerimônias coletivas tradicionais para a constituição da comunidade política.

6 | O texto é resultado do projeto de pesquisa “Arte e sociabilidades indígenas no Chaco ocidental”, CNPq Processo: 443340/2015-3, Chamada CNPq/MCTI Nº 25/2015 Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas e Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural, INCT-IBP CNPq. O artigo foi finalizado durante o período em que contei com uma bolsa de Pós-Doutorado no Exterior do CNPq. A reflexão tem como base observações e entrevistas realizadas em

novos lugares encontra-se a repetição de topônimos para fazer referência a pontos que — justamente pela repetição de um nome — são colocados em relação. No noroeste do Chaco é possível ir de Macharetí, na Bolívia, a Macharety, no Paraguai, assim como de Karaparí, na Bolívia, a Caraparí, na Argentina. Claro que a prática não é exclusiva dos Guaraní chaquenhos, sendo registrada também entre os *Chané* ou *Isoseño*. Em *Etno-historia del Isoseño*, Isabelle Combès (2005) descreve vários conflitos e fissões que resultaram em deslocamentos e, com eles, no surgimento de novas comunidades e lugares que compartilharam seus topônimos no Isoseño boliviano.

Entre as histórias narradas pela autora destaca-se a de Kaa Poti (flor do mato), a primeira capitã conhecida do Isoseño. Conhecedora dos “segredos” da guerra, Kaa Poti venceu várias batalhas, liderando seu povo numa série de deslocamentos que, em meados do século XVI, o levaria na direção sudoeste, rumo ao Isoseño. Na medida em que avançavam, Kaa Poti e seu povo foram replicando os nomes dos lugares antes fundados rio acima, vindo do leste. O que determinou inicialmente a travessia até o Isoseño foi a necessidade de fugir dos *karai* (não-indígenas), mas no percurso enfrentariam também outros inimigos: primeiro a *Jërërë*, cobra de duas cabeças, e em seguida os belicosos *ava*. Quando finalmente chegaram ao Isoseño, ali “fundaron una primera comunidad en la orilla derecha del río [Parapetí] llamada *ivĩa osĩvĩri* en recuerdo del lugar donde habían vivido río arriba; el nombre se transformó, con los años, en el actual Ibasiriri. [...] Más tarde se fundaron un nuevo Urundeiti y un nuevo Samouti [de novo replicando os topônimos de comunidades fundadas previamente], y luego se multiplicaron las comunidades a medida que se multiplicaron los isoseños” (Combès, 2005: 79).

Se a história dos *Isoseño* e dos Guaraní do Pedemonte Andino é uma história de guerras, cisões e deslocamentos⁹, também é uma história marcada pelo desejo de recriar lugares conhecidos em novos pontos do espaço.

Os deslocamentos registrados atualmente na memória dos Guaraní do Chaco boreal paraguaio não representam, portanto, a ruptura com um passado de fissões e novas localizações. Os relatos de meus interlocutores sobre a história das suas famílias podem não ser precisos em relação a datas, mas referem a guerra do Chaco — entre Bolívia e Paraguai, de 1932 a 1935 — como o ponto de partida temporal que trouxe seus pais ou avós para o Paraguai. A frase “vinham da Bolívia, vieram com a guerra” sintetiza o entendimento da maioria deles. A guerra, nestas narrativas, é menos uma data histórica do que uma memória que transforma o espaço chaquenho no lugar que ele é atualmente.

Alguns interlocutores mencionaram ter ouvido de seus avós que já antes da guerra eles trabalharam para os militares na abertura de caminhos, sem saber ao certo qual a finalidade dos mesmos. Portanto, “a guerra” é um termo usado para referir um processo de deslocamentos e de reconfiguração étnica que começa antes do conflito bélico em si e continua depois dele. A guerra significou um processo de

cinco comunidades Guaraní do Departamento de Boquerón (Paraguai), onde participei do *arete guasu* durante quatro anos consecutivos, de 2016 a 2019. Gostaria de registrar meu especial agradecimento a Graciela Chamorro e Gladys Toro, sem quem esta pesquisa não teria sido possível.

7 | Conforme o *Censo Nacional para Pueblos Indígenas* do Paraguai (2012), os Guaraní Ocidental vivem nos departamentos de Boquerón e de San Pedro, somando uma população de 3.587 pessoas.

8 | Combès (2005); Bossert (2008).

9 | Susnik (1968); Combès (2005); Saignes (2007).

profunda reconfiguração do espaço indígena: acelerou o deslocamento das famílias, impulsionou mestiçagens, redefiniu territorialidades e etnônimos¹⁰. A guerra designa, também, o processo de colonização do Chaco por não-indígenas — colonos, religiosos, militares — e a reconfiguração do mundo indígena chaquenho do século XX¹¹. Os grandes contingentes que, com a guerra, partiram da Bolívia rumo ao leste reuniram nos fortins e nas missões famílias *Ava-Guaraní*¹², *Chané-Isoseño*¹³ e *Nandeva*¹⁴ (todos de língua guarani, embora com diferenças dialetais entre elas) que passariam, por sua vez, a dividir o espaço com *Nivaklé*, *Manjui* (ambos de língua matakó) e *Enhlet* (de língua maskoy).

Grupos de famílias que, após a guerra, vieram com as tropas paraguaias até Guachalla (atualmente Pedro P. Peña) se deslocaram mais tarde para Puerto Casado, na beira do rio Paraguai, com o objetivo de trabalhar na fábrica de tanino ali existente¹⁵. O curioso é que, ao relatar a história de suas famílias e comunidades, os Guaraní invariavelmente referem a celebração do *arete guasu*. Nas palavras com que Pascual Toro, guarani de Santa Teresita, narra a história da sua família, o *arete* aparece como a primeira coisa a ser feita ao se chegar num lugar. Filho do líder e *flautero* Gabino Toro, ele conta que seus pais vieram de Macharetí e chegaram a Puerto Casado em 1936. Em 1937 pediram autorização e realizaram a celebração mais importante para eles: o *arete guasu*¹⁶.

Nos anos seguintes, mais Guaraní chegaram para trabalhar em Puerto Casado vindos de Guachalla (Pedro P. Peña), mas também de Fortín Camacho (atualmente Mariscal Estigarribia). Considere-se que, assim como em Pedro P. Peña, em Mariscal Estigarribia também se formou um núcleo de casas de *Isoseño* e Guaraní que viviam nas imediações do matadouro de gado do fortim militar. Tal local ficou conhecido como Campamento ou Matarife.

Na memória de alguns anciões entrevistados por Valentina Bonifacio (2017), em Puerto Casado também apareceram lembranças do *arete* dos Guaraní que lá moravam. Crecencio Cáceres, atual líder de Yvopeyrenda, é eloquente em relação à importância do *arete* na memória de seus pais. Os pais de Crecencio vieram de Macharetí com a guerra e foram trabalhar em Puerto Casado:

En los años 40 [posiblemente con relación a la guerra civil del 47], los militares llevaron algunas familias guaraní a Puerto Casado. Allí se organizó nuevamente un arete guasu después de mucho tiempo para festejar la llegada en el pueblo. **Se halló** la gente en Puerto Casado. [...] Durante tres años se hizo el arete guasu, pero cuando surgió la posibilidad de tener tierra en el Chaco central, muchos de ellos volvieron porque no les gustaba ser obreros y querían ser independientes. Todos los líderes y los maestros de ceremonia se fueron de Casado, y los que quedaron no tenían fuerza suficiente. Se dejó de hacer el arete guasu. (Bonifacio, 2017: 56)¹⁷

10 | Capdevila, Combès e Richard (2008).

11 | Capdevila (2010).

12 | Os Guaraní da Bolívia são um dos cinco grupos étnicos que falam a língua guarani naquele país (*Siriono*, *Yuqui*, *Guarayo*, *Guarasug'we* e *Guaraní*). Antigamente a etnologia os referia como *chiriguano*. Eles vivem atualmente em três estados do sudeste boliviano. Estão divididos em três subgrupos: *Ava*, *Isoseño* e *Simba*. Já no Chaco paraguaio vivem famílias cuja memória relaciona-se com os dois primeiros desses subgrupos, embora para os outros grupos étnicos da região, inclusive para os *Nandeva*, eles sejam todos Guaraní.

13 | Descendentes de famílias originárias da área do rio Parapetí, na Bolívia, e também guarani falantes.

14 | “*Nandeva*” é um grupo étnico diferente dos Guaraní *Nhandeva* que habitam o sul do Brasil. Os *Nandeva* do Chaco falam guarani mas, culturalmente, são próximos a outros grupos chaquenhos. Na Bolívia e na Argentina eles são conhecidos como *Tapiete*. (Veja Gonzalez, 2000; Combès, 2008; Hirsch, 2019). Os Guaraní do Chaco paraguaio muitas vezes se referem depreciativamente aos *Nandeva* como *Guasurangüe*, pequeno veado comum nas matas da região, ou como *Nanagua*, “do mató”. Por mais que a diferença étnica entre eles não seja irrelevante, ocorrem casamentos entre Guaraní e *Nandeva*. De qualquer maneira, os Guaraní entendem a relação com seus vizinhos *Nandeva* em termos hierárquicos e geralmente os mais idosos não veem com bons olhos tal tipo de união.

15 | Para uma história da fábrica de tanino que pertenceu a Carlos Casado e deu nome a Puerto Casado, no rio Paraguai, veja Bonifacio (2017).

16 | Remeto ao vídeo etnográfico “Pascual Toro, flautero” (Domínguez, 2019) para um registro audiovisual dessa narrativa.

17 | O destaque é meu.

Como em outros casos, o *arete* aparece aqui como um indicativo da presença dos Guaraní. Ele assinala que os Guaraní estão instalando sua temporalidade nos pontos do espaço em que vão morar. Sua falta ou decadência pode ser interpretada, por outro lado, como o abandono de um lugar ou a caracterização de um local que não mais se constitui como guarani.

Entre os Guaraní que atualmente habitam o Chaco boreal paraguaio, Macharetí aparece em quase todos os relatos como o lugar de origem na Bolívia, embora nem todos os que dali partiram vivessem na missão fundada pelos padres franciscanos em 1869¹⁸. “Da zona de Macharetí” é a expressão usada para designar a área oriental da Chiriguania, pois os diferentes relatos mencionam também pontos de origem mais específicos: Bella Vista, Caipependi, Santa Rosa, Guacaya e Chimbe. Todavia, na área de Mariscal Estigarribia, alguns de meus interlocutores se reconhecem como *Isoseño*, embora usem o etnônimo guarani ou *guarayo*.

Em seu depoimento, Antônio Pintos, descendente de *Isoseños* que vive atualmente em Mariscal Estigarribia, afirma que seu avô, Rafael Romero, junto com outros homens forçados pelo exército a deixar suas terras na Bolívia, foi levado primeiro a Oruro (na área do atual posto de fronteira Infante Rivarola). Dali, “aproveitando o conhecimento dos indígenas para se deslocar no mato e identificar as fontes de água”, eles foram usados como guias pelos militares e acompanharam os avanços das tropas paraguaias até as proximidades do rio Parapetí, combatendo os bolivianos.

Finda a guerra, parte desses grupos instalou-se em Guachalla (atualmente Pedro. P. Peña), onde os padres oblatos fundaram a missão Inmaculada Concepción em 1941¹⁹. Outros instalaram-se perto do Fortín Toledo e alguns em Fortín Camacho, depois denominado Lopez de Filippi e hoje Mariscal Estigarribia, base militar do III Corpo do Exército paraguaio. Ali, grupos de *Isoseño*, Guaraní, *Ñandeva* e *Nivaklé* viveriam por aproximadamente três décadas, dedicando-se à agricultura, à caça e à criação de galinhas, cabras e vacas, além de trabalhar para os militares na olaria, produção de leite, abate de gado, marcenaria e construção. Depois de alguns anos no Campamento de Matarife, como ficaram conhecidas as redondezas do mato-douro de gado que existia no fortim militar, algumas famílias Guaraní, *Nivaklé* e *Ñandeva* mudaram-se para as terras da Missão Santa Teresita, fundada em 1941 também por padres oblatos²⁰. Casamentos entre os Guaraní que vivem em San Agustín (Pedro P. Peña), Santa Teresita e Mariscal Estigarribia são muito comuns desde então até o presente.

Na década de 1970 começaram as obras para a construção de uma pista de pouso na base militar de Mariscal Estigarribia e os indígenas que ainda viviam ali foram obrigados a abandonar suas casas e roças. Alguns foram para Santa Teresita, outros para Filadelfia, capital da colônia menonita Fernheim²¹. Todavia, como alguns indígenas incorporaram-se ao exército, especialmente na banda de músicos, ou trabalhavam para os militares, um grupo de famílias ficou morando nas proximidades da

18 | O Colégio Franciscano de Tarija atuou no Chaco boliviano desde o século XVIII, fundando sua primeira missão em 1767. Na segunda metade do século XIX, as missões passaram a ser concebidas pelo governo boliviano como um meio privilegiado de avanço em territórios indígenas e de colonização. (Combès, 2017: 40-41).

19 | Os Guaraní que atualmente vivem em Pedro P. Peña, na beira do rio Pilcomayo, distribuem-se em quatro localidades: San Agustín, Maria Auxiliadora, Cristo Rey e Laguna.

20 | Para uma história das missões católicas dos padres oblatos de María Inmaculada no Chaco paraguaio remeto a Fritz (2003).

21 | Filadelfia fica a 450 quilômetros de Asunción e é a capital de Fernheim, uma das principais colônias menonitas do Chaco paraguaio. Sobre a história dos menonitas na região remeto a Stahl (2007) e Ratzlaff (2009). Em Grünberg e Grünberg (1974), por sua vez, encontra-se uma análise crítica sobre a relação entre menonitas e indígenas *chiriguano* (guaraní).

entrada da base, no local hoje conhecido como zona urbana de Mariscal Estigarribia.

Assim, se consolidaram quatro núcleos guarani diferenciados: Pedro P. Peña, Santa Teresita, Mariscal Estigarribia e Yvopeyrenda, em Filadelfia²². Em parte tal disposição correspondeu a divisões étnicas (entre Guaraní e *Isoseño*), religiosas (entre católicos e não-católicos) e de procedência (entre as diferentes localidades bolivianas), que os levaram a estabelecer diferentes alianças — com os militares, com os menonitas e com a igreja católica, através do Vicariato Apostólico do Pilcomayo.

É consenso na literatura referente aos deslocamentos indígenas da Bolívia para o Paraguai em consequência da Guerra do Chaco²³ que houve, no mínimo, dois grandes grupos e dois trajetos diferentes: um oriundo de Macharetí, na Bolívia, e outro do Isoso. A Macharetí boliviana, geograficamente, encontra-se no coração do território histórico dos *chiriguano*. Já o Isoso é o principal enclave de população *chané* na Bolívia (Combès, 2005). Embora a guerra, os deslocamentos e os novos assentamentos possam tê-los reunido, suas diferenças parecem não ter se diluído totalmente.

Como relata Antônio Pintos, que viveu até 1974 na área conhecida como Matarife, no então Fortín Camacho, as casas de sua família, que era *isoseña*, ocupavam uma área diferente da área das casas dos Guaraní que acabaram se mudando para Santa Teresita. Alguns dos atuais moradores de Santa Teresita com quem conversei confirmam este fato. Quando perguntei a Antônio Pintos a razão por que sua família não se instalou em Santa Teresita quando foi obrigada a abandonar suas casas e roças na área militar, ele explicou:

“Dicen que por ahí hay una diferencia, o sea, la mayoría de los de Teresita no son de Isoso. Son de otra comunidad de Bolivia donde vivían anteriormente. Por eso es que hay esa diferencia. [...] Según mi abuelo y mi papá, mi padrastro también, que ellos son del occidente de Bolivia. O sea, ellos son guaraní occidental o algo así, porque vinieron del occidente. No sé de qué parte. Seguramente de Macharetí o de otro lugar. Y nosotros somos de Isoso. Hay una pequeña diferencia entre nosotros: nuestras costumbres, el idioma mismo, no coinciden así, con los de Teresita. Una pequeña diferencia...” (Antônio Pintos, Mariscal Estigarribia, novembro de 2018)²⁴.

A diferença entre uns e outros é reconhecida, embora diversamente valorizada. Por um lado se ouve, como no depoimento acima, tratar-se de uma diferença pequena, restrita ao modo de falar e a alguns costumes. Já outros confessam ter escutado seus parentes guarani de Santa Teresita se referirem às famílias de Mariscal Estigarribia como “*tapii*”²⁵. Seja como for, a diferença existe e tanto o processo de autorreconhecimento enquanto comunidade indígena quanto o de acesso à posse legal das terras onde moram foram diferenciados num e noutro caso.

Nos anos 2000, o núcleo de famílias que se reconhece como descendente de *Isoseño* foi registrado no INDI²⁶ como “Comunidad Indígena Guarayo de Mariscal Estigarribia” e, no documento em que a *municipalidad* (prefeitura) e o programa de

22 | Existe bastante literatura sobre o surgimento da missão Santa Teresita: Grünberg e Grünberg (1974); Siffredi e Santini (1993); Toro (2000); Fritz (2003); Zindler (2006). Kathleen Lowrey (2011), por sua vez, refere fundamentalmente a comunidade guarani que existe em Filadelfia. Já Paola Canova (2019) trata da história recente dos Guaraní da região, analisando as especificidades da comunidade Guaraní Urbano de Mariscal Estigarribia.

23 | Sobre os indígenas na Guerra do Chaco ver os artigos reunidos no livro *Mala guerra*, organizado por Nicolas Richard (2008). Grünberg e Grünberg (1974:14) referem dois movimentos diferentes da Bolívia até o Paraguai, um protagonizado fundamentalmente pelos Guaraní da área de Macharetí, o outro por *Isoseños* não-cristãos. Por sua vez, Fritz (2003) apresenta relatos que mostram uma variedade de trajetos diferentes para os deslocamentos desde Isoso e desde a área de Macharetí (Bolívia) ao atual Chaco boreal paraguaio em consequência da guerra do Chaco.

24 | Remeto ao vídeo etnográfico “Antonio Pintos, historia familiar” (Domínguez, 2018a) para um registro audiovisual dessa narrativa. Por sua vez, o vídeo “El lugar de nuestros abuelos” (Domínguez, 2018b) registra uma descrição da disposição das casas e roças dos *Isoseño* e Guaraní no local que foram forçados a abandonar após a construção da pista de pouso da base militar.

25 | O termo *tapii* é geralmente traduzido como “servo” ou “escravo”; era utilizado antigamente pelos *ava* para se referir aos *chané*. Ele tem, evidentemente, uma conotação depreciativa. Veja Combès e Villar (2007).

26 | Instituto Paraguayo do Indígena – Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

moradias de *Senavitat* oficializam a posse dos terrenos, foi registrado como “Pueblo Guaraní de Mariscal Estigarribia”. Diferente do que ocorre em Santa Teresita — onde a terra é posse coletiva da comunidade e onde, além dos lotes em que se localizam as casas, existem terras disponíveis para a agricultura, criação de animais e caça — na zona urbana de Mariscal Estigarribia cada família tem posse individual do terreno de sua casa, sem direito ao uso de outras terras para agricultura ou criação de animais.

Yvopeyrenda também é uma comunidade formada no meio urbano, próxima dos empreendimentos produtivos em que os Guaraní trabalham. O que começou como um fluxo temporário de pessoas que se deslocavam para trabalhar com os menonitas de Fernheim resultou na segunda maior comunidade guarani no Chaco paraguaio. As comunidades indígenas que vivem em Filadelfia, capital da colônia Fernheim, também não têm acesso a terras próprias para a agricultura. Segundo Crecencio Cáceres, na década de 1960 os Guaraní de Pedro P. Peña se deslocavam para trabalhar temporariamente em Fernheim, do mesmo modo que alguns iam trabalhar na Argentina. Naquela época, os indígenas viviam no galpão da olaria onde alguns trabalhavam. Outros eram empregados pelos menonitas em tarefas agrícolas ou na construção.

Depois de duas décadas nessa situação, os indígenas conseguiram lotes para construir suas casas, distribuídos em bairros que reúnem as diferentes etnias (*Nivaklé*, Guaraní, *Ñandeva*, *Ayoreo*, *Enhlet*). Cada comunidade é considerada um “bairro operário” que fornece a mão-de-obra necessária para as atividades produtivas gerenciadas pelos menonitas. Nessas atividades, pessoas de diferentes etnias podem, conforme o caso, trabalhar lado a lado. Isto explica porque os indígenas do Chaco entendem e falam mais de uma língua: muitos Guaraní falam *nivaklé*, além de dominar as três ou quatro variantes de língua guarani usadas localmente (o guarani dos *guarayo* — que tem duas variantes se considerada a diferença entre *ava* e *isoseño* —, o guarani *ñandeva* e o guarani paraguaio). Embora o espanhol seja a língua não-indígena mais falada, há Guaraní que também entende e/ou fala o alemão dos menonitas, assim como o português devido à maciça presença de brasileiros trabalhando nas fazendas de gado da região.

Crecencio Cáceres, líder de Yvopeyrenda, nasceu em Puerto Casado em 1963, na época em que seu pai, Celso Tarí Cáceres, ali trabalhava. Com seis anos de idade foi morar com uma tia em Fernheim, mas também viveu por algum tempo em Mariscal Estigarribia. Ele lembra da época em que viviam “misturados e amontoados com os *nivaklé* e *enhlet*”. Somente em 2002 os bairros ganharam a formatação atual.

Yvopeyrenda abriga apenas famílias guarani, os *Nivaklé* têm seu próprio bairro a meio quilômetro de distância e os *Enhlet*, a dois quilômetros dali. Esta disposição espacial relaciona-se com o processo de organização política e conquista de direitos que ganhou força com a queda da ditadura de Stroessner: foi a partir de 1989 que os Guaraní de Yvopeyrenda estabeleceram sua própria organização comunitária,

adquirindo maior poder de negociação com os menonitas, em cujas terras vivem em regime de “*acomodato*”.

Segundo Crecencio, a partir de então ocorreu também um processo de “recuperação da sua cultura”. A rigor, os Guaraní nunca foram convertidos ao cristianismo dos menonitas, pois “já eram católicos”²⁷ antes de trabalhar ou viver com eles. Seja como for, nunca deixaram de celebrar o *arete guasu*, embora durante muitos anos se tratasse de uma festividade menor. Quando fala em “recuperação da sua cultura”, Crecencio alude, dentre outras coisas, à conquista da educação escolar bilíngue e à criação de suas próprias escolas nas comunidades, com professores ou professoras indígenas. Mas alude também ao fato de que o principal ritual dos Guaraní “saiu da clandestinidade” e deixou de sofrer a censura de que foi alvo durante décadas por parte dos menonitas. Nesse processo ganhou dimensões muito maiores, além de se tornar o meio mais legítimo para “mostrar a sua cultura” tanto aos outros indígenas quanto aos não-indígenas que vivem nesta parte do Chaco.

Na década de 1980, os Guaraní de Filadelfia batizaram sua comunidade com o nome Yvopeyrenda (lugar da alfarroba), onde vivem atualmente 287 famílias²⁸. Por sua vez, em 1983, um grupo de 50 famílias de Yvopeyrenda mudou-se para Laguna Negra, a oeste, onde fundou a nova Macharety. Nos dois casos, os Guaraní vivem em frações de terrenos menonitas e em contato próximo com bairros de outras etnias (*Ñandeva*, *Nivaklé*, *Ayoreo*, *Enhlet*). Em todas as comunidades — Santa Teresita, Mariscal Estigarribia, Yvopeyrenda, Macharety e Pedro P. Peña²⁹ — as terras em que vivem os Guaraní são multiétnicas, embora cada etnia se concentre em áreas específicas.

Como demonstrado, a guerra e os deslocamentos conduziram os Guaraní a um cenário de convívio e proximidade com várias sociedades indígenas chaquenhãs. Por sua vez, os Guaraní do Chaco boreal paraguaio sempre estiveram em relação estreita com os militares dos fortins estabelecidos ao longo da fronteira entre a Bolívia e o Paraguai. Com eles chegaram também os missionários oblatos, que ali se fixaram, e as freiras que atuaram na região com destacado protagonismo tanto na atenção à saúde indígena quanto na instrução escolar e no ensino de ofícios. Não menos marcante foi, e ainda é, a relação com os menonitas, quer no papel de patrões, quer enquanto evangelizadores cristãos, educadores e responsáveis por diversos projetos de etnodesenvolvimento que buscam promover seu espírito empreendedor entre os indígenas chaquenhos³⁰.

Migrações, diferentes alianças e a formação de novas comunidades reconfiguraram o mapa étnico local. Nesse processo, os Guaraní aprenderam a habitar uma nova paisagem ambiental e social. As tensões muitas vezes os levaram a se separar e fundar novas comunidades; alguns mudaram de etnônimo para falar de si mesmos — de *isoseño* para *guarayo* ou de *guarayo* para guarani ocidental ou *ava*. Porém, todas essas mudanças, apesar de profundas, não afetaram a continuidade do conhecimento e das práticas associadas ao *arete guasu* — pelo contrário. Porque se em alguns

27 | No Chaco ocorre uma situação bastante curiosa: quando um indígena diz que é católico, afirma ao mesmo tempo que não é de religião evangélica. Ser católico, para os indígenas do Chaco, é não se submeter às restrições impostas pelas igrejas evangélicas a práticas tradicionais como a cura xamânica, a participação em rituais tradicionais como o *arete guasu*, fumar tabaco, beber álcool etc. No cenário local, “ser católico” é quase sinônimo de viver ao modo indígena.

28 | Conforme informação do líder da comunidade em novembro de 2018.

29 | Existe mais um núcleo *guarayo* ou guarani em Palomita, no departamento de San Pedro. Essa comunidade escapa ao escopo deste trabalho, que teve como campo etnográfico as comunidades guarani do Chaco boreal, localizadas no Departamento de Boquerón, Paraguai.

30 | Remeto à página da ASCIM (Asociación de Servicios de Cooperación Indígena/Menonita) (<https://www.ascim.org/index.php/es/>) para maiores informações sobre os valores e missão da organização. Veja também Stahl (1974; 2007).

casos a repetição de topônimos funcionou como um recurso para recriar lugares conhecidos, outra constante reside no fato de que sua festa favorita acompanhou as famílias *chané* e guarani onde quer que elas se estabelecessem.

O LUGAR DO ARETE

Es costumbre de los chiriguano transcurrir entre los meses de mayo a agosto sumergidos en estas fiestas bacanales, recorriendo todos los tenta de su región e inclusive fuera de ella para celebrar esas fiestas que en su idioma llaman arete.

Doroteo Giannecchini, Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano, 1898

O *arete guasu* é uma festa de convite bastante comentada nos escritos dos franciscanos que missionaram na região desde o século XVIII. A festa associa-se à época da colheita do milho com que se prepara a *chicha* (bebida fermentada). Como descreve Walter Sánchez (1998) ao tratar dos *Chiriguano* da Bolívia, antigamente o *arete* era um sistema reciprocitário de convites e banquetes entre diferentes *mburuvicha* (chefes) que incluíam a comida, o canto, a dança, e onde o elemento principal era a *chicha*. Esses convites intercomunais concentravam-se nos meses de maio a agosto, entre a colheita do milho e a preparação para o próximo plantio. Ao que tudo indica, o *arete* passou a ser temporalmente associado ao carnaval com a instalação do calendário cristão que acompanhou a ação dos missionários franciscanos no sudeste da Bolívia (Sánchez, 1998). Em 1912, o padre Bernardino de Nino registra uma descrição do *arete*, onde o rito já aparece associado ao carnaval. De Nino advertía que na festa dos *Chiriguano* também participavam *karai* (brancos, não indígenas) da localidade, e que o ambiente acústico da festa caracterizava-se pelo som de uma flauta de taquara acompanhada por vários tambores. Por sua vez, o padre refere as “brincadeiras” — como a luta que acontece entre um touro e uma onça (ou tigre, como ela é chamada localmente) — que ainda hoje são chave no desfecho do drama ritual em todas as localidades em que é realizado.

Com base na literatura disponível e nas observações realizadas em diferentes festas pode-se afirmar que as diversas atualizações do rito — na Bolívia, na Argentina ou no Paraguai — tem o mesmo roteiro geral. Nos três países toca-se o mesmo gênero musical, por mais que cada local e até cada *flautero* possuam estilos e repertórios que os singularizam. Os instrumentos também são os mesmos — uma flauta (*temimbĩ* ou *pinguyo*) e vários tambores (*angúa* e *angúa guasu*) —, assim como a sequência de temas musicais que pauta a estrutura do rito. A dança é sempre circular, em rodas formadas por homens e mulheres, e o passo é o mesmo, embora existam diferenças na disposição das rodas de dançarinos, na frente ou ao redor dos músicos³¹. Outra constante nas diferentes festas é

³¹ | O andamento ou tempo da música é o plano que distingue os toques das diferentes comunidades sendo mais lento nas festas do Paraguai e da Bolívia do que na Argentina. Naturalmente, onde o andamento da música é mais rápido, o passo da dança é também mais acelerado, ajustando-se ao tempo dos sons.

a aparição dos *kuchi-kuchi* (porcos) nas fases finais do rito: jovens com o corpo coberto de barro que enlameiam os participantes da festa. Em muitos casos ocorrerá também um combate ritual entre os *aña-aña* (mascarados, almas de mortos) e os touros, e por último o combate entre o touro e a onça, cena cujo desfecho, no Paraguai, é por vezes protagonizado pelo *kereimba* (guerreiro) que, com arco e flecha, sempre acaba vencendo a onça. Os líderes fazem discursos tanto no início quanto no final do rito. Na abertura se agradece aos presentes e deseja-se a todos uma boa festa; no encerramento, geralmente são lembradas e homenageadas as pessoas da comunidade que faleceram naquele ano, se agradece às visitas e se pede que todos possam se reencontrar no próximo ano. O *arete guasu* é invariavelmente uma festa itinerante — o conjunto se desloca para dançar por algumas horas em determinadas casas ou em outros pontos significativos das comunidades — e seu encerramento tem contornos de despedida dos *agüeros*, dos *aña-aña*, da morte e dos mortos, evocados durante a festa através de alguma forma de mascaramento.

Em Santa Teresita³², oficialmente, o *arete guasu* começa na manhã do domingo de carnaval, mas na verdade tem início bem antes. O *atiku* — que é uma espécie de “esquenta” — começa nas primeiras semanas de janeiro. Trata-se, a princípio, de um período de preparação, embora nele, evidentemente, a festa já esteja acontecendo. É nesse período que são feitos os acertos necessários para o bom andamento da festividade, incluindo a definição das casas visitadas durante o *arete guasu*. Os donos das casas entram em contato com as lideranças responsáveis pela organização da festa e fazem o convite. No *arete guasu*, estas casas obrigatoriamente oferecerão *chicha* (bebida fermentada de milho) e comida para os músicos. Em Macharety (Laguna Negra, Paraguai) também se começa a tocar, dançar e beber antes do período do carnaval. Questionados sobre o fato, os moradores explicam que foram os *paí*³³ que definiram que a festa devia começar no domingo de carnaval, depois da missa — eles, no entanto, fazem como antigamente.

Como comentam os moradores de Santa Teresita, quando os padres e freiras ainda viviam ali, o combinado era que os Guaraní fossem à missa no domingo cedo para só depois fazer a festa do carnaval. No sábado à tarde, por tanto, prepara-se a cruz de folhas e flores que encabeçará a procissão do *arete* durante os próximos três dias, formando-se rodas de dançarinos que acompanham o processo ao som da flauta e dos tambores. E na manhã do domingo os *agüeros* (mascarados) aparecem, vindos do mato e carregando a cruz, para acompanhar a procissão que, depois de cruzar diante da igreja católica, prossegue até a primeira casa em que se dançará durante algumas horas. Assim, oficialmente, a festa ajusta-se ao período de três dias entre o domingo e a terça-feira de carnaval, quando o *arete* é encerrado em frente ao cemitério.

32 | Organiza-se a descrição aqui apresentada com base nas observações realizadas no *arete guasu* de Santa Teresita entre 2016 e 2019. Foi nesta comunidade que pude participar e observar a festa de forma mais prolongada e sistemática. Eventualmente, aponto contrastes com as festas de outras comunidades em que participei nesse mesmo período (nas comunidades chané da Argentina desde 2014, em Aguayrenda na Bolívia em 2015, e nas cinco comunidades do Chaco paraguaio entre 2016 e 2019). Em cada uma das comunidades comentadas no artigo a festa apresenta pequenas variações formais, embora o roteiro geral seja o mesmo.

33 | “Paí” é o termo que os Guaraní do oeste paraguaio utilizam para se referir aos padres católicos.

Já em Yvopeyrenda, a procissão começa no domingo de manhã, no cemitério, e é ali que se encerra depois de três dias de baile. Vale mencionar que entre os Guaraní do Chaco boreal paraguaio é comum ouvir-se que o carnaval ou *arete guasu*, bem como os mascarados, vêm do *matyvirocho*, expressão que eles traduzem como “lugar longínquo”, onde vivem os mortos. As exegeses apontam para uma dimensão temporal no significado do termo, além da dimensão espacial, pois nesse lugar distante que é a morada dos mortos o tempo é outro, vive-se num *arete* permanente; lá a música não para³⁴. Pode-se perceber a marca católica na determinação da igreja como lugar onde a festa deveria começar e do cemitério como local onde os mortos deveriam ir quando ela termina. No cemitério as pessoas geralmente jogam fora as máscaras ou roupas que usaram durante a festa, se despindo dos objetos associados à morte. Neste ponto observa-se uma variação em relação ao rito das comunidades *chané* da Argentina, onde o *arete* é encerrado (*botado*) num rio ou córrego d’água. Dependendo do volume do córrego as pessoas tomam banho e quebram ou jogam fora objetos usados durante o *arete guasu*, explicando que as águas levam embora doenças e outros males que os mortos – ou a presença da morte durante a festa – carregam consigo. Isso ocorre tanto na comunidade *chané* do rio Itiyuro, que não foi missão no passado, quanto na de Tuyunti, missão católica sob responsabilidade de padres franciscanos entre as décadas de 40 e 90 do século XX. Nessas localidades o encerramento da festa ocorre numa espécie de rodizio ao longo de sucessivos domingos de fevereiro e março, permitindo, deste modo, que as pessoas de cada comunidade — Tuyunti, Iquira, Capiazuti e Campo Durán — possam participar das festas das outras onde geralmente tem parentes. Do mesmo modo que na descrição que Giannecchini faz dos *Chiriguano*, entre os Guaraní do oeste do Paraguai e entre os *Chané* da Argentina também é comum passar as semanas do *arete* recorrendo os *tenta* (povoados) da região.

Em Santa Teresita, porém, a igreja católica fomentou a celebração por entender que era da alta estima dos guarani. Como menciona o padre Miguel Fritz (1995:



Figuras 1 e 2
Cruz de folhas e flores.
Agüeros carregando
a cruz. Santa Teresita,
Paraguai. Fevereiro de
2019. Fotos da autora.

34 | Entre os *Chané* da Argentina ouvi falar do *ivoka*, evocando noção semelhante. Para uma análise dos contornos semânticos do termo *ivoka*, tal como utilizado pelos *Chané* da Argentina, remeto a Villar e Bossert (2014). Por sua vez, Sánchez (1998:224-225) retoma as palavras de Giannecchini, Romano e Cattunar (1916), que escreveram sobre os *Chiriguano* da Bolívia, mostrando que eles utilizam o termo *ivoka* para referir o lugar dos mortos. No mesmo trabalho, apresenta um depoimento recolhido em San Jorge de Ipaty (Bolívia) em 1996, onde seu interlocutor usa o termo *Matimoroso* para referir o lugar de onde vêm os avós, os mascarados (ibidem, 1998: 235). Tudo indica que os dois termos — *ivoka* e *matyvirocho* — têm significados semelhantes.

56), tanto para os sacerdotes oblatos quanto para as freiras responsáveis pela missão, a continuidade do ritual poderia trazer a tão esperada “unidade” — e sua respectiva “identidade” — à comunidade. Com ou sem unidade, a verdade é que o *arete* não só continua como se multiplica.

A bem da verdade, a permissão da igreja para realizar o *arete guasu* em Santa Teresita só aconteceu a partir dos anos 1980, quando reorientações teológicas acarretaram mudanças na atitude dos padres que missionavam na região³⁵. O que se sabe é que nos períodos em que o contexto à realização da festa era hostil nas localidades onde moravam, os Guaraní deslocavam-se para outras comunidades no tempo do *arete guasu*. Como relata Antônio Pintos, quando eles ainda viviam no Campamento havia um grande pátio, com uma alfarroba, onde se dançava ao som de flautas e tambores. Quando se instalaram na área urbana — onde não podiam realizar seu *arete* — passaram a frequentar o *arete* em Muñeca, um núcleo de casas “mais retirado”, a aproximadamente 13 quilômetros de Mariscal Estigarribia e a 10 quilômetros de Santa Teresita. Os moradores de Teresita também recordam que frequentavam o *arete* de Muñeca quando na missão Santa Teresita ainda era proibido o ritual.

Acompanhando o processo de conquista de direitos das últimas três décadas, os Guaraní viram sua festa crescer e se multiplicar. Atualmente celebra-se o *arete guasu* tanto em Santa Teresita quanto em Pedro P. Peña, em Yvopeyrenda, em Macharety e na área urbana de Mariscal Estigarribia. Todavia, em muitos casos as famílias deslocam-se para celebrar o *arete* numa comunidade diferente daquela em que residem, reencontrando parentes que lá vivem.

A multiplicação de comunidades, de festas e, com elas, do prestígio decorrente de organizar o *arete* ou de atuar como anfitrião da festividade na própria casa por algumas horas, parece relacionar-se a uma espécie de dispersão do poder político — o qual é sempre dividido entre várias lideranças e famílias das comunidades. Esse é um traço característico do *arete* se consultarmos a literatura antropológica sobre essa parte do Chaco. Em seu trabalho de 1968, Branislava Susnik também interpretava o *arete* em relação à luta pelo prestígio cacical e grupal obtido pela prática do convite. Tais disputas, evidentemente, podem conduzir a fissões que repercutem no próprio *arete*. Mas isso, longe de evidenciar uma tendência disruptiva, traduz a continuidade de antigas lógicas sociais que o *arete* ajuda a perpetuar.

No estudo que realizaram nos anos 1970, os Grünberg foram sensíveis a tal fato. Eles descrevem em detalhes a dinâmica dos processos de decisão entre os Guaraní ocidentais do Chaco paraguaio para mostrar que, na ausência de unanimidade quanto a uma decisão, é comum que sobrevenham fissões sem que isto implique uma dissolução dessas sociedades ou da sua cultura. (Grünberg e Grünberg, 1974:100-101). De fato, os deslocamentos, as constantes tensões e as sucessivas fissões das comunidades não parecem ameaçar o *arete*. Ao invés disso, a impressão é de que ele se reproduz e se perpetua graças à fragmentação: cada comunidade que

35 | Veja Stahl (2007: 187-190) para uma descrição das mudanças advindas com a “Nueva Pastoral Indígena” no trabalho missionário dos padres oblatos entre os indígenas chaquenos a partir da década de 1980. Miguel Fritz, descrevendo a história das missões católicas na região, menciona a resistência dos padres que consideravam o *arete* uma festa do mal: “Hubo intentos de los primeros misioneros de impedir que los niños del internado participasen de la fiesta ‘dañina’. Resultando eso imposible se les llevó de paseo en un camión” (Fritz, 1995: 56).

se subdivide dá origem a duas festas. As pessoas insistem em celebrar o *arete guasu* em cada comunidade fundada após uma fissão, no seu novo lugar.

A duplicação do ritual, aliás, pode acontecer numa mesma comunidade, não sendo necessariamente consequência de uma fissão espacial. Na medida em que as comunidades crescem, as divisões internas ou as distâncias podem fazer com que se organize mais de um *arete* na mesma localidade, como em Santa Teresita ou em Macharety. Além do tamanho da comunidade, outro fator que pode contribuir para o fato é a existência de várias famílias preeminentes na mesma localidade. É de tais famílias, consideradas “famílias tradicionais do *arete guasu*”, que provêm os líderes da comunidade. Ser uma família tradicional do *arete* significa, dentre outras coisas, ter em seu núcleo um organizador e/ou sediar ou ter sediado a festividade na própria casa. Os Guaraní geralmente se referem a tais famílias com o termo “clan”³⁶. Na festa é possível que os mascarados — os quais vestem as peles de determinados animais — sejam identificados pelos participantes como pertencentes a alguns desses clãs. Quando essas condições se somam às tensões geradas no plano político-espiritual — e aqui essas esferas são indissociáveis — as divisões internas podem fazer com que se realizem duas festas paralelas e simultâneas. Cada *arete guasu* será, nesse caso, organizado por uma família ou grupo de famílias, com visitas apenas às casas dos aliados de cada facção. Embora as pessoas por vezes mostrem receio diante das tensões inerentes à divisão das comunidades, elas não parecem ser uma novidade. Tais tensões preocupam e frequentemente são tema de conversas no período de organização e durante a realização da festa, já que podem causar conflitos. O ideal, repetido nos discursos, é que houvesse uma única festa e uma comunidade unida — e esse ideal provavelmente seja tão repetido porque a realidade é, e sempre foi, outra.

Em 2015, transcorridos alguns anos da formalização da comunidade urbana guarani de Mariscal Estigarribia, algumas famílias decidiram organizar seu próprio *arete guasu*. Como observa Paola Canova (2019), a iniciativa de realizar um *arete* no lugar de residência dos Guaraní urbanos deu-se de modo paralelo a outras conquistas sociais “y a modo de extender este reconocimiento en el ámbito cultural” (ibidem, 2019: 132). De fato, formalizar a organização de tais famílias — o que conduziu a seu registro como comunidade indígena junto ao INDI — também redundou na organização do *arete guasu* em Mariscal Estigarribia, lugar da comunidade³⁷. Isso não significa que só agora essas pessoas começaram a celebrar o *arete*; elas sempre o fizeram, visitando os parentes de outras comunidades. Os mais antigos lembram do *arete guasu* na época em que viviam no Campamento, em Matarife. Depois de deixar a área, muitos participavam do *arete* de Muñeca e, mais tarde, do de Santa Teresita. A novidade é que agora, e da mesma maneira que as outras comunidades guarani, eles são anfitriões de um *arete* no seu próprio local e recebem visitas de parentes de outras comunidades.

Ao conversar sobre tal iniciativa com as lideranças da comunidade percebe-se que, longe de traduzir uma separação das outras comunidades guarani da região, organizar

36 | O sentido do termo “clan”, da forma como é usado localmente, parece aludir ao caráter relativamente hierárquico da organização política *chiriguano*. Essas famílias de chefes, chamadas aqui de clãs, evocam as casas aristocráticas identificadas por Combès e Villar ao analisar a organização social *chané* e *chiriguano* (Villar, 2013; Combès e Villar, 2004).

37 | Remeto ao vídeo etnográfico “Comunidad Guaraní Urbano de Mariscal Estigarribia” (Domínguez, 2018c) para uma descrição da festa e do histórico da comunidade através dos depoimentos de Ana Flores, Juliana Toro de Flores, Brígida Saldívar e Nydia Morejuan.

a própria festa é um meio para ser como elas. A expressão “nós somos todos uma grande família” – para aludir às relações que existem entre as comunidades de Mariscal Estigarribia, Santa Teresita, Yvopeyrenda, Macharety e Pedro P. Peña — é frequente em suas falas e realça o fato de que, apesar de viver em diferentes localidades, de cada uma celebrar o seu ritual e de eventualmente existirem diferenças entre as lideranças, elas continuam em relação e são parte de algo maior que engloba tais distâncias.

Não se deseja, contudo, passar a impressão de que estamos diante de uma performance instrumental ou de uma versão objetivada de cultura tradicional. Como apontado, o *arete* está relacionado com a distribuição de prestígio entre as diferentes famílias, com o valor implicado no ato de visitar outras comunidades e de receber visitas, e com a possibilidade de renovar o vínculo com os parentes vivos, homenageando também aos mortos. O *arete* opera, entre os Guaraní, como uma instância eficaz e esteticamente potente para mostrar aos outros grupos étnicos próximos quem são eles. Organizando e atuando como anfitriões no *arete guasu*, os Guaraní reafirmam a posição hierárquica que têm no quadro de relações com os outros indígenas. Muitos *Ñandeva* dos bairros próximos, mas também *Nivaklé*, *Manjui* e paraguaios, se divertem na festa dos Guaraní. O *arete*, todavia, sempre acontece no lugar que os identifica; são eles, enquanto anfitriões, que recebem e deixam os outros participarem. Embora todos dançam juntos, os instrumentos musicais são tocados com exclusividade por homens guaraní. Excepcionalmente pode acontecer de “deixarem” algum *Ñandeva* tocar caixa no conjunto da percussão, mas a flauta, que é um instrumento solo e conduz musicalmente a sequência do ritual, sempre é tocada por um guaraní³⁸.

Talvez por isso — e apesar de uma longa história de deslocamentos que levou os Guaraní e *Isoseño* a diferentes pontos do espaço chaquenho, colocando-os nas mais variadas situações interétnicas — o *arete* continue a ser fundamental na maneira como eles criam e recriam seu lugar e seu tempo em diferentes pontos do espaço. Ele é chave, por sua vez, na atualização das relações de parentesco e até na administração do poder e do prestígio entre as famílias — isto é, na política. O *arete* é uma festa itinerante e seu percurso por casas e locais ativa vínculos políticos vitais nas comunidades. A sua potência revela-se também na capacidade de ativar memórias e afetos que costuram uma relação temporal com o passado. Em parte isso é feito através de discursos que lembram e homenageiam a alguns membros da comunidade já falecidos.

Como já estabelecido na literatura sobre o *arete*, o tema do ritual são os mortos e a morte³⁹. Diversas técnicas são utilizadas para elaborar uma estética que evoca essa temática, sendo chaves nesse processo as máscaras rituais. Villar e Bossert (2014) analisam a relação entre máscaras e mortos no *arete* dos *chané* do norte da Argentina, mostrando que, muito mais do que uma relação de incorporação ou de representação, o mascaramento é um modo de evocar a ideia de morte e, com ela, a certeza da

38 | Sobre a centralidade da música na organização do *arete*, veja Domínguez (2016; 2018).

39 | Fritz (1995); Toro (2000); Zindler (2006); Escobar (2012); Villar e Bossert (2014).

finitude da vida. Em que pese as distâncias entre o *arete* dos *chané* do Chaco argentino e o dos Guaraní do oeste do Paraguai, a evocação da morte também é dominante aqui.

No *arete guasu* o mascaramento ritual explora diferentes técnicas e materiais para evocar esteticamente a morte. As máscaras de *samou*⁴⁰, examinadas por Villar e Bossert (2014), são do tipo *aña hãti*. Este tipo de máscara também está presente no *arete* dos Guaraní do oeste do Paraguai, embora em número muito menor do que os *agüeros* feitos com peles de animais, os *apyte puku*, os *güira pepo* ou as máscaras de plástico.

Nas diferentes localidades podem predominar um ou outro tipo de máscara. Essas diferenças formais não espelham diferenças étnicas entre *Isoseño*, Guaraní e *Chané*. Elas parecem responder mais à disponibilidade diferenciada de determinados materiais para a fabricação, aos distintos conhecimentos em torno das técnicas de elaboração de um ou outro tipo de máscara e às preferências dos diferentes grupos de idade que se mascaram.

Gostaria de chamar a atenção para um tipo de máscara comum no *arete guasu* das comunidades guaraní do Paraguai que não aparece nas festas da Bolívia ou da Argentina. Trata-se de máscaras feitas com peles ou pedaços de animais, compondo um corpo híbrido, num arranjo que nunca é igual. Elas são chamadas de *agüeros* e, na maioria dos trabalhos que abordam o *arete*, o termo é entendido como uma variação de *abuelos*, avós. Alguns também os chamam de *aña*, que significa alma, especificamente alma de morto. De fato, quando indagadas sobre o assunto, as pessoas que participam da festa respondem que os *agüeros* são antepassados mortos que vêm do *matyvirocho* a cada ano para festejar com os vivos. Muitos animais, mesmo desfigurados, aparecem no *arete*: porco selvagem, onça, puma, veado, nhandu, cobra, garça branca ou preta, ovelhas, bodes e tatú emprestam ao *agüero* sua pele, cara, patas, garras, dentes e penas. São sempre espécies caçadas ou criadas na região, cujas peles ou pedaços são tratados e cuidadosamente guardados ao longo do ano para o *arete guasu*.

40 | Os *chané* da Argentina se referem à mesma árvore como *yuchán*. O nome científico é *Chorisia insignis*.



Figura 3
Agüero feito com rosto de veado e penas de gavião, e *güira pepo* de madeira de *samou* e penas de garça preta. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2019. Foto da autora.

Ao analisar a forma dessas composições vê-se que a junção de pedaços de diferentes animais é o meio de figuração de um corpo diferente, multiespecífico e, ao mesmo tempo, um híbrido de vida e de morte, que perpassa modos de habitar a paisagem chaquenha. Os *agüeros* são composições realistas (no sentido de que são figurativas e não abstratas) e híbridas que, como outros tipos de quimeras, indicam a transformação⁴¹. Formalmente o que temos é uma combinação específica de animal e humano. Esse corpo híbrido tem também uma condição social, pois quem faz parte da comunidade sabe que esse animal-humano se associa a uma família em particular — e o mesmo acontece com os outros bichos-homens que dançam na arena ritual.

Os *agüeros*, imagens que sugerem a transformação do humano em animal e do animal em humano, fazem a sua parte, creio eu, na evocação da ideia de morte. Observe-se que, na cosmologia destes grupos guarani, a pessoa humana pode, após a morte, transformar-se em animal. Através dos *agüeros* e da forma singular dessas máscaras, a ideia de morte se materializa no ritual. Se como se disse acima, entre os Guaraní do Chaco boreal paraguaio é comum ouvir-se que os mascarados vêm do *matyvirocho*, o lugar-tempo distante onde vivem os mortos, pode-se afirmar, também, que através do ritual a cada ano atualiza-se essa possibilidade. Enquanto o ritual for celebrado, independentemente do ponto do espaço em que ocorrer, recria-se a reflexão sobre o lugar da morte e dos mortos entre os vivos.



Figura 4

Agüero feito com rosto de veado e penas de nhandu. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2019. Foto da autora.



Figura 5

Agüero feito com rosto felino, penas de nhandu e garras de gavião. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2017. Foto da autora.



Figura 6

Agüero feito com rosto de tatu, pele de ovelha e de cobra, e penas de nhandu. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2017. Foto da autora.

41 | Severi (2014) e Lagrou (2014).

RITUAIS E LUGAR

Neste ensaio tratou-se da história de um ritual do Chaco boreal paraguaio, descrevendo os deslocamentos que o levaram aos pontos do espaço chaquenho em que hoje ele é realizado. O foco proposto foi o de pensar a performatividade do ritual, indagando o que acontece — social e historicamente — quando o ritual acontece. Entende-se que esta descrição pode contribuir para o conhecimento antropológico e histórico sobre os povos do noroeste do Chaco ao oferecer algumas pistas sobre porque — apesar das imposições e censuras que os Guaraní e *Isoseño* tiveram que enfrentar — eles insistem em celebrar sua festa predileta. Argumentou-se que, dentre outros processos, o ritual ativa a elaboração de noções de um lugar onde *hallarse* — “se achar” — recriando antigas formas de sociabilidade ao longo do tempo e do espaço.

A opção teórica por falar de lugar — e não de território ou de identidade — responde à intenção de pensar as comunidades que celebram o *arete guasu* em relação, sem ignorar o fato delas não se configurarem como uma totalidade coesa. “Lugar” é entendido aqui como espaço vivido⁴². Como descrito, o *arete* intensifica a circulação espacial das pessoas das diferentes comunidades, atualizando as relações entre elas. O *arete* também marca as relações que os Guaraní estabelecem com seus vizinhos de outras etnias. A estética do *arete*, por sua vez, remete às relações com as diferentes espécies animais que habitam a paisagem chaquenha. Além disso, cria um tempo histórico próprio caracterizado pela temporalidade do ritual. Desta maneira, o *arete* pauta uma forma de habitar o espaço chaquenho e que o transforma num lugar guaraní.

Desde a década de 1980, a antropologia tem discutido a noção de *place making* com base em análises de processos que não raro envolvem movimentos e deslocamentos. Deste modo, na reflexão sobre os territórios e a indigeneidade, ampliaram-se as perspectivas para além de visões que privilegiam a permanência arraigada num mesmo ponto do espaço.

Na antropologia brasileira, o debate, que em língua inglesa tratava dos processos de *place making* ou construção de lugar, foi traduzido para tratar de territórios e territorialidades⁴³. Isto permitiu, dentre outras coisas, ampliar o conceito de território indígena que, em versões mais antigas, estava ainda imbricado à ideia de autoctonia. Por sua vez, através do conceito de *territorialidade*, se deu cada vez maior atenção às formas como as sociedades indígenas vivenciaram os processos de imposição territorial. Sob tal viés, este ensaio buscou demonstrar como os deslocamentos impulsionados pela Guerra do Chaco resultaram em territorializações específicas e em condições nas quais pareciam impossíveis quaisquer continuidades culturais.

Mas esses processos revelam também a habilidade dos indígenas para criar seus lugares nos diferentes pontos do espaço em que foram forçados a viver. A opção por pensar em termos de lugar, em vez de territorialidade, responde à intenção de considerar as diferentes camadas da experiência às quais alude a noção de espaço

42 | O conceito de lugar como espaço praticado ou vivido inspira-se em autores como Michel de Certeau (2009) e Tim Ingold (2011). Em que pese as distâncias entre eles, acompanho a proposta, comum em ambos, de examinar processos criativos e diferentes tipos de práticas que transformam o espaço abstrato em lugar praticado, habitado, vivido.

43 | Vieira et. al (2015).

vivido. O lugar que os Guaraní criam através do *arete* não diz respeito apenas ao fato de viver num solo em particular, e sim a aspectos da sua sociabilidade e cosmologia. Os parágrafos precedentes mostraram que viver num lugar onde se celebra o *arete guasu* é também uma forma específica de habitar o tempo e o espaço, de encontrar os outros e a si mesmos — uma forma, enfim, de *hallarse*.

María Eugenia Domínguez é Professora do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP, CNPq). Este artigo foi finalizado durante um estágio pós-doutoral na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) com apoio de uma bolsa de pós-doutorado no exterior (PDE) do CNPq.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONIFACIO, Valentina. 2017. *Del trabajo ajeno y vacas ariscas. Puerto Casado. Genealogías (1886-2000)*. Asunción del Paraguay, Ceaduc.

BONIFACIO, Valentina, VILLAGRA CARRÓN, Rodrigo. 2016. "Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo." *Revista de Antropología*, São Paulo, vol. 59, n. 3: 90-114.

BOSSERT, Federico. 2008. "Los chané a través del Gran Chaco (Siglo XVI)." *Suplemento Antropológico*, Asunción del Paraguay, vol. XLIII, n. 1: 283-338.

CANOVA, Paola. 2019. "La urbanidad de los guaraní occidentales en el Chaco paraguayo." In: HORBATH, J., GRACIA, M.A., (org.) *Indígenas en las ciudades de las Américas: condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*. Buenos Aires, Conacyt, Ecosur, Clacso-Casa Editorial Miño y Davila, pp. 117-136.

CAPDEVILA, Luc. 2010. "La guerra del Chaco tierra adentro. Desarticulando la representación de un conflicto internacional." In: Capdevila, Luc (et. al). *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba, Instituto de Misionología, pp. 11-32.

CAPDEVILA, Luc, COMBÈS, Isabelle, RICHARD, Nicolás. 2008. "Los indígenas en la guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido." In: RICHARD, Nicolás (org.) 2008. *Mala guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción del Paraguay, Museo del Barro, Servilibro-Colibris, pp. 13-65.

CERTEAU, Michel de. 2009. "Práticas de espaço". In: *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, pp. 157-200.

COMBÈS, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz, PIEB-IFEA.

_____. 2008. "Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (3): 511-533.

_____. 2017. *¿Quién mató a Creveaux?* Santa Cruz de la Sierra, Heterodoxia-El País.

COMBÈS, Isabelle e VILLAR, Diego. 2004. "Aristocracias chané. Casas en el Chaco argentino y boliviano". *Journal de la Société des Américanistes*, 90(2): 63-102.

_____. 2007. "Os mestiços mais puros: Representações chiriguano e chané da mestiçagem". *Mana*, 13(1): 41-62.

DIRECCION GENERAL DE ENCUESTAS, ESTADÍSTICAS Y CENSOS. 2012. *Tercer censo nacional de población y viviendas para pueblos indígenas. Pueblos indígenas en el Paraguay*. Asunción del Paraguay, DGEEC.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2016. "Western Chaco Flutes and Flute Players Revisited." In: Enrique Cámara Landa, Leonardo D'Amico, Matías Isolabella, Yoshitaka Terada. (org.). *Ethnomusicology and Audiovisual Communication*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 115-131.

_____. 2018. "Sons, ritual e história indígena no oeste do Chaco." *Ilha Revista de Antropologia*, v. 20, 45-66.

ESCOBAR, Ticio. 2012. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción del Paraguay, Servilibro.

FRITZ, Miguel. 1995. "El carnaval guaraní". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. XXX, n. 1-2: 45-62.

_____. 2003. "Y así empezó nuestra comunidad: historia de las comunidades del Vicariato Apostólico del Pilcomayo." *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. XXXVIII, n. 2: 205-290.

GIANNECCHINI, Doroteo. [1898] 1996. *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija, FIS-Centro Eclesial de Documentación.

GIANNECCHINI, Doroteo, ROMANO, Santiago, CATTUNAR, Herman. 1916. "Diccionario español-chiriguano y chiriguano-español compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de misioneros antiguos del Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles de Tarija y particularmente del diccionario chiriguano etimológico del R.P. Doroteo Gianneccinni." Tarija, Tipografía Antoniana.

GONZÁLEZ, Gustavo. 2000. "Entre los chané-guaraníes de Pikuiva, Irendague y Ñambirenda". *Revista de la Asociación Científica del Paraguay*. Asunción del Paraguay, ano V, n. 8-9: 54-64.

GRÜNBERG, Georg e Friedl. 1974. "Los chiriguano (guaraní occidentales) del Chaco central paraguayo". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. IX, n. 1-2: 7-110.

HIRSCH, Silvia. 2019. "Narrativas visuales de los tapietes: arte mural en una comunidad indígena del norte argentino". *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (2), 45-62.

INGOLD, Tim. 2011. "A Storied World. Against Space: Place, Movement, Knowledge". In: *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York, Routledge, pp. 141-155.

LAGROU, Els. 2014. "Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas?" In: SEVERI, C. LAGROU, E. (orgs.) *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 67-110.

LOWREY, Kathleen. 2011. "Ethics, Politics, and Host Space: A Comparative Case Study from the South American Chaco". *Comparative Studies in Society and History*, 2011; 53(4): 882-913.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1999. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*, 2ª. ed., Florianópolis, Editora da UFSC.

NORDENSKIÖLD, Erland. [1912] 2002. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz, APCOB.

RICHARD, Nicolás (org.). 2008. *Mala guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción del Paraguay, Museo del Barro, Servilibro-Colibris.

SAIGNES, Thierry. 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz, IFEA-Embajada de Francia.

SÁNCHEZ, Wálter. 1998. "La plaza tomada. Proceso histórico y etnogénesis musical entre los chiriguanos de Bolivia". *Latin American Music Review*, Austin, v. 19, 2: 218-243.

SEVERI, Carlo. 2014. "O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar." In: SEVERI, C. LAGROU, E. (orgs.) *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 Letras. pp. 25-66.

SIFFREDI, Alejandra, SANTINI, Susana. 1993. "Movimiento, relocalización y experiencia: Una aproximación a la historia oral de los nivaklé septentrionales en los últimos sesenta años". *Memoria Americana*, Buenos Aires, n. 2: 63-85.

STAHL, Wilmar. 2007. *Culturas en interacción. Una antropología vivida en el Chaco paraguayo*. Asunción del Paraguay, Editorial El Lector.

_____. 1974. "Cinco establecimientos agrícolas indígenas en el Chaco Central". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. IX, n. 1-2: 111-151.

SUSNIK, Branislava. 1968. *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*. Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TORO, Juana Gladys Lescano. 2000. "Contexto social y religioso del ritual arete guasu en la convivencia comunitaria de los Guaraníes del Chaco Central". Asunción del Paraguay, tese (Ingeniería en Ecología Humana), Universidad Nacional del Paraguay.

VIEIRA, José G., AMOROSO, Marta VIEGAS, Susana de Matos. 2015. "Apresentação ao dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)". *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1: 9-29.

VILLAR, Diego. 2013. "Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica". In: SENDÓN, P. F.; VILLAR, D. (org.). *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba, Itinerarios Editorial, pp. 11-31.

VILLAR, Diego, BOSSERT, Federico. 2014. "Máscaras y muertos entre los chané". *Separata. Centro Argentino de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano*. Año 14, nº 19, pp. 12-33.

ZINDLER, Ilona. 2006. *Máscaras y Espíritus*. Asunción del Paraguay, Ceaduc.

Documentários etnográficos

DOMÍNGUEZ, Maria Eugenia. 2019. "Pascual Toro, flautero." *Revista Visagem*. UFPA. https://grupovisagem.org/revista/edicao_v5_n1/videos1.html
_____. 2018a. "Antonio Pintos, historia familiar". Disponível em <https://youtu.be/TK3Dft5myzI>

_____. 2018b. "El lugar de nuestros abuelos". Disponível em <https://youtu.be/c95nmBuClRo>
_____. 2018c. "Comunidad Guaraní Urbano de Mariscal Estigarribia". Disponível em <https://youtu.be/kSdmNoZR9TM>

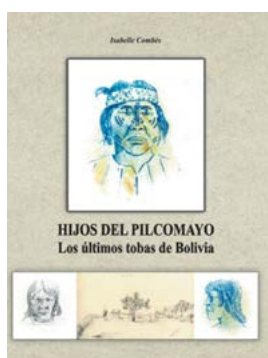
Recebido em 24 de abril de 2019. Aceito em 24 de abril de 2020.

Para una etnohistoria de los últimos tobas de Bolivia

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170837>**Lorena Córdoba**

CONICET / UCA-IICS | Buenos Aires, Argentina

lorena_cordoba@uca.edu.ar | <http://orcid.org/0000-0002-6805-5644>

Combès, Isabelle: *Hijos del Pilcomayo. Los últimos tobas de Bolivia* (Colección Scripta Autochtona 23), ILAMIS/Itinerarios/Centro de Investigaciones históricas y antropológicas, 240 pp. ISBN 978-99974-343-4-0, 2019

Este libro empieza con una certeza: en la actualidad, no hay indígenas tobas en Bolivia. La prueba es la propia constitución del Estado plurinacional boliviano, modificada en 2009 para incluir 36 naciones indígenas y que, sin embargo, no contiene mención alguna a los tobas ni a su familia lingüística. Sin embargo, lo curioso es que desde mediados del siglo XIX hasta entrado el siglo XX, cuando pasaron definitivamente al otro lado de la frontera como ‘tobas salteños’, los tobas sí aparecen en distintos documentos y fuentes sobre las tierras bajas: surgen en los relatos de viaje y exploraciones, y su figura cobra peso tanto en las fiestas regionales como en el imagi-

nario popular –pensemos, tan sólo, en el famoso Carnaval de Oruro y su ‘comparsa de tobas’. Isabelle Combès se pregunta entonces qué pasó con este grupo belicoso, otrora vecino de los legendarios chiriguano, alternatively aliado y enemistado con ellos, que entraba y salía de las misiones, poblaba las pesadillas de los frailes y merecía el título de enemigos feroces en cada una de las crónicas.

La etnohistoria del Chaco boliviano revela un panorama cambiante y complejo sobre todo durante el siglo XIX, cuando los guaycurúes – y entre ellos los tobas – aparecen en las fuentes sobre Teyu (actual aldea wichí-weenhayek de Crevaux).

Las descripciones del territorio toba que surgen de las fuentes dan cuenta de una extensión occidental que llegaba hasta Guacaya y Salinas y, al norte, hasta el río Parapetí. Desde 1843, con la primera expedición boliviana al Pilcomayo, hasta 1917, Isabelle Combès analiza numerosos documentos provenientes de Sucre y Tarija que hablan de tobas, chiriguano, noctenes, tapietes y demás. Las entradas en los periódicos de la época nos hablan de tobas que una y otra vez resisten al ejército, pelean con los criollos y roban ganado. Mientras avanza el frente colonizador, la paz es un producto frágil e inestable en aquellos años de mediados del siglo XIX. Pero lo interesante del libro es que documenta la relación estrecha que mantenían los tobas de habla guaycurú con los chiriguano de lengua guaraní, que hacía del alto Pilcomayo un escenario único que se diferencia marcadamente del paisaje étnico de río abajo. A inicios del siglo XX, los escritos del padre Bernardino de Nino o los textos del antropólogo finlandés Rafael Karsten nos muestran que el guaraní era la lengua franca de la región y que era hablado por los tobas. Si seguimos los relatos del viajero Hughes Weddell, del padre franciscano Doroteo Giannecchini o incluso del explorador Magariños, los mundos tobas y chiriguano se van entremezclando cada vez más por medio del mestizaje y las alianzas matrimoniales: aparecen, de esta forma, casos como el de los hermanos Socó y Cototo, de padre chiriguano y madre toba, figuras recurrentes en los conflictos del siglo XIX con los frailes conversores. No es raro, de hecho, que algún observador incluso acuñe el término 'toba-guaraní' para referirse a este tipo de personajes.

Sabemos que las misiones franciscanas se instalan en la región para reducir a los grupos chaqueños más recalcitrantes. Los escritos de los padres Corrado y Gianelli, así, nos hablan de los sufrimientos y los ataques padecidos por casi todas las estaciones religiosas. Una y otra vez, los tobas entran y salen de las misiones: cuando los curas se cansan de sus andanzas, son expulsados en 1878, pero siguen siendo el enemigo imprevisible que asola, secuestra, roba y azota las misiones y los poblados criollos, a veces solos y otras veces acompañados por tapietes, noctenes u otros pueblos chaqueños. Pero también, cuando es necesario, los tobas se alían con los chiriguano para formar coaliciones más amplias y movilizar varias capitánías. Para ese entonces contamos con las crónicas que cubrían las exploraciones de Julio Crevaux, Andrés Rivas, Daniel Campos o Arthur Thouar quienes, buscando una salida hacia el Paraguay, reportan las masacres, las venganzas y la ferocidad toba, que llegan a opacar a sus aliados chiriguano en el papel de salvajes de la frontera: el punto álgido que cimienta esa fama siniestra, sin dudas, es el asesinato de la tripulación de Crevaux.

Mientras prosigue el avance del frente colonizador, se multiplican los reclamos al gobierno para que extermine a los indígenas. Los misioneros poco pueden hacer frente al constante pedido de los colonos y el ejército. El nuevo fortín Murillo se instala en Ñanduñanca, en la orilla izquierda del Pilcomayo, y numerosos grupos tobas,

noctenes y chorotes se asientan alrededor estableciendo una red comercial en la zona; al mismo tiempo, se constata una gran afluencia de mano de obra hacia el norte argentino y son miles los indígenas que migran a probar suerte en los ingenios azucareros.

Otro importante capítulo es dedicado al cacique toba Taicoliqui, protagonista fundamental del Pilcomayo de inicios del siglo XX. Cuando llega a la zona Erland Nordenskiöld, en la primera década del siglo, comprueba las masivas migraciones indígenas hacia los ingenios argentinos, pero también que los tobas ya han sido desplazados hacia más abajo del río y que la antigua capital Teyu pasa a manos criollas. En este escenario cada vez más turbulento, Taicoliqui parece ser un nexo ideal con la agenda extractiva: “Sigue, pues, el ejemplo de varios jefes indígenas de la época, empezando por Mandepora de Macharetí y su hijo Tacu. Pero donde los mburuvicha chiriguano buscan dinero, prestigio o poder, Taicoliqui busca armas: en los ingenios, constata Trigo, el chiriguano se emborracha y viste bien, el matabo y el choroti aprovechan para comer, y ‘el toba adquiere armas y municiones’” (p. 139). Proscrito por las autoridades bolivianas, el revoltoso líder toba busca cobijo en tierras argentinas, junto a los pilagás, pero es rechazado y termina aislado y perseguido por la policía formoseña. Sin embargo, pese a su soledad, su asesinato es seguido por la última sublevación indígena de 1916, cuando los tobas atacaron un establecimiento de la Casa Staudt en el alto Pilcomayo con repercusiones regionales entre los tobas y pilagás de río abajo e incluso asimismo en algunos grupos wichís. En todos estos alzamientos no pueden dejarse pasar los llamativos matices mesiánicos, debidos sin duda al acercamiento progresivo de los tobas a sus aliados chiriguano.

Pasaron menos de 80 años desde que los feroces e implacables tobas, guerreros de alma errante y pocos proclives a la catequización, se consolidan como una presencia ineludible en las fuentes regionales para luego esfumarse de ellas. Pero no se trata de una epidemia o una matanza colectiva: se trata, más bien, de una serie continua de movilizaciones y relocalizaciones indígenas en un territorio cada vez más colonizado y menos libre: “A partir de mediados del siglo XIX, cuando se derrumbó el escudo chiriguano, los tobas ya no pudieron resistir más una colonización apremiante y los intereses militares de los Estados” (p. 149). Con este nuevo libro, la autora nos ayuda a desentrañar las ambigüedades que presenta la historia de los siglos XIX y XX en el alto Pilcomayo y, por tanto, a entender mejor por qué aparecen o aldeas multiétnicas, o ‘tobas guaraníes’, o mestizos reconocidos como chiriguano en algún documento y como tobas en otro, o noctenes ‘semi-tobas’, o rebeliones tobas bajo un signo mesiánico que indudablemente parece provenir de la cultura chiriguana, o incluso un hombre-dios tan singular como Apiaguaiqui Tumpa, que simboliza la lucha por la identidad guaraní pero lleva un nombre toba. Si bien la historia tiene un epílogo anunciado, conocer la trayectoria que condujo a ese destino es la posibilidad que nos regala Isabelle Combès con el minucioso análisis de la documentación al que ya nos tiene acostumbrados.

Resistir no céu, viver na terra

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171109>

Paulo Büll

Doutorando em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia e graduando em Direito pela Faculdade Nacional de Direito | Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
bullpaulo94@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6651-2071>



GARCIA, Uirá. *Awá-Guajá. Crônicas de Caça e Criação*. São Paulo: Hedra. 2018. 656pp.

Os Awá-Guajá são um coletivo de pessoas de língua tupi-guarani que resistiu aos encontros com o Brasil, mas que cada vez menos têm para onde fugir. Seu território hoje está invadido por grileiros, pecuaristas, pequenos agricultores, madeireiros e traficantes. Awá-Guajá, crônicas de caça e criação, de Uirá Garcia, é uma etnografia sobre caça e criação, como expresso no título, mas também sobre parentesco e cosmologia, sobre território e movimento e, tratando-se de um povo que vive em condições políticas tão adversas, é uma etnografia também sobre luta e resistência.

No decorrer do livro, o autor relata as dificuldades pelas quais os Guajá passaram ao longo de sua história para conseguirem fugir dos brancos: enfrentaram penúria alimentar, já que os locais de fuga eram desprovidos de caça; dispersaram-se de suas famílias e, para não desaparecerem enquanto grupo, tiveram até que traçar estratégias de aliança. Hoje, sem ter para onde fugir, os Awá-Guajá são obrigados a conviver com os brancos e a “trabaiar”, atividade que se constitui por seus efeitos – vestir roupa de branco, beber água gelada do posto da Funai, fofocar e consumir a comida dos brancos – mas que engloba “um conjunto de problemas, dilemas e diferenças que pautam a relação entre os Guajá e os brancos” (: 62).

O livro parte de campos temáticos da etnologia que, embora teoricamente

distintos, precisam nesta etnografia ser tratados em articulação – tal qual a construção gramatical do título do livro, com uma conjunção coordenativa aditiva, caça e criação. Além de cumprir o desafio de contribuir etnográfica e teoricamente para a etnologia das terras baixas sul-americanas, o trabalho de Uirá Garcia é bem sucedido num desafio ainda mais árduo, como ele próprio menciona: o de conjugar os esforços da pesquisa à delicada situação em que se encontravam (e ainda se encontram) seus interlocutores (: 16). Com efeito, a descrição etnográfica do autor se desenrola nos caminhos e nos trechos, isto é, realiza-se fundamentalmente no movimento e na mudança vividos atualmente pelos Guajá. Tal perspectiva também se coaduna com a forma pela qual este povo concebe a caça, a saber, como uma caminhada (*wataha*).

A caça é apresentada pelo autor como a metáfora da vida Guajá. Se não houver caça não há nada, pois andar, caminhar (*wata*) e se movimentar são a forma por excelência de viver. Por conseguinte, a floresta (*ka'a*) é o local onde os Guajá arranjam o seu “lugar de vida” (: 66) e onde sempre se protegeram dos brancos (*karai*) e de grupos indígenas hostis (*kamara*). Porém, com o desmatamento e com o avanço dos brancos sobre a mata, a vida (ou seja, a caça) tem sido cada vez mais difícil.

Garcia se debruça mais precisamente na discussão teórica da etnologia amazônica a partir do terceiro capítulo, que trata das noções de pessoa, corpo, vitalidade e outros. O autor apresenta os princípios vitais Guajá (*hajtekerá*), que são a conversa e o relacionamento com o outro; os sinais da iminência da morte, que são a surdez (*japijakoa myty*, “ouvido entupido”) e a velhice; e trata também do significado da morte, das formas de praticar o luto e dos sinais de esquecimento (*imahare*). Entre os Awá-Guajá, morrer (*mañu*) é esquecer que se foi vivo, e esse esquecimento natural da vida terrena é experimentado no céu (*iwa*). O capítulo também discorre sobre a onomástica Guajá, que é concebida como um processo em constante movimento de produção e criação de nomes, e sobre a associação direta entre dor e odor, cuja relação ocorre também em outros povos amazônicos. Algo que chama a atenção no livro é a forma pela qual Garcia utiliza os dados etnográficos secundários para se somarem aos dados Guajá, e não o contrário.

Ao examinar as formas Guajá de conceber parentes e traçar alianças, no quarto e quinto capítulos, Garcia apresenta uma terminologia das relações sociais que perpassa toda a socialidade nativa. O autor mostra como a relação conjugal entre os Guajá é definida através de elementos alheios ao sistema de parentesco ocidental. O casamento, por exemplo, é concebido como um processo de criação no qual a relação entre cônjuges é coextensiva às relações que escapam (ao menos *a priori*) do campo da conjugalidade. O termo utilizado para a definição de uma relação entre marido e esposa é *pyry*, “estar juntos”, exatamente o mesmo daquele utilizado pela criação de animais domésticos pelas mulheres. No mesmo sentido, o verbo *mixa'a* (“fazer crescer”/“criar”) que também caracteriza a relação conjugal é o mesmo termo que se utiliza por pais que criam filhos.

Como diz Garcia, a conjugalidade para os Awá-Guajá não consiste em algo puramente cosmológico, mas sim na própria relação sociológica de casamento enquanto uma relação de criação (: 382). O termo *riku* – traduzido pelo autor justamente como “criação” – designa o processo contínuo de produção de novas relações entre as pessoas. No sentido da afinidade potencial amazônica (Viveiros de Castro, 2002), o *riku* orienta a proximidade e a distância entre diferentes seres no mundo e se aplica às relações de “plantar”, “conduzir”, “andar junto (à esposa e ao marido)”, “dar comida”, dentre outras. O termo *riku* se aplica às relações entre mães e filhos, entre marido e sua esposa, entre humanos e animais domésticos¹, bem como entre portadores de objetos (como flechas) e o objeto em si (: 98).

Embora a tradução do termo proposta pelo autor não tenha correspondência na maioria das demais línguas tupi-guarani (: 384), o interessante na análise de Garcia é a sua interpretação do *riku* como um “sistema de ação”, ou seja, como uma teoria da relação conjugal não associada a um modelo de terminologias complexas, mas a uma forma generalizada de relacionalidade. Como diz Viveiros de Castro, a complexidade das terminologias e das relações de parentesco amazônicas exigiu que os etnólogos da região buscassem compreender “realidades rebeldes aos modelos segmentaristas tradicionais” (1995: 9). Para tanto, correlações simplistas entre terminologias, normas e práticas tiveram de ser dissolvidas, possibilitando que a dimensão simbólica e a complexidade do parentesco na Amazônia fossem estudadas sem alçar esse domínio a uma ordem “capaz de nos introduzir ao universal” (idem: 10). A análise do parentesco Awá de Garcia é bem-sucedida não apenas ao escapar de tais correlações simplistas, mas também por alçar o parentesco de volta ao centro da discussão teórica em uma etnografia amazônica.

A ênfase dada por Garcia ao termo *riku* vai de encontro à tendência americanista atual de pensar o parentesco como um conceito nativo, a ser explorado em articulação, primeiro, entre as premissas ontológicas do pensamento ameríndio e, segundo, entre os aspectos terminológicos, comportamentais e matrimoniais dos sistemas distintos de parentesco (Coelho de Souza, 2004: 25)². O *riku* Guajá, segundo Garcia (: 313), pode ser pensado como um sistema de ação que enfatiza agência, intenção, causação, resultado e transformação, tal como na definição de Gell (1998: 6). Aplicado a todos os domínios nos quais o parentesco está envolvido, o conceito de *riku* seria entre os Awá-Guajá algo como uma “reescrita etnográfica”³ do conceito de parentesco (: 392).

A partir do sexto capítulo, a análise do conceito de *riku* é ampliada para relações que estão fora do campo do parentesco. A abordagem teórica de Garcia – que até então privilegiava as relações de afinidade – se estende para dar conta das relações assimétricas, onde prevalecem figuras como a dos “donos” e das “criaturas”. Porém, apesar de ampliar o seu escopo teórico o autor se afasta do modelo da maestria, dizendo que seria mais apropriado pensar os Guajá a partir da ideia de uma “antimaestria”, uma vez que os mestres propriamente ditos (mestres de criaturas,

1 | Felipe Vander Velden, em sua etnografia sobre os Karitiana, grupo de língua Arikém localizado em Rondônia, toma o conceito de “criação” para explicar o vínculo de parentesco entre humanos e animais domésticos, o qual é expresso em termos de filiação (2012: 214).

2 | Posteriormente às inovações trazidas por Viveiros de Castro acerca do parentesco na região, alguns pesquisadores americanistas têm buscado refletir sobre o tema – ou particularmente sobre o parentesco de algum grupo específico – a partir de enfoques em certas relações sociais específicas, como as de criação (no caso aqui resenhado, e também dos Karitiana, ver Vander Velden, 2002) e alimentação (ver Costa, 2017). A tendência entre estes estudos é a de, através de conceitos específicos, articular ordens diferentes entre si e não necessariamente ligadas diretamente ao parentesco enquanto domínio particular. As relações sexuais, matrimoniais e alimentares, bem como as relações entre humanos e animais, ou seres animados e inanimados, são concebidas como relações sociais que culminam na transformação das pessoas entre si, e na transformação dessas relações sociais em outras (Strathern, 2006: 262).

3 | A ideia de “reescrita etnográfica” como forma de abordar o parentesco sob versões nativas distintas foi proposta por Corsín Jimenes e Willerslev (2007).

donos das águas etc.) pouco aparecem no universo Guajá. Outro motivo pelo qual o autor se afasta do modelo proposto por Carlos Fausto (2008) é o fato de que, segundo Garcia, entre os Guajá a maestria não pode ser pensada separadamente da aliança e das relações de afinidade. Não haveria então uma “totalização” (: 340) das relações de maestria e domínio ou um “absolutismo” (: 381) das formas dono-mestre.

Porém, como apregoa Fausto, e como o próprio Garcia menciona duas vezes (: 381-2 e 388), afinidade e maestria são relações complementares, e nesse sentido “a relação de maestria é tão central à compreensão das sociocosmologias indígenas quanto a de afinidade” (Fausto, 2008: 330). Além disso, o modelo teórico da maestria não estabelece uma “totalização” das relações de domínio pois, ao contrário, há sempre ambiguidade entre aquele que exerce e aquele a quem é exercido o controle. Sendo o conceito de *riku* uma expressão de formas de agir e de formas de ação, como “incorporação, adoção, relação de casamento, dentre outras” (: 386), não me pareceu convincente o afastamento que Garcia adota em relação à maestria, cujo modelo enfoca justamente a “pessoa magnificada capaz de ação eficaz” sobre o mundo (Fausto, 2008: 330).

No sétimo e oitavo capítulos, Garcia descreve a atividade da caça entre os Awá-Guajá e a associa à ecologia, ao parentesco, à guerra e à cosmologia. O autor também discute as relações entre humanos e animais e entre caçadores e objetos de caça, e em ambas o conceito de *riku* novamente aparece como imperativo. As relações entre humanos e animais são glosadas pelas categorias *jara* e *nima*, as quais designam, respectivamente, os donos (mas também “criadores”, “aqueles que andam juntos” e “cuidadores”) e os animais de criação. Porém, a categoria *nima* (crias) não se esgota nas relações entre humanos e animais de criação, pois ela se aplica a qualquer ser que estiver sob o domínio de um *jara* (criador). Já no caso da relação entre caçadores e objetos de caça, o exemplo prototípico é o das flechas e tabocas, por exemplo, cuja criação/domesticação por parte do caçador é tão importante quanto a própria fabricação. Por serem perigosas, flechas e tabocas só podem ser proveitosas (sem causar acidentes e tragédias) se forem criadas, já que elas agem intencionalmente. Se não desejarem funcionar, não funcionam: quebram, erram o alvo e se perdem.

No último capítulo do livro, Garcia trata dos *karawara*, uma complexa classe de seres que povoa os patamares celestes ao mesmo tempo que atua na vida terrena. Desafiando a lógica da metafísica ocidental, que distingue seres (substâncias) de fazeres (procedimentos), os *karawara* são definidos pelos Awá-Guajá como caçadores infalíveis, espíritos auxiliares dos xamãs ao mesmo tempo que como o destino de todo ser humano após a morte (: 538-39). Quando se reúnem à noite para realizarem rituais na *takaja* (abrigo ritual), os Guajá assumem a perspectiva dos *karawara*: se dirigem a eles (ao patamar celeste, *iwa*), vestem-se como eles e cantam na língua deles. Os cantos podem manifestar alegria e prazer sexual,

mas canta-se também nos momentos de tristeza, principalmente de doenças, já que o canto é a principal matéria concreta do xamanismo Guajá (: 584). Embora cantar seja uma atividade perigosa, na medida subir ao céu envolve o risco de não conseguir mais descer dele (portanto, envolve o risco de morrer), atualmente o que mais desperta temor aos Awá-Guajá não são as subidas ao patamar celeste, mas sim a própria vida terrena.

Isto porque a derrubada das florestas e exploração ilegal de madeira interferem negativamente na ecologia dos *karawara*. Como caçadores infalíveis, eles também precisam da mata. Resistir ao desmatamento e aos seus efeitos violentos na Terra significa aos Awá-Guajá, portanto, prezar pela imprescindível boa comunicação com os *karawara* no céu (*iwã*). Significa impedir que o ruído das motosserras se sobressaia ao silêncio do interior da *takaja* (quando os cantores sobem ao *iwã*) ou ao barulho dos pés pulando no chão (quando o visitante celeste chega à Terra) (: 606); significa, também, evitar que o calor provocado pela queima da floresta ofusque o “calor do céu” (*iwa rakuha*) que os *karawara* sopram terapêuticamente nas esposas e crianças dos cantores. Se, na Terra, os Awá-Guajá cada vez menos têm para onde fugir, o que lhes resta é resistir no patamar celeste. Lá eles podem se comunicar com os *karawara* e caminhar (*wata*) com eles para realizar a caça (*wataha*), metáfora da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago, Hau Books.

CORSÍN JIMENEZ, Alberto & WILLERSLEV, Rane. 2007. “An anthropological concept of the concept’: reversibility among the Siberian Yukaghirs”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.13, n.1: 527-544.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos Demais: propriedade e maestria na Amazônia”, *Mana*, v.14, n.2: 329-66.

STRATHERN, Marilyn. [1988] (2006). *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, Ed. da Unicamp.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. 2012. *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, Ed. Alameda.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
2002. "O problema da afinidade na
Amazônia". In VIVEIROS DE CASTRO,
Eduardo, *A Inconstância da Alma Selvagem
e Outros Ensaios de Antropologia*. São
Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180.

VERGUEIRO, Viviane. 2015. *Por inflexões
decoloniais de corpos e identidades de gênero
inconformes: uma análise autoetnográfica
da cisgeneridade como normatividade*.
Salvador, Dissertação de Mestrado,
Universidade Federal da Bahia.